



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

TESIS

**“ENTRE LOS ATROPELLOS DEL CLERO Y EL DESPERTAR DE
LOS FIELES”. CONFLICTOS ENTRE FELIGRESÍA Y CURAS EN EL
DEPARTAMENTO DE COMITÁN, CHIAPAS, 1858-1901.**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN HISTORIA

PRESENTA

CINDY B. ORELLANA FLORES

DIRECTOR

DR. CARLOS URIEL DEL CARPIO PENAGOS

REVISORES

DR. MIGUEL LISBONA GUILLEN

DRA. AMANDA ÚRSULA TORRES FREYERMUTH



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, a 09 de Marzo de 2018

(FP-5) DICTAMEN DE PROCEDENCIA

DR. CARLOS URIEL DEL CARPIO PENAGOS
COORDINADOR DE LA MAESTRIA EN HISTORIA UNACH-UNICACH
PRESENTE

Realizado el análisis y revisión correspondiente al trabajo recepcional denominado **“Entre los atropellos del Clero y el despertar de los fieles”. Conflictos entre feligresía y curas en el Departamento de Comitán, 1858-1901.** presentado por C. **CINDY BERENICE ORELLANA FLORES**, nos permitimos hacer de su conocimiento que esta Comisión Revisora considera que dicho documento reúne los requisitos y méritos necesarios para que Ud. proceda a solicitar la autorización de impresión correspondiente, y de esta manera se encuentre en condiciones de continuar con el trámite que le permita sustentar su Examen de Grado.

ATENTAMENTE
“POR LA CULTURA DE MI RAZA”

REVISORES:

DR. CARLOS URIEL DEL CARPIO PENAGOS

DR. MIGUEL LISBONA GUILLEN

DRA. AMANDA ÚRSULA TORRES FREYERMUTH

FIRMAS:

C.c. p. El interesado
El asesor

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
PROEMIO.....	6
CAPÍTULO I.- LA IGLESIA EN EL MÉXICO COLONIAL Y DECIMONÓNICO.....	32
1.1 Reformas Borbónicas y el conflicto entre regulares y seculares.....	36
1.2 Los párrocos en el movimiento de Independencia.....	41
1.3 Leyes de Reforma y Porfiriato.....	49
CAPÍTULO II.- LA IGLESIA EN CHIAPAS.....	61
2.1 Ilustración y medidas reformistas en contra de la Iglesia.....	66
2.2 Chiapas en la Independencia de México.....	70
2.3 Reformas liberales y su impacto en la entidad.....	74
CAPÍTULO III.- JERARQUÍA, PERFIL Y LABOR DE LOS PÁRROCOS A FINALES DE LA COLONIA Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX.....	85
3.1 Jerarquía eclesiástica.....	85
3.2 Perfil de los párrocos.....	97
3.3 Labor de los curas en los pueblos.....	100
3.4 Sustento e ingresos económicos.....	104
CAPITULO IV.-EL CONFLICTO ENTRE LOS CURAS Y LA FELIGRESÍA DEL DEPARTAMENTO DE COMITÁN Y PUEBLOS ALEDAÑOS, 1858-1901.	
4.1 Cobro excesivo de Obvenciones y negación de sacramentos.....	111
4.2 Administración parroquial deficiente y agravios.....	126
4.3 Ebriedad, concubinatos y conductas inmorales.....	136
4.4 El delito de sollicitación.....	148
4.5 Sollicitación, celibato y confesión.....	152
4.6 Casos de sollicitación y acoso en la zona de estudio.....	159

4.7 El proceso y el resultado de las quejas.....	173
CAPITULO V.-CAMBIOS Y PERMANENCIAS RELIGIOSAS DERIVADO DE LOS CONFLICTOS ENTRE CURAS Y FELIGRESES.....	181
5.1 Fenómenos de larga y media duración que influyeron en los conflictos...184	
5.2 ¿El despertar de los fieles derivado de la pugna entre la Iglesia y el Estado en el periodo decimonónico o un mero conflicto local?.....	190
5.3 La paulatina pérdida de la influencia de los párrocos.....	193
5.4 La Iglesia católica en la actualidad.....	196
CONSIDERACIONES FINALES.....	202
ANEXOS.....	210
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	214

Agradecimientos

Primeramente agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo otorgado para realizar este posgrado y aún más por el subsidio concedido durante el semestre enero-junio de 2016 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); la cual contribuyó en gran medida para el desarrollo de esta investigación. De igual forma, doy gracias a la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y a la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) por darme la oportunidad de pertenecer al programa de la Maestría en Historia y por todo el sustento brindado durante el mismo.

De manera especial, doy las gracias al Dr. Miguel Lisbona Guillén por nuevamente acompañarme en esta aventura ahora como lector, gracias por sus comentarios siempre tan atinados, por su disponibilidad en todo momento y sobre todo por su paciencia. Asimismo, agradezco al Dr. Carlos Uriel del Carpio Penagos, por fungir como mi director de tesis, por sus observaciones pertinentes y por alentarme para no abandonar el barco. Gracias también a la Dra. Amanda Úrsula Torres Freyermuth, por aceptar leerme en el último tramo, sus reflexiones en cuanto a mi trabajo me hicieron repensar algunas cuestiones claves en el progreso de mi investigación. De igual forma, doy gracias a la Dra. Rocío Ortiz por su colaboración en los inicios de este proyecto, sus comentarios y sugerencias resultaron enriquecedores y estuvieron presentes durante todo el proceso.

Toca el turno de agradecer a mis padres, mi familia y mis amigas. A los primeros, gracias por seguir creyendo en mí y por inculcarme con su ejemplo que la perseverancia y la entereza siempre dejan buenos frutos; a mi familia, por estar conmigo en las circunstancias más adversas y aun a pesar de la distancia. Gracias a mis amigas por el amparo de siempre, por alentarme con su osadía y su amor por la vida, más que amigas son parte de mi familia. Especialmente, agradezco a Carmelita, porque aunque en un principio era un proyecto en el que anhelábamos estar ambas no ocurrió y aun con eso no dejó de confortarme y resolverme las dudas y la vida cada vez que lo necesitaba.

Finalmente, agradezco a los docentes por transmitirnos sus conocimientos y su pasión por la historia. Gracias a todos los que pese a los “paños y derivas” depositaron su fe y creyeron fielmente que este trabajo culminaría con éxito. A todos, GRACIAS.

"Afortunado -y muy ingenuo también - quien piense, después de las tempestades de los últimos años, que hemos encontrado los verdaderos principios, los límites claros, la buena Escuela [...] desde Marc Bloch la rueda no ha cesado de girar. Para mí, la historia es la suma de todas las historias posibles: una colección de oficios y de puntos de vista, de ayer, de hoy y de mañana."

Fernand Braudel

Proemio

La Iglesia católica se caracteriza por ser una institución universal, altamente jerarquizada en distintos niveles y con una permanencia histórica de larga duración. Así lo sostiene René de la Torre¹, quien señala que la Iglesia posee una memoria acumulativa fundada por el valor de sus tradiciones en la relación mandar-obedecer. A pesar de ello, a lo largo de su historia, dicha institución ha tenido que someterse a diferentes cambios para mantenerse efectiva y evitar perder el alcance logrado con el pasar de los años, no sólo en México sino en varios países.

Una de estas grandes transformaciones se dio en México durante el siglo XIX, el cual se caracterizó, entre otros aspectos, por el alto grado de conflictividad entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. Durante el periodo de 1825 a 1869, la Iglesia, así como la sociedad, se encontraba inmersa en dos proyectos contradictorios, el de la *restauración* de los fueros de la Iglesia -por parte de los conservadores-, que desde la perspectiva de Leticia Ruano Ruano defendía la religión católica en la sociedad y pugnaba por su despertar frente a lo heredado por la Ilustración y el movimiento liberal.²

Por otro lado, se encontraba el proyecto de la *secularización* -por parte de los liberales-, el cual no pretendía, ni la desaparición de lo religioso ni mucho menos una oposición entre lo sagrado y lo secular. Más bien, se procuraba una separación de la esfera social, política y religiosa, principalmente la libertad de credo, así como una transición hacia un régimen social cuyas instituciones políticas estuvieran certificadas crecientemente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos. Para Jesús Reyes Heróles³ el liberalismo y sus ideas permitían desentrañar el presente de México; no era para nada un simple anticlericalismo, sino un proceso de lucha por la libertad de cultos, libertad de opiniones, las cuales desencadenaban una libertad de conciencia.

¹René de la Torre, *La Iglesia Nostra, El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, FCE-CIESAS, México, 2006, p. 15.

²Leticia Ruano Ruano, "Las Damas católicas en Guadalajara de 1923 a 1926: movimiento, discurso e identidad", Zapopan, El Colegio de Jalisco, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, 2014, p. 52.

³Jesús Reyes Heróles, *El Liberalismo mexicano en pocas páginas (caracterización y vigencias)*, FCE-SEP, México, D.F., 1985, P. 11 Y 16.

El choque entre los dos proyectos (liberal y conservador) inició una constante lucha por controlar el poder. La Iglesia Católica se resistía a dejar todos los privilegios conseguidos durante los casi tres siglos que duró la Colonia en México; no estaba dispuesta a ceder la batuta a los liberales y buscó por todos los medios impedir las reformas próximas, incluso solicitaron apoyo externo para implantar un segundo Imperio mexicano, logro que consiguieron, aunque no por mucho tiempo. Por su parte, los liberales, luchaban por transformar la realidad mexicana de ese entonces, exigiendo la derogación de varios artículos de la constitución de 1824, principalmente el artículo 3º, el cual declaraba abiertamente que la religión de la nación mexicana era y sería perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protegería a través de leyes sabias y justas y sancionaría el ejercicio de cualquier otra.

Como bien asegura Jean Meyer, teóricamente los liberales distinguían entre la Iglesia y la religión y proclamaban su respeto por parte de la segunda, así como su fe en el Ser Supremo; herederos de las ideas de Voltaire y otros pensadores franceses, pugnaban por un carácter práctico de la religión como moral, de igual forma, estaban empeñados en reconocer el papel preponderante de la Iglesia en la conservación del orden público, era necesario entonces hacerla controlar por el Estado.

En este sentido, Meyer refiere que en 1824 cuando se proclamó la República, existía ya un partido liberal anticlerical, el cual tenía a algunos curas como principales dirigentes: Servando Teresa de Mier, Miguel Ramos Arizpe y José María Luis Mora; cabe recalcar que ninguno de ellos era antirreligioso pero los tres eran partidarios de la limitación del poder de la Iglesia y de su subordinación al poder civil.⁴

Para el partido conservador era necesario perpetuar ciertos privilegios como títulos nobiliarios, militares o anticlericales, mientras que para los liberales resultaban escandalosas este tipo inmunidades y proponían erradicarlas desde el principio. La recuperación por la nación de la riqueza económica del clero se imponía, ya que era previa a la construcción de su poder político y de su fuerza ideológica; la supresión de las órdenes religiosas se desprendía lógicamente de una interpretación jacobina del concepto de

⁴ Jean Meyer, *La Cristiada, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, Siglo XXI, México, 1973.

libertad, aunque se adujeran justificaciones económicas o morales (la desvergüenza de los frailes).⁵, como los que en este estudio se analizan.

En el caso de Chiapas, estos conflictos encuentran expresión desde tempranas fechas, tal como relata María Elena Tovar:

El cumplimiento de las Leyes de Reforma y la desamortización de los bienes eclesiásticos se dictaron en un clima de discordia política común desde 1824 entre liberales y conservadores en Chiapas, bajo la presidencia liberal de Valentín Gómez Farías (1833-1834), se dictaron leyes contrarias a la iglesia, que fueron implementadas por el gobernador chiapaneco Joaquín Miguel Gutiérrez, el cual exilió al obispo García Guillen ante su oposición⁶.

En el contexto de la aplicación de las Leyes de Reforma en Chiapas, el gobernador Ángel Albino Corzo impuso en 1860 la elección de representantes de los distritos de Comitán, Soconusco, Centro, Tuxtla y Tonalá; por órdenes del presidente Juárez, quien procuraba restablecer el orden constitucional y elegir a diputados estatales para conformar el Congreso de la Unión. Corzo acató el mandato. Sin embargo, tuvo que retirarse de su cargo dejando al sustituto Juan Clímaco Corzo, a quien encargó accionar la Reforma en Chiapas, reglamentando las leyes 23, 28 y 31 de julio de 1859, relativas al Registro Civil, a los contratos matrimoniales, al registro de nacimientos, defunciones y la administración de los cementerios que quedaron bajo la autoridad civil. Se ordenó también la devolución de alhajas, muebles, imágenes y libros sagrados al gobierno; días después se decretó el traspaso del Seminario Conciliar a la Universidad Literaria.⁷

Refiere Tovar, que hubo reclamos por parte de las autoridades diocesanas, a pesar de ello la ley federal ordenó la venta de edificios de los conventos establecidos en la República, en Chiapas se ordenó la venta de los edificios religiosos de la ciudad de San Cristóbal (San Francisco y Santo Domingo) y el hospital de la misma ciudad quedó en manos de la autoridad civil.

⁵ *Ibíd.*, p. 23.

⁶ María Elena Tovar, "La resistencia republicana en Chiapas" en: *La resistencia republicana en las entidades federativas de México*, Patricia Galeana (coordinadora), Siglo XXI editores, México, D.F., 2012, p.122-123.

⁷ *Ibíd.*, p. 122

En líneas generales, este escenario de problemas y enfrentamientos entre liberales y conservadores en Chiapas durante la primera mitad del siglo XIX, así como el proceso de desamortización y privatización de las tierras, llevó los reflectores a las grandes discusiones sobre la secularización de la sociedad, y los ajustes en su interior, mediante reformas que habían de venir desde la esfera política hacia el resto de los habitantes.

Sin embargo, se sabe que esa tendencia también llevó al desarrollo de distintos procesos en los municipios del estado. El más destacado de ellos durante el mismo siglo es el conocido como “guerra de castas”; considerado por estudiosos como Antonio García de León y Rocío Ortiz como el único y más importante movimiento protagonizado por los indios de las tierras altas de Chiapas durante la etapa independiente.⁸

No obstante, además de las iniciativas de reforma lanzadas por las autoridades civiles, o la rebelión abierta como en el caso de la “guerra de castas”, en otras regiones de Chiapas, específicamente en el Departamento de Comitán y algunos pueblos contiguos, se presentaron dinámicas de una intensidad quizá menos perceptible aunque no por eso menos importantes; se trata de otro tipo de conflicto: una serie de denuncias de la feligresía católica en contra de sus representantes religiosos, mismas que tuvieron sus premisas a comienzos del siglo XIX y se alargaron durante todo ese periodo.

Las protestas tuvieron como resultado una serie de denuncias de los feligreses en contra de los curas, las cuales llevaron a las autoridades eclesiásticas a tomar medidas para menguar el conflicto, es preciso mencionar que la denuncias variaron entre una región y otra, así como el tipo de quejas por parte de los fieles. Durante los primeros años del periodo decimonónico los fieles dieron a conocer una gran cantidad de abusos que los párrocos cometían dentro y fuera de las parroquias, tales arbitrariedades se hicieron más perceptibles durante la segunda mitad del siglo XIX.⁹

Es curioso que durante la segunda parte del XIX, específicamente de 1870 a 1900 gran parte del país (principalmente el centro y el norte) gozaba de un periodo de paz entre la Iglesia y el Estado, gracias a los arreglos de Porfirio Díaz y el clero mexicano, no

⁸ Rocío Ortiz, *Pueblos Indios, Iglesia Católica y Élités Políticas en Chiapas (1824-1901) una perspectiva comparativa*, CONACULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2003, P. 17.

⁹ Ver gráfica número 1.

obstante, en Chiapas y particularmente en pueblos como Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos, dicha etapa de estabilidad porfirista, fue la más álgida del conflicto.

Contrario a lo acaecido en el centro, Chiapas y la mayoría de sus regiones permanecieron aislados y fuera de los planes de don Porfirio. Paradójico a los feligreses católicos urbanos, los fieles de algunas regiones chiapanecas (entre ellas la concerniente a esta investigación) emprendieron una guerra sorda contra sus curas, hartos quizás de la subordinación heredada a través de los años.

En este tenor, el objetivo de este trabajo es mostrar las protestas más sobresalientes de algunas regiones de Chiapas, pero sobre todo hacer un minucioso análisis de las causas que llevaron a los feligreses a denunciar a sus curas, debido a que los habitantes de esos lugares permanecían lejanos (aunque no ajenos) de lo que sucedía en el centro del país, en la segunda mitad del XIX.

Por ello, el tema central en esta investigación gira en torno a los conflictos entre feligresía y curas, resaltando las causas que llevaron a tal discordia, así como las secuelas de tal conflicto. A grandes rasgos y gracias a algunos estudios realizados hasta la fecha, se ha podido percibir el comportamiento de los feligreses en los pueblos y la relación con sus párrocos. Sin embargo, poco se ha hecho por ahondar en la labor y la conducta de los curas en el país y en el estado durante el XIX y específicamente en la segunda mitad.

De esta manera y con la intención de contextualizar el periodo de estudio, se hizo una revisión exhaustiva de la literatura correspondiente a la época, con la finalidad de tener una idea de lo acaecido en el país y el estado en ese periodo y dirimir si alguno de ellos influyó de manera directa en la relación de los fieles y los clérigos seculares y regulares, aunque de estos últimos en menor medida.

Es conveniente señalar que aun cuando Chiapas formó parte de la Capitanía General de Guatemala y por ende de su arzobispado desde la Conquista y hasta 1824, gran parte de las acciones de la Iglesia católica fueron las mismas en la mayor parte de los territorios americanos. No obstante, se optó por abordar los sucesos desde el contexto de la Nueva España y posteriormente la República Mexicana, bajo la premisa de que el conflicto entre

feligreses y curas sucedió en la región de estudio cuando Chiapas era ya parte del territorio mexicano.

Respecto a las fuentes primarias utilizadas en la investigación, la pesquisa se llevó a cabo en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC). Se revisaron principalmente tres carpetas: “conflictos entre fieles y párrocos”, “castigos a curas” y “conflictos de párrocos”. En la primera se encuentra la mayoría de las denuncias de la feligresía hacia los curas, mismas que van desde abusos por cobros excesivos, casos de ebriedad, hasta acusaciones de violaciones a mujeres y concubinatos. En la segunda se hallaron las represalias que se tomaron hacia algunos de los curas acusados por parte de las autoridades eclesiásticas y en la última se encuentran denuncias de algunos curas en contra de sus mismos compañeros cuando les parecía que sus acciones no iban en favor de su labor como servidores del clero.

De igual forma, se consultaron las memorias del siglo XIX de los gobernadores de Chiapas. En algunas de ellas, específicamente en las de la segunda mitad del siglo, se hace mención de la situación que atravesaba el país por esos años, así como de la implementación de las Leyes de Reforma. También refieren los aspectos más sobresalientes de la época en los Departamentos más importantes de Chiapas, resaltando la situación política, las guerras, la hacienda y la instrucción pública, aspectos de suma importancia para conocer el panorama general de los municipios y el estado para el periodo de estudio.

En cuanto a la situación política, social, religiosa y geográfica del país y del estado durante el siglo XIX, se revisaron carpetas y títulos alusivos al ramo religioso en el Archivo General de la Nación (AGN), de igual forma, se consultó ampliamente la hemeroteca del Fondo Fernando Castañón Gamboa del Archivo Histórico de Chiapas, (AHDCH) y finalmente se exploraron escritos pertenecientes al Archivo General del Estado (AGE), con referencia a la situación geográfica de los municipios bajo estudio. Todos los documentos mencionados anteriormente se encuentran implícitos y por supuesto citados dentro del trabajo.

Por último, se analizó de manera minuciosa datos arrojados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), con la intención de percibir y comprender la situación religiosa en Chiapas y sus municipios, posteriores al periodo decimonónico a través del análisis de los datos arrojados en cuanto al rubro católico. Esta consulta fue indispensable para comparar la postura de los feligreses católicos con relación a sus ministros religiosos en la actualidad.

Ahora bien, durante la revisión de la literatura del periodo y sobre todo de los documentos de archivo, se notó que el Departamento de Comitán, así como San Bartolomé, Socoltenango y, no quedaron al margen de la lucha entre feligreses y representantes de la Iglesia Católica durante la segunda mitad del siglo XIX¹⁰. Existen varias denuncias por parte de los pobladores de esos lugares, en las que se acusó a los curas de maltratos dentro y fuera de la parroquia, abusos por la cantidad de dinero que los sacerdotes exigían para su propio “sustento”, casos de ebriedad, incluso se encuentran quejas por parte de algunas mujeres atribuyéndoles faltas a la moral y sollicitación dentro y fuera del confesionario.

Por lo que fue menester plantearse las siguientes preguntas: ¿qué fenómenos de larga y media duración influyeron en los conflictos de la población de los municipios bajo estudio y los curas de los pueblos?, ¿cuáles fueron las principales acciones que realizaron los habitantes de la zona en contra de los representantes de la Iglesia Católica y qué consecuencias tuvieron en su vida social y religiosa? y finalmente, ¿la disputa entre fieles y párrocos formó parte de la pugna entre la Iglesia y el Estado de esos años o fue un mero conflicto local?.

En este tenor, y a través de las preguntas planteadas, este trabajo de investigación pretende analizar la relación entre los feligreses de los lugares ya mencionados y los representantes de la Iglesia Católica durante la segunda mitad del siglo XIX. Se busca comprender los conflictos entre los fieles y los curas de los pueblos en esos años, el contexto político y social en el que se desarrollaron, y las consecuencias de ello en la vida social y religiosa de los pobladores. Es preciso conocer si la disputa religiosa formó parte

¹⁰ Ver gráfica número 2.

de la pugna entre la Iglesia y el Estado de la época, o fue un conflicto exclusivamente local ajeno a los procesos gestados en el centro del país.

Lo anterior servirá para comparar y comprender la situación de los representantes de la Iglesia católica en la zona de estudio, con respecto a lo acaecido en otras regiones del estado y de esta manera comprender mejor la complejidad del fenómeno religioso presentado actualmente en Chiapas.

Finalmente, es posible que en los municipios estudiados no existiera un conflicto abierto o rebelión semejante a otras regiones, sino que aquí se encontró que era más efectiva la denuncia en contra de los curas; los feligreses (en su mayoría ladinos, al menos para el caso de Comitán y Socoltenago) estaban al tanto del movimiento liberal gestado en esos momentos en el centro del país, razón por la que decidieron mostrar su desacuerdo relativo a las funciones de los párrocos dentro de la parroquia y a sus acciones inmorales e indebidas para con la feligresía.

La insurrección en dichos pueblos fue nula, sin embargo los feligreses mostraron su descontento a través de acusaciones (en algunos casos graves) contra los representantes del clero; algunas denuncias tuvieron un proceso frente al gobierno eclesiástico, el cual culminó con severos castigos hacia los curas cambiándolos de parroquia o destituyéndolos de su cargo y en algunos casos con el exilio, no obstante, existieron protestas que no fueron consideradas por las autoridades ya mencionadas y a diferencia de las primeras no tuvieron ninguna repercusión contra los curas acusados y éstos continuaron ejerciendo su ministerio o en el peor de los casos prolongaron los abusos sin obtener ningún castigo.

Estructura del trabajo

El trabajo está integrado por cinco capítulos, en el primero, titulado “La iglesia en el México colonial y decimonónico”, se aborda la postura de la Iglesia y específicamente de los ministros religiosos durante la Colonia y el siglo XIX, las leyes, acuerdos y decretos que marcaron de manera decisiva la presencia de los mismos; esto con la finalidad de

entender los procesos de las pugnas entre la Iglesia y el Estado y cómo éstas influyeron en la disputa religiosa entre feligreses y representantes del clero.

En el apartado número dos, “La Iglesia en Chiapas”, se describe el papel de la Iglesia y de los párrocos en Chiapas durante parte de la Colonia y el siglo XIX, es decir un recorrido por los hechos históricos de estos periodos que tuvieron un impacto distinto en el estado, comparado con los de la zona metropolitana. Se hace mención del rol desempeñado por la orden de los dominicos, misioneros en tierras chiapanecas; de la misma forma se señala el papel del clero secular, posterior a la expulsión de la orden de frailes regulares. Finalmente, se esboza la participación del clero chiapaneco en la revuelta Independentista iniciada en 1810 y de qué manera repercutió este suceso en la Iglesia, el Estado y la sociedad chiapaneca. Para finalizar el capítulo se muestra la participación de Chiapas en la Guerra de Reforma y el impacto que las Leyes decretadas por el partido liberal, al mando de Benito Juárez, tuvieron en el estado.

En el capítulo tres, “Jerarquía, Perfil y Labor de los párrocos a finales de la Colonia y principios del siglo XIX”, se exponen dichas características con la intención de conocer más de cerca cómo esta clasificación de curas incidía en las acciones que realizaban dentro y fuera de la parroquia. Estar al tanto las características de los párrocos y la organización dentro de sus iglesias es esencial a la hora de estudiar las acciones en favor o en contra de la feligresía de los pueblos y de los conflictos suscitados entre ambos grupos.

En el capítulo cuatro, “El conflicto entre los curas y la feligresía del Departamento de Comitán y Pueblos aledaños, 1858-1901” se refiere, principalmente, el conflicto que sostuvieron los feligreses y los curas en la zona de estudio, iniciando con una tipología de las denuncias encontradas en los documentos de archivo, luego, se muestran los tipos de denuncias y quejas en los municipios, y se desglosan de acuerdo al grado de trascendencia. Iniciando con el cobro excesivo de obvenciones y la negación de sacramentos por parte de los curas, quienes de igual modo fueron acusados de una administración parroquial errada aunado a casos de maltratos físicos y verbales. En seguida, se exponen los casos de ebriedad concubinato y conductas inmorales de los curas, así como las delaciones más graves como la solicitud dentro y fuera del confesionario y la violación del celibato, acusaciones presentes durante buena parte de la segunda mitad del XIX. Al final del

capítulo se esbozan los casos de solicitud en los municipios de estudio, el destino y el resultado de las quejas.

Por último, en el capítulo cinco, “Cambios y permanencias religiosas derivado de los conflictos entre curas y feligreses”, se abordan los cambios y permanencias de carácter social y religioso en la zona de estudio, a raíz de las denuncias en contra de los sacerdotes, se da a conocer qué destino tuvieron los reclamos hechos a las autoridades eclesiásticas pues muchas veces hicieron caso omiso de las denuncias. Se muestra lo que estos acontecimientos significaron para dichos municipios.

BREVE CONTEXTO HISTÓRICO Y RELIGIOSO DE LOS LUGARES DE ESTUDIO.

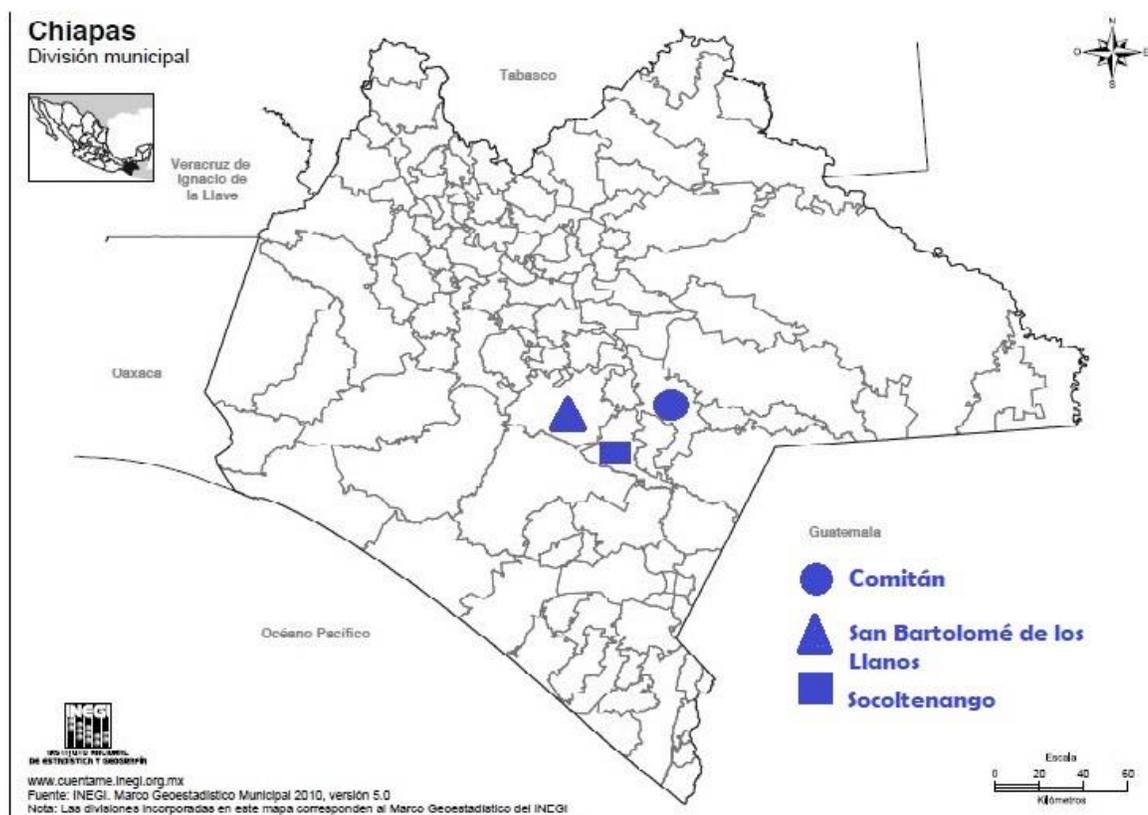
La intención de este apartado es dar a conocer el contexto histórico y religioso de los lugares que integran la zona de estudio, tales como Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos (hoy Venustiano Carranza), en los cuales se presentaron la mayor cantidad de denuncias emitidas en contra de los párrocos. La finalidad es mostrar y analizar el panorama de dichos pueblos y así poder discernir desde diferentes perspectivas los acontecimientos que posiblemente influyeron en la pugna entre feligreses y curas.

Es conveniente aclarar, que el objetivo último de esta sección no es presentar la historia general de los pueblos (cosa que han hecho ya algunos estudiosos), más bien, se pretende ubicar geográficamente al lector y por ende exhibir la situación religiosa (a manera de antecedente) en esos lugares, para poder comprender de mejor manera los sucesos ocurridos desde una panorama de larga y mediana duración.

Se aprovecha el espacio para señalar que aunque las denuncias encontradas corresponden en mayor medida a los lugares ya mencionados, se incluyen algunos casos de otras regiones de Chiapas, en donde la feligresía denunció de igual forma y por las mismas faltas a los párrocos; los nombres de varios de estos curas se repiten en los documentos encontrados durante el mismo periodo de estudio, únicamente con la diferencia del lugar en

el que cometieron las infracciones. Por ello, se decidió incluir esas denuncias y con el objetivo de comparar lo que ocurría entre una región y otra, aunque esto en menor medida.

Ubicación geográfica de Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos



Fuente: INEGI

Comitán

De acuerdo con el trabajo de Ruz, la fértil región comiteca, atrajo desde épocas muy tempranas a los invasores españoles. En un principio Balún Canán (que se conocería en adelante bajo el nombre de Comitán), sede de la primera fundación hispana en el área, no era más que uno de los pueblos grandes de la después llamada región de Los Llanos, el cual pronto opacó a su rivales: Copanaguastla, Escuintenango, San Bartolomé, y se convirtió en el eje económico de esta región provinciana donde, a diferencia de lo ocurrido en el núcleo

montañoso de Los Altos, la propiedad mestiza predominó al fin sobre el minifundio indígena¹¹.

A decir del carácter de los pobladores, Lenkersdorf, apunta que eran un pueblo pacífico y se caracterizaban por su calidad en la música más que en la guerra, de hecho, en la operación de fines del siglo XVII contra Lacandonia los comitecos tojolabales no participaron, como tampoco lo hicieron con la sublevación tzeltal de 1712.

Con el discurrir de los años la población “no india” creció aceleradamente. De un censo muy detallado de 1778 se deduce que los ladinos tenían en promedio cuatro hijos y los indios sólo dos. Esto tuvo como consecuencia un crecimiento de la distancia social entre unos y otros; empero, en el aspecto jurídico Comitán siguió considerándose “pueblo de indios”, con su gobernador tojolabal y también los miembros del Cabildo. Aún entablaban litigios ante la audiencia en Guatemala para frenar la ocupación ilegal de sus tierras comunales o para quejarse por los crecientes maltratos del que el sector indígena era víctima, pero en vano. Las ideas de la *Ilustración* llegaron con el nuevo siglo aunque sólo para fomentar el vilipendio hacia la población indígena¹².

Ahora bien, Juan Pedro Viqueira menciona que para 1778, la población de Comitán, incluyendo sus haciendas y sus rancherías, era la segunda más importante después de San Bartolomé de Los Llanos, no obstante, en Comitán y sus alrededores la población española y mestiza (420 y 866, respectivamente) era cuatro veces más grande que la de San Bartolomé y sólo era superada por la de la sede de los poderes civiles y religiosos, Ciudad Real (en donde había 562 españoles y 1,882 mestizos)¹³.

A pesar de ello, Viqueira asevera que la proporción de indios en Comitán era todavía importante; pero con el crecimiento de las haciendas, los tojolabales de la ciudad y de las rancherías vecinas fueron progresivamente despojados de sus tierras y reducidos a peones acasillados, es decir, trabajadores sujetos a un solo patrón, vivían dentro de la propiedad de éste y generalmente no percibían salario alguno; por ello, tenían que seguir

¹¹ Mario Humberto Ruz, op. cit., p. 37.

¹² Gudrun Lenkersdorf, op. cit., p. 87.

¹³ Juan Pedro Viqueira, “Comitán y sus haciendas”, en: *Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente en Chiapas*, Centro de Estudios Históricos-Colmex, México, 2009, p. 18.

siendo parte de las fincas en su expansión y emigrar a lugares cada vez más distantes. Fue así como la ciudad de Comitán fue quedándose cada vez con menos indios.

Además, los que permanecieron ahí fueron abandonando su lengua, su traje tradicional y su identidad diferenciada para convertirse a lo largo del siglo XIX en ladinos. Para 1838, Comitán se había convertido en el municipio más poblado de Chiapas, posición que mantendría hasta 1900. Durante todo el primer siglo de independencia, su cabecera fue la ciudad más próspera y moderna del estado. Las familias más acaudaladas podían vestir al último grito de la moda europea, enviar a sus hijos a estudiar al extranjero y mantenerse al día en cuanto a descubrimientos científicos¹⁴.

Ahora bien, para continuar con las características del pueblo comiteco, se sabe que existe información muy confusa para definir el tipo de población y los términos para describirlos varían entre un periodo y otro, por ejemplo Christopher H. Lutz, (citado por Ruz) señala, que en el siglo XVI el término “ladino” se aplicaba a los indígenas que hablaban castellano, luego, para fines del siglo XVII pasó a tener un significado socio-racial y con esto designó a personas que no eran indígenas ni españolas, la primera vertiente comprendía a mulatos, mestizos y otras castas, y la otra sólo contemplaba como tales a mestizos y mulatos. Años después, el vocablo llegó incluso a englobar a negros y chinos.¹⁵

Refiere Ruz, que, Comitán (a cuya población casi seguramente se le sumó Zapaluta) ocupaba el tercer lugar en población española de toda la diócesis, apenas superado por Ocosingo con sus anexos (448) y la propia capital (671) y el quinto lugar en pobladores indios, abajo de Chamula, Huixtán, Huitiupán (todos con sus anexos) y San Bartolomé. Comparado con los otros tres asentamientos considerados en ese entonces de importancia, los superaba Ciudad Real, tenía 6198 vecinos, Tuxtla 5035 y Chiapa de Indios tan sólo 2,532¹⁶.

Para 1862, con sus 22,608 pobladores indios y 12,503 “ladinos”, Comitán era el segundo Departamento más poblado de Chiapas, superado únicamente por San Cristóbal. Los cambios que operaron entre 1785, cuando sucumbía el sistema de alcaldías y el de

¹⁴ *Ibid.*, p. 18 y 19.

¹⁵ Mario H. Ruz, op. cit., p. 268.

¹⁶ *idem.*

1862, año en el cual la región comiteca mostraba ya claros signos del papel rector que jugaría como zona limítrofe entre Chiapas y Guatemala¹⁷.

Un informe de 1872 a cargo del cura de Comitán Ydelfonso Penagos, dio a conocer la situación de toda la vicaría, compuesta por las parroquias de Comitán, Margaritas, Zapaluta y Socoltenago, anexa en ese entonces interinamente a San Bartolomé. Apuntó que la población de la vicaría, contaba con 33 375 personas. Además de los datos censales, el padre Penagos señaló ciertas consideraciones acerca de las “razas” de los feligreses de la vicaría y dijo:

Conforme a su “capacidad” para determinar la adscripción étnica, no debe dejarse el interés de cada uno de ellos para las características raciales de la población; para el eclesiástico dependiente de los ingresos episcopales, a más sujetos calificados como no indios, mayores ingresos por concepto de diezmos. Para el fraile doctrinero, a su vez, un mayor número de indios equivalía a una remuneración mayor por cura de almas y aun número mayor de feligreses para sostener cofradías, mientras que para el hacendado, menos indios adscritos a la comunidad equivalía a un incremento de obra liberada para trabajar en las propiedades¹⁸.

Así, se puede percibir -y como se mencionó anteriormente- la variabilidad de los informes a la hora de emitir la clasificación de la población comiteca, ya que estos muchas veces versaron de acuerdo con el beneficio de quien los redactaba. El interés por destacar estos datos es más que nada para tener una idea del tipo de población de la región y en qué medida sus características raciales o étnicas figuraron en los conflictos contra los párrocos, ya que muchas veces la relación entre feligresía y cura iba de acuerdo al tipo de lugar donde se encontraran y a las necesidades imperantes en cada uno de ellos.

Ahora se sabe que para la segunda mitad del siglo XIX –que es la que interesa para este estudio- la población comiteca era mayoritariamente ladina y participe de la vida social, política y religiosa de su pueblo, aun con esto, en los alrededores y todavía para ese periodo seguía existiendo población indígena un poco más vulnerable al abuso de los representantes religiosos.

¹⁷ *Ibid.*, p. 304.

¹⁸ *Ibid.*, p. 320.

Contexto histórico

En la época colonial y por decreto de las Cortes de Cádiz, expedido con fecha 25 de octubre de 1813, Comitán dejó la categoría de pueblo y tomó el título de Santa María de Comitán, posteriormente simple y sencillamente Comitán, luego Comitán de las Flores y por último Comitán de Domínguez, según decreto de 21 de noviembre de 1934.

En consecuencia, en Santa María de Comitán se dio la convivencia del tradicional cabildo indio con autoridades ladinas, situación que persistió hasta febrero de 1821. Otra de las peticiones a Cádiz, fue la autonomía provincial respecto de Guatemala, viejo anhelo de los chiapanecos que se agudizó con la llegada de los ecos de la guerra independentista mexicana¹⁹.

Con el tiempo, cambió la fisonomía de Comitán (el sonido “tl” pronto se perdió porque ni mayas ni españoles lo supieron pronunciar), se construyeron los edificios públicos alrededor de la plaza principal, una primera iglesia y una casa de comunidad para las reuniones de la República de Indios, ya que a partir del siglo XVI, por decisión de la Corona española, todos los pueblos de indios debían ser administrados por sus propios cabildos con sus alcaldes y regidores elegidos anualmente y un gobernador nombrado por las autoridades españolas²⁰.

Poco a poco Comitán fue cobrando importancia y ya en el siglo XVII sobresalía por la producción de sus haciendas y esto significó el traslado de españoles dueños de las estancias a residir en el poblado, pese a ello, siguió siendo considerado pueblo de indios, hasta principios del siglo XIX, siglo de significativos cambios para el pueblo comiteco.

A principios del siglo XIX, Comitán resultó de suma importancia en el proceso independentista y particularmente en la anexión de Chiapas a México, fue aquí donde en agosto de 1821, fray Matías de Córdova y Ordoñez, junto a un grupo de colaboradores redactaron el acta de independencia, decidieron separarse de España y seguidamente mostraron su interés en formar parte de la recién creada nación mexicana y así lo hicieron.

¹⁹ Roberto Ramos Maza, op. cit., p. 40.

²⁰ *Ídem*.

En septiembre de 1824 se hizo en Ciudad Real la declaración oficial de la federación a la que ya para ese entonces era considerada como República Mexicana.

La segunda mitad del siglo XIX en Comitán, paralelo a lo que se vivía en el país y otras partes del estado, se caracterizó por los enfrentamientos entre liberales y conservadores. En ese periodo, tuvieron relevancia dos acontecimientos por su influencia en la historia regional: primero, el inicio de la devoción popular por San Caralampio (persistente en la religiosidad actual) y la expulsión de los dominicos como consecuencia de las Leyes de Reforma. Desde la perspectiva de Ramos Maza, el proceso reformista mexicano iniciado con el Plan de Ayutla y la aparición en escena de Ángel Albino Corzo como gobernador en 1855, motivaron en la zona de los lagos de Montebello la insurrección de Juan Ortega aduanero de Zapaluta.

La rebelión de Ortega tuvo la ayuda del gobierno de Guatemala, con armas y mercenarios y la complicidad del separatista José María Chacón en el Soconusco, a donde arribaba el armamento y servía como refugio del propio Ortega en 1856. En 1859 durante la crisis nacional y la guerra de Reforma, José Pantaleón Domínguez, comandante de Comitán tuvo que enfrentarse a los ataques de Ortega quien se declaró antirreformista. Derrotado en 1860 Ortega huyó para regresar en 1863 con el Plan de Yalmutz por el que se adhería al imperio de Maximiliano, sostenido por los invasores franceses. Ortega atacó San Cristóbal en mayo de 1863, con la complicidad del cura Víctor Chanona, y Comitán en mayo del mismo año²¹.

La Guerra de Reforma tuvo varios efectos, tanto en Comitán como en buena parte de Chiapas, las haciendas confiscadas de la orden de los dominicos pasaron a manos de los terratenientes más poderosos afectando los terrenos de la Iglesia y a las comunidades indias. No obstante, este tema será abordado de manera más específica en los capítulos posteriores.

²¹ Ramos Maza, op. cit., p. 42.

Contexto religioso

Durante la Colonia la región de los Llanos (a la que pertenecían los pueblos bajo estudio) sufrió diferentes cambios en su cotidianeidad, específicamente con la presencia constante de la Orden de Predicadores. Estos tenían su convento en el pueblo tzeltal de Copanaguastla, desde donde los religiosos realizaban visitas a los demás pueblos, entre ellos a Comitán. Lenkersdorf, asegura que a su llegada, los dominicos enseñaron a leer y escribir a algunos jóvenes, prepararon a “fiscales” y cantores para el servicio de la Iglesia, casaron de nuevo a las parejas y bautizaron a niños y adultos, dándoles entonces nombres “cristianos”. Para el año de 1561, fundaron la cofradía del Rosario y llamaron a su pueblo San Pablo de Comitán, nombre que sólo perduró 15 años.

Ya en 1576, se fundó formalmente el convento de Santo Domingo de Comitán y a partir de entonces la presencia de los frailes fue constante. Como bien refiere Lenkersdorf, aunque en un principio la labor de los frailes era la enseñanza del evangelio, posteriormente parece haber perdido importancia y comenzaron a inmiscuirse sobre manera en los asuntos políticos de la población, principalmente en la cabecera. El cabildo comiteco, instaurado por la cedula Real, despachada el nueve de octubre de 1549 y dirigida a la audiencia de Guatemala²², se vio constantemente presionado por los religiosos, hasta llegar al punto de ceder ante la demanda de estos.

Agrega el autor que, por mandato de los frailes, las autoridades tojolabales, estaban obligadas a organizar la mano de obra para la construcción de iglesias y para siembra de trigo y de maíz en las tierras del convento, así como cuidar su ganado, caballos, distribuir la producción de mantas de algodón, entre otras actividades. Aun con ello, los frailes exigían contribuciones que iban en contra de un cabildo y las cuales se debían acatar.

La implantación de los cabildos indígenas tuvo como objetivo unificar, reducir el número y limitar de poder a los principales, sustituyéndolos por un grupo controlable, responsable ante las autoridades españolas para ejecutar sus órdenes, dicho grupo se vio constantemente influenciado por los religiosos quienes abogaban por personas allegadas a

²² Gudrun Lenkersdorf, *Huellas de Fray Bartolomé de las Casas en Chiapas*, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, D.F, p. 290.

ellos para que ocuparan los puestos. Paralelo a la instauración de los cabildos, se introdujeron las cajas de comunidad para disponer de un fondo común y una casa de Cabildo, esto para que las reuniones se llevaran a cabo en lugares perceptibles.²³

Continuando con lo dicho por Lenkersdorf, señala que varios años después del establecimiento de los cabildos, el vicariato de Comitán se subdividió en diferentes curatos que a la postre fueron secularizados. No obstante, en la cabecera el convento seguía ejerciendo sus funciones hasta 1681 cuando se temía que el pueblo fuera adjudicado a clérigos seculares.

Pese al temor de la secularización, Comitán continuó bajo dominio de los dominicos y como pueblo de indios con su Cabildo tojolabal, aunque durante el siglo XVIII aumentó el número de estancieros, hacendados y comerciantes “ladinos” que se asentaron en el lugar y se apropiaron del poder económico y político. Más tarde, dichos grupos hicieron uso de considerables donativos y lograron a través de las Cortes de Cádiz, que se concediera el título de ciudad al pueblo de Comitán.²⁴

Durante su estancia, los dominicos enfrentaron varias acusaciones por descuido de los fieles y en 1819 fueron acusados de descuidar espiritualmente a los peones de sus haciendas; esta vez levantó la queja el presbítero del pueblo de San Bartolomé. De la investigación ordenada por el obispo salió a relucir que el total de mozos asentados en las siete propiedades del convento comiteco oscilaba entre 450 y 500, quienes carecían de atención al menos desde 1807, periodo durante el cual se habían muerto cerca de 52 adultos sin confesión y nacido 25 niños que aún estaban sin bautizar²⁵.

El problema no sólo era la falta de administración espiritual, los regulares ejercían también un control de la vida de los feligreses y de los peones de las haciendas en forma desmedida, obligándolos a trabajar sin que estos recibieran algún salario y sometiénolos a castigos por incumplimiento de sus “deberes”, del mismo modo exigían el cobro de obvenciones de los habitantes para su propio sostenimiento.

²³ *Ibid.*, p. 290.

²⁴ *Ibid.*, 296.

²⁵ Mario Humberto Ruz, *op. cit.*, p 291.

Hasta 1859, cuando todos los religiosos fueron expulsados, los frailes marcaron con el tañido de las campanas la vida de cada familia, obligándola a asistir a misa, aprender doctrina, cooperar para las construcciones y los ornamentos, así como el sustento de los religiosos y la influencia en la vida política de los pueblos. Con las Leyes de Reforma, la Orden de Predicadores que tan decisivamente había intervenido en la historia de Comitán, fue expulsada, sus haciendas vendidas y, a la vez, los últimos restos de las tierras comunales de Comitán²⁶.

Se puede percibir que los frailes del siglo XIX no fueron defensores de los pobres sirvientes en la ciudad y mucho menos de los peones en las haciendas. El cabildo indígena había dejado de existir para usos oficiales y sólo sobrevivían las cofradías. Sobrevivieron a los dominicos que abandonaron el estado durante los conflictos de la guerra de Reforma. El convento de Comitán, después de servir de morada a los religiosos por 284 años cerró sus puertas en 1860 para convertirse en un cuartel militar.

Posterior a la expulsión de la orden y a la desamortización de los bienes de la iglesia, fueron los hacendados los que sacaron mayor provecho de dichas leyes que afectaban a las corporaciones eclesiásticas, éstos se adueñaron de las cofradías, las cuales habían servido a los pueblos indígenas como poderosa barrera para resguardar sus propiedades de la codicia, ladina, civil o eclesiástica.

Los dominicos nunca regresaron a Comitán, aunque las ideas, instituciones y costumbres introducidas por ellos siglos atrás, revivieron en manos de los indios desde que estos se vieron finalmente libres de la “protección” de los religiosos. Sin embargo, la salida de los frailes de Comitán y demás pueblos no significaba una total libertad de la población para retomar el control de sus asuntos religiosos, tenían que lidiar ahora con los clérigos seculares que comenzaban a proliferar por toda la zona y que tan sólo unos años más tarde después de la proclamación de las Leyes de Reforma, comenzarían a ser presas de denuncias por parte de la feligresía a razón de “comportamientos escandalosos” en sus parroquias.

²⁶ Gudrun Lenkersdorf, op. cit., p. 88.

Socoltenango

Actualmente Socoltenango se ubica en la parte oriente del estado, limita con los municipios de Las Rosas y Comitán al norte; Chicomuselo al sureste; La Concordia al sur y Venustiano Carranza al oeste. Según datos tomados del Archivo General del Estado, se caracterizó por la abundancia de agua que lo rodeaba y se cree que de ahí deriva su significado “Población de cántaros fortificados”. Se encuentra situado a escasos ocho kilómetros de Copanaguastla, poblado de gran importancia durante la época Colonial.²⁷

El pueblo de Socoltenango fue fundado en 1545 a raíz de un mandato del Rey Carlos V que ordenó la agrupación de pueblos para lograr su evangelización, siendo el centro de confluencia de dos grandes etnias, tzotzil y tzeltal, dos familias lingüísticas que poblaron Copanaguastla antes de su extinción, éste pueblo manifestó su riqueza por la explotación del oro de sus minas. Los restos de la desaparecida ciudad quedan a ocho kilómetros de Socoltenango y pertenecen a su municipio. Copanaguastla, Chiapa y Zinacantán son tres pujantes raíces históricas que conformaron grandes testimonios de la llegada de los españoles, de hecho, Copanaguastla fue el único templo donde se erigió el único de estilo plateresco de toda la Provincia en 1557.²⁸

En los documentos del Archivo General del Estado, se hace referencia a la antigüedad del municipio, en ellos se narra la presencia de vestigios de asentamientos humanos de notoria anticipación a la colonización española, restos considerados testigos del origen de Socoltenango. Sobre las elevaciones que definen la región templada, al Oriente de la población se llega a lo conocido con el nombre expresivo de Pueblo Viejo; hacia el poniente, lado norte del punto central de la antes referida Copanaguastla, se localizan restos arqueológicos correspondientes al asentamiento prehispánico del rico pueblo “copanaguastleco”, que por ser parte medular de la historia del municipio se

²⁷ Archivo General del Estado (AGE en adelante), Diagnóstico Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas-Secretaría de Fomento Económico.

²⁸ *Ídem*

presenta en punto de partida para la vida de ambos pueblos que en un principio son uno, teniendo la fortuna de quedar unidos cuando se dieron los deslindes municipales.²⁹

Otro espacio considerado prehispánico es el lugar llamado “Los Cimientos”, éste cuenta con montículos y basamentos de construcciones hechas sobre la planicie aledaña del río San Vicente. En la monografía general del municipio, se expone que dentro de la Cabecera Municipal, quedan restos del templo dedicado en su momento a Santa Cruz, mismo que se ubicaba junto a la plaza central, por lo tanto, se cree que a esa imagen se le rindió culto antes que a la virgen de Candelaria, la prueba es el sello ubicado en la parroquia donde apunta “Santa Cruz Zocoltenango”, razón por la que se cree fue un pueblo arraigado al catolicismo desde su evangelización.³⁰

Contexto religioso

La tradicional celebración, es la feria dedicada a la Virgen de Candelaria el 2 de febrero anualmente. La imagen fue trasladada de Copanaguastla en 1666, indicó el cronista Remesal, pasando a ser centro de peregrinaciones procedentes de toda la Provincia y de fuera de ella. Millares son los feligreses y cuenta con una relación de milagros escritos en documentos que obran en archivos Episcopales³¹.

Ahora bien, de acuerdo al Diagnóstico Municipal del municipio, se cree que el convento de la orden dominica tenía a su cargo las poblaciones de Socoltenango, Soyatitán, Pinola, Zacualpa, Comitán, Ixtapa, Chalchitán, Citalá, Teculula y San Bernabé; siendo los más distinguidos frailes: Fray Domingo de Ara y Fray Jorge de León. Este convento fue fundado por Fray Tomás Casillas, el 11 de enero de 1557. En esta época la Villa de Copanaguastla estaba habitada por capataces españoles encargados de proteger los intereses de sus amos; por frailes dominicos dedicados a la conversión y civilización de los indígenas, establecidos en la Villa. También estaba habitada por indígenas, que esparcidos

²⁹ AGE, Francisco Javier Vidal, Monografía Municipal de Socoltenango, Chiapas, 1985.

³⁰ *Ídem*

³¹ AGE, Diagnóstico Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas- Secretaría de Fomento Económico, municipio de Socoltenango.

por las cercanías fueron formando muchos parajes y estancias, algunos de manera temporal y otros más que se agruparon en pequeñas poblaciones estables.

Mario Humberto Ruz, refiere que Copanaguastla controló el área prehispánica que lo rodeaba, fungiendo como capital de la Provincia tenía bajo su tutela a pueblos como Pinola y Socoltenango ocupando éstos últimos la categoría de visita religiosa. Copanaguastla era el centro del culto religioso y centro de control para la producción agrícola y ganadera, paso obligado para los habitantes y sus intereses tanto en la relación de la ciudad de Comitán, como de Guatemala; tenía un vecindario de más de 800 indios.³²

Pese al florecimiento temprano, la decadencia de Copanaguastla fue inminente y tuvo su origen en una serie de epidemias que asolaron la zona, por esta razón los vecinos del pueblo se presentaron ante el gobierno pidiendo su traslado; sin embargo, los religiosos se opusieron al abandono de las tierras y de igual forma se presentaron ante las autoridades. Aun con la resistencia de los religiosos, años más tarde fueron ellos quienes solicitaron su traslado y fue el prior Provincial Juan Jimeno, quien desde el pueblo de Aquespala autorizó el cambio a Socoltenango.³³

Es probable que la disposición anterior haya sido el inicio de toda una etapa de acomodamiento de los religiosos y habitantes, debido a que posteriormente la imagen de la Candelaria se veneraba ya en el pueblo de Socoltenango. Otro de los cronistas de la época; Ximénez ratifica que en el año de 1629 se autorizó el cambio y refiere lo siguiente: “en 1629 no quedaban más de diez indígenas en Copanaguastla, poco más o menos...las pocas gentes que quedaron de la peste, pidieron ser trasladados a otro lugar; comparecieron en 1617 ante el gobernador, quien prohibió el traslado³⁴.”

Los dominicos se oponían al traslado creyendo que el pueblo se restablecería; no obstante, doce años después (1629) Copanaguastla se había convertido en ruinas y el convento estaba despoblado por lo que no tuvieron más remedio que solicitar el cambio de casa, orillándolos a hacer de Socoltenango su centro de culto religioso. Una vez dado el

³² Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, CONACULTA-INI, México, D.F., 1985, p. 70.

³³ *Ídem*

³⁴ *Ídem.*

cambio de habitantes, el convento, en 1677, contaba con un prior, dos doctrineros, dos ayudantes y dos sacerdotes.

Posterior al traslado, Francisco Orozco y Jiménez³⁵ en sus documentos de la Historia de la Iglesia de Chiapas, asegura que el convento de Socoltenango franqueó por una deficiente administración espiritual y una cantidad de males con que se describe a los feligreses, específicamente a los indios, descritos como de ignorantes - por no saber leer ni escribir-faltos a comulgar y ofrecer diezmo. El cura resalta también la malicia de los ladinos para con los indios quienes para evitar conflicto obedecían en todo.

El último dato localizado por los dispersos habitantes de otrora en el pueblo consta de una relación de tributos fechada el 12 de septiembre de 1703. En donde se refieren aun dentro de Socoltenango, cinco indios “casados en otros pueblos” y otro número igual de indias “casadas en otras partes” que entregaron cinco tostones al servicio del tostón, entre otras cosas.

San Bartolomé de los Llanos.

Se cree que el origen de este pueblo tuvo lugar en el año de 1570, y en palabras de Viqueira, con el tiempo adquirió gran importancia porque había diversificado sus actividades desde el siglo XVII con la fabricación de tejidos de algodón y con la elaboración de jabones, y se abastecía de materia prima en las fincas cercanas. El desarrollo comercial se vio favorecido por su ubicación en el cruce de dos caminos importantes para la economía regional: el de Ciudad Real a Custepeques y el que iba de Guatemala a la Nueva España pasando por Quetzaltenango, por los que transitaban muchos viajeros y comerciantes.

En la segunda mitad del siglo XVI, -continúa Viqueira- los dominicos, pusieron en marcha su política de congregaciones, alteraron por completo las formas anteriores de distribución de la población. Fundaron los nuevos pueblos de indios en el fondo de los valles o en lugares abiertos, que a menudo resultaron cálidos y pantanosos, y por ello

³⁵ Francisco Orozco y Jiménez, *Documentos de la Historia de la Iglesia de Chiapas*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1999, pp. 117,118 y 119.

propicios a la rápida propagación de epidemias. San Bartolomé fue una excepción: los indios sólo fueron obligados a trasladarse un poco más abajo en la misma peña que ocupaban originalmente.

Gracias a que permanecieron por arriba de los 800 metros de altitud, en un lugar dotado de buenas fuentes de agua, el pueblo resistió con bastante éxito a las epidemias que acabaron con los grandes asentamientos del fondo del Valle del Río Grande a lo largo del siglo XVII (Copanaguastla y sus anexos) y de la primera mitad del XVIII (Ostuta), ubicados sobre el camino real. Así la población de San Bartolomé conoció un fuerte crecimiento desde fines del siglo XVI hasta 1720³⁶.

Por su parte, María Cristina Renard, expone que la fundación de San Bartolomé de los Llanos, se debió posiblemente a una de las medidas de la Corona española, llevada a cabo en sus dominios durante la primera mitad del siglo XVI. Una vez concluida la conquista militar del territorio chiapaneco, la Corona -y a través de las órdenes religiosas-se dio a la tarea de “reorganizarlo” para poder explotarlo y ejercer un control más afectivo sobre los nativos.

Algunas de las acciones realizadas por la Corona fueron: el fomento de las encomiendas y los repartimientos para los nuevos pobladores, impulsó la reubicación de algunas comunidades indígenas y promovió los cambios de los patrones de cultivo. En cuanto a la reducción y congregación de indios, fue en 1540 cuando Carlos V emitió un Decreto Real por el cual se ordenaba la congregación de pueblos pequeños en uno grande. Para esa fecha ya existía en la región del pueblo de San Bartolomé de los Llanos, como lo atestigua el fraile visitador Tomás Torres.³⁷

Aunque no existe un dato preciso acerca de la fundación exacta de San Bartolomé, la autora asevera que se puede afirmar con certeza que, en 1595, era un pueblo de buen tamaño y atendido por un fraile dominico. Ya para el siglo XVII, surgieron cambios trascendentes y desaparecieron algunos poblados, que según el fraile Torres dependían de San Bartolomé y otros de cierta importancia, entre ellos, Ostuta y Copanaguastla.

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷ María Cristina Renard, *Los Llanos en llamas: San Bartolomé, Chiapas*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 1998, p. 24.

Cabe resaltar que San Bartolomé fue una población en donde convivieron españoles, mestizos, criollos e indígenas a diferencia de otros lugares donde comúnmente la cabecera resguardaba a la población ladina, aunado a ellos, fue el centro de la economía, del comercio, y de las instituciones políticas en la esfera de donde se encontraban las aldeas y comunidades indígenas.

A la postre, llegó a ser durante algo más de un siglo —entre 1720 y 1829— la cabecera de la unidad administrativa territorial de mayor peso demográfico. Entre 1720 y 1818, fue el pueblo de indios con el mayor número de tributarios —y también de habitantes— y luego, a partir de la Independencia hasta 1829, el municipio más poblado de Chiapas. Sólo en 1838, perdió esta primacía ante Comitán, pero sólo por menos de 100 habitantes. Su importancia era tal que, en 1800, se pensó en cambiar la cabecera de la subdelegación de Los Llanos —que era Comitán— a San Bartolomé, dado que este pueblo tenía muchos más habitantes y ocupaba una posición más céntrica en el partido³⁸.

En efecto, pese a que los indios sobresalieron del resto de la población, hubo un importante número de españoles y mestizos que habitaron en el poblado y dos años después en 1778, existió una gran cantidad de españoles, mestizos y mulatos viviendo en San Bartolomé, lo mismo que en el vecino pueblo de Socoltenango. Sin embargo, Socoltenango siguió resultando más atractivo para los españoles, debido a que ahí los ladinos de todo tipo representaban 46% del total de la población, mientras que en San Bartolomé sólo conformaba un 8% de los habitantes. Claramente, esta dispersión de los "caxlanes" en dos pueblos minaba las posibilidades de San Bartolomé de convertirse en una auténtica ciudad.

En 1821 San Bartolomé proclamó su independencia uniéndose al sentir de Comitán y demás pueblos de Chiapas. En 1824 cuando se preguntó la opinión de los chiapanecos acerca de su unión a México o a Guatemala, San Bartolomé demostró su resolución por la anexión a México, teniendo en ese año 13, 000 habitantes³⁹. Después de la Independencia, los problemas de San Bartolomé empezaron a multiplicarse: la población no lograba aumentar por encima de las cifras que había alcanzado hacía un siglo, cuando todo Chiapas

³⁸ Juan Pedro Viqueira, "San Bartolomé de los Llanos y la recolonización del valle del Río Grande", en: *Cuando no florecen las ciudades*, Centro de Estudios Históricos-Colmex, México, 2009.

³⁹ AHCH-UNICACH, *Apuntes Históricos de San Bartolomé de los Llanos*, p. 33.

estaba conociendo un importante crecimiento demográfico desde el último cuarto del siglo XVIII.

Ya para 1850 y por decreto del 6 de julio, con motivo de las guerras del Estado a San Bartolomé le tocó cubrir la cantidad de \$500 000 por gastos de guerra. Luego, para 1856, al sublevarse el Soconusco en contra del gobierno de Ángel Albino Corzo prestó su contingente de tropas para reprimir la sublevación⁴⁰.

En cuanto a las Leyes de Reforma se refiere, específicamente la Ley de Desamortización de los Bienes de la Iglesia en el año de 1857, dio a los terratenientes de Chiapas (y a gran parte del país) la ocasión de apoderarse de grandes extensiones de tierras pertenecientes a los pueblos indígenas del estado. Refiere Renard que, se desató una fiebre de denuncias de tierras baldías sobre terrenos que en realidad pertenecían a las comunidades.

Particularmente en San Bartolomé donde, en 1857, el gobierno del estado instaló una junta calificadora y valuadora de tierras, con la representación del comunal de los indígenas. Morales, expone que el objetivo de dichas juntas fue valorar y calificar las tierras poseídas por los particulares y aquellas correspondientes a las corporaciones eclesiásticas y civiles y denunciarlas para que fueran rematadas y adjudicadas. De esta manera, y en este proceso de despojo la comunidad indígena de San Bartolomé fue perdiendo sus mejores tierras, las que contenían agua y las cercanas al pueblo.⁴¹

Finalmente, a pesar de los destellos de crecimiento que San Bartolomé tuvo desde su origen, no logró consolidarse como un poblado de importancia para el estado, por el contrario, comenzó su decadencia que se produjo paradójicamente, cuando recibió del Congreso del Estado la tan anhelada categoría de ciudad en 1852. El motivo de este declive tuvo que ver en gran medida por varias epidemias de cólera (a veces acompañadas de viruela) que hicieron estragos entre la población en 1850, 1858, 1882 y 1893, aminorando la población y truncándola para su desarrollo, así como la aplicación de la Ley Lerdo, por la

⁴⁰ *ídem.*

⁴¹ Juan María Morales Avendaño, *San Bartolomé de los Llanos en la historia de Chiapas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, S/F, p. 179.

cual le fue arrebatada gran cantidad de tierras, mismas que eran utilizadas en la importante faena agrícola y de donde extraían los recursos para su subsistencia.

Por su parte, Virginia Molina, asevera que la fundación en 1849 de La Concordia en el Valle de Cuxtepeques, y el traslado de poderes estatales de San Cristóbal a Tuxtla en 1892 fueron también dos importantes sucesos que vinieron a disminuir la importancia de San Bartolomé como punto estratégico en las comunicaciones del estado.

CAPITULO I. LA IGLESIA EN EL MÉXICO COLONIAL Y DECIMONÓNICO

Indiscutiblemente, la evangelización de los indígenas resultó fundamental para la conquista y la colonización del territorio americano, debido a que los españoles aseguraban que Dios había puesto en sus manos la salvación de las almas de los nativos, quienes realizaban rituales y prácticas religiosas demoniacas e idolatras.

De esta manera, posterior a la conquista de Tenochtitlán en 1521, Hernán Cortés en su cuarta carta de relación al rey Carlos V, insistía en la necesidad de administrar el evangelio a los indios para la salvación de sus almas, ya que estos vivían en la “idolatría” y el “pecado”, sin embargo, antes de que Cortés hiciera llegar su carta la misión franciscana se encontraba ya en territorio mexicano, aunque sin la influencia de la que gozaría más tarde.

En palabras de Robert Ricard, la llegada de los doce frailes franciscanos tenía sus raíces en negociaciones añejas. Aun antes de que Tenochtitlán fuera del todo conquistada dos franciscanos y un español se habían ofrecido para trabajar en la evangelización de los nuevos súbditos de la Corona. A través de la bula *Alias felicis*, de 25 de abril de 1521, el papa León X les concedió la licencia para ir a América, un año después Adriano VI en su bula *Exponi nobis fecisti*, dirigida a Carlos V, completó las aprobaciones de su predecesor y

dio a los franciscanos y a las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en donde quiera que no hubiera obispos, o se hallaran estos muy retirados.⁴²

Así dio inicio la distribución del espacio para la labor misionera, los franciscanos con una gran dispersión fundaron la provincia de Santo Evangelio, que abarcaba los valles centrales alrededor del Anáhuac, Michoacán, la frontera chichimeca y Yucatán. La segunda orden en pisar las tierras recién conquistadas fue la de los dominicos, a quienes se les asignó una cadena de conventos desde el suroeste del actual estado de México hasta Oaxaca, la Provincia de Chiapas y Guatemala (en donde fueron organizadas catorce expediciones con un total de 289 religiosos) y el istmo de Tehuantepec; finalmente los agustinos se establecieron en la periferia y la zona fronteriza (la sierra Alta, La Huasteca, la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán, el valle del río Lerma) y con ella fundaron la provincia del Santísimo Nombre de Jesús⁴³.

En sus inicios, franciscanos, agustinos y dominicos se establecieron en la ciudad de México y de ahí partieron a las expediciones misionales. A lo largo del siglo XVI y conforme fueron ocupando el territorio correspondiente en la recién nombrada Nueva España, realizaron diversas fundaciones e iniciaron la construcción de cuantiosos conventos, de los cuales algunos podemos ver hasta la actualidad.

Por su parte, Gisela Von Webser refiere que las órdenes mendicantes, fueron consideradas las idóneas para la realización de una tarea con esa magnitud y gracias a que en el siglo XIII se habían enfrentado a la convención de herejes en Europa, además eran desapegados de bienes materiales y su principal característica era la mendicidad.⁴⁴

Fue así, que a lo largo de los tres siglos que duró la Colonia las órdenes religiosas encargadas de la evangelización en la Nueva España llevaron a cabo una serie de transformaciones a sus estatutos originales, éstas los obligaron a adaptarse a las condiciones impuestas por el medio americano; la realidad en los territorios del “nuevo mundo” era muy

⁴² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, FCE, México 1986, p. 84

⁴³ Antonio Rubial, *La Iglesia en el México Colonial*, IIH, BUAM, UNAM, México, 2013, p. 51.

⁴⁴ Gisela von Webser (Coord.), *Historia de México*, FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, México, D.F., p. 112.

diferente a la que se habían imaginado y variaba entre una región y otra. Hubo frailes que incluso se vieron obligados abandonar las misiones y regresar a España, pues la labor misional en las nuevas tierras los alejaba de su formación religiosa, sus tareas no se reducían a la evangelización y muchas veces tenían que desempeñar labores cotidianas a las que no estaban acostumbrados, lejos estaban de la vida contemplativa y sosegada que alguna vez llevaron en el monasterio.

Una de las mayores dificultades de los frailes a la hora de la cristianización fue el desconocimiento de las lenguas nativas de los pueblos, a pesar de contar con una formación idónea para la misión que acababan de emprender, la comunicación con los indios les resultó difícil en los primeros años de la evangelización por lo que tuvieron que implementar nuevos métodos para transmitir las enseñanzas y mensajes de la religión que deseaban imponer. Entre los recursos didácticos que utilizaron los frailes para la enseñanza de los indígenas fue la creación de especies de diccionarios, además de las imágenes en las cuales expusieron preceptos religiosos a través de la mímica y la exposición de pinturas.

Webser, apunta que otras herramientas utilizadas en la evangelización fueron las doctrinas y catecismos, libros que contenían fundamentos religiosos que debían aprender los naturales. Numerosos libros pastorales muestran el desprecio y horror que los misioneros sintieron por las religiones prehispánicas, ya que desde su panorama el diablo había tergiversado la vida y la fe de los indígenas. La satanización de dioses, mitos y ritos americanos fue la causa de que se destruyeran templos e imágenes antiguas, se quemaran códices y se impusiera el credo cristiano incluso a través de la violencia.⁴⁵

Debido a lo anterior y con el objetivo de sentar las bases de la Iglesia en la Nueva España, se realizaron tres concilios provinciales en la Ciudad de México, los dos primeros (uno en 1555 y otro en 1565) convocados por el arzobispo Alonso de Montúfar, en ellos se establecieron los parámetros doctrinales que seguiría la evangelización: fundaciones de pueblos, hospitales cerca de las iglesias y monasterios, donde pudieran ser socorridos los

⁴⁵*Ibid.*, p. 13.

pobres y enfermos. Incluso, se trató acerca de restringir la autoridad disfrutada por las órdenes religiosas, ocasionando discusiones por la contrariedad de opiniones⁴⁶.

El tercer concilio se efectuó en 1585, a solicitud del arzobispo Pedro Moya Contreras, en él se retomaron los acuerdos del Concilio de Trento⁴⁷, aunque con algunas transformaciones derivadas de las circunstancias propias de América. Básicamente los temas a tratar en estas juntas eran: el asunto matrimonial, cuando los indios tenían varias esposas, según su antigua costumbre; y otras que, aun siendo profanas por su naturaleza, debían ser evaluadas por las implicaciones morales que contenían. De igual forma, se dispuso que los indios en razón de su ignorancia no debían ser castigados bajo ninguna forma⁴⁸.

Ahora bien, parte del éxito de la evangelización llevada a cabo por los frailes se debió a su alianza con los caciques de los pueblos, esta unión resultó conveniente para ambas partes, gracias a esa complicidad, los primeros podían congregarse a los pueblos en un sólo lugar y hacer uso de algún interprete para comunicarse con el resto de la población, estas congregaciones llevaron a una reducción de los pueblos, no obstante, hubo pueblos que se resistieron a abandonar sus tierras. Por otro lado, el beneficio para los caciques era la obtención de cargos importantes dentro de la nueva administración parroquial de los indios con lo que gozaban de mayor respeto y por supuesto de poder.

Con el paso del tiempo las misiones lograron consolidarse a través de su organización social y con la creación de espacios de interés público, entre ellos, escuelas de letras y enseñanzas culturales, hospitales, así como escuelas técnicas donde se instruían toda clase de oficios. Durante casi toda la Colonia los frailes lucharon por la propagación de las ideas cristianas con la extirpación de las llamadas idolatrías, sin embargo, mucho tiempo después algunos indígenas siguieron practicando sus rituales ancestrales.

Lo cierto es que para los frailes la cristianización de los indios resultaba una labor mesiánica, lo que sirvió para justificar, varias décadas después y por orden de los borbones,

⁴⁶ Carlos Alvear Acevedo, María del Consuelo García y Sthal, *El Español ante el Amerindio, un caso de conciencia*, Balám, México, 2010.

⁴⁷ Reunión ecuménica celebrada en esa ciudad italiana entre 1545 y 1563, cuyo fin fue determinar las medidas que al catolicismo adoptaría para enfrentar la reforma religiosa, principalmente luterana., Gisela, p.114 y 115.

⁴⁸ Carlos Alvear Acevedo, op. cit., p. 351.

la secularización de parroquias y el establecimiento de clérigos seculares para la labor evangelizadora. Antonio Rubial⁴⁹, indica que el obispo de Puebla y visitador general de la Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza resultó una figura clave para que esto se llevara a cabo, debido a que fue el primero en secularizar un buen número de doctrinas de su obispado, abriendo de ese modo amplios espacios de clérigos seculares, y creando un precedente que sería recordado por partidarios y enemigos. Su imagen coadyuvó a la consolidación del clero secular que fue avanzando sin detenerse desde el tercer concilio provincial mexicano.

Rubial señala que en 1550 las opciones para la formación del clero secular eran muy limitadas, en Michoacán Vasco de Quiroga daba los pasos para implementar la formación de clérigos y así enfrentar los embates del clero regular. A pesar de que existía en 1536 el colegio de Tlatelolco su finalidad no era la formación de un clero secular nativo, sino la preparación de las élites indígenas como auxiliares del gobierno español en lo secular y en lo espiritual.⁵⁰

Empero, en 1553 las cosas cambiaron y abrió sus puertas la Real Universidad y en ella los criollos novohispanos tendrían por primera vez un espacio sólido para su formación intelectual en las cinco facultades tradicionales. La universidad permitió también el acceso a los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor que muy pronto se volverían instrumentos para el acceso social de la población de origen peninsular como una alternativa. Si bien la institución tuvo años sumamente difíciles en sus inicios, a la postre sus principales problemas serían resueltos gracias a la participación del virrey, del arzobispo y de los propios estudiantes, cuyo número creció rápidamente.

Finalmente, durante la segunda mitad del siglo XVI tuvo fin la evangelización de la zona centro del actual territorio mexicano, con gran parte de los nativos “evangelizados” los misioneros se dirigieron hacia las zonas más alejadas en busca de esa misma labor, los clérigos se enfocaron en fortalecer las creencias cristianas entre los naturales, debido a que se dieron cuenta de la veneración de los nativos a sus creencias ancestrales muchas veces mezclado con el recién cristianismo impuesto.

⁴⁹ Antonio Rubial, op. cit., p. 52.

⁵⁰ Carlos Alvear Acevedo, op. cit., p. 297.

Pese a lo difícil que resultó la labor misionera en los territorios alejados del centro de la Nueva España, a finales de la centuria la religión católica se expandía en la mayoría de las tierras y gran parte de los naturales había sido convertido e inclusive comenzaban a formar cofradías y realizaban devociones patronales⁵¹. Así comenzaba la implantación holista del cristianismo, mismo que siglos más tarde sería atacado y defendido por los descendientes de quienes sufrieron los estragos de la evangelización cuando quisieron oponerse al arrebato de sus creencias.

1.1 Las Reformas Borbónicas y el conflicto entre regulares y seculares

Entre 1521 y 1700 gobernó en la Nueva España la dinastía real de los Habsburgo o Austria. Al quedarse el rey Carlos II de Habsburgo sin descendiente directo, la Casa de Borbón tomó el poder en España. Era una familia real de origen francés, la más antigua de Europa. Gobernaron primero Navarra y Francia, y en el siglo XVIII sus miembros llegaron a los tronos de España e Italia, además de varios pequeños ducados y condados.⁵²

Fue entonces, cuando Felipe V (nieto del rey Luis XIV de Francia) se convirtió en el primer Borbón que sucedió a los Habsburgo en el trono español, desde entonces han gobernado España hasta la actualidad. Durante el gobierno de los Habsburgo, en la Nueva España se había creado un sistema político denominado patrimonialista, el cual consecutivamente incurría en actos de corrupción, los adinerados compraban los cargos públicos, los funcionarios imponían tributos inexistentes, se desarrollaban y protegían privilegios y mediante el fraude se evadía el control de la Corona.

Por ello, el rey Carlos III de Borbón, influenciado por las ideas de la *Ilustración*, y prosiguiendo con las reformas implantadas por Felipe V (primer borbón) dio inicio a un proceso de modernización e implantó lo que sería conocido como “Reformas Borbónicas”, éstas impusieron una serie de cambios políticos- administrativos, económicos, militares y culturales en las colonias americanas. El objetivo era reformar y modernizar internamente a

⁵¹ G. Von Webser, op. cit., p. 115.

⁵² Disponible en:

<https://portalacademico.cch.unam.mx/alumno/historiademexico1/unidad3/virreinatoenovohispano/reformasborbonicas>

España y por ende su relación con las colonias, para ello era necesario nombrar “visitadores” quienes se encargarían de vigilar que las reformas fueran aplicadas. Así, José de Gálvez fue nombrado el visitador de la Nueva España en 1765 y le fue encargado retomar el control político y administrativo, restarles poder a los grupos, corporaciones (incluido al virrey), e incorporar funcionarios adeptos a los propósitos de la Corona.

A mediados del siglo XVIII, durante el absolutismo ilustrado, los Borbones se propusieron incrementar el control sobre la Iglesia disminuyendo aún más, la relación con Roma para centralizar en mayor medida el poder de esta manera. Para ello, en 1776 aparecieron en España las reformas a las Leyes de Indias y en 1795 se limitó el fuero eclesiástico en la Nueva España, las reformas borbónicas implicaron la disminución de poder real de la Iglesia en territorio americano al suprimir los privilegios del clero. De esta manera comenzó la secularización del estado⁵³.

En cuanto a los obispos, mantuvieron la obediencia a la Corona española, no obstante, comenzaron a manifestar cierto distanciamiento, conservaron un discurso regalista, apegado al modelo de la monarquía francesa que se expandía por Europa y empezaron a ver en el control político y doctrinal de la Iglesia un instrumento para la consolidación de su poder.

Durante este lapso, el símbolo más claro del conflicto entre la Corona española y las órdenes religiosas fue la expulsión de la compañía de Jesús, que se entiende si se considera la confrontación entre la Corona y el papado y el hecho de que éste último era apoyado principalmente por los religiosos y particularmente por los jesuitas. Con el paso del tiempo aumentó la participación del clero nacido en América, los seculares dejaron de ser discriminados y, ante la reducción de religiosos, fueron los que permanecieron cerca de la población indígena, junto con la cual desarrollaron una religiosidad con elementos simbólicos propios de América, posteriormente utilizados en la guerra de independencia.⁵⁴

La implantación de las Reformas Borbónicas iba en aumento, in facto, Fernando VI promovió en 1749 y en 1753 dos Reales Cédulas, dirigidas a todos los obispados

⁵³ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *¿Ha vuelto dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, UAM-XOCHIMILCO, México, 1997, p. 123.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 39 – 40.

novohispanos, en éstas se mandaban traspasar las parroquias de regulares al clero secular, dado que el número de sacerdotes de éste era ya suficiente para atenderlas. Detrás de la medida estaba la necesidad de fracturar la cohesión de corporaciones cuyos privilegios interferían en el proceso centralizador que pretendía llevar a cabo el Estado.⁵⁵

Rubial, refiere que, si se consideraba a las órdenes religiosas sujetas a sus provinciales y generales, y a un régimen de elección autónoma del poder real, eran menos controlables que el clero secular, sometido a los obispos nombrados por la Corona y fieles servidores de los intereses de la monarquía. Con la llegada a Nueva España en 1766 del virrey Marqués de Croix (enemigo de los religiosos y que estaba apoyado por el visitador José de Gálvez y por el mismo Carlos III) se consumó el proceso de secularización de las parroquias regulares⁵⁶.

En este sentido, Rodolfo Aguirre⁵⁷, manifiesta que el arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas, reiteró que la actuación de los religiosos como curas de almas siempre fue temporal en tanto hubiera clérigos suficientes e idóneos para sustituirlos, agregó que las doctrinas nunca fueron beneficios o propiedad de las órdenes religiosas y el Rey quedó siempre con la libertad de removerlos. Dijo además que con la secularización más clérigos se aplicarían al estudio con la esperanza de lograr un curato, y con esto se abonaba también a la reforma del clero secular mediante cédula de primero de febrero de 1753, iniciándose una nueva etapa en donde aparecieron ya fuertes tensiones entre clérigos y frailes, incluso la autoridad hizo uso de soldados en algunas doctrinas para obligar a los religiosos a abandonarlas.

El mismo Aguirre explica como los Borbones limitaron los derechos que sus antecesores habían concedido a los criollos y fueron más rigurosos los controles sobre las corporaciones, especialmente sobre las eclesiásticas. Felipe V, por ejemplo, -agrega el autor- no sólo reiteró las prohibiciones hechas desde el siglo XVI sobre la fundación de nuevos conventos sin la autorización del rey, sino que en 1734 ordenó que no se recibieran

⁵⁵ Antonio Rubial, "¿El final de una utopía? El Arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial de la ciudad de México" en: *ESPAÑA Y AMÉRICA ENTRE EL BARROCO Y LA ILUSTRACIÓN (1722-1804) II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Jesús Paniagua Pérez (Coord.), Universidad de León, 2005, p. 282.

⁵⁶ *Ídem*

⁵⁷ Rodolfo Aguirre, "Secularización de las doctrinas de indios" en: *La Iglesia en el México Colonial*, Antonio Rubial (Coord.), México, IIH, UNAM, BUAP, México, 2013.

novicios en las comunidades religiosas por un periodo de diez años. En 1754 Fernando VI prohibió a los clérigos que intervinieran en la redacción de testamentos e inició el proceso de secularización de las parroquias en manos de regulares que consumó su hermano Carlos III. Este monarca, desde que subió al trono de España en 1759, impuso un rígido control sobre los conventos de los regulares enviándoles además un ejército de reformadores visitantes peninsulares con el fin de reducirlos a la rigurosa observancia y acabar así con la “relajación” introducida por los criollos.⁵⁸

La secularización pretendía una manera más fácil de la reorganización y subdivisión de las antiguas doctrinas, con la finalidad de lograr que todos los pueblos recibieran una mejor atención espiritual, misma que no siempre se logró. El aumento de curatos a cargo de clérigos incidió en un mayor control de los obispos en la vida del clero parroquial y los fieles; por primera vez en más de dos siglos, las disposiciones diocesanas tuvieron muchas posibilidades de aplicarse y, en efecto, se pusieron en marcha diferentes medidas a tono con la nueva política eclesiástica de la corona⁵⁹.

Desde la perspectiva del clero secular la secularización tuvo dos vertientes, por un lado, se vieron favorecidos por la posibilidad de ocupar un número de beneficios eclesiásticos sin antepuestos y por el otro se percibieron más sujetos aún al regalismo borbónico (intereses económicos de la Iglesia), esto significó para los curas enfrentarse a una reducción de su autoridad tradicional y su inmunidad eclesiástica, ya que fueron considerados simplemente como agentes espirituales del regalismo. Perdiendo así varios de sus privilegios, por ejemplo, renunciar a sus propiedades para vivir en la mendicidad, perder contacto con el mundo exterior y cumplir con la misión evangélica activa ya no en un solo lugar sino en varios.

Bajo esta tendencia llegó el clero parroquial a la crisis de la monarquía y a la guerra de independencia, etapa en la cual salieron a relucir muchas inconformidades sobre el trato dado por la Corona en las últimas décadas a los ministros religiosos y se generaron fuertes discusiones sobre su papel ante la sociedad y el régimen monárquico. En un principio los únicos que se unieron a la revuelta fueron los curas pertenecientes al bajo clero, con la

⁵⁸ *Ídem*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 7.

esperanza de recuperar sus privilegios, años más tarde el alto clero eclesiástico también se sumaría a la gesta refugiándose en el Plan de Iguala.

1.2 Los párrocos en el movimiento de Independencia

La variedad de estudios avocados a esta época no ha dejado la menor duda de que antes de la gesta independentista las clases populares⁶⁰ sufrían de severa explotación por parte de las autoridades virreinales, aunada a un crecimiento económico de los productos básicos; pese a ello estas clases no eran capaces de organizarse por sí solas para manifestar sus agravios, carecían de cultura para intentarlo o su conciencia de opresión no era tan clara. Era necesario entonces que ciertos miembros criollos, letrados y consientes de los agravios de la oligarquía española les mostraran sus posibilidades y despertara en ellos el espíritu de libertad. Estos sacarían a relucir el silencioso sufrimiento de los peones y obreros, y la constante humillación de la plebe miserable pronosticando un cambio alentador.

Con la finalidad de ponerle fin a la desagradable situación, se reunía en Querétaro un grupo de criollos letrados en casa del corregidor Mario Domínguez y su esposa Josefa Ortiz. Entre los integrantes destacaban Miguel Hidalgo y Costilla, eclesiástico ilustrado que gozaba de prestigio intelectual, Ignacio Allende y Juan Aldama. Uno de los propósitos era formar una junta compuesta de regidores, abogados, eclesiásticos y demás clases, no obstante los planes del grupo se vieron interrumpidos al ser descubierta la conspiración en 1810, por lo que la única salida era la lucha armada, fue entonces cuando Hidalgo, cura de Dolores llamó en auxilio a sus feligreses; con esto el movimiento ya no era sólo de los criollos letrados, estalló el furor de todos los reprimidos, y en palabras de Luis Villoro, fue así como dio inicio la primera revolución popular de la América hispana⁶¹.

Poco a poco la rebelión de Hidalgo fue encontrando eco en otras regiones del país, quienes se unieron a las prerrogativas de la supresión de castas, la abolición de la

⁶⁰ Término utilizado por Luis Villoro para referir a labradores, mineros, plebe de ciudad, peones de haciendas y miembros de comunidades indias.

⁶¹ Luis Villoro, "La revolución de independencia", en: *Historia General de México*, El Colegio de México, México, D.F., 2000, p. 504.

esclavitud, la cancelación de los tributos que debían pagar los indios y la restitución de éstos a sus tierras. Las medidas que señalaban el rumbo que estaba tomando la insurrección hicieron que el clero y los grupos propietarios se transformaran en enemigos decididos de la insurrección, estos grupos pretendían tomar en sus manos al gobierno del país pero sin perder sus privilegios.⁶²

De acuerdo con Eric Van Young⁶³, el papel de los clérigos en la dirigencia insurgente de 1810 es hoy un principio central en la versión aceptada de los movimientos de Independencia como una realidad observada y también como un principio historiográfico. La mayoría de las veces, se ha considerado que el posible descontento entre el clero fueron las políticas regalistas de los Borbones, es decir, el ataque directo hacia los privilegiados de la Iglesia, como las capellanías y los fueros eclesiásticos que los libraba de procesos civiles, la supresión de algunas formas de religiosidad popular que los sacerdotes solían tolerar en las comunidades ya que les resultaban provechosas para su propio beneficio y la preferencia por los curas peninsulares para ocupar los cargos de la alta jerarquía eclesiástica en vez de los criollos, entre otras restricciones.

Pese a lo anterior, la mayoría de los religiosos se mantuvieron leales al régimen colonial, por lo menos mediante su pasividad; muchos párrocos rurales huyeron de sus comunidades para trasladarse a la ciudad en donde se sentían más seguros y lejos del ataque de los rebeldes durante la insurgencia; otros se quedaron en sus parroquias aun con el riesgo de ser víctimas de los episodios de violencia que se vivían en el país.

Agrega Van Young, que las historias de los sacerdotes, a diferencia de otros grupos sociales, van más allá de su vida privada. Gracias a su sobresaliente posición social y política y quizás “moral” en el medio rural, los curas mexicanos insurgentes se convirtieron en dirigentes ipso facto o fueron considerados de manera especial en los documentos de la época, pese a que no tuvieran una alta posición de mando o quisieran evadirla. Asimismo, los curas regían su vida apegados a una de las estructuras institucionales más

⁶² Juan Brom, *Esbozo de Historia de México*, Grijalbo, México, 1998, p. 137.

⁶³ Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, FCE, México, D.F., 2006, p. 373.

representativas y sobresalientes del periodo colonial, es decir, la Iglesia mexicana dentro de la universal.⁶⁴

Este marco institucional de alguna manera contribuyó a modelar el comportamiento de los religiosos, a inculcarles elementos de una ideología religiosa común, a orientarlos políticamente y a determinar sus oportunidades de vida. No es tan fácil entender por qué algunos curas se rebelaron y otros no, pues, aunque existían entre ellos diferencias significativas es necesario ver al clero secular como una entidad corporativa con rasgos comunes en cuanto a cultura e identidad. Las historias propias se iban conformando con antecedentes sociales, la educación la personalidad, el ingreso, las posibilidades de movilidad y realización profesional y por sobre todo, las relaciones entre el cura y sus fieles⁶⁵.

Continúa el autor, manifestando que, para entender la postura ostensiblemente realista que asumieron la mayoría de los párrocos es fundamental conocer las problemáticas relaciones que a menudo los distanciaban de sus feligreses creando una fuerte ambivalencia entre el rebaño y el pastor. Los elementos de tensión podían ser el conflicto por el pago de obvenciones religiosas, la acumulación y disposición de recursos económicos, la disciplina social, la educación, la política local, el desconocimiento de muchos religiosos de las lenguas indígenas y otras cuestiones arraigadas en la forma de la vida rural mexicana.

Ahora bien, mucho se ha discutido sobre la participación del clero en el movimiento de Independencia, por una parte hay quienes como Luis González y González y David Brading, afirman que los hilos de la revuelta fueron movidos generalmente por los sacerdotes, que en su afán por recuperar sus dispensas no dudaron en levantar la bandera de la independencia, seguidos por los feligreses de sus parroquias; por otro lado hay quienes como Ana Carolina Ibarra y Jesús Hernández Jaimes, aseveran que los procesos independentistas no fueron característicos de los párrocos y que no fueron paralelos en todas las regiones del país. Sin embargo, nadie pone en duda que la participación de los clérigos resultó fundamental para poner fin al yugo español.

⁶⁴ *Ibid.*, 377.

⁶⁵ *Ídem*

Villoro refiere que, a principios del siglo XIX, la Nueva España suministraba a la metrópoli las tres cuartas partes del total de sus ingresos de las colonias. La explotación colonial estaba en su punto más alto. Uno de los grupos más afectados era la Iglesia y, con ella, los hacendados e industriales dependientes de su crédito. En 1798 se estableció un impuesto especial sobre las finanzas de la Iglesia, la cual quedaba obligada a sufragar las constantes guerras de la Corona, a esto reaccionó la élite con protestas por la nueva política de explotación y exigencias continuas.⁶⁶

La Iglesia no podía permitir la merma de su cuantiosa riqueza, la cual provenía de tres fuentes: en primer lugar, recibía rentas de sus propiedades, tanto en el campo como en las ciudades. En segundo, el diezmo, aunque había disminuido en 1780, aún suministraba ingreso de cierta cuantía. Pero su principal base económica radicaba en capitales impuestos a censo redimible sobre propiedades de particulares; a eso se le agregan los millones que obtenía por medio de “capellanías” y “obras pías”, cada capellanía y cada cofradía funcionaba como banco de préstamos para los hacendados, industriales y pequeños comerciantes⁶⁷.

Sin embargo, la fortuna que poseía la Iglesia sólo beneficiaba a unos cuantos pues el personal eclesiástico era muy numeroso y se encontraba dividido en dos grupos: el alto clero, constituido por sacerdotes que ocupaban las dignidades eclesiásticas o los puestos importantes en la administración de fincas, capellanías y obras pías de la Iglesia, y el clero medio y bajo, formado por curas párrocos de ciudades o aldeas provincianas y miembros del magisterio de las escuelas, la diferencia de rango social y poder económico era grande.

El clero bajo y medio era el menos beneficiado de los privilegios económicos que gozaba el alto clero junto con la milicia y las leyes, la carrera eclesiástica era socorrida por muchos criollos descendientes de familias con ninguna o escasa fortuna personal⁶⁸. Lo anterior, pudo haberse reflejado en el apoyo de los ministros a las tropas insurgentes al comienzo de la revuelta, muchos de estos párrocos pobres decidieron apoyar la causa a

⁶⁶ Luis Villoro, op. cit., p. 492

⁶⁷ *Ibid*, p. 493.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 496.

pesar de que la Corona los obligó a favorecer a los realistas a través de los discursos en las misas, alentando a los feligreses en contra de los rebeldes.

Desde la perspectiva de Rodolfo Aguirre, durante los primeros meses de la insurrección iniciada por el cura Miguel Hidalgo y Costilla en el pueblo de Dolores, comenzó a hablarse mucho de los curas y clérigos comunes, en relación a su responsabilidad en la guerra que había iniciado. El hecho de que un cura de una población menor encabezara la principal rebelión contra el régimen español, vista hasta entonces, provocó un hondo impacto en todos los sectores de la sociedad; pero aún más cuando se confirmó que no era el único, pues varias decenas de curas y clérigos siguieron sus pasos⁶⁹.

Sostiene el autor que, dicha situación debió ser impactante para la población y las autoridades, pues comprobar que un número indeterminado de curas y clérigos al mando del párroco José María Morelos, tomara las armas para derrocar el orden colonial que por trecientos años sus antecesores, en mayor o menor medida, habían justificado y defendido en los pulpitos, que habían enseñado a varias generaciones de novohispanos a ser fieles y obedientes a los mandatos del rey y de la Iglesia, a obedecer a sus superiores y a tener resignación ante los abusos del poder.⁷⁰

Hernández Jaimes⁷¹, explica que algunos historiadores han centrado su análisis en dos cuestiones para explicar la insurgencia de los religiosos: los aprietos económicos del bajo clero y las reformas borbónicas que afectaban a los eclesiásticos, en particular la reducción de la inmunidad personal. A la par, el desempleo había incrementado desde los últimos años del siglo XVIII, debido a un aumento de sacerdotes, muchos de los cuales optaban por un Estado eclesiástico para mejorar sus condiciones de vida, pero sin vocación para tal ministerio. Como consecuencia el exceso de ministros, muchos de ellos se hallaban desempleados y viviendo en las ciudades sin suficientes ingresos.

⁶⁹ Rodolfo Aguirre Salvador, «El clero parroquial y la independencia de México: apuntes sobre su diversidad política y regional», Boletín AFEHC N°52, publicado el 04 marzo 2012, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3035

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Jesús Hernández Jaimes, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814: ¿insurrección del clero?”, en: *La independencia en el sur de México*, Ana Carolina Ibarra (Coord.), UNAM, México, D.F., 2004, p. 62.

Más adelante señala que el golpe más fuerte a las finanzas de los clérigos parece haber sido la consolidación de los vales reales de 1804. Con la exigencia de la Corona de que la riqueza líquida de la iglesia fluyera hacia las arcas reales, muchos clérigos dejaron de percibir sus rentas e ingresos de sus capellanías.

Otro motivo de descontento, pudieron ser las limitaciones a la inmunidad eclesiástica realizada por la Corona desde la segunda mitad del siglo XVIII, en el contexto de las reformas borbónicas, según Nancy Farris, este aspecto ha sido poco considerado como causa de resentimiento entre los clérigos, en especial el decreto de 1812 mediante el cual se despojaba de inmunidad eclesiástica a los clérigos insurgentes. Varios sacerdotes emplearon esa razón como fundamento de su rebeldía. Incluso la medida fue usada por la propaganda insurgente para justificar su lucha, deslegitimar al gobierno español y atraer a sus fieles, a quienes se les instaba a defender sus ministros.

Como puede verse la Iglesia y sus ministros atravesaban por una severa crisis económica e ideológica durante la independencia, aunado a ello se instauraron las Cortes de Cádiz, mismas que representaban la resistencia nacional contra la ocupación francesa y poco a poco fue evolucionando hacia la aceptación de los postulados liberales de la Revolución Francesa. A principios de 1812 las Cortes aprobaron una constitución liberal, que recogía muchas de las peticiones de los americanos. Sin embargo, éstas fueron disueltas por Fernando VII, al recuperar su trono y retornar al absolutismo⁷².

María Cristina Gómez y Ana Carolina Ibarra, exponen que, en 1820 las Cortes fueron reinstaladas en Madrid y de inmediato se dieron a la tarea de discutir y aprobar una serie de leyes contra la Iglesia. Estas leyes inscritas dentro de la política de secularización impulsada por los Borbones con el propósito de que el Estado ejerciera un control mayor sobre los asuntos de la Iglesia, salvo los referentes al dogma- abarcaron tres aspectos: desaforar a los eclesiásticos, reformar a las órdenes regulares e introducir cambios

⁷² Juan Brom, op. cit., p. 143.

relacionados con la propiedad de la Iglesia, las Cortes acordaron expulsar a la compañía de Jesús y abolir el Santo Oficio⁷³.

En palabras de las autoras y con respecto al fuero eclesiástico, las Cortes establecieron que los sacerdotes quedaran sometidos a la jurisdicción civil y ya no sólo a las autoridades eclesiásticas cuando cometieran delitos graves que merecieran la pena de muerte o castigos corporales. Referente a las órdenes monásticas, mediante un decreto emitido el 1º de octubre de 1820 se acordó suprimirlas, así como la clausura de todos los conventos y colegios de las cuatro órdenes militares secularizando los monasterios junto con las monjas y los frailes, ambos decretos representaron un duro golpe para la Iglesia.⁷⁴

Si bien es cierto que en un principio el alto clero se proclamó en contra de la revolución de independencia, años más tarde terminaría por unirse al gremio para impulsar el Plan de Iguala, promulgado el 24 de febrero de 1824. El Plan en su artículo 14 garantizaba la conservación de los fueros y privilegios tanto del clero secular como del regular y con esto sellaba la participación eclesiástica. Como se sabe, el Plan de Iguala aparte de proclamar la Independencia de México bajo la forma de una monarquía moderada constitucional, establecía la conservación de la religión católica, sin tolerancia de ninguna otra -que resultaba provechoso para la Iglesia-, y convocaba a la unión entre criollos y españoles. El Plan de Iguala ofrecía beneficios para todos los habitantes de la Nueva España, con lo que hizo posible el acuerdo uniendo a liberales y conservadores, rebeldes y realistas, criollos y españoles.

Entre los postulados supremos de Iguala se encontraba la conservación de la fe católica sin tolerancia de otra alguna. Ilusoriamente se creía que con el triunfo de Iturbide se había protegido a la religión salvando al catolicismo de posibles agresiones. Si la independencia había sido consumada para salvaguardar la pureza del cristianismo, se

⁷³ María Cristina Gómez Álvarez y Ana Carolina Ibarra, "El clero novohispano y la Independencia mexicana: convergencias y divergencias de tres clérigos poblanos", en: *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, Matute, Trejo y Connaughton (Coord.), Porrúa, México D.F., 1995, p. 169.

⁷⁴ *idem*

consideraba ilógico implantar la tolerancia de cultos, que había recibido con el movimiento de las luces un impulso definitivo⁷⁵.

Pese a ello, la realidad fue otra, el imperio de Iturbide fracasó apenas ocho meses después de la consumación de la Independencia y se destruyó la legalidad tejida por éste, pero no las preocupaciones reales de la época. Se retomaron las ideas liberales y hasta el movimiento de Reforma se gestaron en el país incontables riñas por intolerancia religiosa, la historia de esas pugnas es larga y compleja, en la primera etapa entre 1821 y 1827, sobresalieron personajes como Joaquín Fernández de Lizardi también conocido como “El pensador mexicano” quien a través de sus folletos y escritos defendió la libertad de creencias, pero Lizardi sería apenas el primero de una larga fila que llegaría después abogando por el libre albedrío religioso.

Connaughton, asegura que las condiciones socio-políticas de la Independencia y el auge de la ideología liberal marcaban un importante reto al clero mexicano. El discurso del alto clero, desde luego, se dirigía a la satisfacción de las expectativas de las élites urbanas de la sociedad. Sin embargo, agrega el autor- al interior de la Iglesia había fuerzas disgregadoras y se agitaba una contienda política que la jerarquía se esforzaba por encauzar. En ese contexto, el control interno de los obispos y cabildos eclesiásticos sobre sus curas y miembros de las órdenes religiosas corría el peligro de debilitarse. La contienda ideológica que se agitaba en la sociedad civil, y que frecuentemente tomaba a la Iglesia por contrincante, se replicaba en el interior del establecimiento eclesiástico.⁷⁶

La disgregación de la Iglesia católica era inminente, aun con los esfuerzos de la autoridad eclesiástica por cumplir su compromiso patriótico frente al nuevo Estado, en medio de embarazosos casos de curas y frailes acusados de regalistas y conspiradores. La Iglesia también batallaba con la aparición constante de eclesiásticos que se aliaban a las corrientes de cambio que enarbolaban la causa del “progreso”.

⁷⁵ Juan Brom, op. cit., p. 175.

⁷⁶ Brian f. Connaughton, *Hegemonía desafiada: Libertad, Nación e Impugnación clerical de la jerarquía eclesiástica de Guadalajara 1821-1860*, p. 145.

Esta situación reflejaba tanto condiciones socio-económicas y culturales, como adscripciones ideológicas. Los sacerdotes, hombres de formación urbana, vivían una compleja dinámica carrera donde pocos lograban destacar, y los resentimientos sociales prosperaban deliberadamente. Con frecuencia, eran hombres que tenían profundos contactos con el pueblo, y gozaban oportunidad de percibir sus problemas, a menudo, en el siglo XVIII, los curas párrocos se concibieron a sí mismos como promotores de la civilización y el progreso de sus feligreses indígenas.⁷⁷

1.3 Leyes de Reforma y Porfiriato

Después de tres décadas de vida independiente, México pasó de un gran optimismo a una crisis profunda. A pesar de que la revolución de independencia había dejado un regocijo de libertad no fue así para otros rubros. Desde 1821 se había intentado de todo y parecía que las aspiraciones por recuperar la estabilidad eran en vano, el país se encontraba peor que antes.

Las pérdidas económicas ocurridas durante la revuelta independentista dejaron al país en una situación asequible y con ello los territorios alejados del centro se encontraban desaliñados y en completo desorden. Fue entonces que para solventar la crisis económica se recurrió a préstamos extranjeros, mismos que fueron incrementando hasta llegar a una cantidad onerosa, imposible de sufragar.

En medio del desastre, Estados Unidos (principal prestamista), con sus aspiraciones expansionistas, no perdió la oportunidad de acaparar parte del norte del territorio mexicano, especialmente Texas, y aunque en un principio reconoció la independencia de ése estado como parte de la Nueva España, no dudó en poblarlo presurosamente. Texas no mostró oposición a la invasión por parte del vecino del norte, por el contrario sus habitantes decidieron rebelarse y separarse de México en medio de una sangrienta guerra, la que pese al intento del general Antonio López de Santa Anna por reprimirlos salieron victoriosos; Santa Anna fue encarcelado y obligado a ceder parte del territorio.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 146.

De esta manera, México rompió relaciones con Estados Unidos y reconoció la anexión de Texas a ese país, pero la guerra era ya inevitable. La tensión creció cuando el presidente en turno de Estados Unidos, James Polk, ofreció comprar los territorios de Alta California y definir las fronteras con el río Bravo. Finalmente, y pese a la resistencia de las tropas mexicanas en el castillo de Chapultepec, el 13 de septiembre de 1847, los mexicanos perdieron la guerra y Santa Anna firmó ineludiblemente los tratados de Guadalupe-Hidalgo, en los que México cedía a Estados Unidos más de la mitad de su territorio.

Aun con la pérdida cuantiosa que había dejado la guerra contra Estados Unidos, el enriquecimiento de algunos grupos elitistas iba en aumento, entre estos grupos se encontraba la Iglesia y algunos hacendados, quienes continuaban demostrando su dominio mediante poderosos cacicazgos en todo el país. Los pueblos indios continuaban sufriendo el despojo de sus tierras; sus habitantes, así como los peones de las haciendas y la clase pobre que vivía en la ciudad no parecía disfrutar los derechos establecidos años atrás en el Plan de Iguala y continuaba la miseria.

Martha Eugenia García Ugarte, asegura que desde el surgimiento de México como nación independiente fue claro que para establecerse como una nación moderna era necesario constituir la libertad individual. No obstante, el proceso de liberalización del individuo del control religioso para formar una conciencia ciudadana laica, moderna, una sociedad fuerte y hegemónica, y un Estado liberal laico, secular y moderno, no resultó una labor fácil y el efecto fue un proceso de larga duración.⁷⁸ Ugarte, refiere:

La reforma liberal de la segunda mitad del siglo XIX (1855-1867), mediante la separación entre la Iglesia y el Estado en 1859 y la de la tolerancia religiosa en 1860, logró dismantelar la influencia religiosa sobre la sociedad, la escuela, la ciencia y la vida cotidiana, las disposiciones sobre la secularización de los cementerios y la creación del Registro Civil, que quitaba a la Iglesia el control de los nacimientos por el otorgamiento del bautizo, y de los

⁷⁸ Martha Eugenia García Ugarte: "Liberalismo y secularización: impacto de la primera reforma liberal", en: *Secularización del estado y la sociedad*, Patricia Galeana (coord.), Siglo XXI, México, 2010, 364 pp.

matrimonios, instaurando el matrimonio civil, fueron elementos que, en conjunto, obligaron al individuo a vivir sus creencias en el ámbito de lo privado⁷⁹.

Lo anterior, resulta significativo ya que la supresión del control de la Iglesia sobre los individuos, la eliminación de la imposición civil para el pago del diezmo en 1833, la secularización de las parroquias en 1856 y la desamortización de los bienes eclesiásticos en 1859, no sólo le restaron sus fuentes de ingreso y su capacidad de gestión económica, asimismo liberaron al individuo del control ejercido por la Iglesia a través de la excomunión, la cual alarmaba sobre manera a los fieles. Fue así, como a raíz de la apropiación de los bienes de la Iglesia, el pueblo mexicano perdió el temor a las condenas eclesiásticas y como bien decían los párrocos en 1870, “la gente ya no era la misma, ya no tenía temor de Dios”⁸⁰.

A pesar de las anteriores declaraciones del obispo Palafox y Mendoza en cuanto al pago de diezmos, donde justificaba que todos los cristianos tenían la obligación de pagarlos a las autoridades eclesiásticas, y aun con la insistencia de que el pago era un acto enteramente espiritual, destinado a sostener al clero y a los obispos, mantener la fábrica de la catedral y asistir a los pobres y enfermos, por lo que no pagar diezmos era equivalente a negar la autoridad de Dios, robando las vestiduras de Cristo⁸¹, el enriquecimiento de la conciencia nacional se hacía cada vez más visible y en la nueva generación se vio afianzada la decisión de superar los problemas y transformar profundamente la estructura del país.

Fue así que Juan Álvarez junto a sus colaboradores Ignacio Comonfort, Benito Juárez, Melchor Ocampo, Guillermo Prieto y Ponciano Arriaga, bajo el dogma de “liberales puros” elaboraron en 1854 el Plan de Ayutla, orientado a la destitución de Santa Anna, buscando una renovación política y social profunda del país con la participación de altos sectores del pueblo⁸².

⁷⁹ *Ibid.*, p.62.

⁸⁰ *ídem*

⁸¹ David Brading, “Profecía, autoridad y religión en Nueva España”, en: *La iglesia católica en México*, Nelly Sigaut (Ed.) El Colegio de Michoacán, México, 1997, p. 29

⁸² *Ibid.*, p. 182.

Después de año y medio de lucha lograron el objetivo, Santa Anna renunció a su cargo y dejó el país en 1855, así iniciaba la guerra de Reforma, la cual, pretendía principalmente la separación de la Iglesia y el Estado. Era urgente romper con las estructuras coloniales y los privilegios de la Iglesia y aunque las Leyes no pretendían erradicarla, sí abogaban por una libertad de creencias, misma que se venía gestionando desde hacía varias décadas, y planteaban que los religiosos se enfocaran a su misión espiritual dejando a un lado su militancia política.

Mediante una serie de Leyes tales como la Ley Juárez que suprimía los fueros militar y eclesiástico, la Ley Lerdo que desamortizaba los bienes y propiedades de la Iglesia pasándolos a manos de la autoridad civil y la Ley Iglesias, que prohibía el cobro de obvenciones parroquiales a los pobres; los liberales “puros” deseaban contrarrestar los privilegios del clero y reformar los artículos que la proclamaban como la religión exclusiva.

Las primeras Leyes de Reforma, expedidas en 1856 paralelas a la nueva Constitución derogaban el derecho al voto del clero y suprimían los fueros que privilegiaban a militares y religiosos lo que significó un impacto crucial para los clérigos y militares. La pérdida del fuero significaba sujetarse a disposiciones civiles perdiendo todas las facultades de inmunidad frente a delitos graves. Estas leyes además constituían un conjunto de disposiciones destinadas a crear un Estado moderno, que no estuviera sujeto a la autoridad de la Iglesia⁸³.

En cuanto a la Ley Lerdo o Ley de desamortización de los bienes eclesiásticos (1856), Juan Pablo Bolio, expone que:

Es una de las leyes liberales que configuraron un nuevo orden jurídico y social dentro del federalismo mexicano, la cual afianzó una transformación en cuanto al derecho de propiedad se refiere, el fin fue noble pero los resultados, sobre todo en materia agraria, no fueron favorables, debido a que a la postre, el problema de la propiedad se había extendido y pasó por varios instrumentos legales como la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos en

⁸³ *Ibid.*, p. 184 y 185.

1859, la constitución de 1917, la reforma agraria de 1992, a causa de que estipulaba los regímenes de propiedad originaria, ejidal y comunal.⁸⁴

Bolio, explica que dentro de los bienes que debían ser desamortizados estaban los rústicos y urbanos pertenecientes a corporaciones civiles y eclesiásticas, aunque esto no quiere decir que se haya despojado a la Iglesia de la totalidad de sus inmuebles, más bien, dichas corporaciones comprendían todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías, archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en todo establecimiento o fundación que tuviera el carácter de perpetua o indefinida.⁸⁵

Justo como se pretendía, la desamortización de bienes repercutió en la organización de los pueblos de indios quienes se vieron imposibilitados de ejercer sus derechos territoriales quedando al margen de quienes sí podían adquirirlas aun por reducidas sumas de dinero, de esta forma se daba paso, nuevamente, a la concentración de la riqueza en manos de unos cuantos y a un latifundismo exacerbado que crecía gradualmente; posteriormente, dicho latifundismo se convertiría en el problema agrario de México que en parte desembocaría en la Revolución Mexicana de 1910.

Ahora bien, a la salida de Juan Álvarez como presidente se designó a Ignacio Comonfort para ocupar el puesto, bajo su cargo se aprobó una nueva constitución el cinco de febrero de 1857. Comonfort trató de llevar a cabo las reformas liberales sin una lucha armada, sin embargo, no fue posible, los jefes militares y eclesiásticos no estaban dispuestos a admitir medidas que a la larga les harían perder sus privilegios.

Días después de la promulgación de la Constitución de 1857 la reacción de las autoridades eclesiásticas no se hizo esperar. El arzobispo de México, Lázaro de la Garza, ordenó que se negara la absolución a quienes hubieran jurado la constitución a menos que se retractaran públicamente y desde Roma el papa Pío IX, condenó las leyes ya aprobadas,

⁸⁴ Juan Pablo Bolio Ortiz, "Acaparamiento y gran propiedad. Ley de Desamortización de Bienes Eclesiásticos de 1856", México, 2013. Disponible en: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/6853/8789>

⁸⁵ *idem*

se opuso a la tolerancia religiosa, a la supresión del fuero eclesiástico, a la no obligatoriedad de los votos monásticos y a otras medidas tomadas o previstas⁸⁶.

Ante la reacción del alto clero mexicano y del Vaticano, los liberales decidieron acusar a los clérigos de actuar bajo la orden de un gobierno extranjero, acción que traicionaba por completo la soberanía nacional. Fue así que grupos dirigidos por sacerdotes se levantaron en armas en varias regiones del país al grito de “religión y fueros” y la pugna cada vez más se tornaba hacia la violencia.

Algunos liberales moderados sintieron temor de que nuevamente estallara una guerra civil por lo que consideraron dar marcha atrás a las medidas reformistas, del lado opuesto se encontraban los liberales puros quienes pensaban que la mejor vía era continuar con el acuerdo e implantar la Reforma. Contra estas disposiciones los conservadores se resistían a la aplicación de la nueva Constitución y a la anulación de leyes que cancelaban los fueros y limitaban los derechos del clero dejando fuera del gobierno a los ministros religiosos.

Frente a las disposiciones de los liberales puros los conservadores idearon su propio plan de ataque y en diciembre de 1857 proclamaron el Plan de Tacubaya, encabezado por Félix Zuloaga, el plan fue un verdadero golpe de Estado con el que Comonfort estuvo de acuerdo al creer que así evitaría la guerra civil, algo que no ocurrió, días más tarde se desató la guerra y Juárez y otros ministros fueron encarcelados⁸⁷. El presidente perdió credibilidad por parte de los dos bandos y los intentos por llegar a un acuerdo fracasaron, ante el golpe, Comonfort puso nuevamente en vigor la Constitución del 57 pero no le fue posible estabilizar su gobierno y optó por salir del país, no sin antes liberar a Juárez.

Después de una enconada lucha, conocida también como la Guerra de los Tres Años, los conservadores fueron derrotados, el 1° de enero de 1861 hizo su entrada triunfal el partido liberal. La causa constitucionalista por fin había conseguido la victoria, ése año se inició con el triunfo de la revolución de Reforma, dando paso a la separación entre la

⁸⁶ *idem*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 186.

Iglesia y el Estado y este rompimiento sentaba las bases de la construcción del México moderno.

El triunfo de la Reforma marcó ampliamente el curso de la historia nacional, con ella se había logrado poner fin al dominio católico implantado desde la Colonia, empero, los conservadores defensores del catolicismo no se dieron por vencidos fácilmente y buscaron los medios para recuperar el poder. En 1863 una comisión liderada por José María Estrada llegó a Miramar para ofrecerle el país al archiduque Maximiliano de Habsburgo, bajo la consigna de que el pueblo mexicano necesitaba la paz y la religión católica.

El gobierno de Napoleón III no dudó en apoyar al archiduque austriaco para implantar un segundo imperio mexicano, pues México sostenía una deuda con Francia y cuando Juárez decidió suspender el pago de la deuda Napoleón no desaprovechó la idea de una intervención. A pesar de que Juárez le hizo saber que la suspensión del pago era momentánea las tropas francesas no se retiraron del país y después de una sangrienta lucha contra las tropas mexicanas en Puebla, vencieron.

Así, en 1863 desembarcó en Veracruz Maximiliano junto a su esposa Carlota. Paradójicamente Maximiliano simpatizó con las ideas liberales y decidió no derogar las Leyes de Reforma, por lo que los conservadores se sintieron ofendidos y le dieron la espalda. Sin el apoyo de la élite conservadora mexicana y la de Francia, el imperio de Maximiliano fue derrocado por Juárez, quien decidió fusilarlo en Querétaro en 1867.

Ese mismo año, Juárez ingresó triunfante a la capital y eso no sólo significaba la muerte de Maximiliano y la derrota definitiva del II imperio, sino el triunfo liberal con todas sus secuelas para la institución católica: la excomunión de las religiosas, la ocupación de sus conventos, el destierro para los obispos que habían estado vinculados al imperio, etcétera⁸⁸.

En este sentido, Ugarte refiere que el triunfo de los liberales y la llegada al poder de don Benito Juárez, en toda la República, trajo consigo malestar, acoso y persecución de aquellos conservadores, liberales moderados y monárquicos, que habían apoyado el imperio

⁸⁸ Brian Connaughton, "La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico- patriótico del México independiente..." en: *Estado Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, op. cit, p. 265.

de Maximiliano. Dicho malestar se expresó en la renuencia de los diputados y los funcionarios más allegados a Juárez para conceder una amnistía a gran escala a todos los imperialistas, así como había sucedido en 1861.

El clero, por su parte, tuvo que hacer frente a la aplicación rigurosa y sistemática de las leyes de Reforma en su primer nivel de atención: el parroquial. En 1867, varios bienes parroquiales, como las casas curales y sus huertas, y los cementerios, suscitaron la codicia de los nuevos funcionarios públicos del Registro Civil. El gusto de los liberales por ejercer el poder en el mundo parroquial se expresó también en la vida cotidiana. Como el Registro exigía, por ley, la anotación oficial de los nacimientos, matrimonios y muertes, los jueces disputaban a los párrocos, su contra parte sagrada, la celebración de los sacramentos.⁸⁹

Por su parte, María Alicia Puente⁹⁰ recalca que las medidas inmediatas a las cuales se añadía la tendencia hecha explícita por Juárez en cuanto a que creía indispensable proteger al protestantismo con toda su autoridad por ser “necesario para la prosperidad y el engrandecimiento de la República, así como por ser una exigencia de la civilización actual” esto suponía para la Iglesia católica el que se acentuaran los impedimentos para actuar en los espacios socio-políticos y la obligación de limitar sus acciones a lo específicamente cultural. Refiere la autora, que todo esto significaba para el catolicismo la continuación obligada de un temido desplazamiento. Dejar de ser la única institución religiosa para ser una entre otras⁹¹.

Por si esto fuera poco, los párrocos se enfrentaban a problemas serios en sus parroquias, la mayoría de ellos derivados de una República que parecía ingobernable y que no consideraba acatar los cánones expuestos en las Leyes de Reforma. Una de las dificultades más significativas de este periodo, era la pobreza que rodeaba a la mayoría de los feligreses después de tan largos periodos de guerra. La situación económica estaba llena de carencias a causa de que las actividades productivas se habían paralizado. En gran parte

⁸⁹ Martha E. García Ugarte, *Poder Político y Religioso, México siglo XIX*, Tomo II, UNAM-IIS, México, D.F., p. 1297.

⁹⁰ María Alicia Puente Lutteroth, “No es justo desobedecer a los hombres antes que a Dios. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México...”, en: *Estado Iglesia y sociedad en México, siglo XIX.*, op. cit. p. 295.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 295.

de las parroquias el sacerdote y los servicios religiosos se encontraban faltos de respeto y dignidad que caracterizaba a ambos.

Muchas iglesias y casas curales estaban en ruinas y a punto de derrumbarse porque no existían recursos para repararlas. Los feligreses, (buena parte de ellos) habían perdido su conciencia religiosa y algunos párrocos habían disipado sus costumbres y descuidado sus obligaciones pastorales, convirtiéndose de esta forma en piezas de escándalos. Los informes de las visitas pastorales dan a conocer la situación en la que se encontraba el arzobispado de México en ese periodo, mostrando un clero y una población deteriorada espiritualmente.

El arzobispo, Labastida reconocía que la Iglesia estaba profundamente lastimada en sus estructuras y en la vida espiritual. Los fieles habían dejado de lado los principios católicos y el protestantismo, la masonería y el espíritu liberal iba cobrando fuerza entre niños y jóvenes. Había concluido la época de guerras y levantamientos religiosos, sin embargo, era imperante reconstruir el edificio eclesial desde abajo.

Al iniciar la vida constitucional al mando de Benito Juárez, la Iglesia pudo reclamar y solicitar respeto a la aplicación de la separación de poderes, mismo que había sido violentado por las autoridades políticas locales al impedir a los párrocos la celebración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio si no presentaban antes las boletas del registro civil. Lo más grave, era que si los párrocos no cumplían con esas disposiciones eran encarcelados, multados y, en algunas ocasiones, desterrados. Las autoridades civiles llegaron al extremo de prohibir a los fieles acudir al párroco para celebrar los sacramentos.⁹²

Agrega Ugarte, que los gobernadores de la Mitra de México se quejaban porque las diversas demandas que se hacían a los párrocos significaban un ataque a su libertad y una violación al decreto de separación Iglesia- Estado: de acuerdo con ese decreto ninguna autoridad civil podía exigir, como lo hacían, que los párrocos dependieran de los funcionarios para el ejercicio de su ministerio. Lo más grave era que los párrocos se convertían en agentes de la autoridad porque los obligaban a vigilar a los fieles a fin de que

⁹² Martha E. Ugarte, op. cit., p. 1311.

cumplieran con sus actividades civiles. Además, propiciaban el rechazo de la población porque los jueces los presentaban como hombres viciosos.

Conforme pasaba el tiempo, la Iglesia continuaba perdiendo los pocos bienes destinados para las labores de culto. Los funcionarios locales amenazaban con expropiar los templos que habían quedado exentos, palacios episcopales, casas curales, casas del diezmo, derechos parroquiales, archivos de la Iglesia aunado a la prohibición de tocar las campanas.

La situación anterior, orilló a conflictos entre los mismos sacerdotes y, en ocasiones, de estos con la feligresía. De hecho, a principios de 1869 las pugnas se hicieron más notorias y los sacerdotes abandonaban las parroquias sin explicación alguna, en algunos casos ponían como pretexto el padecimiento de alguna enfermedad para poder trasladarse a otra parroquia. La feligresía se quedaba sin sacramentos y solicitaba la designación de un nuevo cura, aunque las contrariedades volvían a repetirse.⁹³

Esta serie de dificultades resultó todavía más difícil dado que los inconvenientes entre el clero, autoridades civiles y feligreses mostraban el relajamiento de las prácticas religiosas. De igual modo, era imposible ocultar que los gobernadores de la mitra en ausencia del arzobispo, iban perdiendo el control de sus párrocos ya fueran seculares o regulares, incluso varios de ellos comenzaron a comportarse como laicos que simplemente prestaban un servicio a la Iglesia.

Finamente, el triunfo de los liberales sobre el imperio y los conservadores dejó muchos resentimientos sociales, todo parecía indicar que las instituciones políticas se habían perdido. Los gobiernos eclesiásticos de cada región respondían únicamente a sus intereses particulares, el gobierno federal carecía de respeto por las autoridades locales. Los gobernadores de la Mitra no tenían forma de saber hasta donde eran verdad los diversos problemas en las parroquias entre los párrocos, autoridades civiles y feligreses.

Con ello, se reanudaron las visitas pastorales en nombre del arzobispo con la finalidad de conocer la situación de cada parroquia, las costumbres de los párrocos, la religiosidad de la población, el estado de los archivos y libros. Con la información

⁹³ *Ibid.*, p.1317.

disponible se podría diseñar un plan pastoral para revertir las condiciones adversas que se habían ido generando con la guerra de reforma y, sin duda, con el triunfo liberal de 1867.⁹⁴

Los resultados de las visitas fueron positivos, dado que hubo problemas emergentes que era preciso resolver ipso facto. No obstante, se suscitaban conflictos porque los padres visitantes, como era natural, tenían compromisos adquiridos con los párrocos que visitaban. De ahí que tendían a favorecer a sus amigos. Esto resulta significativo, dado que a causa de ese “favorecimiento” entre los párrocos, los informes sólo mostraban el conflicto en favor de los curas, resaltando aspectos que ellos consideraban más urgentes de atender, dejando de lado el comportamiento moral de los curas, su celo apostólico y el tiempo que llevaban sirviendo a las parroquias que atendían.

Ejemplo de ello, fueron los informes de los libros parroquiales, en ellos se vislumbraba y tergiversaba el comportamiento y la aceptación que tenían los párrocos entre la feligresía y en ello se basaba la decisión de moverlos o no. Si bien es cierto que en algunos casos la información obtenida de estos libros mostraba la acción parroquial de los sacerdotes en tiempos difíciles también es cierto que se alteraron sucesos en favor de los párrocos.

Era evidente que las costumbres de la población se habían deteriorado a tal grado de “perder el respeto” por lo sagrado. A través de los informes se había podido obtener una visión más de cerca de lo que ocurría en las parroquias. Empero, quedaban fuera de los informes aspectos fundamentales como el descontento de los feligreses hacia algunas acciones de los curas y la difusión del protestantismo, por mencionar algunas.

Por último, cabe destacar que la aplicación de las leyes en contra de la Iglesia estaban enfocadas en la secularización de sus bienes y privilegios, de este modo perdía paulatinamente el control de la conciencia individual de sus fieles, así como sus reglas morales y canónicas y por lo tanto el dominio de la sociedad, además se le dejaba fuera de los asuntos civiles del país; en tanto, México finalmente daba inicio a una nueva etapa, un periodo regido bajo el lema de “orden y progreso”, que años más tarde se convertiría en una dictadura en favor de la Iglesia, al mando del general Porfirio Díaz.

⁹⁴ *Ibid.*, p.1328.

Todo parece indicar que durante el periodo de Díaz, la Iglesia católica resurgió de las cenizas en las que había quedado tras las leyes de reforma; durante el porfiriato se llevó a cabo una especie de conciliación entre la Iglesia y el gobierno, también conocida como “pax porfiriana”, misma que dio las posibilidades a la Iglesia de ser nuevamente participe en los asuntos sociales, culturales y políticos de la época; parte de este “logro” se debió al arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, quien reaccionó ante la reforma de Sebastián Lerdo de Tejada en 1873-1874 (expulsión de las Hermanas de la caridad y otros religiosos, elevación de rango de las leyes de reforma, entre otras), Labastida, ideó una estrategia que permitiera a los católicos ser parte de la administración pública, asumir puestos de elección popular y administrativas de la República. La técnica del arzobispo fue aprobada por los más altos mandatarios en Roma y seguida por todos los obispos del país, con ello la Iglesia recuperó gradualmente el control “arrebatao” durante la Guerra de Reforma.

En este sentido, Jean Meyer refiere que el movimiento en contra de la Iglesia desapareció, a causa de no tener ya razón de ser. Porfirio Díaz, había establecido un pacto con el clero, según el cual éste debía elevarlo al poder por la rebelión de los religiosos y el financiamiento de su golpe de Estado, y aquél debía pagar a la Iglesia. Así, Díaz en un anhelo de unidad, ofuscado por la amenaza expansionista norteamericana, quería gobernar por encima de las facciones, contrario a sus antecesores quienes se habían identificado con un solo grupo. El objetivo del presidente era claro:

Una Iglesia relativamente libre, cuyos obispos fueran capaces de apreciar el servicio prestado por el presidente, Don Porfirio hacía, en cierto modo, y por primera vez, la síntesis entre los irreconciliables, entre los jacobinos y los papistas. Mantenía la ley, conservaba los principios del liberalismo y evitaba una aplicación abusiva con esos mismos principios. La “pax porfiriana” nació de este oportunismo notable, oportunismo tomado de la inteligencia política⁹⁵.

De esta manera, -agrega Meyer- Díaz complacía a ambos bandos, para los católicos era un “modus vivendi”, mientras que para los partidarios de la separación entre la Iglesia y el Estado era la Iglesia libre dentro del Estado libre, o sea, el liberalismo en todo el

⁹⁵ Jean Meyer, op. cit., p. 43 y 44.

esplendor de la palabra. La conciliación de la Iglesia y el Estado en el periodo de don Porfirio resultó provechosa, quizás en mayor medida que para el Estado, debido a que la Iglesia efectuó una reconquista, es decir, creó una reforma interior, se reorganizó en el ámbito administrativo con la creación de numerosas diócesis entre 1867 y 1913, mejoró la formación de sacerdotes, en la prensa y en la educación impartida por los mismos religiosos.

Lo importante en este sentido es que la Iglesia volvía al pueblo y al campo después de sesenta años de revueltas y guerras. Antes de 1860, el clero era prácticamente urbano y los campesinos formaban una cristiandad relegada a rituales propios por la falta de sacerdotes. Las órdenes religiosas habían sido expulsadas casi en su totalidad y los únicos conventos se encontraban en zonas urbanas. De igual forma, la secularización, aceleró el proceso de urbanización; la muerte de los párrocos que participaron en la independencia y la larga ausencia de obispos explican de algún modo el abandono del campo.

Posterior a 1860, las parroquias comenzaron a multiplicarse, en tanto que la Reforma, una reforma urbana (por sus elementos, ideologías y preocupaciones), abandonaba a los campesinos. La Iglesia visible era rica, Meyer asegura que eso explica la facilidad de la reconquista, acompañada de un verdadero renacimiento espiritual, sobre todo entre el clero. Paradójicamente, la Iglesia efectuó su reconquista bajo el mando de los liberales (1867-1910) y existe una similitud progresiva de los medios rurales y el aumento de la fe se ve generalizada; en el campo el párroco alfabetiza y catequiza, lo cual desembocó en una sólida fe ligada a la instrucción del nuevo clero.

Finalmente, es conveniente expresar que los procesos acaecidos durante todo el siglo XIX e inicios del XX fueron abrazados de manera distinta en cada estado y en cada rincón del país; correspondiente a la aplicación de las Leyes de Reforma, si bien es cierto que fueron decretadas para el pueblo de México en general, en algunas partes se retrasó más que en otras; también es importante mencionar la participación de los feligreses en los conflictos, a razón de que los sucesos dieron origen a nuevas formas de organización religiosa, ya que se suprimieron gran cantidad de cofradías, capellanías, procesiones, fiestas parroquiales, se expulsaron definitivamente las órdenes religiosas y el clero secular perdió influencia sobre los fieles.

En lo que respecta a la conciliación de la Iglesia con el gobierno de Porfirio Díaz y por tanto a la recuperación por parte del clero del control de la vida religiosa, varió de un lugar a otro, en la región correspondiente a este estudio, por ejemplo, es durante el porfiriato cuando se presentan la mayor cantidad de quejas y denuncias contra los párrocos en los pueblos, es decir en las parroquias rurales, en esas en donde el clero efectuaba su reconquista, en los estados del centro del país durante la dictadura porfirista.

CAPÍTULO II. LA IGLESIA EN CHIAPAS

El arribo de los dominicos al estado de Chiapas selló profundamente el discurrir de las prácticas religiosas para cada una de las regiones en donde se instalaron. Mucho se ha dicho de las intenciones que la Orden tenía para con los habitantes, “evangelizar de manera pacífica y desinteresada”, sin embargo, gracias al estudio de varios autores hemos podido percatarnos que de eso no tuvo mucho. Si bien, en un principio los religiosos no pretendieron hacerse de riquezas, años más tarde se convirtieron en los dueños absolutos y administradores de la economía chiapaneca, a través de la erección de numerosas haciendas y ranchos en varias de las provincias; control del que gozaron en toda la época de la Colonia y hasta ya muy entrado el siglo XIX.

Domingo de Guzmán, junto con un grupo de simpatizantes de su ideal apostólico, en 1206 fundó una nueva Orden Religiosa, la Orden de Predicadores. Esta fue confirmada el 22 de diciembre de 1216 por el Papa Honorio III. Los fundadores aceptaron la Regla de San Agustín⁹⁶, como forma de vida religiosa⁹⁷.

La segunda Orden evangelizadora, la de santo Domingo, llegó a Nueva España en 1526, después de desarrollar una gran actividad en las Antillas desde 1510. Conformada por una comunidad de cinco frailes bajo las órdenes de fray Domingo de Betanzos fundó su convento matriz en la capital, no obstante, el poco número de sus miembros y la crítica

⁹⁶ Conjunto de principios para crear una vida en común fundamentada en el amor y la armonía entre los miembros del monasterio.

⁹⁷ Rodolfo E. Hernández Méndez, *La Orden de los dominicos en el Reino de Guatemala, 1535 – 1700*, USAC, Guatemala, 2000, p. 18.

situación política retrasaron su actividad misional, que no dio inicio hasta 1528, con la llegada de fray Vicente de Santa María⁹⁸.

A su llegada, los dominicos llevaban la doctrina más avanzada del momento: la de santo Tomás de Aquino, la cual consistía en un modelo escolástico que combinaba la filosofía de Aristóteles con el pensamiento teológico cristiano, este conocimiento otorgaba a la Orden un nuevo modo de evangelizar. Todos los mendicantes se concentraron en el Valle de México y de allí repartieron sus rutas misionales; a los dominicos se les asignó una cadena de conventos desde el suroeste del actual estado de México hasta Oaxaca, la Provincia de Chiapas y Guatemala (en donde fueron organizadas 14 expediciones con un total de 289 religiosos) y el istmo de Tehuantepec.

De acuerdo con María Milagros Ciudad Suárez, Domingo de Guzmán consideró a la mendicidad como la característica distintiva de los frailes de dicha Orden, por lo tanto, prohibió la posesión de bienes y la recepción de rentas. A pesar de ello, en 1425 el Papa Martín V permitió que un convento de cada Provincia de los dominicos tuviera ingresos monetarios para su manutención. Medio siglo después, el Papa Sixto IV, corroboró este permiso y autorizó que todos los conventos de la Orden podían tener rentas. Esta última disposición papal fue sancionada por el Concilio de Trento y se instituyó en la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, a tal punto que la Corona contribuyó a que los religiosos de esta Provincia, y las Provincias de otras órdenes religiosas, se fueran enriqueciendo gracias a las mercedes concedidas.⁹⁹

Expone Suárez que, durante la Colonia la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, fue una de las instituciones eclesiásticas más importantes que contribuyó al establecimiento del sistema español en la región de Centroamérica y, además, fue el cimiento de algunas relaciones más complejas por medio de las cuales los criollos y españoles ejercieron su dominio. Su relevancia, además del carácter religioso, constituyó un apoyo económico de gran trascendencia, conformación y desarrollo de la vida colonial.

⁹⁸Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en: *La Iglesia en Nueva España Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), UNAM, México 2010, p. 216.

⁹⁹Ma. Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*, Esc. de Estudios Hispánicos de Sevilla, Sevilla, 1996, p. 257-259.

Si bien los frailes dominicos en un principio tenían prohibida la adquisición de bienes, sí disponían de una actitud para la aceptación de bienes, y esto formaba parte de su política económica. Principalmente aceptaban inmuebles de personas particulares. Dichas donaciones también le permitieron, a la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, fortalecer su poderío económico, social y político. Las personas que estaban facultadas para donar eran aquellas que gozaran de la libre administración de sus bienes y no podían hacerlo las que fueran menores de 25 años, padecieran de sus facultades mentales, los tontos y las mujeres durante el matrimonio.

Con la intención de acaparar el mayor número de donaciones, los dominicos quisieron poner bajo su cargo la mayor cantidad de pueblos, con la intención de aumentar sus ingresos. Para ello recurrían a una serie de evasivas, por ejemplo, querer administrar varios pueblos con un sólo cura con la ayuda de coadjutores. Debido a esto, siempre se mostraron renuentes en dar a conocer la situación efectiva de su economía, sabían que si las autoridades civiles se percataban de su reducida necesidad de las mercedes solicitadas frecuentemente les serían erradicadas.

En este sentido, los dominicos unieron lo obtenido a través de la ayuda real (sínodo) con lo que extraían (de grado o por fuerza) de sus feligreses, por concepto de ayuda para sustento o “ración”, ya fuera por explotar gratuitamente su mano de obra o bien por “limosnas”, y lo que producían sus propiedades, parte que hacían ingresar a la esfera de su capital circulante otorgando préstamos a otros propietarios o incluso a los propios pueblos.¹⁰⁰

Asegura Mario Humberto Ruz que además de este aspecto financiero, los dominicos ejercieron gran influencia, y le dieron un tremendo impulso, a la producción agropecuaria principalmente con la administración de muchas “labores”, tierras cultivadas, de trigo y caña de azúcar; además de las estancias, los molinos de trigo, los ingenios y trapiches que se encontraban en los alrededores de sus conventos, diseminados en las principales áreas del territorio del Reino de Guatemala, tales como Chiapas, San Salvador, Verapaz y el Valle de Guatemala.

Debido a su economía creciente los frailes concedían préstamos a las personas que respaldaran sus deudas, con sus bienes; y siempre obligaban al deudor a realizar un contrato

¹⁰⁰ op. cit., p. 339.

legal para garantizar su inversión financiera, pues en caso de incumplimiento del contrato, al pago de los intereses principalmente, se procedía a la ejecución. Los préstamos los concedían no solamente para financiar las labores agrícolas de los deudores sino que para la compra, construcciones y reparaciones de casas urbanas, entre otras.¹⁰¹

En cuanto a Chiapas se refiere, Rodolfo Hernández sostiene que las primeras parroquias se crearon en 1545 cuando los dominicos llegaron a Ciudad Real, fundaron casa en esa ciudad, pero hasta dos años más tarde, debido a que se vieron implicados en los enfrentamientos que el padre Bartolomé de Las Casas sostuvo con los vecinos de la misma, a causa de la puesta en libertad de los indios esclavos y a la restitución de lo extorsionado en las encomiendas de los naturales. Tiempo después, los cabildantes concedieron seis solares a estos religiosos y fray Tomás de Casillas, fray Tomás de la Torre, fray Jerónimo de San Vicente y fray Domingo de Ara, eligieron un lugar afueras de la ciudad en el cerro de la Cruz, camino a Chamula¹⁰².

Los frailes solicitaron al Cabildo que les mandará indios de los pueblos cercanos para trabajar en la construcción del convento. Con lo que se puede notar el doble discurso manejado por la Orden, por un lado, se aprecia como estos padres sufrieron varios aprietos y malos tratos por defender a los indios, y por el otro acudieron a ellos como mano de obra esclava para la construcción de sus conventos. Los dominicos fundaron su primer convento en Zinacantán, el que luego fue trasladado a Ciudad Real; un segundo convento fue fundado en Chiapa de Indios en 1545. En la siguiente década erigieron un tercer convento en Copanaguastla, y en la de 1560 uno en Tecpatán (territorio zoque); la última fundación dominica del siglo XVI se instaló en Comitán en la década de 1570¹⁰³.

Pese a lo complicado que resultó la evangelización, Fray Bartolomé de las Casas y la orden de los dominicos se constituyeron como el grupo religioso más poderoso durante la mayor parte de la Colonia. Las doctrinas dominicas pertenecieron a la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala hasta 1811, año en que se creó una nueva provincia

¹⁰¹ Rodolfo E. Hernández, op. cit., p. 4.

¹⁰² Rodolfo E. Hernández, op. cit., p.25.

¹⁰³ Margarita Carvalho, op. cit., p. 140- 141.

dominica llamada San José de Chiapa por Fray Matías de Córdova, quien fue su prior y provincial.¹⁰⁴

El fraile Matías de Córdova y Ordoñez jugó un papel fundamental en esta trama, junto con autoridades civiles y religiosas propuso la separación de conventos dominicos chiapanecos, y lo consiguió en 1808. De esa forma, la nueva provincia de San José de Chiapa quedó bajo nuevas condiciones: los frailes administradores de las haciendas encargarían sus funciones a los seculares; los monjes al igual que los curas, debían impartir sacramentos, predicar y enseñar la doctrina para evitar la escasez de religiosos; en cada uno de los cuatro conventos fundaría una escuela de primeras letras; abandonarían su pretensión de evangelizar a los lacandones y los nuevos religiosos peninsulares serían traídos de España con cargo de la misma¹⁰⁵.

En el momento de la división de la provincia de Chiapas y Guatemala se originaron fuertes pugnas internas, los religiosos procedentes de Chiapas aceptaron el poder real con la condición del reconocimiento de una entidad dominica chiapaneca. Al momento de la separación, es probable que los dominicos de Chiapas controlaran un 30% de la riqueza total de la Orden en Centroamérica y albergara aproximadamente el 50% de los religiosos. Era normal pedir a Guatemala una parte más grande de los frutos de capellanías, sobre todo de los que se cobraban en las tierras de Chiapas. No cabe duda, que la “élite” de los dominicos, compuesta de españoles radicados y de criollos, se mantuvo poderosa hasta 1829, controlando una parte de la economía urbana a través del crédito y de sus haciendas¹⁰⁶.

2.1 Ilustración y medidas reformistas en contra de la Iglesia

Debido a la lejanía del estado de Chiapas de la capital, se ha notado un claro “aislamiento” de los procesos históricos más importantes del país, o en su defecto, dichos sucesos han impactado (más tarde que temprano) de forma distinta a la de resto. No obstante, para el

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰⁵ *ídem*

¹⁰⁶ Christophe Belaubre, *Poder y Redes Sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757–1829)*, USAC-Universidad de Toulouse, 20001, p. 26.

periodo bautizado en Europa como *Ilustración*, se hicieron visibles algunos cambios que este movimiento trajo consigo, específicamente en la cuestión religiosa; o al menos así lo asegura Margarita Carvalho, cuando refiere previo al arribo de las ideas de la *Ilustración*, el clero controlaba a los sectores no indígenas de las economías de los pueblos otorgando créditos hipotecarios que concedía a las fincas y ranchos a través de instituciones como las cajas de comunidades (donde los indígenas depositaban las obligaciones de los pueblos, el tributo y los servicios religiosos) a través de las cuales solventaban los gastos de festividades religiosas. Estaban también las cofradías, especie de hermandad o asociación de personas cuyo fin era servir a la Iglesia bajo el patrocinio de algún santo y bajo la dirección del cura del lugar. Existía, por otro lado, el fondo de capellanías que dependía de donaciones caritativas, principalmente inmuebles, cuya administración quedaba en muchos casos en manos del clero¹⁰⁷.

Como se puede apreciar el control de la economía chiapaneca estaba en manos de la Iglesia desde la etapa evangelizadora y pervivió con gran éxito hasta la Colonia. Era necesario aplicar una disminución de los privilegios del clero en favor de los indios, esta idea se vio materializada con la llegada de los borbones a la Corona, ya en el poder éstos dieron origen a una serie de reformas que fueron aplicadas a la Iglesia, principalmente y que se extendieron por todo el territorio novohispano.

En este sentido, las reformas borbónicas se administraron en Chiapas, y desde el punto de vista de Christophe Belaubre¹⁰⁸, esto ocurrió gracias a la penetración del neoclasicismo (movimiento artístico y literario caracterizado por recuperar las normas y gustos de la antigüedad clásica griega y latina) y el espíritu reformador alimentado por las ideas de la *Ilustración* en Francia, en esta idea nos centramos a continuación.

Como ya se dijo arriba, la sociedad chiapaneca del antiguo régimen al igual que las sociedades hispanoamericanas estaban bajo el dominio ideológico de la Iglesia, la cual ejercía un estricto control sobre las escuelas, los colegios, las universidades y, en la

¹⁰⁷ *Ídem*

¹⁰⁸ Christophe Belaubre, "Reformas borbónicas e Ilustración en Chiapas (1758-1808)" en: *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales*, Aarón Pollack (coordinador) Instituto Mora, UAM-I, México, D.F, 2013, 286 pp.

sociedad en general y resaltaba una cultura enfocada en el temor a Dios. Belaubre, agrega que ubicados bajo la tutela real a través del patronato, los “intelectuales” chiapanecos, eran ante todo los miembros del clero porque eran los que, por obligación profesional leían y escribían. A su parecer, fueron estos actores los responsables de la “crisis de conciencia” de los chiapanecos, fomentando reformas dentro de un campo definido por límites bien trazados que no se podían cruzar porque los que reformaban eran también los que vigilaban que los límites no fueran quebrantados¹⁰⁹.

El grupo de ilustrados lo conformaban los altos clérigos, pese a ello se mantuvo abierto a otros organismos, particularmente a los oficiales reales y comerciantes de la región. Las redes sociales y culturales permitieron la difusión de ideas de la ilustración, querida y mantenida dentro de un marco ideológico bien establecido por la Iglesia y el poder absoluto del Rey. Dichas redes consintieron la expansión de estas ideas al resto de la sociedad, por lo que es necesario abrir los ojos hacia todas las regiones del estado, sin dejar fuera pequeños detalles de la vida cotidiana, incluyendo aquellos discursos con los que se puede inferir la penetración del mensaje ilustrado en las capas medias y populares.

En Chiapas, la *Ilustración* fue un periodo de intenso cambio pero no como se suele presentar: un momento en que algunos hombres deciden que ya es tiempo de modernizar la sociedad y buscar la felicidad por otros medios, en realidad, todo un cuerpo social se puso en movimiento en niveles y formas muy diferentes: criollos, españoles, ladinos negros e indígenas participaron en las discusiones que provocaron la puesta en práctica de las reformas en el campo administrativo –aunque sea para organizar la resistencia-; todos se enteraron del espíritu de reforma del gobierno de Carlos III¹¹⁰.

Queda claro que el impulso de las nuevas ideas procedía desde arriba, desde las capas sociales mejor preparadas para recibirlas y difundirlas. Los miembros del alto clero intentaron antes desarrollar una ideología ilustrada pero limitada a patrones de conducta muy organizados en redes basadas en intercambios de servicios, intentaron por todos los medios posibles desarrollar una ideología “ilustrada” limitada a la difusión de patrones de comportamientos determinados; pretendían un mejoramiento del funcionamiento del

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁰ Margarita Carvalho, op. cit., p. 68.

aparato estatal clerical, descubrimiento de la cultura indígena precolombina, construcción de carreteras, apertura de escuelas y hospitales, no obstante el proyecto era muy limitado y conservador ya que estaba dirigido sólo al bienestar de unos cuantos.

Sin embargo, por caminos ocultos que los propios actores de la difusión de las Luces contribuyeron a trazar sin plena conciencia, la razón progresó contra la fe en Chiapas, como en cualquier otra parte del mundo. El futuro se imaginó bajo nuevas formas de gobierno, los debates públicos fueron más numerosos a raíz de las novedades que los obispos querían implementar para luchar contra la mortandad, el acceso a la justicia se hizo más fácil para más gente al volverse más eficaz el Estado borbónico, las nuevas ideas estuvieron incluso circulando hasta los lugares más remotos del territorio chiapaneco; idealizando una transformación de los valores culturales de todas las clases mediante el rescate de su historia.¹¹¹

Después de analizar el impacto de las ideas ilustradas en Chiapas, revisemos ahora cómo se aplicó una de estas ideas a través de las reformas borbónicas, las cuales, entre otras cosas, perseguían la secularización de las órdenes religiosas. Es decir, las parroquias y el control de la vida religiosa de los pueblos pasarían a manos de los clérigos seculares. A pesar de que este proceso de secularización en el sureste (Oaxaca y Chiapas) resultó más difícil por ser una zona de conflicto, el impacto de las reformas en la provincia de los dominicos fue notorio y se redujeron a un convento central importante y algunas parroquias a su alrededor.

Los enemigos de la Orden informaron al virrey que los religiosos, al enterarse de la medida, permitieron a los indios varias libertades y dejaron de cobrarles las obvenciones con tal de ganarse todo su apoyo; preferían carecer de éstas a perder el control absoluto sobre los territorios que tantos años les había costado controlar.

En este sentido, en el siglo XVI y la primera mitad del XVIII se desarrolló una enconada lucha entre seculares y regulares por el control de curatos y doctrinas. Desde 1584 el obispo Pedro de Feria convenció a los dominicos de ceder dos parroquias menores; luego sin éxito, el obispo Mauro de Tovar intentó colocar en 1656 seculares en varios curatos dominicos vacantes. Los dominicos respondieron que sólo ellos podían administrar

¹¹¹*Ibíd.*, p. 92.

las parroquias, gracias a sus conocimientos lingüísticos, además resaltaron que los curas seculares no gozaban de buena moral y tampoco de vocación, por lo cual lograron recuperarlas.

Belaubre, considera que las órdenes religiosas fueron un elemento clave dentro del sistema colonial que contribuyeron a conservar la paz y reunían las condiciones que hacían creer a las diversas capas sociales, su pertenencia a una sola grey de fieles. A su parecer, Nancy Farriss subrayó, para el caso de México, los pocos cambios provocados por las Reformas Borbónicas en el campo del fuero eclesiástico.

Todo parece indicar que la Orden supo organizarse para resistir eficazmente a las reformas de los Borbones, resistencia que los llevó (todavía en el siglo XIX) a ser un elemento aún influyente en los campos económico y social. Gracias a sus dotes como administradores, los dominicos supieron invertir en la explotación de las riquezas del suelo para garantizarse una vida basada en las rentas. Murdo MacLeod¹¹² explica que las haciendas de los dominicos fueron más eficientemente administradas que las de particulares, gracias a la disposición de un capital de inversión, pero también porque la tarea evangelizadora permitió a los frailes usar una racionalidad económica moralmente injustificable para los españoles.

Hacia 1737, en su lucha por secularizar parroquias, el capítulo catedralicio presentó un informe resultado de la entrevista a veinte vecinos notables que elogiaban al clero secular, y daban pésimas referencias de los dominicos, a quienes acusaba de cobrar por servicios religiosos que estaban exentos y de estar coludidos con el alcalde mayor en la cuestión de repartimientos. Por otro lado, el desconocimiento de las lenguas indígenas había impedido el avance de los párrocos durante el siglo XVII. Aunque, como consecuencia de las políticas borbónicas que intentaban reducir la influencia de las órdenes misioneras, en 1753 se promulgó una real cédula que disponía la secularización de los curatos vacantes.

En los primeros meses de 1745, se arrojó una resolución, misma que transfería la mayoría de las doctrinas regulares al clero secular y al control episcopal, la cual se justificaba en cuestiones económicas. Para finales del XVIII el proceso no dio marcha atrás y finalizó hasta 1815. Estas medidas secularizadoras formaban parte de las Reformas

¹¹² Christopher Belaubre, op. cit., p. 39.

Borbónicas. Este acontecimiento favoreció a los intereses de los grupos locales, pues resultaba difícil traer religiosos de España y los espacios en las parroquias las ocuparon familias criollas de la élite provincial.

Tenemos así que el cambio de administración del clero no benefició en tanto a los feligreses, el clero regular y secular se seguirían enfrentando varias décadas después por el dominio de los bienes físicos y morales de los fieles sin atender las necesidades de estos. Los dominicos opusieron total resistencia a las reformas borbónicas y gracias a su poderío en varias regiones del estado no fue fácil conseguir su expulsión rápidamente. Fue hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando fueron desterrados definitivamente, y se les arrebataron y nacionalizaron todos sus bienes. Antes de pasar a ese periodo veamos que pasó en el proceso de Independencia.

2.2 Chiapas en la Independencia de México

Durante el tiempo que en la Nueva España se libraba una sangrienta batalla por la liberación del yugo español, Chiapas se encontraba adherida a la capitanía general de Guatemala; de lejos se vislumbraba que el estado, aislado de los sucesos acaecidos en el interior, poco podía hacer por involucrarse en la revuelta.

Sergio N. Gutiérrez Cruz, refiere en uno de sus escritos¹¹³, cómo vivieron este suceso los chiapanecos. En primer lugar, reitera la autonomía con que actuó el ayuntamiento de Comitán para proclamar su independencia en agosto de 1821, abrazando la coyuntura mexicana, dicha actitud fue aceptada y respaldada por los demás ayuntamientos chiapanecos.

Gutiérrez, recalca que la historia tradicional ha exaltado en forma exagerada la participación del fraile Matías de Córdova, quien fungía como párroco de Comitán en ese entonces. Aclara que no se niega la participación de éste, pero no hay que dejar de lado la colaboración decisiva de otros personajes, como lo fue fray Ignacio de Barnoya, coadjutor del convento dominico de Comitán, a quien la historiografía condenó al olvido quizás por

¹¹³ Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz, Reflexiones sobre la independencia de la provincia chiapaneca y su integración a México” en: *La independencia en el sur de México*, Ana Carolina Ibarra (Coord.), UNAM, México, D.F., 2004.

su origen peninsular, a diferencia de Córdoba un nativo que empezaba a trascender en el ámbito de la cultura. Tanto Córdoba como Barnoya fueron figuras importantes en la proclamación de la independencia en Chiapas y juntos consideraron esa posibilidad cuando se enteraron de la entrada del ejército trigarante en el vecino estado de Oaxaca.

A pesar de la importante contribución de los frailes no puede eximirse la participación de los síndicos comitecos quienes al ver lo ocurrido en Oaxaca solicitaron una reunión del ayuntamiento y de los principales del lugar para tratar asuntos relacionados con la independencia, misma que fue aprobada en esa reunión.

La preocupación de los síndicos consistía en que las fuerzas trigarantes hubieran avanzado hasta Oaxaca y esto les hacía creer que podían continuar su avance sobre territorio chiapaneco lo que les implantaba temor, aunado a la reacción de la población, pero, asimismo, se vinculaba una cuestión económica: la provincia era pobre y no podía sostener una lucha armada. Esto orillaba a un pensamiento que requería solucionar el problema de manera más práctica: proclamar la independencia y adherirse a la causa abanderada por Iturbide y evitar con ello la llegada de las tropas.¹¹⁴ Esta idea se cocinaba más por necesidad que por un entusiasmo de liberación, razón por la que Chiapas permaneció al margen de cualquier movimiento emancipador.

Los letrados de la época apropiándose del discurso de la *Ilustración* insistían mucho en que la decisión de una soberanía recaía en la voz del pueblo y era éste quien instaba por la libertad, situación que se aprovechó en gran medida para respaldar la decisión de los comitecos que confiaron en el respaldo de las otras provincias derivado de un sentir generalizado de los pueblos.

Mientras tanto, los sucesos de Chiapas, repercutieron en la Capitanía General de Guatemala. Los correos provenientes de Ciudad Real, Comitán y Tuxtla enteraron a los guatemaltecos de las declaratorias de independencia proclamadas en las poblaciones chiapanecas. La invitación de éstas para proclamarse en el resto de la capitanía fue atendida y escuchada, no obstante los chapines no mostraron mucho interés por seguir los pasos de

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 322.

Chiapas e incorporarse al gobierno imperial nacido en México, y en el acta elaborada el 15 de septiembre no se adhería al Plan de Iguala¹¹⁵.

Con respecto a lo anterior, Mario Vázquez Olivera¹¹⁶, corrobora que desde los primeros tiempos de la sublevación trigarante los promotores del Plan de Iguala contemplaron extender su proyecto político hasta Guatemala, a pesar de que no lo decía abiertamente al estipular que el nuevo Estado habría de ser regido por una “Junta Gubernativa de América Septentrional” daba a entender que su autoridad podía extenderse más allá del virreinato.

La decisión de Guatemala se debió en parte a que era un territorio extenso y al formar parte de México automáticamente perdería cualquier tipo de hegemonía, a diferencia de Chiapas, que nunca había ejercido ningún dominio sobresaliente debido a su posición marginal dentro de la capitanía. Por lo tanto, Guatemala declaró su propia independencia incluyendo a Chiapas en su declaratoria, esta situación causó disgusto en los chiapanecos que decidieron emitir su propia declaratoria el 26 de septiembre y reconocer como único gobierno al mexicano¹¹⁷.

La declaración de Chiapas en favor de México exponía que: “Chiapas ha estado bajo el Gobierno Guatemalteco como tres siglos, y en todo este tiempo no ha prosperado [...] Guatemala jamás ha proporcionado a esta provincia ni ciencias, ni industria ni ninguna otra utilidad, y sí la ha mirado con mucha indiferencia”, sostenían los chiapanecos, para concluir radicalmente: “Chiapas en ningún tiempo podrá volver a estar bajo el Gobierno de Guatemala, aun cuando llegue a poner Rey o República”¹¹⁸. Por el contrario, alegaban que México brindaba más posibilidades de apoyo y se preocupaba para que el estado pudiera emerger de su retraso; en palabras de Gutiérrez Cruz significaba entonces una tabla de salvación para el pueblo chiapaneco.

Así se llegó al año de 1823 y fue entonces cuando se redactó el Plan de Chiapas Libre, que rompía definitivamente los lazos con Guatemala para formar parte del territorio

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 326.

¹¹⁶ Mario Vázquez Olivera, *Chiapas, años decisivos. Independencia, unión a México y Primera República Federal*, UNICACH, Chiapas, p. 41

¹¹⁷ Gutiérrez Cruz, op. cit., p. 326.

¹¹⁸ Citado por Mario Vázquez, op. cit., p. 55.

mexicano, finalmente el 14 de septiembre de 1824 se logró la anexión a la naciente República mexicana. Grosso modo, el proceso de independencia en Chiapas estuvo marcado más bien por un conflicto de intereses de las élites internas, acompañado de luchas armadas aunque sin llegar al extremo de los ocurridos al interior del país. Para el estado significó tomar decisiones en coyuntura con los hechos suscitados en esos momentos y optaron por subirse al carro de la lucha por la soberanía al lado del bando mexicano en una polémica votación por parte de los habitantes.

Después de la Independencia, los religiosos en Chiapas recibieron golpes fuertes, sobre todo con los decretos de la Asamblea Nacional Constituyente del 17 y 23 de abril de 1824 sobre la abolición de la esclavitud. Esa medida significaba, por lo menos, la pérdida de los 1,000 pesos, en promedio, que anualmente percibían por la venta de esclavos. Los decretos de espíritu anticlerical fueron numerosos y cada vez se les suprimía una parte de los ingresos, tal como la prohibición de enterrar los cuerpos en las iglesias¹¹⁹. Con lo anterior y hasta la expulsión, los dominicos sufrieron cuantiosas pérdidas y se vieron obligados a solicitar préstamos particulares. Miguel José Aycinena llamó la atención del gobierno sobre “el estado miserable, á que ve reducida esta corporación religiosa” y, según sus declaraciones, habían comenzado a endeudarse para subsistir.¹²⁰

Todo parecía indicar que con el declive de la orden dominica en el estado los naturales recuperarían el control de las pocas tierras que les quedaban, aunque no ocurrió así, la insurgencia independentista no significó el cese de la opresión indígena. Los variados regímenes republicanos se encargaron de construir un discurso en favor de liberar dichas tierras para los indios, algo que estuvo muy separado de la práctica. Con el surgimiento de las políticas liberales nacieron también los pequeños propietarios apoyados por los diversos gobiernos chiapanecos, quienes se encargaron de la destrucción de las débiles economías comunales, provocando el aumento de las clases pobres de la que sin duda alguna formarían parte los indígenas.

No fue hasta varios años después de la Independencia cuando el poder de la Iglesia realmente empezó a menguar de manera acelerada, Juan Pedro Viqueira refiere como los indios de las Montañas Mayas y Zoques tomaron conciencia del conflicto cada vez más

¹¹⁹ Belaubre, op. cit., p. 58.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 59.

violento gestado entre el Estado y el clero, por tanto, se dieron a la tarea de mantener a los curas lo más lejos posible de sus pueblos. Para ello, desataron una guerra sorda en su contra, privándolos de obvenciones, desobedeciendo ostensiblemente sus órdenes e incluso, amenazándolos de muerte.¹²¹ Por su parte, Jan Rus, asevera que por intermedio de los secretarios se tomaron algunas medidas para informar a los indios de sus nuevos derechos, propiciado por las recientes reformas, con la finalidad de incitarles a dejar de pagar contribuciones religiosas.

2.3 Reformas liberales y su impacto en la entidad

Refiere Jan Rus, que posterior al movimiento independentista se empezaron a gestar en Chiapas dos tendencias en la sociedad, primero, estaban los “conservadores” de San Cristóbal y de los Altos, del otro lado estaban los “liberales” de Tuxtla, Chiapa y las Tierras Bajas. San Cristóbal, fungió como la capital tradicional de Chiapas y sede de la diócesis; estaba compuesta por burócratas, civiles y terratenientes quienes vivían de sus rentas y de los impuestos de la población india. Después de 1824 éstos se consideraron herederos naturales del poder y de los privilegios que la Iglesia colonial y la Corona española habían recibido, por lo que promovieron un gobierno de continuidad, un régimen centralizado y paternalista para mantener la estabilidad y la perpetuación.

En el otro extremo, estaban los habitantes de las Tierras Bajas, quienes en 1820 comenzaron una agitada actividad agrícola. Sus dirigentes naturales eran agricultores y comerciantes, los cuales aspiraban a poseer más tierras y, sobre todo, a controlar un mayor número de trabajadores indios, después de 1824 optaron por un gobierno liberal y federalista con la esperanza de que se les permitiera reorganizar y desarrollar su propia región¹²².

¹²¹ Juan Pedro, Viqueira, *Encrucijadas Chiapanecas: Economía, religión e identidades*, El Colegio de México, México, 2002, p.196-197.

¹²² Jan Rus, “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en: *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, D.F., 1995, p. 147.

En los años posteriores a la Independencia, el gobierno conservador de Chiapas había otorgado a la Iglesia un control casi absoluto sobre los asuntos indígenas del estado, Así, a través de los párrocos, la Iglesia estaba facultada, como lo había estado durante la Colonia para registrar nacimientos y defunciones, realizar censos que servían para fijar los impuestos y amparar sus personas y propiedades, a cambio de ello el gobierno le autorizaba percibir sus emolumentos tradicionales, auxiliada por la fuerza civil¹²³.

Dicho otorgamiento representaba un problema para la facción liberal, primeramente, permitía que el clero-siempre pendiente de sus intereses- controlara la fuerza laboral india, y se beneficiara en absoluto de parroquianos asentados pagadores de diezmos. Así fue que en cuanto los liberales accedieron al poder, en 1830, una de las primeras medidas fue secularizar la administración de los asuntos indígenas designando a funcionarios civiles para manejar los asuntos en las comunidades indias, con el fin de restringir los poderes de Iglesia sobre los indios.

El gobierno liberal tenía como propósito terminar para siempre con las instituciones herederas de la Colonia, las cuales a su parecer eran las responsables de las desgracias acaecidas en el país, razón por la que emprendió toda una serie de reformas dirigidas a someter dichas instituciones al poder popular y democrático. Desde el principio, su primer y principal objetivo fue la Iglesia, y en cuanto obtuvo definitivamente el triunfo mermó la autoridad de las cortes, nacionalizó las propiedades eclesiásticas y abolió las contribuciones religiosas, mismas que habían sido obligatorias desde siglos atrás para el sustento del clero.

Por su parte, Dolores Palomo refiere que la historiografía sobre el siglo XIX da por sentado el hecho de que las Leyes de Reforma y el anticlericalismo de mediados de siglo minó la importancia económica de la Iglesia en México. Sin embargo, sus efectos en Chiapas son poco conocidos, desde el punto de vista económico, así como en relación con la pérdida de influencia y autoridad de la Iglesia en los pueblos, donde llegaron a correr el peligro de perder sus vidas. También hubo reacciones dentro de la propia Iglesia en el estado.

¹²³ *Ibid.*, p. 150

Agrega Palomo que, a partir de 1830, el gobierno mexicano, respaldado por el ambiente liberal que reinaba en el país, comenzó a cuestionar el poder que la Iglesia había mantenido desde su llegada. Los privilegios adquiridos por esta institución habían competido incluso con el mismo estado colonial y ahora con el independiente. Debido a lo anterior, se aprobaron y promulgaron leyes que transformaban la situación que el sector eclesiástico había tenido hasta entonces, atacando de forma directa sus privilegios.¹²⁴

Desde la ley que convertía al diezmo en voluntario-ley del 27 de octubre de 1833-, pasando por las de desamortización de las propiedades eclesiásticas y corporativas –Ley Lerdo, de 1856-, hasta culminar con las de nacionalización de los bienes del clero –emitida por Benito Juárez el 12 de julio de 1859 y modificada por la ley del 5 de febrero de 1861-, todas tenían el mismo objetivo: socavar el poder de la Iglesia¹²⁵.

De igual forma, las leyes para la reglamentación de las obvenciones y derechos parroquiales y las que le quitaban el control sobre nacimientos, matrimonios y defunciones, tenían el mismo significado. Estas medidas legislativas afectaron tanto al clero regular como al secular. Asegura la autora que, en Chiapas, cayeron en un terreno de cultivo ya abonado, caracterizado por el enfrentamiento ideológico entre las doctrinas conservadoras y liberales, y acentuado en esas fechas, especialmente tras el acceso al poder de estos últimos.

Desde principios de la Colonia y hasta ya muy avanzado el siglo XIX, los pueblos de indios se habían resistido en varias ocasiones al pago de los servicios personales, derechos parroquiales y otros pagos excesivos impuestos en la cristianización y la administración parroquial. Pese a la resistencia, el poder y la autoridad de la Iglesia en los pueblos iba en aumento. Era necesario aplicar leyes que redujeran dichos excesos.

Así, la aplicación del conjunto de leyes liberales –y, en general, el ambiente anticlerical que criticaba la idea antigua del clero de desviar los capitales piadosos del verdadero objetivo con el que habían sido creados por los fieles, fue el principio de su lánguido e ineludible ocaso. A continuación, y con base en el texto de Dolores Palomo se

¹²⁴ María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, CIESAS, México, 2009, p. 108.

¹²⁵ *Ídem*

expone el conjunto de las leyes aplicadas en Chiapas durante el periodo de Reforma, con la finalidad de comprender de mejor manera el impacto que adquirieron en los pueblos y en qué medida afectaron en el vínculo entre sacerdotes y feligreses.

Cuadro 1

Leyes liberales que afectaron a la Iglesia

Ley	Efectos
Ley Lerdo o ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas, 25 de junio de 1856.	Se decretaba la venta de todas las propiedades corporativas, tanto civiles como eclesiásticas, quedando exceptuadas aquellas que estuvieran destinadas al servicio u objeto del instituto de las corporaciones. Las corporaciones se convertían de propietarias de bienes raíces en acreedoras hipotecarias. Si no había denunciante, se procedía al remate en almoneda pública.
Artículo 27 de la Constitución de 1857.	Ninguna corporación civil o eclesiástica cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.
Ley sobre los derechos y obenciones parroquiales del 11 de abril de 1857 o Ley Iglesias.	Se legislaba acerca de lo que podían exigir los curas por bautizos, casamientos y entierros, reglamentando así el arancel que se cobraba por costumbre en la mayoría de las parroquias.
Constitución política de Chiapas de 1858.	El artículo 63 determinaba que los ayuntamientos tenían la facultad y obligación de cuidar de las casas de beneficencia e instrucción pública y administrar los bienes comunales no comprendidos en la ley de desamortización. Además, se impedía que tanto el gobernador como los diputados pertenecieran al estado eclesiástico.

Ley de nacionalización de los bienes del clero, del 12 de julio de 1859.	Suprimía todas las corporaciones de regulares y declaraba como propiedad de la Nación todos los bienes que hasta ese día había administrado el clero.
Ley sobre el matrimonio civil, sobre el estado civil de la persona y la secularización de los cementerios. Creación del Registro Civil en 1859	Seculariza el control que sobre la población había tenido la Iglesia desde antiguo, quitándole el control sobre el estado civil de las personas (nacimientos, casamientos y defunciones).
Ley sobre libertad de cultos de 1860	Suspendió el derecho de asilo en los templos, supeditó la realización de los actos religiosos fuera de los templos a la autorización de las autoridades civiles y abolió la inmunidad eclesiástica.
Ley del 5 de febrero de 1861.	Regulaba lo anterior para evitar múltiples problemas que habían surgido respecto al destino de los bienes nacionalizados, en cuanto a las denuncias, enajenaciones, adjudicaciones y redenciones de estos bienes.

FUENTE: María Dolores Palomo, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, p. 239.

Aunado a las leyes anteriores, el gobierno del estado de Chiapas, decretó el 25 de septiembre de 1873¹²⁶ una serie de artículos en los cuales se expuso que el Estado y la Iglesia eran independientes entre sí y el Congreso no podría dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna. Asimismo, se estableció el matrimonio como contrato civil y con exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades de orden civil.

En este sentido, se ordenó que ninguna institución religiosa podía adquirir bienes raíces, ni capitales impuestos sobre estos, únicamente con la excepción establecida en el artículo 27 de la Constitución. Paralelo a lo anterior, se mandó que la simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones, sustituía al juramento religioso con sus efectos y penas.

Finalmente, se dictaminó que el Estado no permitía llevar a cabo ningún contrato, pacto o convenio que tuviera por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable

¹²⁶ *Ibid.*, p. 240.

sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconocía órdenes monásticas, ni admitía su establecimiento, en cualquiera denominación u objeto con que pretendiera erigirse.

Ahora bien, Palomo sugiere un análisis profundo sobre los efectos económicos reales de las Leyes de Reforma sobre la Iglesia de Chiapas, ya que se desconocen cuáles y cuantos bienes se desamortizaron y nacionalizaron. Los documentos de la época muestran un clima de inseguridad, de pérdida que envolvía a los curas de los pueblos, a un clero vinculado en demasía con riquezas y privilegios. Muchos párrocos se vieron en duros aprietos económicos debido a que los indígenas se negaron a pagar derechos y obvenciones.

En palabras del obispo Carlos María Colina y Rubio quien fue removido de la jurisdicción eclesiástica chiapaneca en 1863 la situación de la diócesis era la siguiente:

[...] en medio del torbellino impío, irreligiosos y de encarnizada persecución contra Dios y su iglesia [a causa del] satánico impulso de hombres perversos que quieren extinguir si posible fuera hasta la más remota idea de religión para dejar en su lugar la sola vida animal de los sentidos, el egoísmo individual, la satisfacción más completa de los goces materiales del cuerpo, el dominio en suma del engaño de la falsedad del crimen, de la inmoralidad”.¹²⁷

La Ley Lerdo también tuvo sus efectos en Chiapas, a pesar de los aparentes “escrúpulos” y “temores de contraer un cargo de conciencia” por denunciar los bienes que pertenecían a la Iglesia; en consecuencia, varios terrenos fueron denunciados y adjudicados o rematados. La ley de obvenciones y derechos parroquiales no eximía a los indígenas de pago de estos derechos, pero provocó que algunas parroquias, según los curas, quedaran incongruas.

Esto afectaba, según el obispo de Chiapas, la “soberanía, libertad e independencia de la santa iglesia”; sin embargo, para el fortalecimiento del deber moral y espiritual de los ministros de culto para con sus feligreses, a pesar de la escasez y miseria y

¹²⁷ Comunicación de ilustrísimo Señor Don Carlos María Colima y Rubio, 18 de mayo de 1863. Libro de gobierno de la diócesis de San Cristóbal, 1849-1905.

pobreza [...] sin legar a dejar por eso o por cualquier otro humano motivo dichas permanencias en su beneficio [...] a menos que sean lanzados por ellos por la fuerza.¹²⁸

El clima anticlerical y secularizador provocado por los liberales desde mediados del siglo XIX, aunque no sacó totalmente a los párrocos de los pueblos, redujo mucho su influencia. El clero, a pesar de sus airadas protestas y reacciones, tuvo que adaptarse a replegarse a las circunstancias políticas y legales, aceptando incluso que sus curas vistieran traje secular, que las procesiones se hicieran dentro de las iglesias y que en las calles no se realizaran actos religiosos públicos. En 1861, los contrayentes que se casaban ante un juez civil casi eran objetos de excomunión; sin embargo, dos años más tarde, en 1863, el clero tuvo que permitir los matrimonios civiles previos o posteriores al religioso.

Los curas abandonaron sus pueblos y sus iglesias. Las excusas fueron varias, pero el trasfondo de sus testimonios se trasluce abierta o veladamente las verdaderas causas: el clima provocado por las Leyes de Reforma. En algunas ocasiones, los ayuntamientos y los jefes políticos estaban detrás de la crisis del clero, instigando a los indios para no pagar los derechos que les solicitaban, o bien, quedándose con los dineros de la Iglesia y de las cofradías.

La nacionalización de bienes de manos muertas, la Ley del Matrimonio Civil, la del Registro Civil, los decretos sobre cementerios, días festivos, secularización de hospitales y la extinción de las comunidades religiosas; provocaron absoluto descontento y fuertes protestas del clero mexicano, el cual unió sus fuerzas al Partido Conservador, y a través de conspiraciones financió movilizaciones armadas para intentar desaparecer al gobierno republicano y reemplazarlo por una monarquía europea que lo respaldara. España, Inglaterra y Francia eran los más interesados en invadir el país, pese a ello, fue Francia, el que lo consiguió, so pretexto de la suspensión de la deuda que México tenía con aquel país.

Rus, expone que durante la intervención francesa en México las acciones registradas en Chiapas fueron paralelas a las del centro del país, con la diferencia de que las batallas no eran libradas por ejércitos nacionales sino por bandas representadas por las facciones

¹²⁸ *Ibid.*, p. 242.

regionales, -añade- que la Guerra de Reforma en el estado comenzó con la adhesión, en julio de 1856, de Juan Ortega a los pronunciamientos antirreformistas hechos en el centro del país pocos meses antes, y en muy poco tiempo se unieron a las filas otros disidentes de Los Altos, desencadenando una guerrilla opuesta a las autoridades liberales y constitucionales.

El resultado del enfrentamiento culminó con un ambiente tan hostil en Los Altos que los liberales se retiraron de la región y designaron a Chiapa como capital, hasta poder garantizar su seguridad en San Cristóbal. La revuelta de Ortega se perpetuó hasta finales de 1860, cuando con la derrota de las fuerzas conservadoras nacionales, la resistencia dejó de tener sentido. Una vez restablecida la paz, la capital volvió a su anterior sede alteña, en febrero de 1861¹²⁹ . .

Con respecto a la Ley de Nacionalización, en San Cristóbal de las casas, Manuel B. Trens, apunta que el gobernador Ángel Albino Corzo la promulgó y puso en vigor el 13 de agosto de 1859, además, precisa, que a raíz de este hecho la tirantez de relaciones entre la Iglesia y el Estado aumentó a tal grado de convertirse en una lucha porfiada, sorda y sin tregua, por medio de pastorales subversivas, cerrando los templos a las autoridades, negando los sacramentos a quienes en su lecho de muerte se negaban a retractarse de sus principios, negando sepultura en los campos santos a todos aquellos calificados de incorregibles¹³⁰ .

Los frailes dominicos y franciscanos y el superior de la Merced de San Cristóbal, se negaron a acatar esas disposiciones, calificadas por el obispo Colina de inválidas, heréticas y disolventes; abandonaron sus conventos para dirigirse a Guatemala, sin entregar a las autoridades los edificios, templos, paramentos, vasos sagrados, archivos, bibliotecas, cuadros, imágenes y demás objetos pertenecientes a la comunidad. Asegura el autor que fue tan escandalosa la salida de los dominicos que casi estalló un serio conflicto al exaltar el fanatismo de las masas ignorantes.

¹²⁹ Jan Rus, op. cit., p. 153.

¹³⁰ Citado por: Gloria Pedrero Nieto, "La desamortización y nacionalización de los bienes de la iglesia de san Cristóbal de las casas, Chiapas", Revista Pueblos y Fronteras Digital, núm. 3, 2007, p. 0 Universidad Nacional Autónoma de México Distrito Federal, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/906/90600303.pdf>

Los que ganaron en este proceso fueron, como particulares, algunos liberales y uno que otro conservador, quienes se adueñaron de las propiedades y los capitales en la mayoría de los casos por debajo de su valor. En consecuencia, los bienes de las corporaciones civiles y eclesiásticas cambiaron de dueños. Solo en parte se logró lo que se habían propuesto los liberales, si bien consiguieron acabar con el terrateniente más poderoso no obtuvieron las ganancias que ellos esperaban con la venta de esos bienes y tampoco se creó ese grupo de pequeños propietarios empresariales que lograrían el desarrollo capitalista que los liberales deseaban para México¹³¹.

En líneas generales, este escenario de problemas y enfrentamientos entre liberales y conservadores en Chiapas durante el siglo XIX, llevó los reflectores a las grandes discusiones sobre la secularización de la sociedad, y los ajustes en su interior, mediante reformas traídas desde la clase política hacia el resto de los habitantes. Sin embargo, se sabe que esa tendencia tuvo diferentes repercusiones en el interior del estado. El más destacado y ocurrido en el mismo siglo es conocido como “guerra de castas”, considerado por Ortiz como el único y más importante movimiento protagonizado por los indios de las Tierras Altas de Chiapanecas.

Posteriormente, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la Iglesia Católica parecía estar viviendo un periodo de tregua con el Estado mexicano, durante casi todo el régimen del presidente Porfirio Díaz los conflictos cesaron en buena parte del país, pese a ello y como bien lo señala Lisbona, no parecía ser el caso del estado chiapaneco; por su parte los conservadores y liberales seguían disputándose la capital chiapaneca, misma que sería trasladada definitivamente en 1892 a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, estando a cargo de la gubernatura Emilio Rabasa.

Por su parte, los feligreses de algunos municipios seguían sosteniendo pugnas contra los representantes del clero, mediante una campaña de hostigamiento hacia los curas a través de una serie de denuncias y protestas bajo cualquier pretexto. Las cuales bajaron de intensidad en los primeros años del siglo XX con la llegada del Obispo Francisco Orozco y Jiménez.

¹³¹ *ídem*

En los años posteriores, esta aparente tregua se vio nuevamente fragmentada, dando paso a uno de los episodios más bélicos nuevamente entre la Iglesia y el Estado, ahora con el afán de construir un México moderno, el cual se veía interrumpido por el fanatismo religioso de la época. Era necesario erradicar desde la raíz el pensamiento retrogrado de los mexicanos heredado del catolicismo, si el país quería estar a la altura de los países con más desarrollo. A partir de entonces se realizaron una serie de leyes y decretos para restar aún más el poder del clero. Retomando ideas de los ilustres liberales decimonónicos como José María Luis Mora, Benito Juárez, Melchor Ocampo, Lorenzo de Zavala, entre otros. En palabras de Lisbona:

Este anticlericalismo revolucionario no poseía, por supuesto, una única forma de expresión. Los actores que participaron en los iniciales hechos violentos de la segunda mitad del siglo XX no tuvieron una misma actitud hacia la Iglesia, como lo demostraron con claridad los ejércitos constitucionalistas y la posición de su máxima cabeza, Carranza, menos radical que aquellos que apoyaron las medidas contra las instituciones religiosas en la Constitución de 1917. Esta variopinta forma de desplegar las actitudes anticlericales es observable, en buena medida, durante todo el proceso revolucionario, aunque la consideración de la religión como una lacra para las transformaciones sociales de país fue compartida por prácticamente todas las cabezas políticas del periodo¹³².

Se consideraba entonces a la Iglesia como el mayor obstáculo para las nuevas formas revolucionarias, las cuales sacarían al país del atraso en el que se encontraba desde hacía varios años. Para ello era necesario iniciar una persecución religiosa que penetrara hasta lo más recóndito de la nación, despertando a las “inteligencias dormidas”, para emerger como un Estado moderno, libre ya de pretensiones religiosas.

Este impulso –explica Lisbona- no era para nada novedoso, sino una continuación de las medidas implementadas en el siglo diecinueve, se pretendía asentar, a través de la Carta Magna nacional, la prohibición de que una institución religiosa tuviera personalidad jurídica y bienes propios (como se había pretendido un siglo atrás) , además de que resolvía el problema de la separación de la Iglesia y el Estado al prohibir la intervención política de

¹³² *Ibid.*, p. 21.

los miembros del clero, además de convertir a las instituciones estatales en las administradoras de la profesión religiosa.

A pesar de que en Chiapas, el conflicto religioso no se realizó con tanto encono como en los territorios del norte y tampoco se desató una guerra cristera similar a otros estados, si se implementaron algunas medidas en contra del clero, por parte del entonces gobernador, Victórico Grajales, éste con el objetivo de figurar ante el presidente Plutarco Elías Calles, mostrando que Chiapas se apegaba a las disposiciones nacionales, ejecutó varias de las medidas solicitadas, entre ellas; limitar el número de ministros religiosos, suprimir nombres de santos de lugares, cerrar templos o en dado caso utilizarlos como escuelas o talleres, implementar la educación socialista, exigir a los empleados de gobierno deshacerse de cualquier imagen religiosa, denunciar a los que se negaran a aceptar tal disposición y finalmente el saqueo y la incineración de imágenes de las iglesias y casas particulares.

Con esto, Chiapas, se adhería a la dinámica nacional y Grajales tenía la oportunidad de pasar a la historia como uno de los gobernadores que coadyuvó en la construcción del Estado moderno mexicano. Más tarde se demostraría que su cometido no rendiría muchos frutos, puesto que el conflicto religioso cesó nuevamente, ahora con la llegada a la presidencia del general Lázaro Cárdenas, ordenando la reapertura de templos y con ello las labores de culto de los fieles, quienes a pesar de sufrir cambios en su religiosidad popular permanecieron intactos a su creencia.

Los serios e innumerables problemas políticos en los que la Iglesia se vio envuelta desde 1821 y hasta 1940, son para Viqueira, el reflejo de las dificultades de dicha institución, por ejemplo, la negativa del Vaticano para reconocer la independencia de México, los conflictos suscitados por las Leyes de Reforma, la constitución anticlerical de 1917 y las persecuciones religiosas de 1926 al 29 y 1932 al 39 (Guerra Cristera), multiplicaron las vacantes de la silla episcopal. Acciones que resultaron alarmantes, pues durante el siglo XIX, Chiapas careció de obispo durante 49 años, incluso provocaron que los prelados tuvieran que salir en varias ocasiones de su diócesis. El traslado definitivo en 1892, de la capital del estado a Tuxtla Gutiérrez y la sede de la diócesis en San Cristóbal de las Casas, privó a la Iglesia por muchas décadas de gran parte de su capacidad para

influir en las decisiones políticas, quizás por la actitud radical y anticlerical de la nueva capital chiapaneca.¹³³

CAPÍTULO III.- JERARQUÍA, PERFIL Y LABOR DE LOS PÁRROCOS A FINALES DE LA COLONIA Y DURANTE EL SIGLO XIX

Como ya el título lo indica, en este capítulo se dará a conocer la forma en la que estaba constituido el clero a finales del periodo colonial y a lo largo del siglo XIX; de igual modo, se abordará la imagen que los feligreses mantuvieron de los párrocos en los pueblos, así como el papel que desempeñaron. Para ello, será necesario retomar estudios de los que han abordado el tema de los párrocos en los periodos ya mencionados, así como de documentos de archivo y otros trabajos relativos a la Nueva España y a Chiapas¹³⁴. A través del análisis de dichos aspectos se podrá tener una idea de su influencia en la pugna sostenida entre sacerdotes y fieles.

3.1 La jerarquía eclesiástica

Durante décadas anteriores al siglo XIX, la Nueva España había organizado las instituciones eclesiásticas de una forma corporativa paralela a todas las sociedades occidentales en el mismo periodo. En ellas, cada uno de los grupos sociales, es decir, gremios, cofradías, cabildos, universidades, provincias religiosas, etcétera, presentaban una potente organización independiente de las otras. Uno de los beneficios de su autonomía, era poder elegir a sus representantes y a todo un conjunto de signos que les daban identidad.

La iglesia en Nueva España era partícipe de este esquema y estaba constituida en varias corporaciones, aunque sin dejar de depender del Rey de España y por el derecho canónico del Papa no formaba una unidad total que actuara uniformemente y de común acuerdo. Principalmente la Iglesia estaba dividida en dos grandes sectores: el clero secular,

¹³³ Juan Pedro Viqueira, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en: *Encrucijadas Chiapanecas: Economía, religión e identidades*, El Colegio de México, México, 2002, p. 197.

¹³⁴ Como se mencionó en la introducción del trabajo la literatura revisada en cuanto a la Iglesia y al clero en los distintos periodos, fue la de Nueva España y no la de Guatemala (de la que Chiapas era parte). Las razones se explicaron arriba.

cuyos miembros no estaban sujetos a ningún tipo de obligación de clausura o de vida en común, y, por otra parte, el clero regular, regidos a la vida en los conventos, basada en la oración, el coro y otras prácticas en comunidad.

Los seculares eran los menos estructurados de forma corporativa y eran parte de una entidad, la provincia eclesiástica mexicana, liderada por el arzobispo de México (con primacía honorífica como (metropolitano) y un grupo reducido de obispos, llamados también “sufragáneos”, éstos eran elegidos por la Corona española, en un principio casi todos provenían de las órdenes religiosas evangelizadoras, pero con el tiempo fueron también clérigos seculares, la mayoría de ellos nacieron en España, aunque los hubo también nacidos en América, con cargos de menor importancia.¹³⁵

Los obispos, eran los encargados de enviar informes a la Corona, acerca de la situación en las Indias. A menudo, obispos y arzobispos tomaron el cargo de visitadores y de virreyes interinos. Otra de sus funciones, consistía en el magisterio, o sea en la enseñanza que desde su cátedra transmitía la herencia o legado de la tradición apostólica. Para lograr esa actividad, era preciso que el obispo se rodeara de un clero digno y bien preparado. Fue así, que para la segunda mitad del siglo XVII se empezaron a erigir prelados que crearon en sus diócesis los seminarios conciliares para poder tener a su cargo la instrucción del clero secular.¹³⁶

Otra de las funciones del obispo era encabezar el culto litúrgico, debido a que se creía que la oración oficial de la Iglesia aseguraba la buena disposición de la Providencia divina y con ello el bienestar colectivo. Y, por último, era el encargado de la administración de justicia, así como hacerse cargo de las necesidades materiales y espirituales de sus fieles. Su sede era la catedral y para administrarla cada prelado era ayudado por los miembros de un cabildo eclesiástico, corporación formada por personas que obtenían sus puestos de manera vitalicia y por nombramiento del rey.

El cabildo eclesiástico estaba formado por cinco dignidades y un número variable de canónigos encargados de las misas, confesiones y en general de la administración

¹³⁵ Antonio Rubial, Et. Al., *La Iglesia en el México colonial*, p. 40.

¹³⁶ *Ibid.*, p 41.

religiosa, para esta actividad eran requeridos numerosos sacerdotes con diversos cargos (racioneros, medios racioneros y capellanes). Para una mejor comprensión de dicha estructura eclesiástica y con base al texto citado se presenta el siguiente esquema.

Cuadro 2



FUENTE: Elaboración propia según datos de Antonio Rubial, Et. Al., *La Iglesia en el México colonial*, p. 40.

Los obispos eran responsables de un extenso territorio denominado diócesis y también sobre las parroquias adyacentes. Si bien en un principio, muchos de estos centros estaban bajo resguardo de los frailes fundadores, los seculares fueron aumentando paulatinamente su dominio sobre numerosos templos a los que también se les conocía con el nombre de curatos, beneficios o partidos de clérigos. En dichos curatos, se manejaban, junto a los curas párrocos, uno o varios vicarios, hablantes de alguna lengua indígena. Es preciso mencionar, que esto sucedía en las ciudades o villas importantes, donde las limosnas y obvenciones eran significativas y alcanzaban para solventar los gastos de varios sacerdotes.

Asimismo, los clérigos no pertenecientes a ninguna orden religiosa estaban bajo el mando de los obispos, algunos miembros de familias adineradas y con educación universitaria eran los ideales para ocupar los mejores puestos. No obstante, los clérigos seculares con buenos ingresos eran insuficientes, por lo que era necesario colocarse como capellanes en hospitales o de conventos de religiosas, como funcionarios en los juzgados civiles o eclesiásticos.

La forma de vida más común para estos clérigos era vivir de una renta anual que le dejaba un benefactor a cambio de realizar misas en favor de su alma, a esto se le conocía como capellanía, y, a pesar de que contaron con varios benefactores su nivel de vida era precario y bajo esa premisa, a finales del siglo XVI se había determinado que sólo podían ordenarse como sacerdotes quienes demostraran un ingreso económico decente o si conocía alguna lengua indígena para poder acceder al cargo de vicario de alguna parroquia.¹³⁷

Finalmente, en la parte más baja de la división eclesiástica se encontraban los clérigos de órdenes menores (sin ordenación sacerdotal), con pequeñas funciones dentro de la parroquia y con el beneficio del fuero eclesiástico, entre ellos se encontraban los acólitos, exorcistas, porteros, lectores y ostiarios. Por su parte, las órdenes mayores estaban integradas por obispos, sacerdotes, diáconos y subdiáconos.

Por su parte, clero regular, estaba protegido por instituciones y mejor organizado en sus estamentos, gozaban de techo, comida y asistencia a los conventos. Formado por diversas órdenes religiosas en demarcaciones conocidas como provincias, en las cuales estaban instaurados varios claustros esparcidos en un territorio. Aunque en teoría dependían de un general radicado en Roma y, a través de él, un sumo pontífice, cada provincia poseía un gobierno central y autónomo, independiente de las otras provincias y del obispo.

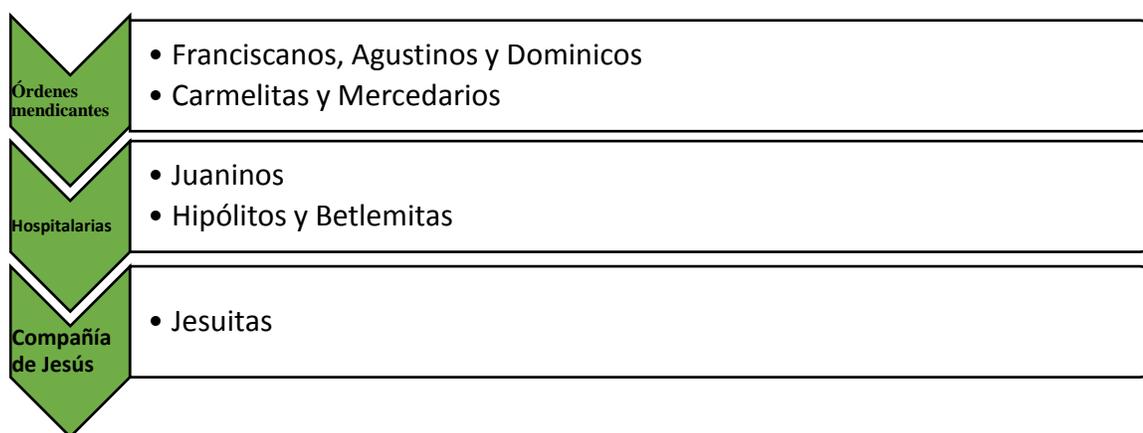
Todas las órdenes religiosas tenían en común algunos objetivos, sin embargo, a la hora de la administración religiosa eran notorias algunas diferencias. Existían las órdenes mendicantes (iniciadoras de la evangelización en el siglo XVI), quienes como su nombre lo indica estaban orientadas a vivir en la mendicidad a través de limosnas, entre ellos se encontraban los franciscanos, dominicos y agustinos, quienes tenían a su cargo gran cantidad de parroquias. Administraban sacramentos a la población blanca y mestiza de las ciudades.

Por otra parte, se encontraban los carmelitas, inclinados hacia la vida contemplativa y los mercedarios, orientados hacia una vida más activa. Eran mendicantes y sólo tenían a su cargo a los españoles, criollos y mestizos. En otro extremo, se hallaban las órdenes hospitalarias, como los juaninos, hipólitos y betlemitas. Encargados de los hospitales y

¹³⁷ *Ibid.*, p. 42.

finalmente la compañía de Jesús, clérigos regulares dedicados a varias actividades educativas y misionales.

Cuadro 3



FUENTE: Elaboración propia, *Ibíd*, p. 42

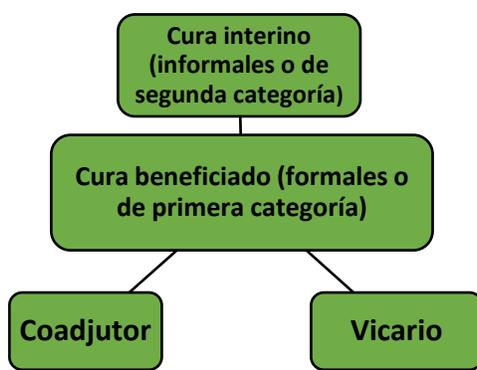
Los mendicantes estaban sometidos al mando de un provincial y de un cuerpo consultivo integrado por cuatro definidores y dos visitadores, cada convento era un priorato, unido jurídico e independiente y bajo la regla de sus fundadores. Todos los prioratos tenían los mismos derechos, aunque existían grandes diferencias entre los grandes poblados y los pueblos pequeños pueblos de las comunidades indígenas. Los primeros gozaban de gran cantidad de frailes e ingresos económicos, mientras que los segundos a menudo carecían de ingresos y eran obligados a caminar grandes distancias para llevar a cabo su labor religiosa.¹³⁸

Si bien es cierto que la mayoría de los integrantes del clero se adherían por vocación, también hubo quienes lo hicieron solamente por acceder a un medio de subsistencia y prestigio, durante los siglos XVI y XVII la iglesia en Nueva España estaba constituida en su mayoría por españoles y criollos blancos, no obstante, miembros de otros grupos étnicos se incorporaron gracias a la ambigüedad del término “español” y a principios del siglo XVIII comenzaron a ser aceptados como parte del estamento eclesiástico y formaron parte del porcentaje de la población novohispana perteneciente al sector eclesiástico.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 46.

Ahora bien, retomando el estrato del clero secular (imperante en la región de estudio de este trabajo) es preciso analizar de manera particular las funciones de los sacerdotes pertenecientes al cabildo eclesiástico, con la finalidad de poder comprender el rol que ocupaban dentro de los pueblos y de qué manera esos roles influyeron en las pugnas con la feligresía durante el periodo decimonónico. Para este apartado se continúan empleando ideas de los trabajos de William Taylor, quien hace una clasificación jerárquica de los curas en el siglo XVIII y en gran parte del siglo XIX.

Cuadro 4



FUENTE: Realización propia según datos de William Taylor.

Los curas beneficiados, tenían a su cargo la parroquia como un beneficio o propiedad casi feudal bajo el título de vicario rector o titular. La licencia para el ministerio de este último era “absoluta sin límite de tiempo”. Como titular tenía derecho a percibir el ingreso parroquial, trabajo y provisiones sancionados por la ley o por la costumbre o cargo vitalicio, siempre y cuando cumpliera con sus obligaciones y no violara seria y repetidamente la ley real y eclesiástica.

En segundo lugar, se encontraban los curas interinos, informales o de segunda categoría, éstos asumían los mismos derechos y responsabilidades que un cura beneficiado, a excepción de que su nombramiento era temporal. Por ley, sólo debía suplir por unos meses al cura titular, en caso de muerte o abandono (forzoso o no) de la parroquia, el cargo duraba hasta que se daba el nombramiento de un titular.

En cuanto a los vicarios, Taylor expone que casi dos terceras partes de los curas párrocos en el siglo XVIII fueron vicarios y coadjutores, es decir, ayudantes o asistentes no beneficiados de los curas. Si había más de un vicario, el principal de ellos podía ser designado teniente de cura. La función de estos sacerdotes, consistía en relevar al cura de parte o de todas sus obligaciones pastorales para hacer y trabajar todo lo que no “podían” los curas.

Por último, el coadjutor, era otro tipo de ayudante de cura con más autoridad que el vicario ordinario, el término denotaba un nombramiento temporal y aunque fue utilizado como sinónimo del vicario y del teniente, un coadjutor generalmente disfrutó de un grado de independencia respecto del cura no accesible para el vicario. Al menos durante el siglo XVIII, era preciso tener un coadjutor para cada una de las lenguas indígenas habladas en los pueblos y sólo podía ser designado por el cura y con la aprobación del obispo. También podían imponerse los coadjutores cuando los curas se enfermaban, cuando eran ya muy ancianos para actuar solos, o cuando eran incompetentes¹³⁹.

Para el caso de Chiapas y en cuanto a la jerarquía de las instituciones eclesiásticas durante el periodo colonial, se refiere pocos trabajos que muestren la organización de los clérigos en los pueblos, así como el origen de los mismos; gracias al estudio de Margarita Carvalho, se sabe que en su mayoría, y ya desde el siglo XVIII, el clero regular se componía de frailes americanos y con respecto a los seculares, desde el siglo XVII estaban formados por más del 95 por ciento de curas criollos, es decir nacidos en territorio americano¹⁴⁰.

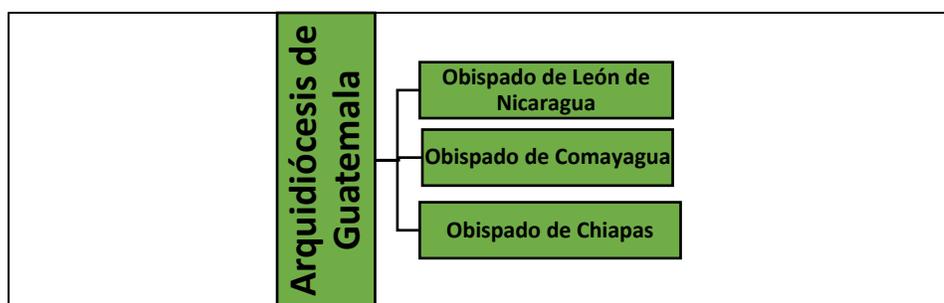
Durante el mandato de los Habsburgo, Carvalho, apunta que gran parte del poder imperial se basó en la organización y el poder espiritual de la Iglesia. Las órdenes religiosas y el clero secular tenían burocracias poderosas, leales al imperio y resguardaban la lealtad a través de la Inquisición presentando informes sobre las condiciones que prevalecían en las colonias bajo su tutela, lo hacían por medio de cartas de los obispos al Rey y las audiencias donde mostraban las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales, entre otras, de las jurisdicciones episcopales.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 118 -119.

¹⁴⁰ Margarita Carvalho, op. cit., p. 143.

La estructura eclesiástica en el Reino de Guatemala comprendía la arquidiócesis de la sede del arzobispado guatemalteco, a la que formalmente estaban subordinados tres obispados: el de León de Nicaragua, el de Comayagua y el de Chiapas. Aun con esto, sólo en casos muy graves y a petición de la autoridad civil, el arzobispado intervenía para pedir cuentas a los obispos, quienes gozaban generalmente de una gran autonomía¹⁴¹. Esta libertad de los obispos también se vio reflejada en las acciones de los párrocos quienes en numerosas ocasiones actuaron perjudicialmente contra los pueblos de indios en complicidad con los primeros. Gráficamente, la división era de la siguiente manera.

Cuadro 5



FUENTE: Elaboración propia según datos de Margarita Carvalho, op. cit., p. 106.

En este tenor, la autora ofrece una estructura dentro de lo que ella misma llama burocracia eclesiástica o también conocida como diócesis u obispado. Indica que en primer lugar se encontraba:

El Cabildo eclesiástico: Su función era atender el culto de la catedral y asistir al obispo como consejero; además de gobernar la diócesis en casos vacantes. La permanencia del cabildo era mayor a la de los obispados y estaba más identificado con los intereses particulares locales, además de que muchos de sus integrantes eran miembros de familias criollas pudientes de la región.

Posteriormente se encontraba:

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 106.

El bajo clero: formado en un principio por curas regulares y seculares; más tarde, los últimos fueron ocupando el lugar de los frailes. A finales de la época colonial los religiosos peninsulares se habían reducido en gran cantidad, por lo que el clero secular de origen americano se convirtió en ampliamente mayoritario, representando a muchos hijos de familias criollas. Su formación tuvo origen en los seminarios provinciales y después se consolidaba en la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Finalmente, **los curas interinos:** hubo quienes tardaron años ejerciendo ese cargo en una misma parroquia y a consecuencia de la falta de sacerdotes titulares en el periodo decimonónico. Incluso, fueron éstos, quienes en varias ocasiones colaboraron en denunciar las prácticas indebidas e inmorales de los vicarios y coadjutores, y en ocasiones hasta del cura titular, o en su defecto, fueron cómplices y partícipes de ellas (algunos ejemplos los veremos más adelante).

De su comportamiento dependía la devoción o el repudio de la feligresía, por ejemplo, cuando los interinos llegaban a una parroquia, los creyentes estaban a la expectativa de sus acciones para enjuiciarlos y solicitar el regreso del cura titular o el cambio del interino. Un ejemplo de ello, ocurrió con los feligreses de Comitán, en 1857, quienes solicitaron la remoción de dos curas interinos y les adjudicaron las desgracias de la parroquia, al mismo tiempo que solicitaban el regreso de sus coadjutores.

Los que suscribimos, vecinos de esta ciudad ante vuestro Ilustrísimo, con el más profundo acatamiento parecemos y decimos que desde el año de 1857 que fueron expulsados los religiosos dominicos, padecemos en esta población muchas desdichas por falta de sacerdotes, o mejor dicho por el poco tino de los que ponían de curas interinos para manejarse en épocas tan azarasas; pues tiempo hubo de que se cerrara completamente la iglesia, y que los que necesitaban algún sacramento ocurrían a otra parroquia para obtenerla. Tristísima era nuestra situación; que sólo al recordarlo duele el corazón, porque aunque vivíamos en una población reunidos en sociedad, podía decirse que teníamos vida de salvajes y que la religión católica había desaparecido de entre nosotros¹⁴².

¹⁴² AHDSC, Carpeta 2667, Exp.18, Solicitud de los feligreses de Comitán, dirigida al obispo Germán Ascensión Villalvaso, Comitán, 1874.

Los declarantes, aseguraron que la religión católica iba dando pasos agigantados a su apogeo en esta ciudad, cuando ocurrió un cambio repentino a raíz del abandono de los curas anteriores y el poco temple de los interinos. Por esta razón esperaban el arribo del obispo a la capital de la diócesis para exponerle en persona su petición, seguros de ser atendidos sin atender miras personales.

Con frecuencia eran los curas interinos los que se comunicaban con los feligreses en sus lenguas nativas. En aquellas parroquias lo suficientemente extensas y prósperas como para sostener más de un vicario, el cura generalmente permanecía en la sede parroquial y se apoyaba en sus jóvenes ayudantes para visitar los parajes remotos, para decir misa, para efectuar celebraciones especiales, para impartir bautizos y otros sacramentos.¹⁴³

Ahora bien, el tema de los vicarios y coadjutores, parece ser, -desde la perspectiva de Taylor- la menos documentada. Tal parece que, para algunos, ser vicario significaba un intervalo entre la ordenación y el beneficio parroquial, mismo que debía concluir tan pronto como fuera posible. Sin embargo, en los documentos relativos a Chiapas, los vicarios y coadjutores proliferaban de sobre manera y eran parte fundamental de las parroquias, aunque no siempre para dar testimonio de su buena conducta y trabajo, de hecho, algunos de los curas titulares se quejaron de la falta de empeño en cuanto a sus labores, servicios, y de su mal comportamiento, mismo que dificultaba sus relaciones internas y de igual forma con la feligresía.

Los vicarios estaban mal formados, transitaban con frecuencia y no eran merecedores de promoción, a menos que andando el tiempo mostraran algún mérito excepcional que compensara su raquítico aprendizaje. Se puede inferir que también carecieron de amistades influyentes que pudieran ponderar sus méritos personales y profesionales ante las autoridades en la catedral. Ciertos vicarios de largo ministerio contaron aun con menos instrucción que el grado mínimo de bachiller y fueron más versados en alguna lengua indígena que en la liturgia o en los fundamentos teológicos.

De igual forma que los vicarios, los coadjutores eran juzgados por la feligresía, quienes hacían notar su desaprobación mediante denuncias dirigidas al cura titular o en

¹⁴³ William Taylor, op. cit., p. 116.

casos extremos al superior gobierno eclesiástico, cuando consideraban que su coadjutor estaba infringiendo en las tareas que tenía a su cargo o no cumplía adecuadamente con la impartición de sacramentos y servicios parroquiales, prueba de ello es la siguiente carta del cura titular Raymundo Foncada, dirigida al obispo en la cual explica el descontento de la feligresía con el coadjutor, arguyendo una solución:

[...] con respecto al coadjutor hay mucho descontento y poca confianza pero no lo extraño porque mis chiapanecos que sin embargo hasta hoy se han portado muy bien conmigo, me parecen bastante quisquillosos y demasiado propensos a la crítica, nada perdonan a los sacerdotes pero quieren que a ellos se les perdone todo, por esto he dicho al coadjutor que ante todo debíamos dar el buen ejemplo tratándolos con cariño y no hacerles esperar cuando llaman [...] y hasta cuando ha fallado en algo (el coadjutor) luego me ha pedido perdón con mucha humildad lo que me ha edificado, siempre tendré cuidado de dar cuentas a U.S. YLMA con la conducta del Sr. don Anselmo, si hubiera novedad y no pudiera yo mismo remediarlo.¹⁴⁴.

Generalmente el párroco titular se hacía responsable de la conducta y las acciones de los vicarios y coadjutores y decidía su permanencia o solicitaba nuevos ayudantes, algunos -los interesados en el buen funcionamiento de sus parroquias- buscaban la forma de arreglar las diferencias entre feligreses, vicarios, coadjutores y autoridades civiles, no obstante hubo quienes dejaron todo el peso de la administración parroquial en manos de sus asistentes y rara vez acudían a supervisar sus acciones, por esta razón los feligreses les recargaban las obligaciones y les adjudicaban el título de párrocos titulares aunque no hubiera un nombramiento que avalara por ello.

En cuanto a la remoción o traslado de los curas (beneficiados, interinos, vicarios y coadjutores) de una parroquia a otra dependía en mayor medida de su comportamiento, debido a que los involucrados en pleitos locales con la feligresía o con alguna autoridad civil podían ser trasladados, de acuerdo a la gravedad de la falta. Era necesario entonces esperar un concurso para definir el lugar al que irían, o en caso de ser denunciados por conflictos, eran removidos después de indagar una serie de quejas por parte de los feligreses.

¹⁴⁴ AHDSC, Carpeta 2668, Exp.148, Carta de Raymundo Foncada al obispo, Chiapa, 17 de abril de 1873.

En el Departamento de Comitán, dicha indagación podía demorar varios años y en ocasiones no se encontraban las pruebas suficientes para remover a los curas, razón por las que se encontraron solicitudes y quejas de los feligreses para remover a un mismo párroco en periodos progresivos. En más de una ocasión el gobierno eclesiástico dio por hecho la inocencia de los curas acusados y refutó las peticiones de los fieles so pretexto de la falta de sacerdotes en la diócesis durante el siglo XIX.

La mala conducta durante el periodo de servicio fue un impedimento confuso para el ascenso de los asistentes. Si se puede decir que los curas párrocos con tan sólo un grado de bachiller en artes, sin recursos propios y pocos contactos en las altas esferas para avanzar precisaron destacar en cuanto a la piedad y el ministerio. Consecuentemente cualquier denuncia en su contra hizo aún más incierta su promoción. Sin embargo los tribunales episcopales no dieron por hecho que los sacerdotes acusados por crímenes fuesen culpables, como tampoco los obispos necesariamente impidieron las promociones menores a aquellos que hubiesen sido declarados culpables por comportamiento inmoral, por falta de una adecuada administración parroquial, o por errores doctrinales¹⁴⁵.

El ascenso de categoría, la permanencia o designación de las parroquias mejor condicionadas también estuvo supeditado al grado de estudios de los párrocos (o al menos para los del centro del país) Taylor, refiere que los curas párrocos debían estar mínimamente instruidos, saber algo de latín y haber pasado exámenes públicos en el campo de la teología moral. El camino más seguro y aceptable hacia ese bagaje de conocimientos era la educación formal, que durante sus primeros tres años transcurría en los colegios y seminarios de las ciudades episcopales y en ciertos pueblos de la provincia. El grado de bachiller obtenido en estos estudios era apenas indispensable para aquellos sacerdotes que esperaban lograr un beneficio parroquial en los concursos que tenían lugar periódicamente para llenar las vacantes.¹⁴⁶

Lo anterior nos da la pauta para conocer más de cerca las funciones y la organización de los párrocos en México y en Chiapas, algo que resulta clave a la hora de analizar los conflictos sostenidos con la feligresía, ya que de alguna manera la organización

¹⁴⁵ Taylor, op. cit., p. 154.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 125.

de los curas sentó las bases en su relación con la feligresía de los pueblos, y con base en su labor fueron catalogados y vislumbrados desde diferentes perspectivas.

3.2 Perfil de los párrocos

A finales de la época colonial, los curas conservaban (aunque con creciente dificultad) un sitio privilegiado en la sociedad novohispana, así lo sostiene Brian Connaughton, cuando señala que los clérigos ejercían un poder especial sobre los símbolos religiosos y eran los mediadores en las discusiones referentes a valores trascendentales y su significado concreto en la sociedad mexicana. Su labor, -agrega- estaba orientada en conducir, persuadir y convencer a los fieles de cumplir con los designios divinos; en ocasiones formaron alianzas con autoridades civiles en aras de conducir de regular y encauzar las acciones de los habitantes. Sin embargo, al concluir la etapa novohispana las relaciones entre el cura y su entorno civil cambiaron significativamente.¹⁴⁷

Para Taylor, la historia de la Iglesia y especialmente la del sacerdocio es apasionadamente recordada en México. Aunque las guerras de los siglos XIX e inicios del XX separaron a la Iglesia y al Estado y redujeron considerablemente el poder, la riqueza, los privilegios y el número de sacerdotes católicos en México, la historia del clero es aún controvertida, pues a pesar de ello pervive un reducido pero significativo control hacia los fieles.

En este sentido, la imagen que la religión católica ha manejado en torno a la figura de los sacerdotes es bien conocida, exponiéndolos como seres íntegros, poseedores de buenos principios, cuya comunicación con la divinidad es constante; por lo que son capaces de dirigir a toda una comunidad o una sola persona hacia la salvación de su alma, a través de la oración, de acciones y “sacrificios” considerados atractivos para la Iglesia y bien vistos ante los ojos de Dios.

¹⁴⁷ Brian Connaughton, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: El interlocutor interpelado, en: *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, Alicia Mayer (Ed.), IIH-UNAM, México, 2008, p.189.

Meyer, por su parte, asegura que la veneración de la mayoría de los mexicanos por el sacerdote y la influencia ideológica que éste ejercía gracias a tal sentimiento. Ya fuese de ascendencia criolla o india, el mexicano no hacía distinción alguna entre el sacerdocio del clérigo y la condición humana, de ahí esa “devoción fanática”, caracterizada por las inclinaciones y el beso en la mano del religioso.

Agrega, el autor que, la inmunidad era la mejor prueba del carácter sagrado, sobre humano, del sacerdote; de ahí que todo acto de gobierno contra este privilegio habría de ser recibido por los fieles como una violación blasfematoria, un atentado monstruoso, una tiranía que justificaba la rebelión. El pueblo no podía comprender el sutil anticlericalismo de la ley de 1778, que estatuyó como condición previa a todo recurso a Roma la aceptación del Consejo de Indias; pero, en cambio, fue muy sensible a la expulsión de los jesuitas y a la supresión de la inmunidad de los sacerdotes en todo caso criminal.¹⁴⁸

Por otra parte, y contrario a la imagen ofrecida por el clero católico en cuanto a los sacerdotes, éstos han sido frecuentemente satanizados a lo largo del tiempo, detrás de esta perspectiva están las religiones inversas a la Iglesia católica, así como los que profesan cualquier tipo de creencias desfasadas del terreno religioso y más recientemente por los mismos creyentes católicos. Un ejemplo de esta visión hacia los curas fue presentado por Fernández de Lizardi en su novela *El Periquillo Sarniento*, publicada en 1816, en la cual presentó al clásico sacerdote deshonroso.

Desde la perspectiva anticlerical de Lizardi, la ordenación equivalía a una licencia para robar y en general abusar de los privilegios¹⁴⁹; también los tachó de ignorantes, algo que consideró grave, ya que desde su perspectiva (a través de su personaje) declaró que los pueblos padecían mucho cuando sus curas y vicarios eran ignorantes o inmorales, con ello jamás los fieles estarían seguros y cuidados, no podrían orientarlos hacia el camino de la perfección y era imposible mostrar algo que ni ellos mismos habían visto:

“Ya te dije que los sacerdotes son los maestros de la ley. A ellos toca privativamente la explicación del dogma y la interpretación de las Sagradas Escrituras. Ellos deben estar muy

¹⁴⁸ Meyer, op. cit., p. 15.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 28.

bien instruidos en la revelación y tradición en que se funda nuestra fe, y ellos, en fin, deben saber sostener a la faz del mundo lo sólido e incontrastable de nuestra santa religión y creencia”¹⁵⁰.

Ahora bien, contrario a la mirada anterior, Jhon Lloyd Stephens, un viajero que hizo un comentario sobre su estancia en Esquipulas, Guatemala, describió la vida de trabajo y responsabilidad que llevaban los curas en un pueblo indígena, además de celebrar todas las funciones de la iglesia, de visitar enfermos, y de sepultar muertos. Para la mayoría eran respetados y considerados como consejeros, amigos y padres¹⁵¹. No obstante, cabe destacar que existen lugares en donde los curas eran designados específicamente para este tipo de trabajos por lo que no sorprende su comportamiento servicial y hacendoso.

Relativo a Lizardi, Connaughton, asegura que, abogaba por la disminución de las rentas del clero, de la excesiva “pompa y lujo particular” de los clérigos y de los “vicios y defectos” que se identificaran con ellos. Empero, no aceptaba el tono del debate referente a su comportamiento y la descalificación pública, ya que no se podía generalizar la conducta de todo el clero americano, insistía entonces que se buscara las causas del fondo del descontento y agregó: “que en el clero hay abusos es innegable, que hay individuos inmorales y escandalosos es evidente, que todo esto necesita reforma ¿quién lo duda?” pero sostenía que “exceptuar algunos buenos” y barrer con todo el cuerpo no parecía ser el arreglo. Lizardi concebía un México, en donde hubiera mayor número de obispados, rentas más modestas y una relación más estrecha y vigilada entre obispos, curas párrocos y fieles.¹⁵²

3.3 Labor de los curas en los pueblos

Connaughton, expone que paralelo al sacrificio y protección de los curas hacia los feligreses -como guiarlos mediante su poder espiritual y protegerlos en momentos azarosos- también eran responsables de demandas de dinero, requerimientos de obediencia política y

¹⁵⁰ J.J Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, Editorial Tomo, México, D.F., 2004, p 72.

¹⁵¹ William B. Taylor, op. cit., p. 27- 28.

¹⁵² Brian Connaughton, op. cit., p. 201.

moral; se les asociaba con influyentes órganos de institucionalidad pública y manejaban el temido poder del confesionario.¹⁵³

Asimismo, Taylor¹⁵⁴, asegura que desde el inicio de la colonización española, los curas (los curas beneficiados) eran designados por la realeza para ocupar encuentros entre los súbditos indígenas y las autoridades. Hasta mediados del siglo XVIII, los curas con antigüedad y aún dispuestos, podían operar bastante libremente como guardianes locales del orden y la moral públicas, castigando a los adúlteros, a los jugadores, a los borrachos, y reportando ofensas más serias a los jueces reales. También se esperaba de ellos y de sus asistentes que informaran a los niveles superiores del gobierno real sobre las condiciones agrícolas, los desastres naturales, los disturbios locales y otras noticias políticas.

Su labor consistía en ser patrones en tiempos de adversidad, luchar contra enfermedades y necesidades. Como sacerdotes y consejeros morales y espirituales, los curas fueron colocados para representar los requerimientos del Estado frente a la comunidad rural. Se convirtieron en blanco de las iniciativas centralizantes de los Borbones después de 1749, y algunos estaban a la vanguardia de los movimientos sociales y políticos en contra del gobierno colonial entre 1810 y 1815¹⁵⁵.

Incluso en esos años, tuvieron una participación crucial en el movimiento de Independencia, iniciado precisamente por un párroco, Miguel Hidalgo y Costilla. Hernández Jaimes¹⁵⁶, refiere que se han manejado variadas hipótesis en cuanto a la participación en el movimiento independentista, hay quienes adjudican esta rebeldía de los curas al conocimiento que éstos tenían de las ideas ilustradas y por la información que poseían de la emancipación de las trece colonias británicas de Norteamérica y acerca de la Revolución Francesa, pese a ello, Jaimes difiere y explica que aunque sí hubo párrocos muy letrados sólo conformaban un reducido grupo.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵⁴ William B. Taylor, "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en: *Estado, Iglesia y Sociedad en México, siglo XIX*, Matute, Trejo y Connaughton (Coord.), Porrúa, México, 1995.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵⁶ Jesús Hernández Jaimes, "La Insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814: ¿insurrección del clero?", en: *La Independencia en el sur de México*, Ana Carolina Ibarra, (Coord.), IIH-UNAM, México, 2004, p. 64.

Ahora bien, la faena de los párrocos se vio gravemente fragmentada con la aplicación de las Reformas Borbónicas, mismas que tenían como objetivo redefinir las funciones del clero, principalmente. Perseguían la idea de formar una clase profesional de especialistas espirituales con pocas responsabilidades públicas y menos independencia. Taylor, aclara que este no fue un ataque abierto contra la religión, pero sí tuvo un límite anticlerical. Los administradores Borbones optaron por considerar a los sacerdotes como usurpadores de la autoridad de la Corona, y decidieron reducir su influencia en casi todos los tintes.

El proyecto de los Borbones, -dice el mismo autor- diseminado durante la primera mitad del siglo XVIII, tenía como objetivo reducir los salarios reales de los ministros y extender la supervisión real respecto de los asuntos parroquiales, y no sólo eso, en cuanto a al reglamento de la moralidad pública, en agosto de 1748, una cédula real llamó a los gobernadores de distrito para controlar la embriaguez local, desafiando el papel tradicional de los curas en los pueblos.¹⁵⁷

Agrega Taylor que los párrocos de fines del periodo colonial estaban a la defensiva y ya no estaban protegidos como socios de la Corona; a ello se le sumó la proliferación de parroquias y párrocos a fines del siglo XVIII y hacia 1800 casi todos los padres eran seculares inclinados por las circunstancias hacia la mendicidad y dependían en demasía de las cuotas clericales y del comercio privado para su subsistencia conforme les eran retirados los salarios reales y el servicio laboral.

El proyecto borbónico no sólo afectó la economía y los intereses personales de los párrocos, aunado a ello le siguió una serie de conflictos entre los sacerdotes locales, feligreses y gobernadores de distrito, años que Taylor considera como “años pico”. Toda variedad de conflictos aumentó dramáticamente durante la segunda mitad del siglo XVIII. El fin de la década de 1760 y principios de 1770 fueron los periodos álgidos de las protestas del pueblo en contra de los curas.¹⁵⁸

¹⁵⁷ William B. Taylor, op. cit., p. 94- 95.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

Después de la aplicación de las Reformas Borbónicas, la redefinición del papel del clero mexicano pasó por diversas etapas, durante y después del movimiento de Independencia, la aplicación de las Leyes de Reforma y las persecuciones religiosas del siglo XX, procesos que ya se han explicado en el capítulo primero de este trabajo.

Continuando con la labor desempeñada por los curas, Taylor en su trabajo *Ministros de lo Sagrado*, ofrece un amplio panorama de la función de éstos y asegura que han librado una tarea como agentes de la religión del estado e intermediarios entre los feligreses y las más altas autoridades, por un lado, y entre lo sagrado y lo profano por el otro, representan - agrega-, un punto de acceso prometedor hacia un mundo de conexiones y contornos¹⁵⁹.

Con respecto a Chiapas, la relación de los curas y los fieles ha sido un tanto contradictoria, mientras que en algunos se notó claramente la veneración a la religión católica y por lo tanto a sus representantes; como por ejemplo en la región de los Valles Centrales, en otros (en la región de Los Altos) éstos fueron vistos como fuente de agravio hacia su religiosidad y percibidos como amenaza, ya que algunos curas abusaban de la mano de obra o del cobro de obenciones para su sustento; esto llevó a un descontento general y a una rebelión abierta del pueblo tzeltal en 1712, suceso estudiado por Rocío Ortiz y ya mencionado anteriormente.

La idea de la población chiapaneca en cuanto a los párrocos era determinada de acuerdo a la región y al tipo de población con el que se encontraran. En lo que corresponde al Departamento de Comitán -y de acuerdo a los documentos en donde los curas describen su relación con la feligresía-, todo parece indicar que durante la primera mitad del siglo XIX los curas gozaban de obediencia y sumisión por parte de los fieles, a excepción de dos o tres denuncias por inconformidades de los últimos.

Estas primeras inconformidades (que generalmente se inclinaron hacia maltratos físicos, incumplimiento de deberes y de la falta de atención a los feligreses de las rancherías) estaban muy lejos de convertirse en un enfrentamiento belicoso entre curas, feligreses y autoridades de la región de Los Llanos (a la que pertenecían los lugares de

¹⁵⁹ William, B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey), Vol. II, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1999, 856 pp.

estudio). A diferencia de la región de los Altos, en donde las protestas y el hostigamiento hacia los curas fueron más onerosos y estuvieron presentes desde la Colonia y durante todo el periodo decimonónico, culminando con una rebelión abierta.

Posteriormente, - ya para la segunda mitad del XIX-, en los pueblos bajo estudio, el descontento de los fieles en relación con los curas comenzó a hacerse más visible, y las denuncias por conductas escandalosas e inmorales, cobros excesivos, concubinatos y ausencia de auxilios espirituales, comenzaron a percibirse paralelamente en varios pueblos como Socoltenango, San Bartolomé (hoy Venustiano Carranza) principalmente, en donde la población era mayoritariamente indígena y en Comitán, que se caracterizó por la abundancia de su población ladina, en este mismo periodo.

El incremento de las denuncias podría corresponder al conocimiento cada vez más sólido de los feligreses en cuanto al movimiento liberal que se gestaba en el centro del país, mismo que entre otras cosas, pretendía contrarrestar los poderes del clero; fue entonces cuando creyeron conveniente retomar el control de su vida religiosa y protestar por las conductas impúdicas de los párrocos. Sin embargo, no hay que dejar de lado que hubo quienes, a pesar de la situación acaecida en ese entonces, prefirieron no hacer extensivas sus quejas y las acciones de los párrocos continuaron en el anonimato.

Tenemos entonces que, los dos enfoques de los curas párrocos como tiranos ambiciosos y lascivos o como servidores desinteresados y padres confiables se perciben en los documentos relativos al servicio parroquial, no obstante, un simple conteo de sacerdotes enternecidos o perversos no conduce a nada, ni siquiera a comprender el lugar que ocupaban en la parroquia, sus relaciones con otros ministros y con los feligreses, su comportamiento durante el periodo de estudio y la importancia de la devoción o condena de los creyentes; es preciso analizar las causas de las actitudes de los curas en cada uno de los testimonios de la feligresía.

Ahora bien, Jaimes, refiere que se debe tomar en cuenta la influencia de los curas en cuanto a una región y otra, puesto que ésta era variada, por lo tanto, no se puede generalizar su comportamiento, y aunque muchos de ellos actuaron en favor de la feligresía durante los procesos históricos, políticos y sociales del país, otros más estuvieron del bando contrario,

lo que los orilló a cometer atropellos contra los feligreses. Recalca Jaimes, que la escasez de visitas episcopales influyó para que los curas (regulares y seculares) pudieran actuar con autonomía de su prelado relajando la disciplina, las formalidades rituales e incluso la moralidad¹⁶⁰. Es necesario entonces acotar elementos geográficos, económicos, sociales, culturales y políticos para poder entender la injerencia de los curas dentro de los pueblos.

Por otra parte, pero sin dejar de lado el trabajo de los curas en las parroquias, se muestra a continuación las peripecias en cuanto al manejo y administración de los ingresos parroquiales, responsabilidad atañida a los curas, circunstancia que sin duda desencadenó una serie de conflictos con los fieles, quienes los denunciaron por excesivas y constantes arbitrariedades en el ramo económico

3.4 Sustento e ingresos económicos

Los ingresos en las parroquias y especialmente para los curas casi siempre fueron motivo de discordia, por una parte y ya para el periodo decimonónico los feligreses se rehusaban con mayor entereza en pagar las contribuciones requeridas para el sostenimiento de los curas, y éstos (en buena parte), abusaban en cuanto a la cantidad de dinero requerida normalmente.

Lo cierto es que algunas parroquias –dependiendo del lugar en el que se encontraran- rendían muchos más rentas que otras. La administración de algunas era más costosa, y algunos curas gastaban mucho más en obras de caridad. Algunos se empeñaban en llevar un nivel de vida “decente” que consistía en reunir lo suficiente como para vivir honradamente, vestir y comer según su estado, pagar y mantener a los vicarios y coadjutores y sustentar a las criadas que les servían.

Los cobros implicaban servicios que los curas realizaban dentro o fuera de las parroquias, por ejemplo, la celebración de ministerios menores que requerían de algún grado de esfuerzo físico y/o intelectual. Entre estos ministerios se incluían la bendición de imágenes religiosas, la bendición de las velas de Candelaria, Miércoles de ceniza y Domingo de Ramos, plegarias particulares y bendiciones en bodas; implorar la lluvia o

¹⁶⁰ Jesús Hernández Jaimes, op. cit., p. 77.

conjurar las plagas de langostas y enfermedades, certificar las elecciones locales, los antecedentes y el carácter de los feligreses que partían y que precisaban de identificación formal (especialmente en casos de matrimonio), así como de investigar y mediar en el caso de pleitos locales.¹⁶¹

Muchos de los curas trataban de sacar el mayor provecho de su investidura y exigían en abundancia a los feligreses, no sólo en contribuciones económicas sino también en labores domésticas que tenían que ver con servicios personales, in facto, en las denuncias que se exponen posterior a este capítulo, se notan las quejas por abuso de mano de obra en trabajos pesados y las exigencias de los curas por las cantidades excesivas de dinero.

La fuente de ingreso más importante para los curas fueron los derechos parroquiales u obvenciones y emolumentos, es decir, la recaudación en directo de derechos por concepto de ceremonias celebradas para individuos (bautizos, matrimonios, y entierros), por misas comunitarias celebradas los domingos en la sede parroquial y durante las visitas; finalmente, en ocasión de días de fiestas especiales en los pueblos, vecindarios, aldeas, haciendas y cofradías de la parroquia.¹⁶²

Ahora bien, desde la perspectiva de Jaimes, los ingresos de los párrocos provenían (en teoría) de tres fuentes: las obvenciones, una porción de los diezmos y las capellanías, en caso de que tuvieran ese beneficio. No obstante, las obvenciones, en la mayoría de los casos, solían ser muy reducidas además de que habían sido mermadas por la creciente inflación de los últimos años del siglo XVIII. Por otra parte, la mayoría de los curas no recibía de su sede episcopal la parte de los diezmos que le correspondía, a pesar de las disposiciones gubernamentales que así lo ordenaban.

Para el caso de las parroquias en Chiapas, el arzobispo Cortés y Larraz de Guatemala y el obispo Polanco, aseguraban que los curas tenían por lo general un nivel de ingresos bastante alto, y gozaban de independencia y poder a nivel local y provincial. Formalmente, de acuerdo con el real patronato Indiano, los diezmos de las indias se

¹⁶¹ William B. Taylor, op. cit., p. 189.

¹⁶² *Ibid.*, p. 193.

concedieron a la Corona española en noviembre de 1501. Los obispados tenían el privilegio de recolectarlo y distribuirlo de acuerdo con las normas establecidas. Los indígenas quedaron exentos de esta contribución desde 1533.¹⁶³

Carvalho, asegura que teóricamente, la Iglesia podía retener la mitad del total de los diezmos para el sostenimiento del clero y de las parroquias, gastos del culto, construcción de iglesias y hasta para el mantenimiento de un hospital en cada una de ellas. Pero las parroquias nunca vieron un peso de estos ingresos, ya que los altos dignatarios se quedaban con ellos; algunos obispos intentaron incluso cobrar bajo el rubro de diezmos otras obligaciones (alimentos de los obispos en sus visitas) y se quejaban de la reticencia de los hacendados a pagar contribución decimal.¹⁶⁴

Continúa la autora añadiendo que como las iglesias no recibían el subsidio que aparentemente les correspondía del diezmo para sostener las parroquias, los clérigos, en cada una de las provincias, se vieron en la necesidad de recurrir a fuentes ajenas a lo que ordenaba el control oficial, por ejemplo, las cuotas y contribuciones, mismas que superaron a los tributos y al diezmo de manera expedita. Con todo, los altos dignatarios consideraban que los ingresos del clero seguían siendo muy bajos, por lo que muy pocos individuos querían llenar los curatos vacantes, situación que se vio reflejada en la carencia de curas en el último cuarto del siglo XVIII.

Otra de las formas de ingresos de los religiosos en Chiapas eran las raciones y servicios, es decir alimentos y prestaciones personales que recibían de los fieles. En ocasiones, se exigía no sólo la manutención del clérigo sino hasta la de su familia. Las tarifas por aranceles por servicios religiosos, los pagos por bautizos, casamientos, entierros y en ocasiones hasta por confesiones, eran casuales; los indios pagaban tarifas muy bajas y se cobraba más a los ladinos.

Sin embargo, los ingresos más importantes provenían de las cofradías. Éstas eran organizaciones de asociación voluntaria y ayuda mutua que tenía la finalidad de rendir culto a un santo de su elección. Su importancia económica era tal que, a mediados del siglo

¹⁶³ Margarita Carvalho, op. cit., p.143.

¹⁶⁴ *idem*

XVIII, para el conjunto del arzobispado de Guatemala, las cofradías tenían un capital de 265, 008 pesos 4.149 reales y 45,693 cabezas de ganado¹⁶⁵.

Por lo general, -prosigue Carvalho- los curas participaban en las cofradías como autoridad que sancionaba su legitimidad religiosa. Los pueblos indígenas pagaban al cura parroquial sumas considerables de dinero por sus servicios, por lo que éste promovía las cofradías con entusiasmo. Los clérigos defendían las cofradías porque decían que aunque favorecían borracheras y desordenes, también contribuían a la formación religiosa y a la vida comunal de los pueblos, opinión matizada por el interés de aquellos en el pago de misas, fiestas, y otros robos, de los que resultaban beneficiarios.¹⁶⁶

Empero, posterior a la implementación de las Leyes de Reforma, Dolores Palomo asegura que las cofradías siguieron funcionando como órgano encargado de las festividades y ritualidad de los pueblos, pero los indígenas ganaron la libertad de dar rienda suelta a su religiosidad y se volvieron más selectivos en cuanto al ritual, dejaron de celebrar festividades que nunca encajaron totalmente con su corpus religioso y que antes los curas los obligaban a celebrar. Cobraron fuerza las festividades del santo patrón de los pueblos¹⁶⁷.

Palomo, suma que, a través de las cofradías también era posible conocer la situación política de la época. Por ejemplo, en Comitán, en donde en 1820, los ladinos de este pueblo hicieron la elección para conformar un ayuntamiento constitucional, independiente del cabildo indio. Todo parece indicar que fue uno de los únicos ayuntamientos creados a consecuencia de la aplicación de la Constitución de Cádiz de 1812. Dicha situación llevó a que en Comitán en 1821 constaran dos ayuntamientos diferentes, uno de ladinos y otro de indios. Este último en aras del espíritu constitucional, fue disuelto por las órdenes de la audiencia de Guatemala.¹⁶⁸

La situación política de los pueblos, de alguna manera delimitaba las capacidades económicas de las cofradías, atendiendo si eran ladinas o indias. Y de acuerdo al estudio de

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 150-151.

¹⁶⁶ *ídem*

¹⁶⁷ Dolores Palomo, op. cit., p. 245.

¹⁶⁸ Dolores Palomo, op. cit., 107.

Palomo, el contraste entre una y otra era significativo. Siguiendo con el ejemplo de Comitán, éste fue el más importante de los pueblos de los pertenecientes a la provincia de los Llanos, elegido con anterioridad por los frailes dominicos para construir uno de sus conventos, además de erigir importantes y ricas haciendas en las afueras del pueblo, por lo tanto, la cofradía ladina manejada por frailes y ladinos marcó una importante diferencia en cuanto a las cofradías indias en donde se hizo notoria la carencia.

No obstante, pese a las cuantiosas ganancias en las cofradías de los pueblos ladinos, los ingresos del clero también provenían de otras fuentes, por ejemplo, *los sínodos* o salario anual que otorgaba el rey a los párrocos, deducidos de los tributos, aunque en Chiapas la mayoría de los curas no los recibían, pues eran tantos requisitos y papeleo burocrático exigidos para pagarlos que preferían perderlos; en compensación, obtenían medios de sustento entre sus feligreses, práctica prohibida, pero de cualquier manera generalizada en las parroquias.

Por su parte, Carlos R. Ruiz Medrano, indica que los curas gozaban de la capacidad de cobrar obenciones religiosas, recolectar fondos de las cofradías y organizar las festividades religiosas cada año de acuerdo al calendario ritual de las comunidades, esto les permitía insertarse estratégicamente tanto con los indios y las autoridades superiores y en varias ocasiones fungían como verdaderos jueces e intervenían en la vida social comunitaria.¹⁶⁹

Medrano, añade que en muchas ocasiones y especialmente en comunidades aisladas con una fuerte presencia cultural y étnica, los curas casi siempre foráneos no sólo buscaron su propio beneficio incrementando sus requerimientos en los pagos de distintas obligaciones religiosas, sino que también se mostraron en desacuerdo en relación a las prácticas profanas y propias de la religiosidad popular. Estas formas espontáneas de rebeldía manifestadas en las comunidades ante cualquier presencia externa eran más bien construcciones sociales que podían reunir a diversas comunidades indígenas que pasaban

¹⁶⁹ Ruiz Medrano, op. cit., p. 63.

por situaciones similares dentro de la región formar amplias redes sociales fortalecidas por el malestar y la desobediencia.¹⁷⁰

Finalmente, es preciso comentar que, a pesar de las denuncias por conflictos de abusos excesivos en el ramo económico, hubo también quienes aprovecharon el fallo de los párrocos en una sola ocasión para tergiversar las delaciones en su contra, a causa de que algunos feligreses se resistían a pagar cualquier tipo de obvención (justa) y se valían de incontables pretextos para librar los pagos designados por la Iglesia católica. Las pugnas por este tipo de disputas serán abordadas de manera más específica en el capítulo cuarto.

CAPITULO IV.-LOS CONFLICTOS ENTRE LOS CURAS Y LA FELIGRESÍA EN EL DEPARTAMENTO DE COMITÁN Y PUEBLOS ALEDAÑOS. 1858-1901.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, específicamente el periodo que va de 1858 a 1901 se hacen notorias una serie de quejas y denuncias por parte de la feligresía del Departamento de Comitán, en contra de sus sacerdotes. Las denuncias tienen su origen en diversos tópicos, mismos que se explicaran en el desarrollo de este capítulo; el cual tiene como objetivo mostrar y analizar a detalle los reclamos más sobresalientes emitidos por los fieles.

De manera particular se considera uno de los delitos más embarazosos, como lo fue la sollicitación de mujeres dentro y fuera del confesionario, detallando los antecedentes del delito, los involucrados y la justificación que utilizaron los párrocos para salir absueltos de las acusaciones y los procesos en su contra. Finalmente se da a conocer el curso y el resultado de algunas denuncias, aunque en menor medida, pues la mayoría de ellas resultó inconclusa y poco o nada se sabe del destino que tuvieron.

En el capítulo anterior se dio a conocer *grosso modo* las funciones y características de los párrocos en los pueblos, mismas que de algún modo repercutieron en la perspectiva

¹⁷⁰ *Ídem*

religiosa de los fieles ya entrado el siglo XIX. Desde tiempos de la Colonia, algunas de las acciones de los curas en las parroquias no fueron bien vistas por los naturales y fueron consideradas ofensivas y violentas, y aunque en algunas regiones hubo un descontento que orilló a una rebelión abierta contra los curas no fue así para los pobladores del Departamento y pueblos ya mencionados, quienes dejaron ver su inconformidad hasta el periodo decimonónico, especialmente en la segunda mitad.

A lo largo de varios años el servicio o la apatía de los fieles hacia los curas dependía en gran medida de las acciones de éstos en los pueblos, si se mostraban sensibles a las labores de culto tal como se exigía, los feligreses colaboraban con vehemencia y podían pasar muchos años en una misma parroquia; por el contrario si los curas se manifestaban reacios para impartir sacramentos y no llenaban las expectativas de los fieles eran éstos los que solicitaban su traslado, o en casos extremos su destitución, de acuerdo a la gravedad de la falta.

Con el paso del tiempo y posiblemente derivado de las coyunturas políticas acaecidas en el país durante todo el siglo XIX, la idea de los feligreses de permanecer pasivos y sumisos frente a las acciones y designios de los ministros religiosos y acatar cualquier disposición eclesiástica, fue mermando paulatinamente. Tal parece que los creyentes católicos fueron retomando el control de sus asuntos religiosos, emanado de los procesos conflictivos entre la Iglesia y el Estado, particularmente después de la proclamación de las Leyes de Reforma, las cuales restaban poder a la Iglesia. Gran parte de la feligresía dejó de considerar a sus curas como pastores divinos y optó por manifestar su descontento frente a situaciones en las que se sintieron ultrajados.

Las disputas de los párrocos con los fieles llegaron a ser más comunes de lo que parecen; recordemos que William Taylor, indica que estos conflictos tuvieron un “momento pico” a finales del siglo XVIII, al menos para la Ciudad de México, Michoacán y Guadalajara; no obstante, en Chiapas y particularmente en la zona de estudio, fue hasta ya avanzado en siglo XIX cuando la feligresía decidió denunciar a los curas.

El curato de Comitán y algunos pueblos aledaños, como Socoltenango, San Bartolomé de los Llanos, entre otros, no quedaron al margen de la lucha entre feligreses y

representantes de la Iglesia católica. Existen varias quejas por parte de los pobladores de esos lugares, en ellas se denuncia a los curas por su mala administración, negación de sacramentos, mal desempeño de sus funciones, maltratos dentro y fuera de la parroquia, ebriedad y escándalos, abusos por la cantidad de obvenciones exigida, conductas inmorales, concubinato y sollicitación de mujeres dentro y fuera del confesionario.

En este sentido, y con la finalidad de una mejor comprensión de la pugna entre feligreses y párrocos en los pueblos ya señalados es preciso analizar de forma particular cada tipo de denuncia, no con el objetivo de hacer un recuento cuantitativo de las quejas, más bien para poder explicar porque unas proliferaron más que otras en los pueblos y el impacto que tuvieron de acuerdo al tipo de feligresía al que se enfrentaron. También se podrá saber qué denuncias se hicieron más visibles, en qué periodo y si hubo o no una sincronía de los fieles en cuanto al descontento, debido a que algunos curas repitieron las mismas acciones en los pueblos a los que eran removidos.

Es así que, la mayoría de estas denuncias serán presentadas de manera específica a lo largo de este apartado, mientras tanto, se sugiere al lector ir a la parte de los anexos (cuadro 6) puesto que se muestra una tabla con la tipología y la fecha de las denuncias de los habitantes de dichos pueblos, esto con la intención de una mejor comprensión de las páginas siguientes. El primer caso que se analiza es el supuesto cobro excesivo de obvenciones que los párrocos ejercían sobre los fieles.

4.1 Cobro excesivo de obvenciones y negación de sacramentos

De acuerdo con Eric Van Young, las obvenciones eran las cuotas cobradas por suministrar los sacramentos del bautizo, el matrimonio, la sepultura, decir misa, etcétera. Y estaban reglamentadas por impuestos formales que las autoridades episcopales establecían y ajustaban regularmente. Resalta el autor, que las pensiones suplementarias para la manutención se consideraban un estipendio usual que el cura negociaba con las autoridades seculares de la parroquia. Podían ser trabajo doméstico gratuito en la casa del cura, comida (maíz, pescado, pollos, etc.), leña y otras cosas similares. El equilibrio preciso entre estos

componentes del ingreso parroquial variaba de acuerdo con el párroco y la época, pero resulta claro que las obvenciones clericales eran la mayor parte del ingreso.¹⁷¹

El cobro excesivo de dichos emolumentos dio pie al descontento de los feligreses hacia algunos de sus curas, mostrando su desacuerdo en la negativa de los primeros en colaborar con las contribuciones parroquiales y en las quejas por la exigencia de los clérigos para obligarlos a cubrir el sustento parroquial y personal, pese a que este tipo de demanda no proliferó en demasía para la región y el periodo de estudio, es preciso señalarla, a razón de que este tipo de conflicto dio pie a denuncias más frecuentes como lo fue la negación de sacramentos, considerada para los dos bandos (feligreses y curas) como una falta grave.

La merma del pago de obvenciones de los fieles tuvo efectos más notables en los pueblos de los Altos, de hecho Ortiz asegura que entre 1820 y 1848 las aportaciones disminuyeron hasta en un setenta por ciento debido a la resistencia de los indios por contribuir con las aportaciones religiosas, incluso –señala- en pueblos como Palenque los curas vivían únicamente de las limosnas, bautismos y casamientos.¹⁷² Ortiz reitera que una de las razones que puede explicar la insubordinación de los indios en cuanto a las aportaciones fue que comenzaron a hacer uso de la legislación vigente en materia de pagos parroquiales. Generalmente, alertados por las propias autoridades civiles, quienes les advertían sobre la responsabilidad de los curas de sujetarse a los aranceles establecidos por la Iglesia católica para el cobro de contribuciones parroquiales.

En otros pueblos, el rechazo de los indios a pagar las contribuciones parroquiales era señalado como la principal causa de la huida de los nativos a los montes. En parroquias como la de Huixtán, las relaciones y aportaciones religiosas de los pobladores no eran suficientes ni para cubrir las mínimas necesidades del párroco. Esta resistencia de los indios generó una progresiva disminución de los ingresos del clero, y por lo tanto una crisis en la

¹⁷¹ Eric Van Young, *op. cit.*, p. 401.

¹⁷² Rocío Ortiz, *op. cit.*, p. 146.

economía de la diócesis, no sólo en la región sino en todo el estado, pues estos pueblos representaban un alto porcentaje del total de la población chiapaneca.¹⁷³

A los aprietos económicos del clero también se sumaron los escasos diezmos que proporcionaban los propietarios de haciendas y ranchos de las diferentes regiones del estado, sobre todo después de 1849 cuando comenzó a circular el rumor de que el congreso de la nación había derogado el pago de diezmos. Decreto que había sido publicado desde 1833 por el Vicepresidente de la República, Valentín Gómez Farías, pero que aún no surtía efecto en Chiapas.

Excelentísimo Sr. Vice-presidente de los Estados Unidos Mexicanos, se le ha servido dirigirme el decreto que sigue: El Vicepresidente de los Estados Unidos Mexicanos en ejercicio del Supremo Poder Ejecutivo, a los habitantes de la República que el Congreso General ha declarado lo siguiente:

Art.1: Cesa en toda la República la obligación civil de pagar Diezmo Eclesiástico, dejando a cada ciudadano en entera libertad para obrar con arreglo a lo que su conciencia le dicte.

2º: del contingente con que deben contribuir los Estados para los gastos de la federación, se les rebajará una cantidad igual a la que dejen de percibir de la renta decimal a virtud de lo prevenido en el artículo anterior.

3º: el producto del Diezmo comparado con el último quinquenio servirá al gobierno general para el arreglo de la indemnización de que había en artículo 2º de esta ley. José Ignacio Herrera-senador presidente. Vicente Munero -senador secretario. Andrés María Romero-diputado secretario.

Por tanto, mando se imprima, publique, circule y se le dé el debido cumplimiento. Palacio de gobierno federal en México a 27 de octubre de 1833. Valentín Gómez Farías. A.D Andrés Quintana Roo. Dios y libertad. México, 27 de octubre de 1833¹⁷⁴.

Por otra parte, los curas se quejaban del deterioro en el que había caído la diócesis después de la Independencia. Aseguraban que antes del movimiento contaban con recursos suficientes para sostener los gastos de fábrica de la catedral, así como para proporcionar

¹⁷³ *Ibid.*, 146 y 147.

¹⁷⁴ AHDCH, Biblioteca Manuel Orozco y Berra.

estipendios a los ministros y al obispo. No padecían de escases de curas y sus ingresos alcanzaban para solventar sus necesidades.

De la misma manera, informaban que la población india se encontraba reducida en poblados lo que facilitaba su atención religiosa y la recolección de las contribuciones, posterior a la Independencia comenzaron los problemas para reunir las congruas suficientes para el sostenimiento del obispo, razón por la cual la sede había permanecido muchos años vacante. Agrega Ortiz, que los curatos estaban a punto de desaparecer a causa de la dispersión de los indios. Años después, los clérigos adjudicaron la rebeldía de los indios a los maestros y funcionarios civiles, quienes desde su parecer se habían encargado de manipular y aconsejar a los indios para alejarlos de la Iglesia y de la religión.¹⁷⁵

Finalmente, y aunque la Iglesia trató de recuperar el control de los pueblos indios, los sacerdotes se percataron de la imposibilidad de lograrlo y comenzaron a abandonar las parroquias. Algunos so pretexto de malestares de salud como consecuencia del clima de la zona y solicitaron su traslado a curatos de otras regiones del estado o simplemente anunciaron su retiro justificándose en su incapacidad para enfrentar los tiempos políticos adversos y la insubordinación de los indios.¹⁷⁶

En la región de Comitán este fenómeno tuvo algunos alcances, en el pueblo de Socoltenango, en 1853 el cura Manuel de Jesús Gordillo, escribió al secretario del gobierno eclesiástico lo siguiente:

Con motivo a la publicación de un decreto dado por el excelentísimo señor secretario en que se hacen cesar los ayuntamientos de los pueblos, los indígenas de este han entendido que habiendo dejado de ser indispensables dejarán todas las obligaciones y desde el día de la publicación de dicho decreto me han retirado el servicio que antiguamente han presentado a su párroco, lo mismo que el sustento, con lo que no podré existir en este pueblo ni en este ministerio [...] siendo este curato tan miserable que pueda decirse no dan ni lo necesario

¹⁷⁵ Rocío Ortiz, op. cit., p. 149.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 152.

para la vida, lo digo usted para que lo ponga en el alto conocimiento del provisor, para que dicte alguna providencia o que me diga que debo hacer¹⁷⁷.

Esta es la primera de varias quejas que enviaría el cura Manuel Gordillo al superior gobierno eclesiástico; desde la perspectiva del cura la desobediencia de los feligreses en cuanto a la negación de pagos era el decreto que señaló en la denuncia. A la anterior le siguieron varias cartas en las que delató la misma situación, y en ocasiones se trasladó a Comitán (capital del curato) con el objetivo de ver si en la prefectura de dicho pueblo se podía arreglar el problema que tenía con los feligreses de Socoltenango quienes “se niegan a pagar mi sustento y prestar servicios”¹⁷⁸, insistía.

Ese mismo año emitió nuevamente un expediente, ahora con certificados de un juez de paz que corroboraba la denuncia Gordillo, ambos le hicieron saber al provisor y prefecto de Comitán, que los socoltecos se negaban a cubrir su sustento y darle los servicios acostumbrados, razón por la que solicitaban su intervención para que los pobladores pagaran las obenciones requeridas y se castigara a quienes promovieran la desobediencia.

Tres años más tarde en 1856, el cura Gordillo informó al prosecretario Feliciano José Lazos, que no podía cubrir sus deudas, a causa de los bajos ingresos de la parroquia, de igual forma comunicó la persistencia de conflictos con los pobladores por lo que deseaba ser nombrado coadjutor de San Bartolomé y con ello poner fin a los problemas y para poder pagar lo que debía.

[...] no es por no querer pagar una cosa tan justa y de derecho, de no poner en conocimiento del Ylmo. Prelado la impotencia que en la ocasión tengo para poder verificar dicho pago; porque por una parte me apremian mis acreedores, por otra las necesidades personales: y siendo como es mi destino escaso, apenas tengo de ingreso 5 o 10 pesos cuando se

¹⁷⁷AHDSC, Carpeta 2070, Exp.2, Carta del cura Manuel Gordillo al Secretario del Gobierno Eclesiástico, Socoltenango, 1853.

¹⁷⁸AHDSC, Carpeta 2072, Exp.4, Carta del cura Manuel Gordillo al Secretario del Gobierno Eclesiástico, Socoltenango, 1853.

distribuyen en lo necesario y de este modo no puedo reunir ninguna cantidad, ni menos pagar lo que adeudo [...] ¹⁷⁹

Gordillo, agregó que la gente de ese pueblo siempre se caracterizó por ser “alborotosos y barbaros” para crimirar a los ministros y formar crímenes horrosos hasta por las cosas más nimias; al parecer, el conflicto más fuerte era con el alcalde, quien en palabras de Gordillo era el que hacía de Dios en el pueblo y le era fácil seducir a los incautos, razón por la cual el cura deseaba desaparecer “antes de que las cosas vayan a tener vuelo”, sentenciaba.

La situación del cura Gordillo y el conflicto sostenido con las autoridades civiles y feligreses de Socoltenango fue tornándose más dificultosa, en 1857 el ciudadano José Tomás Morales, prefecto del Departamento de Comitán, certificó que el señor presbítero Gordillo fue presentado en la prefectura para tener un careo con el alcalde de aquel pueblo, a causa de las quejas que éste dirigió acusándolo de haber faltado a sus deberes, respecto de tres matrimonios que se había negado a celebrar.

En palabras de Morales, el padre se mostraba dispuesto a mantener la mejor armonía con el citado y resolver sus diferencias, por lo que dispuso que el alcalde se dirigiese a Socoltenango a recabar una consulta del ayuntamiento y vecinos principales para decidir el regreso o no del cura Gordillo, puesto que este no era el primer percance que enfrentaban, Morales requirió el resultado de la consulta dentro de tres días, tiempo en que el cura se quedaría en Comitán en espera de la respuesta. Llegado el plazo el alcalde del pueblo expuso lo siguiente:

Juzgado primero de Socoltenango. Sr prefecto tengo el honor de participarle a SS por lo del cura Manuel de Jesús Gordillo, quien desea continuar en esta parroquia con su ministerio sin hacer mención de lo ocurrido; pues el ilustre ayuntamiento de este mismo pueblo [...] dicen que si dicho sr cura se traslada al pueblo de Soyatitán defienda la parroquia puramente, se entiende por haber aquí jurado la constitución, y querer observar la Ley del once de abril sobre derechos y obvenciones parroquiales, pues no ha habido en lo más mínimo contradicción distinta por este ayuntamiento ni vecindario contra el referido cura: y con tal

¹⁷⁹ AHDSC, Carpeta 2067, Exp.9, Carta de Manuel Gordillo al prosecretario Juan Facundo Bonifaz, Socoltenango 1856.

motivo el expresado ayuntamiento y los vecinos tienen el placer que el señor cura venga a su curato que es el de este citado pueblo a desempeñar con su ministerio y sus anexos que le corresponde¹⁸⁰.

A pesar de su regreso, las disputas entre Gordillo, autoridades y feligreses no cesaron; los documentos nos llevan a dirimir que posiblemente la situación se prolongó por varios años sin que existiera posibilidad de tregua; otro escrito (del mismo Gordillo), ahora de 1858, dio a conocer su traslado al pueblo de Soyatitán (población cercana a Socoltenango), debido a que los pobladores continuaban renuentes a brindarle el sustento necesario para vivir. Ahí mismo informó que el ayuntamiento de Socoltenango reprobó su salida, se disgustó y le hizo saber que buscarían a un nuevo cura.

Un año después del penoso evento en la prefectura de Comitán, Gordillo decidió solicitar al gobierno eclesiástico su licencia para “abandonar” la parroquia de Socoltenango, no obstante, el cura aclaró que el abandono no era absoluto, más bien pretendía hacerle creer a los feligreses su partida definitiva, con la esperanza de hacerlos recapacitar y solicitar su regreso. Pero no tuvo el éxito esperado, la licencia concedida para salir de Socoltenango era sólo de ocho días, por lo que replicó con la siguiente carta:

Los graves conflictos en que me veo en la actualidad [...] me obligan imperiosamente a hablarlo con toda la franqueza y para de alguna manera desahogar mi corazón angustiado. Vamos por partes: [...] pactamos que de esta manera me separaría del curato y que mis feligreses entendieran que mi separación era para siempre, para que viéndose sin párroco reclamaran y se les pusiese las condiciones con que debía de volver, más en esto, con grande sentimiento de mi corazón le digo que ha habido una falla, porque resultó que la licencia no se concedió más que por ocho días. Pero yo creí que siendo el periodo no suficiente [...] sería prorrogarme el tiempo hasta que llegase el reclamo de los socoltecos, y ha sido lo contrario, de manera que si yo hubiera previsto a VS me hubiera dicho que sólo ocho días se me concedían no hubiera hecho caso de la licencia y estuviera mejor sufriendo hasta hoy y no me hubiera despedido de mis parroquianos, pues por esta circunstancia aseguro a VS que me es más dulce o preferible la muerte o mi deserción que volver. [...] Suplico pues a VS por lo más sagrado, por el alma de su señora madre que vea el medio más prudente de conciliar esto pues ya no tengo de que subsistir, ni otro ministro igual en circunstancias a mí, puedo en

¹⁸⁰ AHDSC, Carpeta 2105, Exp.1, Certificación de José Tomás Morales, prefecto de Comitán, Comitán, 1857.

Socoltenango vivir no se vaya a consumir mi ruina y me haga para siempre desgraciado, pues hasta hoy por favor del cielo no he dado que decir ni me he desesperado. [...] Estoy muy provisto a volver pero que sea en los términos que he dicho; lo dejo a su decisión y prudencia muy confiado de su buen corazón¹⁸¹.

La carta de Gordillo es bastante ilustrativa en cuanto a la situación que vivía en ese momento, se percibe su frustración por el fallido intento de remediar la situación con sus feligreses mediante un supuesto abandono, tal parece que el descontento del cura era tal –y como bien escribió- “prefería la muerte o el abandono”, a ello le sumaba la aparente enfermedad de su madre, su hermana y su ayudante y la falta de proporciones para subsistir. De cierta manera, esta serie de sucesos lo orillaron al abandono definitivo de su parroquia y a ser reprendido por el palacio arzobispal de Guatemala en 1863.

En un documento escrito el 14 de julio de ese mismo año, el oficial mayor Pio Flores y Flores, declaró que de acuerdo a los informes de los señores gobernadores de la sagrada mitra de Chiapas y de acuerdo a otros antecedentes, el presbítero Manuel de Jesús Gordillo, residía en Guatemala sin licencia alguna, y bajo la justificación del temor de que lo acusaran en la Jefatura de Comitán, por haber negado la sepultura eclesiástica a un pecador público. Por esta razón se había fugado de la diócesis desde año de 1858 dejando abandonadas las parroquias de Socoltenango y Soyatitán a las cuales servía.

Flores y Flores, aseguró que la persecución ideada por Gordillo, era paranoica, y a excepción de Socoltenango y Comitán donde sí pudo haber personas que quisieran hacerle daño no había en ninguna otra parte de la diócesis quien lo persiguiera y menos de muerte - como él aseguraba- y mucho menos el gobierno le había mandado a formar causa de ningún tipo, por lo que se le exigía -debido a la escases de sacerdotes en la diócesis y curatos completamente solos- la obligación de servir a su parroquia y no abandonarla y menos por intereses puramente personales, constando que todas las causas expuestas por el acusado eran en lo absoluto de ese ramo.

Asimismo, se exigía a los señores gobernadores de la mitra de Chiapas que el cura no continuara más tiempo en Guatemala y le ordenaron no permanecer más tiempo fuera de

¹⁸¹ AHDSC, Carpeta 2645 Exp.33, Carta del cura Manuel de J. Gordillo al obispo, Comitán, 1858.

la diócesis, puesto que desde 1860 se le había obligado a volver, sin embargo, se le concedió licencia de los señores gobernadores a causa de ausentismo de los oficiales mayores por encontrarse en Europa. Con esto logró disimular su permanencia en Guatemala, pero después de cinco años ya no era posible consentirla sólo porque dicho presbítero se encontraba “contento y bien acomodado” en esa capital, mientras que la Iglesia en Chiapas, a donde tenía la obligación de servir, y los sacerdotes y sus condiocesanos llevaban el peso de los trabajos y sufrían persecuciones. Por lo que decretaron lo siguiente:

Por tanto y de conformidad con el espíritu de las disposiciones contenidas en el capítulo 2do de reformatión, sesión 6ta del santo concilio de Trento y en el párrafo 1 título 6, libro 3ro del santo concilio 3ro mexicano, hemos venido en resolver: 1ro. No haber lugar a la relación de domicilio que se solicita [...] 2º. Que el presbítero Manuel de Jesús Gordillo, se haya por lo mismo en la más estrecha obligación como súbdito propio de la iglesia de Chiapas, de volver a ella cuando la misma, por medio de sus legítimos prelados lo reclaman. 3º que ha cesado completamente la licencia que tenía para estar fuera de la diócesis 4º que sólo por gracia y para que pueda disponer su marcha se le concede la prórroga de cuarenta días contadas desde el día que sigue al que recibe esta providencia. 5º que si pasado ese término permaneciere todavía en Guatemala sin causa canónica que lo justifique queda por el mismo hecho suspenso aun de celebrar, conforme el temor de las mismas licencias impresas vigentes en la diócesis 6º que se le haga saber por oficio de nuestra secretaría para su cumplimiento, al superior gobierno eclesiástico de esta dignísima metrópoli para su debido conocimiento. El ilustrísimo señor obispo de Puebla, administrador de Chiapa, así lo decretó y firmó.¹⁸²

Más tarde, y en ese mismo Pueblo, el cura José Onofre Figueroa, fue testigo de la renuencia de los pobladores en cuanto al sostenimiento de los párrocos, motivo por el que decidió abandonar el lugar, negarles los auxilios espirituales y trasladarse también a Soyatitán; acto que desencadenó en dos cartas seguidas de Isidoro Hernández, presidente municipal de Socoltenago al provisor del gobierno eclesiástico, en las cuales informó que los pobladores nunca se habían negado a pagar las obvenciones al cura Figueroa, que éste

¹⁸² AHDCS, Carpeta 2668, Exp.22, Carta de Pío Flores y Flores, Oficial mayor del obispado de Guatemala, Palacio Arzobispal de Guatemala 1863.

se negaba a regresar y cumplir con la administración de sacramentos; por lo tanto solicitaba el envío de otro párroco para el pueblo y se comprometía a cubrir su sustento¹⁸³.

Sin embargo, Figueroa emitió un comunicado a la superioridad eclesiástica, donde aseguró que las acusaciones en su contra por azotar a una “india molendera” fueron sólo con el afán de recriminarlo y desacreditarlo frente a los fieles, de igual forma expuso que el síndico de Socoltenango ordenó a los indios que ninguno le sirviera a no ser que fuera por voluntario y pagado o de lo contrario sería castigado. Explicaba que debido a esta serie de burlas y rebeldías optó por trasladarse al pueblo de Pinola, pues los “indómitos indios” sólo le proporcionaron dos acólitos, dos doctrineros y una molendera. Destacó que en más de dos años que había estado realizando sus funciones jamás recibió ni un solo grano y menos obvención alguna, bautizando a las criaturas a sólo dos reales de limosna, casando a cuatro o cinco pesos de derechos.

Acusaba a todo el pueblo de la “felonía y vil conducta” que poseían aun en tiempos de paz y mayor tranquilidad, que nunca se habían corregido o mejorado, y peor aún en el presente porque eran apoyados por la constitución y sus jefes. Figueroa, aseguró que mientras se resolvía su destino continuaría ofreciendo los servicios parroquiales y esperaría la resolución de los señores gobernadores y el obispo para brindar auxilios en Comitán como se le había asignado o en Socoltenango.¹⁸⁴ Un año más tarde se vio nuevamente envuelto en problemas con los feligreses, esta vez también por maltratos, agregándole ex comuniones injustas y embriaguez.

Tal parece que el descontento por el pago de obvenciones entre los curas y feligreses de Socoltenango continuó en toda la segunda mitad del siglo XIX, por ejemplo, en el año de 1865 nuevamente se dio una situación similar a la de años atrás. Esta vez la municipalidad y los vecinos del pueblo pedían al gobierno del obispado que el presbítero Anselmo Guillén, fuera encargado de la parroquia, debido a que el cura

¹⁸³ AHDSC, Carpeta 2066 y 2067, Exp. 4 y 13, Cartas de Isidoro Hernández, presidente municipal de Socoltenango, al Gobierno eclesiástico, Socoltenango, 1861.

¹⁸⁴ AHDSC, Carpeta 2074, Exp.37, Carta del cura José Onofre Figueroa dirigida al prosecretario del gobierno eclesiástico Juan Facundo Bonifaz, Socoltenango, 1861.

Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar, se había marchado a Pinola (poblado cercano) y se negaba a atenderlos.¹⁸⁵

El problema por los supuestos cobros excesivos y el sustento que los curas exigían a la población fue más perseguido por los alcaldes municipales, quienes en su mayoría tomaban cartas en el asunto y denunciaban a los curas con la superioridad eclesiástica. Las quejas, en su mayoría, muestran como contradecían a los curas asegurando que sí proporcionaban el sustento y las obvenciones requeridas y por el contrario culpaban a los párrocos de negarles los sacramentos y abandonar la parroquia sin justificación alguna.

No obstante, también hubo feligreses que sostuvieron un embate más personal contra los curas por el tema de cobros exagerados y privación de sacramentos o servicios parroquiales. En este sentido, el señor Telésforo Constantino, acusó al párroco de San Bartolomé, Cipriano de Jesús Tello, por negarle el sacramento del matrimonio a su hijo. Todo parece indicar que esta no era la primera vez que ocurrían rencillas entre el feligrés y el cura, en la queja Constantino hizo alusión a la previa reconciliación que había tenido con el cura Tello.

Pese a la reconciliación entre ambos, el feligrés contó que otrora, el cura Tello se había negado llegar a su casa para administrarle los últimos sacramentos a su tía, que se encontraba muy grave y en efecto murió sin los auxilios espirituales. Tiempo después, Constantino remitió el dinero del casamiento de su hijo, mismo que le fue devuelto, probando de esta manera la negación del sacramento por parte del cura y solicitó la licencia para que el casamiento tuviera lugar en el pueblo de Socoltenango o Tapalapa, o de lo contrario continuarían los disgustos.¹⁸⁶

Parece ser que la relación del cura Tello con los feligreses de San Bartolomé no fue tan buena, a finales de 1867, informó que desde su llegada a San Bartolomé, no había podido cubrir sus gastos y deudas a causa de la renuencia de los feligreses por

¹⁸⁵ AHDSC, Carpeta 2082, Exp.2, Petición de la municipalidad y vecinos de Socoltenango, dirigida al gobierno del obispado, Socoltenango, 1865.

¹⁸⁶ AHDSC, Carpeta 389, Exp.84, Carta de Telésforo Constantino, al provisor Vicente Molina, San Bartolomé, 1867.

pagar las obvenciones correspondientes, circunstancia por la que había sido demandado. Por esta razón el párroco solicitaba ayuda para remediar su situación o el traslado a otra parroquia.

Del mismo modo, en el pueblo de Comitán el cura Alfonso Penagos, se vio inmerso en este tipo de conflicto en mayo de 1886 y mediante una carta dirigida al bachiller Juan Facundo Bonifaz, informó las dificultades que tenía con un feligrés de apellido Mandujano, éste argumentaba que el párroco no le había permitido contraer matrimonio sin retractación y le cobró derechos para el matrimonio que intentaba consumir.

En su defensa, Penagos advertía que el señor Mandujano practicaba la masonería y debido a ello buscaba cualquier tipo de conflicto con el cura, negó absolutamente haber dado motivos para que estuvieran en su contra y aseveró que sólo se mostró renuente ante la decisión de Mandujano y sus dos hermanos para contraer matrimonio con retractación. En cuanto al cobro exigido expuso que se había tomado la libertad de cobrarle en público porque llevaba ya seis meses insistiendo y no obtuvo respuesta. “El cumplimiento de mi deber es lo que no les agrada”¹⁸⁷, alegó Penagos en su carta.

Un par de años más tarde y nuevamente en el pueblo de Socoltenango, un sacerdote interino de nombre Agustín Flores, solicitó su traslado de la parroquia a los gobernadores de la sagrada mitra, arguyendo que los naturales no pagaban las obvenciones y emolumentos e incluso habían atentado contra su persona.

Por otra parte, el cura Anselmo Guillén, antes de llegar a la parroquia de Comitán, tuvo a su cargo la de Zicantán, de donde solicitó su traslado a causa de que desde su ingreso los naturales no habían dejado de abrumarlo para que se fuera: “y desde entonces mis pobrecitos hoídos (sic) no han dejado de escuchar un solo día estas palabras; Ila te bas padre, Ila viene el padre Bruno, Ila te puedes ir padre, no te queremos, mejor andate padre (sic).”¹⁸⁸, escribía Guillén.

¹⁸⁷ AHDSC, Carpeta 2655, Exp.4, Carta de Idelfonso Penagos al bachiller Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 11 de mayo de 1886.

¹⁸⁸ AHDSC, Carpeta 914, Exp.4, Carta del cura Anselmo Guillén, Zinacantán, 1869.

Pese a ello, Guillén sostuvo que la desaprobación de los indios se debía a los enemigos que tenía la Iglesia y a la falta de apoyo de los fiscales en el pueblo, pues la mayoría de estos habían abandonado la iglesia y no contaba con ayuda para realizar las misas, agregó que hacía el papel de sacristán y cura a la vez y recurrió al uso de imágenes para la asistencia en los sacramentos de bautismo y extremaunción, siendo testigo de esto el señor vicario de Chamula, Gregorio Martínez, que regularmente lo visitaba y le servía de sacristán.

De la misma manera, se quejaba de tener que realizar todas las actividades extra parroquiales a causa de la falta de apoyo de los indios: “Tengo que cuidar de abrir y cerrar las puertas de la iglesia [...] de ir yo mismo a tocar la campana para las confesiones y no incurrir con mis feligreses”¹⁸⁹. La negación de los feligreses no sólo se notaba en la falta de auxilios, también en la resistencia a cumplir con las labores de culto como la confesión, Guillén, resaltó un día en el que se confesaron catorce, pero desde entonces no se confesó ni uno solo.

Finalmente, el presbítero suplicó a la superioridad eclesiástica para acceder a la petición de los feligreses de mandarles a un nuevo cura, con el objetivo de no dejar de administrarles los sacramentos y quitarle el peso de ser estropeado por ellos en su afán de apartarlo del pueblo. Por último, solicitó licencia para pasar dos meses en Comitán, en donde aseguraba conseguir su sostenimiento sólo con la aplicación de la santa misa, ya que en Zinacantán los feligreses se negaban a dar los gastos para la fiesta de semana santa y mucho menos para su sustento, por lo que no tenía fábrica ni fondo de donde acceder.

El último registro de documentos relativos a estos litigios (al menos para la región), se dio en 1891 y corrió a cargo del ayuntamiento, la Junta Procuradora del Culto y los vecinos de Socoltenango, dirigida al obispo para solicitar la remoción del presbítero José Gabriel Pulido, argumentando incumplimiento de deberes y cobros excesivos de derechos parroquiales. La denuncia manifiesta las “graves necesidades” de la población a causa de la suspensión de los actos de culto religioso, tan necesarios para fortalecer su espíritu católico.

¹⁸⁹ *idem*

El escrito delató que la población llevaba muchos meses acéfala del beneficio de un cura permanente, situación que originaba la falta de la celebración del Sacrificio de la Misa e instrucción de doctrinas evangélicas, aducían que a ello se sumaban las enfermedades que los atacaban con gravedad y frecuencia, y en ocasiones les resultaba difícil acudir hasta el ministro para que les proporcionara los necesarios auxilios e incluso aseguraron hubo párvulos muertos sin el santo sacramento del bautismo. Entonces, solicitaban su remoción:

Don José Gabriel Pulido, que sólo reside en la ciudad de Comitán y no en esta parroquia ni en sus anexos que igualmente carecen de los auxilios espirituales que debía impartir como pastor de almas, pues todos se lamentan en ambos pueblos de su comprensión por las graves necesidades que se padecen con la falta de sacerdote[...] faltando a los sagrados deberes de su ministerio siendo cura párroco de este pueblo que debía estar permanente, procurando por el beneficio del culto de la Santa Iglesia; que por este poderoso motivo si puede de su superior aprobación removerlo y mandar otro sacerdote [...]¹⁹⁰

Aunado a ello, expusieron la ambición de dinero del cura Pulido “con una sed insaciable”, debido a que los bautismos antes cobrados a cinco reales los hacía a un peso y diez reales, las limosnas que exigía a indios y ladinos, incluidos los casamientos, eran cobrados a doce y diez y seis pesos cuando antes pagaban de ocho a diez pesos; todo con grave perjuicio de la generosidad de la gente y muy particularmente de la clase proletaria, razón por la que desde su punto de vista se habían propagado los casamientos civiles entre indios y ladinos.

Finalmente, sumaron que inclusive la misa de los domingos y días festivos eran vendidas y no aplicadas en favor del pueblo sino de su propia conveniencia. Por todo ello, decidieron avocar a la autoridad e implorar la remoción del sacerdote de esa parroquia. No obstante, la denuncia obtuvo la respuesta del padre Pulido, quien desmintió las acusaciones en su contra, afirmándolas falsas y por riñas con los líderes políticos.

Aunque hayan firmado la supuesta acusación varias personas son solamente dos que son miembros de la procuración, que al parecer son los líderes y toman decisiones, aunque los demás no lo sepan o estén de acuerdo. Estos dos se han apoderado del tesoro o dinero de las

¹⁹⁰ AHDSC, Carpeta 2066, Exp.11, Petición del Ayuntamiento, la Junta Procuradora del Culto y vecinos al obispo, Socoltenango, 1861.

limosnas de la santísima virgen, no me dan cuenta de nada, ellos solos hacen sus gobiernos de todo, no hacen juntas para tomar acuerdos en beneficio del templo, no hacen caso o dificultan las cosas que les dice, por lo que decidí mover la procuración¹⁹¹.

Pulido, declaró que cuando partió por algunos días del pueblo les advirtió que reunieran el dinero para que a su regreso fuera entregado al tesorero de la nueva procuración, motivo por el que se iniciaron las injurias en su contra. También manifestó que sus visitas en Comitán no demoraban más de un día y cuando se le llamaba para auxiliar enfermos siempre llegaba a tiempo, de manera que por ir a dicha ciudad no se había muerto ninguno sin los auxilios espirituales ni habido pequeños sin bautizo, como lo aseguraba los supuestos denunciantes. Era falsa -dijo- su poca residencia en Socoltenango, porque la mayor parte del tiempo estaba ahí, y también falso el cobro excesivo de derechos debido a que todos se quejaban de pobres y no pagaban más de lo ya expuesto y más bien, algunos se quedaban sin pagar.

De esta manera, Pulido rechazó todas las protestas en su contra y decretó su inocencia frente a la autoridad eclesiástica; pese al anterior y otros altercados con los vecinos y autoridades de Socoltenango, parece ser que el párroco logró su permanencia en el pueblo, o al menos así se vislumbra en los registros de documentos que remitió y recibió del gobierno eclesiástico en años posteriores y en diferentes ramos, mismos que dan cuenta de su fallecimiento en esa parroquia en 1899.

Vemos entonces como esta serie de supuestos cobros excesivos en las parroquias señaladas repercutieron de forma directa en las labores de culto tanto para los curas como para feligreses; por un lado, los sacerdotes fueron severamente señalados por las supuestas cantidades elevadas que ocupaban para sus raciones y servicios, en la mayoría de casos las acusaciones proveían de las autoridades civiles quienes de alguna manera tenían injerencia en el pensamiento de los fieles, éstos por su parte mostraban su rechazo a través de la renuencia de participar en los rituales religiosos acostumbrados.

Esta pugna tripartita, entre autoridades civiles, feligreses y curas se hizo presente en buena parte de la segunda mitad del siglo XIX y como vimos líneas arriba desencadenó en

¹⁹¹ *ídem*

la huida de los curas a otras parroquias, el aplazamiento de sacramentos religiosos como bautismos, confesiones, matrimonios e incluso muertes sin la extremaunción. Toda esta serie de sucesos dio pie a otra de las denuncias por parte de la feligresía como la fue la mala administración de los curas en las parroquias, mismas que en ocasiones fueron acompañadas de injurias como se muestra a continuación.

4.2 Administración parroquial deficiente y agravios

Otro de los conflictos denunciado por la feligresía fue la insuficiente administración de las parroquias y los auxilios espirituales, aunado a los maltratos físicos o verbales que al parecer vivieron los fieles. Desde la perspectiva de Van Young, el castigo físico que los sacerdotes infligían a los indios por “faltar” a los preceptos cristianos y no acudir a la iglesia, eran considerados legales en la época colonial, tanto por el agresor como por el agredido, siempre y cuando no excediera del “límite razonable” o no cayera en el sadismo.

Añade el autor, que esta violencia culturalmente aceptada, probablemente fue vista de la manera en que los padres corrigen a sus hijos, tomando en cuenta que los curas eran considerados autoridades espirituales; particularmente en los pueblos alejados, en donde los más violentos se sentían con el derecho de ejercer la intimidación reforzando su autoridad paternal disciplinaria en materia religiosa¹⁹².

El combate abierto entre la feligresía y los curas iba más allá de una corrección blanda por incumplimiento de normas religiosas, de hecho, no fue el único comportamiento de los párrocos que disgustó a los fieles y muy a menudo este tipo de conductas coadyuvó a la relación ambivalente y difícil entre el cura y su rebaño; por otra parte, el sentimiento de exclusión hacia los indios o la dificultad para otorgarles auxilios espirituales o materiales, las negligencias y otros choques surgieron en un principio como disputas entre feligreses y párrocos para después convertirse en protestas colectivas, tal y como sucedió en los pueblos de Comitán, Socoltenango y San Bartolomé, los cuales no fueron los únicos y mucho menos los primeros en protestar contra el incumplimiento de las funciones y labores parroquiales de los curas.

¹⁹² Eric Van Young, op. cit., p. 395.

Durante la Colonia, El pueblo de San Juan Chamula y otros pertenecientes a Los Altos, acusaron al cura José Ordoñez y Aguiar de no cumplir fielmente los preceptos eclesiásticos. Hasta 1775 y 1776 la actitud hacia sus parroquianos indígenas se había caracterizado por una excesiva dureza en el reclamo de ventajas económicas (servicios personales, etcétera) y por su tendencia a imponer fuertes sanciones físicas (azotes en silla o aplicados a indios atados a la picota; encarcelamiento con grillos, encierro en los cepos, a veces con grilletes), practica autorizada por el sistema canónico de aquel entonces, aunque dentro de un marco general dictado por cada obispo, y sin llegar a la pena capital¹⁹³.

Se le reprochaba también su ausentismo (los curas de indios tenían el deber de vivir en sus curatos) y su renuencia a hacer largos viajes dentro de su vicaría para administrar viáticos a los moribundos. Para el servicio religioso había, además, sacristanes y cantores a quienes el cura solía tratar muy rudamente durante sus años crueles y también “fiscales” de la iglesia, encargados del orden dentro de ella, y de la aplicación de los castigos físicos ordenados por el cura.

En la región de Los Altos este tipo de denuncias fue bastante frecuente y fueron presentadas ante las autoridades de la Audiencia de Guatemala y ante el Cabildo eclesiástico. En el caso del cura Ordoñez y Aguiar fue amonestado por su conducta y se le exigió un mejor trato para los indios y el apego a las disposiciones y concilios.

Décadas más tarde, Ortiz refiere que el cura Manuel Zepeda, también fue denunciado por incumplimiento de obligaciones religiosas y por no atender debidamente a los naturales que residían en las afueras del pueblo, el Cabildo inició un proceso en contra del cura pero durante la investigación varios de sus compañeros aseguraron que las quejas de los indios se trataban de calumnias y eran éstos los que se negaban a recibir atención y los responsables de la negativa de los indios en las rancherías.

La situación similar que vivió el clérigo José María Robles (en la misma zona) quien fue denunciado ante un comisionado de la Ciudad de México que se encontraba de visita en San Andrés –pueblo anexo a la parroquia de Chamula- por los alcaldes, regidores,

¹⁹³ Guillermo Flores Margadante, Comp., *Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don José Ordoñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1779*, Gobierno del Estado de Chiapas, México-UNAM, 1992, p 48.

indios principales y naturales, éstos lo acusaron de proporcionarles maltratos físicos y de castigar con azotes graves a uno de los justicias del pueblo.¹⁹⁴

Agrega la autora que después de 1824 los feligreses de otras regiones también comenzaron a emitir quejas para evidenciar la mala administración y las injurias de los párrocos y pusieron en marcha otro tipo de hostigamiento hacia los sacerdotes, dejando de realizar las aportaciones parroquiales, lo cual resultó en conflictos graves entre indios y clérigos.

Las denuncias de los fieles por maltratos físicos, también se dieron en pueblos ajenos a Los Altos, por ejemplo, en el pueblo de Tapalapa, (perteneciente a la región zoque)) donde en 1855 las autoridades del pueblo se quejaron de la embriaguez, malos tratos y azotes contra los pobladores por parte del cura Reducindo Villafuerte, y testificaron lo siguiente:

El señor padre cura señor fr Reducindo Villafuerte, está muy muy bravo y no oye nada de razón a puros con palo y varazón se castiga a todos los hijos del pueblo y desde que llegó cada mes pide cinco seis personas para correos para San Cristóbal a dejar terciá de trastes, comal, cántaro, jarros, tinaja y mays (maíz), manteca, carne, todo lo que quiere en todo el año [...] así yo certifico bien porque soy natural de este¹⁹⁵.

Los testigos aseguraban que Villafuerte no tenía razón para agraviarlos, pues ellos colaboraban con el sustento y las limosnas del santo patrón del pueblo y los demás santos, refirieron que jamás les faltaba nada: acólito, mayordomo, cocinera, como era ya costumbre del pueblo. Pese a ello, el cura los utilizaba para pesados trabajos (como sembrar gran cantidad de milpa) sin hacerles ningún pago. Aunado a ello, Villafuerte se encargaba de la justicia de todo el pueblo dejando a un lado a los alcaldes y el cabildo. De hecho, el declarante Calixto Morales, manifestó que esa misma tarde lo castigó con ciento y veinte varazos, acción observada por tres testigos.

Adjunto al expediente anterior se encuentra otra carta, en donde aparentemente las mismas autoridades de Tapalapa, defienden a dicho cura y desmienten las acusaciones.

¹⁹⁴ Rocío Ortiz, op. cit., p. 122.

¹⁹⁵ AHDSC, Carpeta 1515, Exp.2, Cartas de las autoridades de Tapalapa al provisor Antonio Sabino Avilés, Tapalapa, 1855.

Aunque las dos cartas están firmadas por las mismas personas y en la misma fecha, puede observarse la discordancia en la sintaxis y la ortografía; en la primera, éstas son precarias y dan pautas para especular que se trata de una persona poco instruida, a diferencia de la segunda, con una manera de escribir clara, quizá más propia de un clérigo. Se puede suponer entonces que la segunda fue escrita por Villafuerte, una vez enterado de la queja enviada por los agraviados.

De igual modo, tres años más tarde, las autoridades, vecinos y naturales de Coapilla (también de la región zoque), acusaron al clérigo Rudesindo Villafuerte, de daños físicos y escándalos por embriaguez, iniciados anteriormente. Aseguraban que se valía de cualquier pretexto para proporcionar “palizas” a todo tipo de personas, estando bajo los efectos del alcohol, argumentaron que debido a su constante embriaguez en las festividades del pueblo descuidaba sus labores de párroco, y estaba más propenso a castigarlos.

En 1858 y nuevamente en el pueblo de Tapalapa, Villafuerte fue acusado por el agente municipal de ese pueblo, por maltratar con garrotes a unos vecinos del pueblo y dejarlos “al borde de la muerte”. El agente describió así el altercado:

[...] entonces fue a una casa (el cura) del llamado Torres Jiménez, ahí fue donde hizo averías con el hombre y sus hijos pues los medio mató a palos y ahora se ve en la muerte el hombre y por eso ya no lo queremos [...] porque cada vez que toma el aguardiente los anda perjudicando los hijos del pueblo y no sea caso que nos pueda suceder unas desgracias y después diga que somos alsados y altaneros con el señor cura. Y por eso que usted tenga la mucha bondad de determinarnos otro cura para el nuestro padre santo San Agustín de Tapalapa¹⁹⁶.

Nada se sabe acerca del destino de las denuncias en contra de Villafuerte, sólo que - de acuerdo a los documentos-, se desempeñó como cura en varios pueblos de la región zoque (incluidos los señalados en las quejas), durante toda la década de 1850, después de esa fecha no hay datos de otra denuncia sino hasta 1873, en el pueblo de Acala, donde fue acusado de vivir con una joven, con quien anteriormente se le había visto en situaciones comprometedoras.

¹⁹⁶ AHDCS, Carpeta 1510, Exp.2, Carta del agente municipal Marcelo Gómez Albinonez, dirigida al Provisor, Tapalapa, 1858.

Ahora bien, en cuanto a las quejas por la mala administración de las parroquias el cura Manuel de Jesús Reyes, envió un informe al obispo Germán Ascensión de Villalvazo en 1872, denunciando la administración “abusiva” del cura Mauricio Paniagua, párroco de Copainalá. En el escrito dijo que debido al desliz y desorden de Paniagua no pudo hacer nada en la parroquia y lo poco que hizo lo hizo mal, por ejemplo cuando realizó un matrimonio que no cumplía con las disposiciones necesarias.¹⁹⁷

Reyes le hizo saber al obispo que había entregado una copia de la carta que le mandó a los feligreses del pueblo, con la finalidad de enterarlos de las acciones del cura Paniagua, en el mismo informe expuso que tanto él como otros presbíteros habían tratado de alejar Reyes por seducir y desorientar a los feligreses.

Para el caso del Departamento de Comitán, la primera denuncia por descuido de la parroquia e incumplimiento de deberes se llevó a cabo en Comitán en 1824, cuando la Junta General del pueblo exigió la salida de fray Pascual Aparicio, cura interino del pueblo, y el retorno de los coadjutores Juan Perrote e Ignacio Barnoya, derivado de los sucesos escandalosos en los que se vio envuelto Aparicio y los conflictos entre los mismos dominicos, quienes para ese entonces administraban el convento de Comitán. En caso de obviar la petición la Junta General exigía la secularización del curato, es decir, despojar del control de los asuntos religiosos a los dominicos para cederlo al clero secular.

El expediente contiene una serie de testimonios de los vecinos del pueblo, donde exponen la mala administración de sacramentos, el mal carácter y la actitud déspota, del cura Aparicio, adjudicando estas conductas a los achaques por su edad. A diferencia de los coadjutores Perrote y Barnoya, con quienes gozaban de tranquilidad y buen ánimo.

Sr. provisor y gobernador del obispado. Los infrascritos ciudadanos y feligreses de esta parroquia de nuestro padre de Santo Domingo de Comitán que abajo firman, exponen a VS que siéndoles muy molesto y pesado el poder aguantar por más tiempo al M.R.P Cura Ynterino Fray Pascual Aparicio tanto por la imprudente conducta y modos impropios con que sin distinción de personas trata y gobierna a estas ovejas del rebaño de Cristo, como por estar impotente para administrar sacramentos con la agilidad y prontitud como lo exigen las

¹⁹⁷ AHDSC, Carpeta 1005, Exp.8, Informe del cura Manuel de Jesús Reyes dirigida al obispo Germán Ascensión de Villalvazo, Copainalá, 1872.

ajustadísima circunstancia, en este vecindario con inclusión de las varias haciendas que están al cuidado de esta parroquia, a defecto o enfermedad de alguno de los dos coadjutores que son necesarios y para que en lo sucesivo no se originen disgustos tan graves como hasta el día se han visto: VS suplican remuevan y aparten al ya citado cura interino y la haga cesar en su Ministerio previo¹⁹⁸.

En palabras de Pascual Aparicio, estas acusaciones eran falsas y sólo se trataban de personas que manipulaban a los feligreses ignorantes y en especial a las mujeres. Al parecer la superioridad eclesiástica no actuó con prontitud en cuanto a la petición de los fieles, y en 1832 nuevamente los vecinos del pueblo solicitaron el traslado del mismo cura a otra parroquia y demandaron el regreso del cura regular de fray Vicente Zapata, nuevamente bajo la amenaza de secularizar el curato.

Durante la primera mitad del periodo decimonónico fueron escasas las quejas referentes a la administración parroquial y agravios en el Departamento, fue hasta 1878 cuando estas empezaron a tener un despunte y un impacto en la población y por su puesto en los curas acusados. El cura de Comitán Manuel Francisco Gordillo, fue acusado por descuidar a sus feligreses y obtuvo un llamado de atención por parte del provisor del gobierno eclesiástico Juan Facundo Bonifaz; a raíz de ello Gordillo, escribió una carta para informar que las causaciones eran falsas, por lo que solicitó a su acusador presentar las pruebas suficientes para poder defenderse, ya que su “ignorancia y amor propio” no le permitían ver la gravedad de sus faltas. Advirtió que de resultar culpable acataría las sanciones correspondientes. Y se defendió escribiendo:

Yo Sr. no creo ser el modelo de los curas pues sé que mis males y defectos me acompañan, pero tengo la firme convicción que he cumplido con mis deberes y que en las diferentes parroquias que he servido no he dado motivo de lo que dice esa carta de mis superiores, por el contrario he merecido la confianza y obtenido elogios que ciertamente han sido efecto de su bondad tal vez más que acto de justicia [...], así lo he hecho en otras partes. Señor, le

¹⁹⁸ AHDSC, Carpeta 2652, Exp.1, Petición de la Junta General de Comitán, Comitán 1824.

aseguro que lo he procurado hacer mejor [...] ya por paternas recomendaciones del Ilmo. prelado a cuya voz he querido corresponder con lealtad y gratitud que le soy servidor¹⁹⁹.

Ese mismo año, el párroco Eliseo Fernández -también de Comitán- dirigió una carta al obispo en la que informó su llegada a la parroquia y de las peripecias que pasó desde su arribo, resaltó que los familiares y amigos del cura anterior, que comprendían toda la alta política del presente comiteco, se habían alarmado mucho con su presencia y comenzaron a planear y protestar para no dejar ir a su párroco, lo anterior, -agregó- dificultaba su situación en la parroquia.

Del mismo modo, en la periferia de Comitán, el feligrés Julián Vázquez, natural de la finca Hierbabuena, jurisdicción de Comitán, denunció ese mismo año al presbítero Luis Beltrán, por supuestos maltratos que él y su familia padecían por parte del cura, y añadió que Beltrán lo obligaba a trabajar como sirviente.

Tenemos ahora el tema del párroco Eligio Velazco, responsable de la feligresía comiteca, con quienes mantuvo una relación afable desde su llegada al pueblo; tanto que en 1879 uno de los feligreses, de nombre Policronio Figueroa, envió una carta al obispo en aras de impedir el traslado de Velazco a otro pueblo, alegando la buena administración del cura y de su coadjutor Manuel Martínez. Figueroa recalcó el esmero de ambos ministros en el cumplimiento de sus deberes, como por ejemplo el amor en sus auxilios a los moribundos, enfermos, desvalidos y miserables y sus intereses tan ajenos de ambiciones mundanales; características con las que adquirieron el aprecio de toda la población.

El feligrés dejó en claro que la petición de la población no pretendía agraviar a los sacerdotes a cargo de la parroquia en esos momentos, no obstante asintió que si Velazco y Martínez se retiraban de Comitán, alimentarían el desánimo en cuanto a los sentimientos religiosos de los feligreses y verse privados de los tan queridos ministros era comparable a arrebatar a un padre de familia del seno de ésta, “dejándola sin apoyo, sin alimentos y relegada al abandono y la miseria”.²⁰⁰

¹⁹⁹ AHDSC, Carpeta 2691, Exp.328, Carta de cura Manuel Francisco Gordillo dirigida al secretario de gobierno eclesiástico Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1878.

²⁰⁰ AHDSC, Carpeta 2667, Exp.24, Carta de Policronio Figueroa dirigida a Feliciano José Lazos, Comitán, 1879.

Meses más tarde, los vecinos y naturales de Comitán reafirmaron la petición de Policronio Figueroa y solicitaron la permanencia del cura Velazco por “su buen tino y amables maneras”, ganándose la benevolencia de los comitecos, principalmente de la clase desgraciada a la que pertenecían los firmantes. Agregaron que el cura siempre procuró inculcarles las santas doctrinas del cristianismo por medio de la creación de múltiples congregaciones y escuelas que formó en esa población.

Finalmente reiteraron que no pretendían herir la reputación de su nuevo cura Manuel Gordillo, pero tampoco podían resistir a su deseo de tener como párroco al “virtuosísimo” Velazco, puesto que no dudaban del adelanto y ensanche de las doctrinas católicas en el pueblo y su firme disposición en el cuidado de sus ovejas comitecas. Así, suplicaban a la autoridad eclesiástica atendiera eficazmente la diligencia.²⁰¹

Todo parece indicar que la petición de los vecinos de Comitán se resolvió afirmativamente debido a que durante los siguientes tres años el cura Eligio Velazco fungió como clérigo de la parroquia. Inesperadamente después de ese periodo, específicamente en 1881, los vecinos del mismo pueblo nuevamente dirigieron una solicitud al provisor del gobierno eclesiástico, aunque esta vez no fue para elogiar al padre Velazco, sino todo lo contrario.

Los feligreses argüían que los principios de recto espíritu, moralidad y progreso religioso que había mostrado el cura a su llegada se desvanecieron de forma gradual, si bien no dejó de cumplir con sus deberes como ministro del culto católico, la violencia de su genio, la escases de sus luces o poca instrucción, su poco esmero en la educación y otras circunstancias minaron completamente sus primitivas operaciones.

Desde entonces las funciones religiosas que antes nos proporcionaban la paz y el contento de nuestras conciencias y la moralidad pública en nuestra sociedad, suspendieron estos loables afectos engendrando en los corazones el horror y repugnancia de estos actos, de tal suerte que a no ser la obligación de cumplir con las prescripciones cristianas hubiéramos dejado de concurrir al templo [...] Creíamos que su carácter, acre y conducta severa e insocial fuese un efecto de su celo sacerdotal; pero la permanencia en este modo de ser no tan solamente en

²⁰¹ AHDSC, Carpeta 2667, Exp.29, Carta de los vecinos de Comitán dirigida al gobierno eclesiástico, Comitán, 1879.

esta época sino aun otras de tiempo atrás en que ha fungido como párroco, como ayudante y aun sin estos títulos nos ha hecho comprender que estas maneras sean culturales, impropias por consecuencia para un par como este, cuya educación e ilustración la procuramos en cuanto alcanza nuestra pequeñez²⁰².

Ese mismo año, varias señoras de Comitán también aseguraron ser víctimas de las vejaciones de Velazco, quien las trataba de forma cruel e indecente y se mostraba reacio para impartir los auxilios espirituales. Las feligresas lo acusaron de excesiva “esquives” y de tratarlas con indecencia, incluso alegaron que Velazco las tachó de “coquetas” y otros títulos bajos. Constantes represiones públicas, violaciones (no especifican), menosprecios, desaires, privación de bienes espirituales; inclinación por cierto número de señoras “verduleras”, que promueven la anarquía entre los fieles cuya conducta es reprobable ante la sociedad, fue la larga lista de atribuciones utilizada para denunciar a Velazco y exigir su traslado de la parroquia de Comitán.²⁰³

Casi al finalizar el siglo hubo una denuncia más por injurias de los clérigos hacia los fieles, la queja fue emitida por Albino García, habitante de Comitán, en contra del párroco Juan Manuel Cañaveral, por supuestos maltratos y desprecios del cura hacia su familia. García, manifestó su ferviente formación católica, razón por la que había educado a su familia con las costumbres de la religión cristiana encaminándolos a participar en todos los servicios parroquiales. Destacó su buena relación con los párrocos anteriores y su disposición de servicio en la parroquia sin recibir queja alguna. Hasta que llegó el padre Cañaveral y comenzó a maltratar y avergonzar a sus hijas en público y aun dentro de la iglesia. Para lo cual dio el siguiente testimonio:

El jueves que contamos doce de los corrientes una de mis hijas se dirigió al templo con el fin de asistir al santo sacrificio de la misa y cuál fue mi sorpresa cuando volvió a la casa llorando y trémula sin poder explicar lo que pasaba, después de algún rato a fuerza de diligencias me informó que el señor cura repentinamente se levantó de su confesionario y dirigiéndose a donde ella estaba incada siendo un lugar que cree no molestar a nadie lo mismo que otras,

²⁰² AHDSC, Carpeta 2667, Exp.30, Carta de los vecinos de Comitán dirigida al gobierno eclesiástico, Comitán, 1881.

²⁰³ AHDSC, Carpeta 2667, Exp.31, Carta de varias señoras de Comitán y Refugio Ordoñez, Comitán, 1881.

otras que junto a ella estaban sólo a ella la corretiara diciéndole: fuera fuera de aquí y tronarle los dedos como cuando se corre un perro, se retirase hasta que pudo moverse mi pobre hija²⁰⁴.

El testimonio anterior fue razón de peso para la indignación de señor Guillén, quien adujo ser el único con derecho de “corregir” a su hija y así evitarle un mal mayor, por esa razón ponía al tanto de lo ocurrido a la superioridad eclesiástica clamando justicia.

Junto a esta declaración viene adjunta la del cura Cañaveral, quien refutó la acusación de Guillén y su hija y aseguró no dirigirse a la joven de modo altanero y menos tronándole los dedos, señaló que esa mañana se encontraban rezando un grupo de señoritas pertenecientes a una congregación llamada “hijas de María” -del que la ofendida era parte-, y les pidió que se movieran de lugar para rezar ya que en donde se encontraban estaba destinado para otros fines y debían conservarlo limpio. Las señoritas obedecieron al cura menos la señorita Isabel, quien no se movió de su lugar, fue entonces cuando el cura insistió en que se retiraran, pero nunca de manera grosera.

Para corroborar esta declaración se solicitó el testimonio de las señoritas que presenciaron el suceso (Adela Paniagua y Constancia Vázquez), mismas que secundaron las palabras de Cañaveral, y confesaron como falsa la acusación de la hija de Guillén. Con base en las declaraciones y a la falta de pruebas de los ofendidos la superioridad pudo declarar la inocencia de Cañaveral.

Parece ser que 1897 fue un año difícil para los párrocos, así lo corrobora una carta de Dionisio P. García al provisor del gobierno eclesiástico, en la cual afirmó que la situación espiritual de la Iglesia se encontraba en decadencia, a causa de la “evaporación del catolicismo del cerebro comiteco”, al poco aprecio de los dogmas, a las calumnias de la sociedad creyente y al desprestigio de los ministros religiosos, quienes se vieron involucrados en pleitos con algunas familias del pueblo, particularmente con la familia de Albino Guillén, aunque aseguraba que todo se trataba de infamias para desprestigiar a los curas.

²⁰⁴ AHDSC, Carpeta 2648, Exp.14, Denuncia de J. Albino Guillén en contra del padre José Manuel Cañaveral, Comitán, 1897.

Como vimos, las protestas por agravios entre curas y feligreses por la deficiente administración parroquial estuvieron presentes a lo largo de todo el siglo XIX, aunque se hicieron más visibles en la segunda mitad. La mayoría de los casos están inconclusos y no se sabe qué destino tuvieron los padres acusados; líneas arriba se pudo ver que algunos de ellos si fueron trasladados a otras parroquias o en su caso fueron ellos mismos los que decidieron salir de los pueblos debido al alto grado conflictivo con los fieles; la superioridad eclesiástica exigía pruebas fehacientes de las denuncias para abrir un proceso contra algún párroco, los cuales casi nunca finalizaron porque una o dos protestas no eran consideradas suficientes para castigar o remover a un cura, no obstante el destino de las denuncias se retomarán en la parte final de este capítulo.

4.3 Ebriedad, concubinatos y conductas inmorales

Como su nombre lo indica, este apartado se aboca en los conflictos entre feligreses y curas por su abuso excesivo del alcohol, los escándalos que los llevó a cometer su estado briago y las conductas y relaciones ilícitas e inmorales con algunas mujeres. Situaciones que vieron la luz en la segunda mitad del periodo decimonónico y repercutieron en la fe y la creencia de los fieles por un lado y en el descrédito de los representantes del clero por el otro.

Retomando el estudio de Ortiz, apunta que las acusaciones por incurrir en actos de inmoralidad se constituyeron en medios efectivos de los indios de la región de Los Altos para asegurar la remoción de los sacerdotes. Por ejemplo en 1871, integrantes del ayuntamiento e indios principales de la parroquia de Cancúc –además de acusar al cura por maltratos a la población, de incumplimiento de funciones pastorales y del robo de dinero perteneciente a las iglesias de los pueblos de la parroquia- lo denunciaron por borracho y por mantener una relación ilícita con una mujer.²⁰⁵

Pese a ello, los indios que no participaban en las acusaciones contra los curas aseguraron que la mujer era su sirvienta y otros más dijeron que se trataba de su madre. Sin embargo, los clérigos de pueblos cercanos corroboraron la denuncia de los naturales y

²⁰⁵ Rocío Ortiz, op. cit., p. 181.

señalaron que el sacerdote trató de sobornarlos ofreciéndoles la extensión de pago de sacramentos y el relajamiento de la disciplina doctrinaria, a cambio de que lo solicitaran como cura. Como consecuencia, esas acusaciones llevaron al clérigo a solicitar su traslado a otro curato.²⁰⁶

El tema de las denuncias de los “Pater Whisky” como los llama Graham Greene en su novela *The Power and the Glory* (El Poder y la Gloria), fue harto notorio en los pueblos estudiados, aunque es preciso aclarar que no siempre utilizaron las denuncias como hostigamiento para removerlos de la parroquia (como sí pasó en Los Altos), en ocasiones los feligreses y algunos párrocos protestaron con el afán de poner en evidencia a los curas briagos y exigir algún castigo ante las autoridades eclesiásticas, pero más que nada velar por las actividades de culto que eran perturbadas por el vicio excesivo de los curas.

La mayoría de los casos denunciados por embriaguez están relacionados a otras faltas de los clérigos como las conductas inmorales, concubinatos y otros escándalos. Parece ser que tener copas de más o estar en completo estado de ebriedad desencadenaba reacciones no permitidas para un sacerdote como bailar, hablar en tono elevado, participar en juegos de azar²⁰⁷, tener la osadía de decir injurias contra alguna autoridad civil o contra alguno de sus compañeros, y en casos más graves tratar de forma deshonesta y libidinosa a las mujeres del pueblo.

Uno de los primeros casos denunciados en la segunda mitad del siglo XIX, -aunque no precisamente en la zona de estudio- se dio en el pueblo de Tapilula, por parte del señor José Antonio López, representante del pueblo y otros lugares aledaños, quien señaló que el presbítero Francisco Javier Barahona, los injuriaba cuando estaba ebrio y se comportaba de manera escandalosa; particularmente en las fiestas del pueblo regañando y gritando a los fieles sin ningún argumento. Con base en lo anterior, suplicaron el envío de un nuevo sacerdote porque el abuso de aguardiente de Barahona era ya desmedido. La protesta resaltó la entereza de los feligreses por continuar con su fe y sus creencias:

²⁰⁶ *ídem*

²⁰⁷ Los juegos eran prohibidos por el Gobierno eclesiástico y las penas iban desde multas de ocho pesos, suspensión de las órdenes y en casos extremos el destierro.

En vez de proceder mal en contra de él (el cura) o acusarlo a nuestros superiores pasamos a manifestarle a su santidad, porque somos cristianos y no queremos perder nuestra fe, como aquí no hay ninguna clase de política sino puramente la fe católica, apostólica y romana y sería muy doloroso que por caprichos de este señor se llegue a perder nuestras creencias y nuestra santa religión. Por esta razón le pongo en sus poderosas manos que usted disponga lo que juzgue conveniente sobre este particular²⁰⁸.

La denuncia adjunta una carta con la respuesta de la autoridad eclesiástica, en la cual les hizo saber que se mandó a llamar al cura Barahona a la ciudad de San Cristóbal, para acatar nuevas órdenes. De igual forma, les aseguró que en cuanto hubiese sacerdotes disponibles les enviarían a alguno para administrarles todos los auxilios espirituales.

En los años siguientes y en ese mismo pueblo se presentó una indagatoria contra el cura regular fray Antonio Oliva, los denunciantes le adjudicaron conductas “escandalosas y relajadas”, poco conformes a la moral pública y al espíritu evangélico, razón por la que exhortaban al gobierno eclesiástico amonestar al presbítero Oliva, a fin de que fuera más “morigerado” y evitara procedimientos contrarios a las leyes que pudieran dar lugar a futuras disposiciones. En el documento se expusieron algunos testimonios acerca de la investigación realizada al cura por sus problemas de alcoholismo, los declarantes aseguraron haber escuchado rumores de su gusto por el alcohol, pero nunca haberlo visto ebrio.

En este sentido, el gobierno eclesiástico respondió arguyendo que la conducta de Antonio Oliva no era conforme a lo prevenido a las disposiciones eclesiásticas, pero que bajo ningún conflicto podía ni debía aprobar los procedimientos ni del ayuntamiento ni de la parroquia, ya que al obsequiar el contenido de la citada comunicación convendrían con la Ley de Desafuero, misma que el superior gobierno eclesiástico rechazaba solemnemente.²⁰⁹ Conviene recordar que la Ley de Desafuero o Ley Juárez fue proclamada en el centro del país el 25 de noviembre de 1855, y principalmente pretendía abolir el desafuero eclesiástico y militar, con el objetivo de que al cometer delitos comunes, clérigos y militares fueran

²⁰⁸ ADSC, Carpeta 1545, Exp.12, Queja de José Antonio López al Gobernador de la Mitra, Tapilula, 1855.

²⁰⁹ ADSC, Carpeta 1545, Exp.4, Indagatoria contra el religioso fray Antonio Oliva por su conducta inmoral, Tapilula, 1862.

juzgados por la autoridad civil y no sólo por los de su ramo, obteniendo así una “igualdad social”, decreto que a la Iglesia le pareció inaudito y refutaba con vehemencia.

Otro caso posterior al de Tapilula, fue el del párroco de Cancún en 1870, José Hilario Aguilar, delatado por el cura Ambrosio Guillén, éste expuso la conducta de Aguilar, acusándolo de estar fuera de sí a causa de tomar licor en exceso, de mantener públicamente una relación con una mujer “sin temor a las leyes de Dios” -acto que desmoralizaba a la población creyente-, de no cumplir con las actividades parroquiales y dejar de celebrar fiestas en los pueblos aledaños en donde los feligreses aprovechaban la llegada del cura para bautismos y casamientos; de la misma manera se le atribuyeron conflictos con el ex agente del pueblo y de quedarse con dinero perteneciente a la iglesia del pueblo, entre otros escarnios.

El señor cura Aguilar se queja de estar pobre y que los pueblos no le dan nada, es muy falso pues en Zitalá ha hecho muchos casamientos y bautismos lo mismo que en Guaquitepeque, todos pagados. Le dan pollos, manteca, maíz, porteros, bastantes cargadores para San Cristóbal, pagados a una peseta cada uno para que lleven y traigan a la señorita doña Irene que hoy se halla en este pueblo, en los días inmediatos a la pascual (sic) le pedí al niño de la iglesia para mandarlo vestir en esa ciudad, éste señor cura se negó a no darlo y fue necesario sacarlo en clase de robado para mandarlo a esa ciudad a vestirlo de mi costa, para solemnizar el misterio del nacimiento [...]²¹⁰

Los testimonios anteriores sirvieron para suplicar a la autoridad eclesiástica la remoción del cura Aguilar y en su lugar mandar al presbítero Manuel A. Granados, para cura de ese pueblo y sus anexos.

En torno al Departamento de Comitán, fue en 1863 cuando se dieron las primeras diligencias por parte de la autoridad eclesiástica para investigar a un párroco por ebriedad y mal comportamiento, se trata de Vicente Anselmo Guillén, encargado de la parroquia de Socoltenango. Guillén, fue acusado de entregarse a escandalosos excesos indignos de un eclesiástico.

²¹⁰ AHDSC, Carpeta 2899, Exp.1, Expediente formado a raíz del comportamiento del presbítero José Hilario Aguilar, Cancun, 1871.

El escrito fue dirigido al cura Juan Manuel Gutiérrez, a quien se le exhortó verificar el comportamiento de Guillén, teniendo que informar las diligencias siguientes:

Primero, sobre si era efectivo que dicho presbítero se entregaba con frecuencia al uso de licores embriagantes, quiénes eran sus acompañantes y si entre ellos había alguna sospechosa de participar en algún comercio ilícito con el acusado presbítero. De igual forma, se le encargó a Gutiérrez investigar la conducta de Guillén desde su ingreso a la parroquia, si era cierta su participación en juegos prohibidos, el cumplimiento de su ministerio, es decir si se había notado algunos desaciertos tanto al celebrar el “tremendo sacrificio de la misa”, como al conferir algún otro sacramento y por último, si había cumplido con la predicación de los días domingos y festivos.

Se recomendó al padre Gutiérrez llevar a cabo el proceso con toda la prudencia debida, contar con el apoyo un notario y dos testigos, asegurándose que éstos fueran de notoria honradez y probidad. Una vez concluida la tarea enviaría en un pliego cerrado a la secretaría del gobierno eclesiástico. Tal como se le ordenó, Gutiérrez envió el testimonio de tres declarantes, quienes ratificaron algunas de las conductas del cura Guillén.

El primer testigo, José María Constantino, afirmó haber visto y vivido las acusaciones por embriaguez e incumplimiento de deberes parroquiales, aunque no le constaba lo de los juegos ilícitos y sólo lo sabía de oídos. El segundo testigo, Juan Ancheita de 49 años originario y vecino del mismo pueblo, contestó de igual forma las preguntas que se le hicieron y refirió que con respecto al uso de bebidas embriagantes por parte Guillén sólo lo había escuchado por comentarios de terceros; acerca de los acompañantes del padre y sospechosos de comercio ilícito supo por algunos que tenía a una mujer y “dos niñas”, a la primera como sirvienta y a la segundas como sobrinas, mismas a las que corrió; concerniente a los juegos indebidos constató haberlo visto y también escuchó por algunos vecinos que practicaba dichos juegos dentro del convento, y finalmente sobre si cumplía con las predicaciones de los domingos y días festivos contestó que al principio si lo hizo

pero después ya no. El último testigo, Luis Gonzaga Osuna, originario y vecino del mismo pueblo, solamente ratificó las respuestas de los dos anteriores.²¹¹

Referente a las denuncias por comercio ilícito Taylor, refiere que fueron comunes, aunque no solían ir más allá de frases tales como “comercia en varios efectos”, “se mezcla en negocios temporales”, “está ocupado en negocios seculares ajenos a su estado”, es “algo interesado y comerciante”, etcétera. Lo que en realidad ocurría era que, algunos curas tenían parientes o amigos al frente de tiendas de menudeo y en sus parroquias para mantener la ficción de que estos no eran los propietarios.

Posteriormente, en el pueblo de Comitán, uno de los casos más sobresalientes por embriaguez fue el del padre Braulio León, denunciado en varias ocasiones por el abuso de bebidas alcohólicas. La primera denuncia se llevó a cabo en el año de 1870, y fue escrita por su compañero el padre Manuel Francisco Gordillo, en la cual comunicó a las autoridades que el padre León, “se encontraba muy pervertido y causando dificultades”. Narró que una noche se vio obligado a llegar a casa del acusado a petición de su madre, debido a que León había corrido a toda la familia y tenía allí a una mujer, Gordillo agregó que con ayuda de tres personas, intentó quitarle a la mujer y cuando le ordenó que la soltará León se resistió, en un acto de cólera mandó Gordillo a arrancar a la mujer por la fuerza luego de llevarlo al convento para amarrarlo y considerar su carácter.

Dos años más tarde, Gordillo de nuevo escribió a la autoridad eclesiástica informando sobre el comportamiento del cura León, diciendo que lo había presentado ante el ilustrísimo y le rogó por “ese pobre padre” pues se encontraba en un estado infeliz, casi reducido a la mendicidad, no tenía ropa, calzado ni familia; su madre estaba enferma y “tenía hijos pequeños”. Gordillo, suplicó al bachiller Juan Facundo Bonifaz, que se encargara de la situación del padre León, resaltando que se encontraba muy reformado y arrepentido de los disturbios del pasado, prueba de ello era que había dejado a su concubina

²¹¹ AHDSC, Carpeta 2067, Exp.18, orden emitida por el Gobierno Eclesiástico al cura Juan Manuel Gutiérrez, Socoltenango, 1863.

en Centroamérica y junto con ella los vicios del alcohol, por lo que su conversión parecía sincera.²¹²

Penosamente, la supuesta mejora del cura Braulio León, no tardaría mucho tiempo y tan solo un año después del comunicado de Gordillo en el que se aseguraba su enmienda reincidió en el vicio del alcohol, por lo que Gordillo no tuvo más remedio que suspender las licencias de León como coadjutor de la parroquia de Comitán y comunicárselo al obispo:

El padre Braulio León por fin se desmandó y echó un traguito desde el 25 del pasado y como del principio el Ilmo. prelado dio la superior orden de que si reincidía en la toma ilícita se le retiraría las licencias de celebrar, ya le dije que no hay licencia para más tiempo, él había permanecido bien y que en esa virtud había continuado celebrando, previas las prórrogas que el señor provisor tenido a bien conceder y la bondad de comunicarme , pero hoy ya todo acabó ya le dije que si quiere nueva licencia acuda el directamente a la superioridad[...]²¹³

Gordillo, insistió en haber hecho todo lo conveniente en exhortar a León para dejar su vicio pero este último no mostraba interés en reivindicarse, a veces –dijo Gordillo- se moderaba bastante pero muy pocas veces le faltaba el “tufito a trago”, con lo que desvirtuaba mucho su carácter sacerdotal y no resultaba idóneo para ser coadjutor de la parroquia de Comitán.²¹⁴

No pasó mucho tiempo para conocer el destino del padre Braulio León, en 1874, Avelino Utrilla, notificó al secretario Juan Facundo Bonifaz que el día 26 de agosto de ese mismo año, León había fallecido en el pueblo de Tapachula y fue sepultado ahí mismo. El remitente señaló que León había estado bebiendo desde el mes de mayo y la noche de su muerte se le notó muy agitado y moralmente muy afectado.

En 1878 el cura Juan Félix Penagos, también fue evidenciado, aunque no por embriaguez sí por aparentes relaciones ilícitas con mujeres de la parroquia de Socoltenango, acusaciones que ocasionaron su remoción de dicha parroquia. No obstante, el cura Silvestre Mijangos, (sucesor de Penagos), aseguró que las denuncias contra el acusado se trataban sólo de “calumnias y habladurías” de algunos feligreses. Escribió que a

²¹² AHDSC, Carpeta 2691, Exp.260, Carta de Manuel Fco. Gordillo a Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1872.

²¹³ AHDSC, Carpeta 2691, Exp.267, Carta de Manuel Fco. Gordillo a Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1873.

²¹⁴ AHDSC, Carpeta 2668, Exp.45, Carta de Manuel Fco. Gordillo a Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1873.

su llegada conoció a las personas más sensatas e imparciales del pueblo y esto lo orilló a realizar las diligencias correspondientes para esclarecer la conducta de Penagos.

Por lo que se dio a la tarea de interrogar separadamente a cinco individuos del pueblo, incluido el alcalde del mismo, incitándolos a decir la verdad con libertad e imparcialidad. Para lograr su cometido Mijangos, hizo dos preguntas a los interrogados, la primera era que si el presbítero Juan Félix Penagos, durante el tiempo que administró la parroquia cumplió con sus deberes de párroco y la segunda, si sabían o tenían noticia que en la parroquia haya tenido o mantenido relaciones ilícitas con algunas feligresas, de tal modo que escandalizara y desmoralizara a sus parroquianos.

El alcalde del pueblo, Guillermo Alfaro, aseveró que el padre Penagos siempre desempeñó con exactitud el ministerio parroquial, cumplió con la administración de los santos sacramentos y se le observó llevar el consuelo a las familias pobres y a los enfermos y agregó que ni la distancia ni la intemperie del tiempo tuvieron en el padre influencia para evadirse negándose a prestar las mediciones espirituales de las almas de los feligreses.

Con respecto a la segunda pregunta dijo no tener conocimiento, ni haber oído decir que haya tenido o mantenido en el pueblo o en los anexos relaciones ilícitas con ninguna mujer, por el contrario, la parroquia entera podía probar que siempre se mantuvo con delicadeza y con honor conociéndole ejemplar y mostrando siempre amor a la virtud, a la honestidad y al cumplimiento de los sagrados deberes de la religión, entre otras cosas más ensalzadoras.

Según el escrito, los otros interrogados declararon y respondieron las preguntas de la misma manera que el anterior. Después del interrogatorio, Mijangos declaró la inocencia de Penagos y adujo la falsedad de las quejas, resaltando que únicamente eran calumnias inferidas contra el acusado por lo que ponía al conocimiento del ilustre señor provisor y vicario general del obispado para la resolución del caso y demás efectos convenientes.²¹⁵

En relación al pueblo de San Bartolomé y concerniente a las denuncias por relaciones ilícitas de los sacerdotes, el padre Bernabé Aguilar fue acusado por el presbítero

²¹⁵ AHDSC, Carpeta 2067, Exp.29, Diligencias practicadas en contra del cura Juan Félix Penagos, Socoltenago, 1878.

José Fernando Macal, quien aseguraba que el primero no era digno de recibir el sacramento de la penitencia por la falta en la que se encontraba, ya que física y moralmente sostenía una relación con una señora del pueblo siendo presa de escándalos y siendo este un obstáculo para celebrar las festividades del pueblo.

Macal, confesó que el cura Aguilar tuvo la intención de confesarse pero con la condición de no dejar la casa ni la amistad “no libidinosa” sostenida con la mujer, el cura cuestionó al acusado sobre la necesidad de esa amistad, asegurándole que era mejor “ir sin ella al cielo que caminar con ella al infierno”. Así, Macal requirió nuevas disposiciones en cuanto al cura, ya que anteriormente se le ordenó confesarlo, pero sin darle la absolución.

216

En 1879 el cura Manuel Francisco Gordillo, párroco de Comitán, emitió una carta al provisor, en donde puso al tanto las acusaciones del señor Vicente Guillén, quien lo acusó de separarlo de su mujer, por “tener malas intenciones con ella”, cargo que Gordillo señaló como falso e infundado asegurando que el delator se caracterizaba por embustero y difamador, aunado a ello, Gordillo recalcó que la mujer de Guillén era su prima hermana y su única intención era defenderla de los maltratos que este último le proporcionaba y narró así la situación:

Varias y repetidas veces se ha separado de su mujer porque la trata peor que aun perro, en todas las veces que esto ha sucedido yo he tenido conocimiento, no tanto porque soy el cura sino porque la infeliz mujer de ese desgraciado hombre es mi prima hermana, pues la madre de ella y la mía son hermanas legítimas y es familia que con la mía se ama sola cosa por virtud del parentesco y el cariño que nos liga, siendo como somos hermanos natural es que en todo cuentan conmigo y por eso es que siempre esta pobre mi prima en los disgustos ha tenido necesidad de mí²¹⁷.

El padre Gordillo, expuso que el señor Vicente sufría de alcoholismo y a causa de ello se inmiscuía paulatinamente en escándalos y golpeaba a su prima, quien en varias ocasiones lo buscó para consuelo. Gordillo manifestó su preocupación ante la superioridad eclesiástica y

²¹⁶ AHDSC, Carpeta 389, Exp.106 y 107, Carta de José Fernando Macal a Feliciano José Lazos, San Bartolomé, 1879.

²¹⁷ AHDSC, Carpeta 2691, Exp.336, Carta de Manuel Francisco Gordillo al provisor J. Pantaleón González, Comitán, 30 de septiembre de 1879.

se encontraba temeroso de que hubieran creído la denuncia del señor Guillén y quisieran removerlo de la parroquia, por lo que suplicaba le hicieran llegar el resolutivo de la denuncia.

Ahora bien, retomando las denuncias por escándalos, alcoholismo y conductas inmorales, el cura Manuel de Jesús Martínez, fue delatado en 1879 por Cipriano de Jesús Tello, quien dio a conocer el comportamiento del cura Martínez, como coadjutor de la parroquia de Ocosingo, donde señaló sus vicios con el alcohol y los escándalos que había causado. Sin embargo, existe otro documento con la misma fecha en donde al parecer Tello recibió una comunicación para informar sobre la conducta de Martínez, misma que calificó de intachable.

Al revisar ambos documentos se puede distinguir la variabilidad de la escritura, la cual incita a pensar que el informe de “conducta intachable” fue escrito por el mismo Martínez, quizá a modo de defensa por las acusaciones en su contra. Es difícil suponer que Tello ensalzara el comportamiento de Martínez cuando éste venía arrastrando ya numerosas denuncias por sus vicios y aquelarres.²¹⁸

Ese mismo año se formó otra demanda en contra de Martínez, esta vez por parte del párroco Eligio Velazco, quien fue encargado de realizar un informe de la administración parroquial del cura Martínez y Francisco Carreri, del convento de Comitán. Velazco, señaló por testimonio de una feligresa y por el señor presbítero Manuel Francisco Gordillo, (su antecesor), que el padre Martínez, tenía problemas de alcoholismo, y además tenía dos hijas con una muchacha, quien acudió a Velazco exigiendo que obligara al señor Martínez a pasarle lo necesario para alimentar a sus hijos.

Al parecer el obispo tuvo pleno conocimiento de esta situación y el delito permaneció oculto. Velazco, agregó que la madre de la muchacha lo molestaba demasiado y entonces le reiteró que hiciera la súplica al señor presbítero Gordillo, para ver si él podía hacer algún reclamo; y aun así no conseguía arreglar las cosas, corría de su cuenta separar

²¹⁸ AHDSC, Carpeta 2998, Exp.24 y 25, Carta de Cipriano de Jesús Tello al secretario del Gobierno eclesiástico, Ocosingo, 1887.

al presbítero Martínez de esa parroquia; sin embargo, después de decirle esas palabras la muchacha no regresó.

Continuó Velazco, narrando que otra muchacha le suplicaba la confesión y dirigiéndole hacia el padre Martínez se resistió, a causa –dijo la joven- de que en una ocasión ella se presentó en el cuarto del cura y éste la solicitó para cometer con ella “pecados venéreos”. Es conveniente recalcar que de acuerdo con Jorge Marmolejo, este tipo de “pecados” o “tocamientos” consistían en manosear, palpar o tocar los genitales:

No recuerdo si me dijo que con ella había pecado once veces. También le pregunté si sabía que tuviese relaciones con otra, y contestó que había tenido con otras muchachas y que había querido forzar a una sobrina de la que me informaba. La madre de las chiquitas me dijo (por haberle preguntado yo) que sospechaba que actualmente el padre Martínez tenía relaciones ilícitas con una casada.²¹⁹.

Aseguraba Velazco, su intención para que los tres sacerdotes (Martínez, Carreri y él) durmieran en un mismo aposento y no había podido conseguirlo. Inclusive, tres años atrás el vio a “una criada muy fea” dormir en el mismo aposento del padre Martínez y cuando decidió aconsejarle su desaprobación Martínez se molestó mucho. Mencionó también su disgusto y su decisión de acudir al señor vicario foráneo, con el cual no consiguió que lo remitieran y optó por dar la queja al ilustrísimo señor obispo.

Como ponía la excusa de siendo alta noche no convenía que la criada fuese sola a su casa, la acompañamos muy de lejos, el señor presbítero Pulido y yo hasta dejarla en la casa de una hermana mía, quien antes me había informado de los desvíos del padre Martínez. Dicha criada le hacía la comida en la cocina de la casa cural, desde su ingreso a esta parroquia (que fue el primero de febrero), que fue cuando la esperó en una casa cercana desde donde le sirve la comida²²⁰.

La denuncia anterior resulta un poco controvertida pues en su informe, Velazco señala que con respecto a la administración parroquial se sentía contento con el padre Martínez, “excepto por la manía de subir a decir misa después de media hora y aun tres cuartos después del llamado”. Ciertamente, Martínez no cumplía con todo lo dispuesto por

²¹⁹ AHDSC, Carpeta 2692, Expediente 51, Carta del cura Eligio Velasco al vicario capitular, Comitán, 1879.

²²⁰ *ídem*

el obispo pero Velazco creía que fácilmente podía inducirse a que cumpliera. Por esta razón el cura resultó libre de las acusaciones de concubinato y alcoholismo, ya que mientras continuara con la buena administración parroquial no había problema alguno.

Varios años después, en 1889, el padre Martínez fue nuevamente denunciado por la misma causa, en esta ocasión el padre Idelfonso Penagos, describió así la situación de Martínez: “no da esperanzas de enmienda, pues fue hallado en completa ebriedad, tirado en el patio de la casa parroquial, ofreciendo un teatro de escándalo, sumado a la de tener a su lado a una mujer con quien se cree vive mal”²²¹. Por esta razón, Penagos, tomó la decisión de mandarlo a un hospital a pesar de la resistencia que puso.

José Gabriel Pulido, fue otro cura acusado, aunque no por ebriedad, sí por concubinato. La delación la hizo nuevamente el párroco Eligio Velazco, quien acusó a su colega de tener una concubina viviendo en su casa. La noticia llegó a oídos de Velazco gracias a la hermana del acusado, quien se encontraba consternada por la conducta impúdica de su hermano. El denunciante aseveró que Pulido se valía de excusas para no pasar al convento y para no vivir junto a otro padre, todo por no separarse de la muchacha.

En respuesta a la denuncia anterior, José Gabriel Pulido solicitó licencias a la autoridad eclesiástica para ser removido, pero no obtuvo contestación, por lo que amenazó con partir hacia otra República (seguramente a la de Guatemala), aun como mayordomo de alguna finca. Pasado algunos días Feliciano José Lazos, solicitó la presencia de Pulido ante la autoridad eclesiástica para resolver su caso.²²²

La última denuncia por ebriedad se registró en el pueblo de Tapachula, casi al término del siglo, cuando el cura Manuel de Jesús Reyes, delató al presbítero Faustino Gutiérrez, encargado de la parroquia de Tapachula de embriagarse todos los días y mantener una relación con una mujer. Reyes describió así la actitud del cura:

Cuando el padre Gutiérrez vino a encargarse de esta coadjutoría no tomaba agua puro vino, agua de azúcar y licor y esto es lo que ha venido tomando desde aquella hora hasta esta fecha,

²²¹ AHDSC, Carpeta 2689, Exp.47, Carta de Idelfonso Penagos al provisor Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1889.

²²² AHDSC, Carpeta 2648, Exp.8, Carta de Eligio Velazco al canónigo Vicente María Correa, Comitán, 1881.

y hoy con la costumbre que tiene porque muchas noches en la semana toma licor con exceso, se pone a hablar y después se va a pasear y viene a las dos o tres de la mañana, de aquí resulta que celebra el santo sacrificio de la misa a las 8 o más de la mañana faltando al cumplimiento de sus deberes porque entre dormir, celebrar y desayunar se le va toda la mañana.²²³

A lo anterior agregó que Gutiérrez se vio envuelto en un escándalo cuando el hermano de la mujer con quien sostenía una relación los encontró en su casa en “muy mal estado”. A pesar de lo ocurrido el cura siguió emborrachándose, hablando con la muchacha, saliendo por las noches y regresando hasta la madrugada. Hasta ese momento no se habían tomado cartas en el asunto porque no existían testigos que corroboraran la conducta del presbítero, por lo que Reyes, informó al gobierno eclesiástico para enterarlos de la situación y se aplicara el castigo correspondiente.

La anterior, como la mayoría de las denuncias por casos de ebriedad, escándalos y concubinatos quedaron inconclusas, o al menos así parece, por motivo de que son muy pocos los expedientes que incluyen la contestación del superior gobierno eclesiástico. Este tipo de comportamiento de los curas en las parroquias tuvo un impacto en la fe de los feligreses, quienes en la mayoría de los casos no dudaron en denunciarlos, ya que muchos se mostraron preocupados por sus labores de culto y por su imagen como cristianos católicos.

Es preciso aludir que aunque hubo párrocos y coadjutores que protegieron a sus compañeros haciéndose cómplices de sus acciones, también hubo quienes no estuvieron de acuerdo con este tipo de conductas y en varias ocasiones fueron ellos los responsables de escribir las denuncias a la superioridad eclesiástica, o en su defecto, alentaron a la población a no dejar pasar el comportamiento inmoral de los clérigos; quizá preocupados por los auxilios espirituales de la feligresía o por la efigie de la misma Iglesia.

²²³ AHDSC, Carpeta 2505, Exp.33, Carta del cura Manuel de Jesús Reyes al Gobernador de la Sagrada Mitra Juan Facundo Bonifaz, Tapachula, 1893.

4.4 Solicitación y acoso a las mujeres dentro y fuera del confesionario

Los temas de carácter libidinoso, es decir, las ilegítimas conductas sexuales del clero, la alteración al celibato y la violación al sacramento de la confesión, han sido vistos como tema tabú a lo largo del tiempo, sin embargo, pese a la censura por parte de la Iglesia, han sido revelados textos, obras de arte, críticas y parodias que han expuesto las desviaciones de los ministros religiosos. Principalmente en la cultura europea durante la época medieval, como la asegura Fernando Sanz Ferruela²²⁴, en la reseña crítica que hizo al cortometraje de los hermanos Baños, titulada *El Confesor*, mismo que mostró el comportamiento sexual de los clérigos y el quebranto del celibato, entre otras cosas. Ferruela, refiere que en el arte medieval se pueden encontrar alusiones a las prácticas sexuales de los ministros sagrados, aunque en pequeños detalles y poco visibles, pero todos enfocados entre la parodia satírica y burlesca, y la crítica frontal y directa a los representantes de la Iglesia.

Para el caso de México las conductas lujuriosas de los sacerdotes han sido poco estudiadas, Jorge René González Marmolejo, William B. Taylor, Karen Mejía y Riquelme García Molina, son algunos de los que han mostrado en sus estudios el delito de solicitudación y acoso de feligreses (hombres y mujeres) dentro y fuera del confesionario en el periodo colonial y algunos años posteriores; para el caso de Chiapas, Juan Pedro Viqueira Y Rocío Ortiz exponen en sus escritos si bien no casos de solicitudación en específico sí denuncias de acoso y faltas a la moral de los párrocos, cada uno en su periodo de estudio correspondiente.

El delito de solicitudación no es un caso particular del siglo XIX, durante la época colonial se habían recibido ya numerosas denuncias no sólo en Europa sino también en Nueva España; de manera particular, las fieles católicas expusieron quejas que sacaban a la luz las conductas impropias de los párrocos dentro y fuera del confesionario.

Karen Mejía Torres, en su trabajo “Disciplinamiento y relaciones clericales a través de un proceso de solicitudación del siglo XVIII”²²⁵; expone un caso de solicitudación en México, propio de 1783, cuando un fraile carmelita de nombre Domingo de Santos, fue acusado por

²²⁴ Fernando Sanz Ferruela, Reseña: *El Confesor*, de los Hermanos Baños (1920): un singular tratamiento de lo religioso en el cine mudo español, Artigrama, núm. 18, 2003, p.2.

²²⁵ Karen, Mejía Torres, “Disciplinamiento y relaciones clericales a través de un proceso de solicitudación del siglo XVIII”, Colmex, 2016.

la feligresa María Gertrudis Ortiz, quien lo denunció frente al Santo Oficio de Toluca por haberla tratado con “ósculos, abrazos y tocamientos impúdicos”, tanto en el confesionario como en la capilla de Santa Teresa.

María Gertrudis, arguyó que a raíz de lo ocurrido dejó de frecuentar al denunciado e incluso huyó a un pueblo vecino para regresar sólo cuando dicho fraile fue trasladado. Su denuncia fue llevada hasta la más alta jerarquía eclesiástica, debido a que los simples confesores no podían absolver a la penitente por haber sido víctima de sollicitación hasta que presentaran el delito ante la Inquisición.

Pese a la declaración frente a la máxima jerarquía católica la acusación no procedió, debido a que de acuerdo a las instrucciones sobre procesos de sollicitación en 1576 la denuncia debía ser presentada junto con las declaraciones de al menos dos testigos. Algunos años más tarde, otra feligresa (esta vez originaria de Celaya) acusó al mismo fraile de haberla sollicitado en el confesionario y en su domicilio. Durante las averiguaciones del caso también resultaron involucradas las hermanas de la denunciante como víctimas del mismo fraile.

El Tribunal de México mandó al Provincial de la orden carmelita que enviara un informe sobre la conducta del fraile y que lo hiciesen viajar a la Ciudad de México, no obstante, Domingo de los Santos se dirigió a Veracruz con la intención de huir a Roma y solicitarle absolución al papa, aun con ello el fraile no logró concretar sus intenciones y fue capturado en Veracruz en 1787 y trasladado a la Ciudad de México para dar curso al proceso.²²⁶

Después de una serie de investigaciones el fraile fue declarado culpable en septiembre de 1788, por ofender el sacramento de la confesión y ser sospechoso de herejía. Su pena consistió en: privación completa de confesar hombres y mujeres, ser desterrado de la corte de Madrid y la de México y los lugares donde cometió los delitos por diez años, ejercicios espirituales por un mes, abstenerse de celebrar misa, entre otros.

En su trabajo, Mejía, refiere que González Rincón, ha expuesto que la sollicitación fue un comportamiento heredado y endémico originado en la sociedad medieval y que sus

²²⁶ *Ídem*

orígenes se remontan al siglo XI, pero adquirió mayor envergadura con la aparición de las ordenes mendicantes y el Concilio de Letrán en 1215 cuando se determinó la obligación de confesarse al menos una vez al año.

La legislación en contra de la sollicitación se dio a partir de Concilio de Trento debido a que el delito ponía en evidencia la credibilidad del sacramento y la habilidad del sacerdote para administrarlo con efectividad. El inquisidor español, Fernando de Valdés, pidió autorización al papa Pío IV para que el Santo Oficio pudiera ejercer el control en casos de sollicitación ante los escándalos de los clérigos errantes. La facultad fue concedida mediante la bula contra sollicitantes (18 de febrero de 1559. Posteriormente en 1741 con la Bula Sacramentum Poenitentia.²²⁷

A la postre, el papa Benedicto XIV retomó el dictamen en cuanto a los castigos por sollicitación y lo consideró herejía formal debido a que iba en contra del sacramento de la penitencia y, por tanto, era un atentado a los preceptos religiosos. Es pertinente situar al Concilio de Trento como un parteaguas en el “disciplinamiento” de los clérigos, puesto que la Iglesia católica luchaba contra las críticas puestas en la mesa con la Reforma de Martín Lutero y estaba ansiosa por subsanar sus puntos flacos: los sacramentos y la disciplina de los clérigos y la disciplina eclesiástica.

Paralelo a las acusaciones de conductas inmorales, las críticas y denuncias hacia los párrocos desembocaban en el descuido de los feligreses y la búsqueda de remuneraciones materiales por encima de sus deberes, principalmente; por lo que la Iglesia tuvo la intención de impulsar un orden inexorable entre los clérigos. El párroco era el guía y velador del orden político y espiritual de los feligreses, por lo tanto, la dirección correcta e imperativa de los fieles en gran medida recaía en sus manos.

Ahora bien, mientras la Iglesia en Europa, se vio en la necesidad de regular y disciplinar al clero durante la proliferación de casos de sollicitación, los reinos americanos se adherían a este contexto, a partir de la reforma que en un primer momento intentaron llevar a cabo la Corona y la Iglesia en la Nueva España, a través de una imposición más rigurosa de disciplina entre el clero, en palabras de Mejía, se ha considerado que en el siglo

²²⁷ Citado por Karen Mejía, op. cit., p. 7.

XVIII existió una mayor intensidad en la represión de la sollicitación por parte de los inquisidores debido al contexto reformista dentro de la Iglesia católica.²²⁸

En el siglo XVIII fueron periódicos los edictos publicados -1710, 1713, 1720, 1724 y 1781, que ordenaron localizar los confesionarios, en lugares visibles, bien iluminados, de tránsito habitual, además de que ordenaron aplicar transformaciones a su arquitectura encaminadas a impedir el contacto físico. Los más vulnerables a estos edictos fueron los clérigos regulares, al menos en el arzobispado de México, quienes en mayor medida resultaron procesados por delitos de sollicitación frente al Santo Oficio, contrario al número de clérigos seculares, quienes de algún modo gozaban de mayor libertad y no estaban relegados al enclaustramiento y dedicación en el confesionario.

No obstante, un siglo más tarde, los sacerdotes investigados y sentenciados por delitos de sollicitación fueron los seculares, al menos para el caso de México y la región de los Llanos, en donde después de ser promulgadas las Leyes de Reforma los últimos frailes regulares fueron expulsados del territorio y dieron lugar a los sacerdotes seculares y en su mayoría criollos.

4.5 Sollicitación, celibato y confesión

Desde la irrupción de la Iglesia en América uno de sus objetivos fue vigilar la pureza de la fe y el carácter sagrado de los sacramentos, tarea que corrió a cargo del tribunal del Santo Oficio, que fijó su atención en los clérigos solicitantes, puesto que este delito atentaba de manera directa contra la pureza del sacramento de la penitencia. En palabras de Jorge Marmolejo, el delito de sollicitación consistía en que algún confesor, secular o regular, de cualquier grado o condición, sollicitara o provocara durante el acto de la confesión, antes o después de el, so pretexto del mismo, a sus hijos o hijas espirituales a cometer actos “torpes” o deshonestos, generar conversaciones de carácter ilícito o proposiciones impúdicas. Es decir, que los curas se valían de su investidura religiosa y aprovechaban el

²²⁸ *Ibid.*, P. 9.

acto de la confesión para alterar el discurso original del sacramento, para intentar seducir a sus penitentes y satisfacer otro tipo de intereses²²⁹.

En otro de sus textos, Marmolejo, define el acto de solicitar esencialmente como pedir; o bien, tratar de conseguir la amistad, el amor, la compañía o la atención de otro. Pero esta forma de entender la solicitud se complementa con otros elementos utilizados para alcanzar el mismo fin: despertar preocupación con promesas, halagos o con la esperanza de lograr algo. Dice el autor, que entre las formas más consignadas, se encuentra el uso de palabras elogiosas y amorosas; así como la solicitud por medio de un lenguaje de doble sentido, expresiones eróticas o preguntas personales²³⁰.

En este sentido, agrega que, bajo la expresión solicitud en confesión o, más propiamente, *sollicitation ad turpia* se incluyeron las palabras, los actos o gestos que, por parte del confesor, tenían como objetivo la provocación, incitación o seducción del penitente, con la condición de que tales acciones se debían de dar al amparo del acto de la confesión, inmediatamente antes o después de ella, o bien cuando un confesor fingía estar confesando, aunque en realidad no fuera así. Dicho con otras palabras, la solicitud fue toda incitación sexual que el clérigo hacía a su hija espiritual.

Es necesario señalar, -dice el autor- que hasta antes de 1559 el solicitar a los fieles (mujeres y hombres) durante el acto de la confesión para tener actos torpes y deshonestos, las autoridades eclesiásticas no lo calificaron como un delito, ya que esa figura jurídica aún no existía; por tanto fue a partir de febrero de 1559 cuando el papa Pablo IV mandó publicar la bula *Cum sicut nuper* con la que expresó las principales características de esta conducta delictiva; asimismo estipuló las sanciones a que se podrían hacer acreedores los eclesiásticos que llegaran a utilizar la confesión para obtener favores sexuales de los fieles.²³¹

Para el caso de Chiapas, las Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa, estipulaban que ningún confesor secular o regular podía confesar mujeres antes del

²²⁹ Jorge René González M., "Clérigos solicitantes, perversos de la confesión", en: *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega, ed., Grijalbo, México, p. 239.

²³⁰ Jorge R. González Marmolejo, *Sexo y Confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVII Y XIX en la Nueva España*, INAH-CONACULTA, México, D.F, p. 33.

²³¹ *Ibid.*, 17.

amanecer y después de la puesta de sol, tampoco podían hacerlo en casas particulares ni en otra parte fuera de la Iglesia, excepto en caso de enfermedad con necesidad de confesarse. En caso de incumplimiento, el confesor sería sometido al castigo de suspensión por el tiempo que la autoridad eclesiástica considerara pertinente y de excomunión mayor a la mujer que se confesara fuera de la iglesia sin estar enferma o sin tener necesidades urgentes que se lo impidieran.

De acuerdo al escrito, los confesores que incurrieran al sigilo sacramental se castigarían con “gravísimas penas” y contra ellos procedería el Tribunal de la Santa Inquisición. Asimismo, los confesores seculares y regulares que en el acto de confesión sacramental o antes o después de ella o inmediatamente solicitaran deshonestidades y venéreos actos, o en los confesionarios y lugares dispuestos para confesiones hablaran de cosas ilícitas o inhonestas serían expuestos ante dicha institución.²³²

Los confesores solicitantes serían castigados por los ordinarios diocesanos o los inquisidores apostólicos, no sólo con pena de suspensión de órdenes, privación de voz activa y pasiva, oficios, beneficios y dignidades e inhabilidad perpetua, sino también con pena de destierro, de castigos, cárcel perpetua o relajación al brazo secular según lo pidiera la gravedad circunstanciada de su delito.

Ahora bien, la penitencia, derivada del acto de la confesión, era uno de los cimientos más importantes para la doctrina católica; además, representaba para la Iglesia, mediante el ejercicio de los padres espirituales, el control de la feligresía, o como bien refiere José María de Queiroz en su novela, *El crimen del padre Amaro*:

La cosa entonces va a través de las mujeres, ¡pero va segura! De la confesión se saca mucho partido [...] es un medio de persuasión, de saber qué pasa, de dirigir el rebaño hacia aquí o

²³² Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, UNAM, México, D.F., 1988, 396.

hacia allí... Y cuando es para el servicio de Dios, es un arma. Eso es lo que es: ¡la absolución es un arma! [...] La confesión es la esencia misma del sacerdocio²³³.

Por lo tanto, violar el hecho suponía la transgresión contra el celibato eclesiástico, a razón de que el acto de la confesión era el momento más íntimo entre el o la penitente y el sacerdote, situación bastante vulnerable para los confesores faltos de vocación, quienes erraron en su desempeño y manipularon este ejercicio para fines particulares y trataron de establecer relaciones muy alejadas de lo puramente espiritual.

Transgredir el celibato puede tener su origen en la falta de vocación a la vida religiosa, ya que en ocasiones los curas entraban obligados a los seminarios o por alguna razón ajena al sentimiento religioso. La rigidez y la impiedad que su condición les imponía fue una constante, pese a ello hubo párrocos que actuaron calculadamente y estudiaron a fondo la psicología de la penitente de acuerdo a lo que ésta declaraba en el sacramento de la confesión, de acuerdo a ello vislumbraban las posibilidades de sus intenciones. En ocasiones se basaron en regalos, halagos o caricias como método persuasivo para lograr sus designios.

En la mayoría de los casos, las lisonjas en el confesionario o el interés de los párrocos en torno a las feligresas era puramente pasajero y carnal y jamás pretendieron una relación permanente, pocos fueron los que pensaron establecer una relación formal y si en algún momento lo mencionaron fue con la intención de que la solicitada cediera a las pasiones bajas del clérigo. Una de las teorías de Marmolejo alude a que posiblemente muchos confesores además de carecer de vocación, no estaban aptos para cumplir con su papel y ante una confesión de carácter sexual resultaron excitados y no dudaron en seducir y solicitar a sus hijas espirituales.²³⁴

Concerniente a la falta de vocación y la violación del celibato, Ferruela, lo define como un estado que obliga a los ministros sagrados de la religión católica a mantener un perfecto y perpetuo estado de castidad, es decir a abstenerse de cualquier tipo de goce o relación sexual. Esta norma, -continúa- fue introduciéndose paulatinamente en la Iglesia en

²³³ José María Eca de Queiroz, *El Crimen del padre Amaro. Escenas de la vida devota*, Molino, Buenos aires, 1943, p. 104.

²³⁴ Jorge R. González Marmolejo, op. cit., p.81.

la época medieval, generalmente con escaso éxito y cumplimiento. Fue en el Concilio de Letrán de 1123 donde quedó definitivamente constituido como voto sagrado, suponiendo un paso más en la consagración divina de los sacerdotes²³⁵.

Desde entonces se convirtió en un tema ruidoso para la Iglesia por la cantidad de trasgresiones escandalosas en las que se vieron (y se han visto) envueltos los clérigos al quebrantar la norma. De hecho, Queiroz, expone la perspectiva de los propios curas en cuanto al celibato:

Paseando excitado por la habitación llevaba aún más lejos sus acusaciones, contra el celibato y contra la Iglesia: ¿por qué prohibía ella a sus sacerdotes, hombres que vivían entre hombres, la satisfacción más natural, no vedada siquiera a los animales? ¿Se imaginaban que porque un obispo anciano le diga «serás casto» a un hombre joven y fuerte, su sangre va a enfriarse de repente? ¿Y que una palabra en latín —accedo— pronunciada en un temblor por el seminarista asustado sería suficiente para contener eternamente la rebelión formidable de su cuerpo? ¿Y quién inventó eso? ¡Un concilio de obispos decrepitos [...] ¿Qué sabían ellos de la naturaleza y de sus tentaciones? [...] ¡Todo puede eludirse y evitarse, salvo el amor! Y si el amor es fatal, ¿por qué prohíben entonces que el cura lo sienta, que lo realice con pureza y dignidad? ¡Tal vez era mejor que fuese a buscarlo a las callejuelas indecentes! ¡Porque la carne es débil!²³⁶

Pese a que el trabajo de Queiroz es de carácter literario, el panorama que muestra es bastante ilustrativo referente a la postura de la Iglesia y sus representantes no sólo en sus acciones sino en sus formas de pensar; negando a los eclesiásticos el comportamiento natural del hombre.

En este tenor, William Taylor expone que a pesar de la promesa del celibato y de las exhortaciones a la misoginia, las relaciones heterosexuales fueron comunes entre los curas, especialmente las uniones monógamas que concernían a vicarios y curas de larga gestión en remotas parroquias y de segunda y tercera clase. El aspecto más sobresaliente de los casos sobre lascivia clerical es el poco caso que hacían los feligreses y el tribunal eclesiástico a las discretas violaciones al celibato, ya que en numerosas ocasiones las infracciones pasaban desapercibidas o permanecían en el anonimato.

²³⁵ Fernando Sanz Ferruela, op. cit., p. 27.

²³⁶ José María Eca de Queiroz, op.cit., p. 143.

Agrega el autor que, la actividad heterosexual y el reconocimiento de hijos no estaban considerados en sí mismos, escandalosos o graves como para requerir prosecución. Por otro lado, el sacerdote que rompía el celibato sin discreción no necesariamente veía debilitada su posición como jefe espiritual a los ojos de sus feligreses. Más contaba su conducta pública como sacerdote y su moral social²³⁷.

Generalmente cuando se iniciaba un proceso en contra de un párroco por violaciones al celibato se descubrían gran cantidad de ofensas a lo largo de varios años. Los acusados eran clérigos que años atrás escaparon de las consecuencias sociales y políticas por sus conductas impúdicas en varias parroquias o bien por manipular a varias mujeres cuando realizaban visitas.

Ahora bien, en cuanto al sacramento de la confesión es considerado por la doctrina católica como la facultad concedida al sacerdote para conocer los secretos más íntimos del feligrés vistos como pecaminosos y ofensivos para Dios, por lo tanto, el papel del cura dentro del confesionario es actuar como medio de la misericordia divina y transmitir su perdón imponiendo una penitencia para redimir las faltas.

En este sentido, Ferruela señala que, la intimidad entre el confesor y el fiel que requiere el sacramento, se utiliza para facilitar al sacerdote el acercamiento íntimo al penitente, en este caso a las fieles. De una forma coloquial, se puede decir que el confesionario se utiliza, como el lugar en el que los sacerdotes administran a sus feligreses, además de la absolución, “un exorcismo de sus demonios narrado con la debida descripción de las actividades sexuales que lo constituyen”²³⁸.

Por su parte, Taylor indica que el confesionario era el sitio idóneo para la comunicación privada con las mujeres, especialmente con jóvenes solteras; la tentación para aprovechar la privacidad y expresar deseos amorosos era irresistible para algunos. Ciertos sacerdotes acusados de sollicitación dijeron haber cortejado antes de que la confesión comenzara o que se rehusaron a confesar a la penitente del todo al creer que así no violaban la santidad del confesionario. Otros confesaron y absolvieron a la penitente y luego la invitaron a su habitación bajo el pretexto de una mayor instrucción espiritual

²³⁷ William. B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, (traducción de Oscar Mazín), COLMICH, Zamora, Michoacán, 1999, p. 273.

²³⁸ Citado por Ferruela, op. cit., p 29.

(como veremos más adelante). Algunos estaban tan descarriados que no dudaban de hacer todo tipo de lisonjas, en lanzarse a una apasionada conversación referente a la cópula y acariciar a las mujeres ahí mismo²³⁹.

Dentro del confesionario (y en ocasiones afuera) los curas se valieron de cantidad de recursos empleados con frecuencia para llamar la atención de las fieles, uno de ellos fue el de alabar la belleza física o espiritual de la mujer, seguramente esta estrategia fue utilizada porque nadie mejor que los clérigos conocía y sabía la necesidad que esas mujeres tenían de afecto y cariño, pues la mayoría les confiaba las penurias ocurridas en sus matrimonios o con sus padres y recurrían a ellos esperando consuelo y palabras de aliento. Era entonces cuando los confesores aprovechaban la situación vulnerable de las feligresas y las pretendían no sólo con palabras cariñosas, también haciéndoles algún tipo de obsequio con una doble intención.

En la mayoría de los casos las víctimas de este delito eran mujeres jóvenes, de condición precaria y analfabeta, habitantes de los lugares aledaños a los pueblos, mujeres que no podían redactar una denuncia y con pocos medios para hacerlo, quizá por esto los curas creyeron que solicitar a una mujer de este gremio era menos riesgoso a diferencia de una penitente instruida y de mayor rango económico.

Cabe señalar que, -desde la perspectiva de Marmolejo-, en ocasiones existió una abierta aprobación por parte de las mujeres, y los confesores no siempre fueron los únicos responsables del delito pese a falta de vocación y debilidad carnal, la conducta de las mujeres también dio pie a realizar las faltas y aunque unas no volvieron a pararse en el confesionario otras sí aceptaron el cortejo, no obstante, esto no justifica el comportamiento de los transgresores. Poco se sabe de los motivos que tuvieron para aprovecharse de las circunstancias de las feligresas, lo claro es que se dio a causa de su desamparo y la lascivia del párroco.

Por otra parte, el mismo autor explica que existieron tres vías para incurrir en el delito de sollicitación, establecidas por las autoridades inquisitoriales -y que probablemente se siguieron usando por los gobiernos eclesiásticos a cargo de los obispos-, en primer lugar

²³⁹ William Taylor, op. cit., p. 275.

estaban los “actos torpes” definidos por tocar (o al menos intentarlo) las manos, los dedos, la cabeza, la cara, las rodillas, los pies u otras partes más íntimas del cuerpo del penitente, en caso de las mujeres los senos y la vagina. En algunas ocasiones realizaron las caricias a través de los orificios del confesionario cuando él se encontraba en el interior y la penitente afuera en posición de orante.

La segunda vía fueron las “conversaciones ilícitas”, no se sabe exactamente su contenido, pero seguramente eran de carácter sexual, como por ejemplo hacer preguntas o comentarios para provocar la excitación de las mujeres y satisfacer sus propias fantasías. Y la tercera, referida a “las proposiciones deshonestas”, el autor aclara que los inquisidores no definieron claramente en qué consistía, sin embargo, es fácil vislumbrar el delito a través del estudio de algunos casos, en que los curas citaron a las mujeres fuera de la iglesia con el pretexto de instruir las espiritualmente, ya estando a solas intentaban tocarles “sus partes vergonzosas” y persuadirlas con discursos lascivos. Algunos ejemplos de estos tres tipos de delito se muestran más adelante.

Para controlar este tipo de infracciones el Santo Oficio dictó medidas preventivas y tomaron como base un edicto que se promulgó el 31 de marzo de 1783, en éste se ordenó a las mujeres que sólo podían hacer la confesión en muebles de puertecillas cerradas para evitar cualquier contacto con el confesor, se ordenó también el uso de rejillas con orificios pequeños donde no cabían las manos, la confesión sería únicamente por la parte lateral y nunca de frente, por ningún motivo el confesionario estaría en un lugar apartado y oscuro y cuando se requiriera la confesión a domicilio se haría en un lugar visible o con las puertas abiertas²⁴⁰.

Aun con estas medidas los clérigos se las arreglaron para cometer los delitos y violentar las normas, ya que hicieron uso de su autoridad como párrocos y de la confianza que la feligresía depositaba en ellos. En la mayoría de los casos en que se dio la solicitud los curas amenazaron a las víctimas con la suspensión de auxilios espirituales, excomuniones y hasta con maltratos físicos, razón por la que muchas prefirieron no dar

²⁴⁰ Jorge, René, G. Marmolejo, *Clérigos solicitantes...* op. cit., pp. 239-241.

parte a ninguna autoridad, temerosas de enfrentar a sus esposos y a ser parte de mofas dentro del pueblo.

Después de exponer la definición del delito y las normas que se establecieron en el siglo XVIII para regular las conductas de los clérigos, veremos a continuación –y cómo estas acciones se repitieron un siglo más tarde, inclusive en regiones impensables; los curas quebrantaron su papel como guías espirituales y la mayoría de sus atropellos en cuanto a su comportamiento inmoral quedaron impunes como había ocurrido un siglo atrás.

4.6 Casos de sollicitación y acoso en la zona de estudio

El delito de sollicitación en el Departamento de Comitán, vio la luz en la segunda mitad del siglo XIX, si bien, antes ya se habían denunciado a curas por conductas inmorales y por concubinatos, las delaciones más fuertes ocurrieron hasta este periodo. Algunos de los párrocos acusados llevaban consigo una larga lista de cargos y nada se había hecho por iniciar una investigación al respecto, la mayoría continuó cometiendo este tipo de atropellos durante varios años y algunas de las denuncias sí dieron pie a una indagación por parte de la superioridad eclesiástica, aún con eso, la mayoría resultó inconclusa y absuelta por falta de pruebas. En este apartado se dan a conocer las protestas más sobresalientes hechas por la feligresía de la región (y algunos ejemplos de otros pueblos) en contra de los párrocos.

Una de las protestas más fuertes (ajena a la región de estudio) apuntó contra el clérigo regular fray Vicente Rojas, en el año de 1859, encargado de la parroquia de Jitotol, ubicado al norte del estado. La denuncia la ejecutó el señor Icidro (sic) Antonio Centeno, propietario de una finca denominada El Rosario, éste acusó al párroco de pretender prostituir a tres niñas de aproximadamente entre doce y trece años que tenía viviendo en su casa.

Centeno aseguró que el cura le sugería acciones a las jovencitas para convencerlas de prostituirse; al no lograr su cometido el cura Rojas las persuadió de envenenar a la esposa del denunciante pues era esta un impedimento para alcanzar sus fines. Pese a que las intenciones de Vicente Rojas no fueron consumadas Icidro Hernández solicitaba el traslado

del cura y el arribo de otro clérigo para poder gozar de los auxilios espirituales, “tan precisos como necesarios”, recalcó.²⁴¹

En cuanto a la solicitud en el confesionario, el cura J. Vicente Pineda de la parroquia de Comitán, fue denunciado e investigado por la superioridad eclesiástica, de hecho, el proceso de indagación abarcó desde 1863 hasta 1868, concluyendo con la absolución del cura por la nula probidad de los testimonios y la “dudosa” reputación de las denunciantes. La acusación, fue hecha por la feligresa Francisca Martínez el 23 de abril de 1863, presentándose ante el presbítero José Hilario Aguilar, encargado en ese momento de la parroquia de Comitán, manifestando haber sido forzada a denunciar al cura Pineda por el crimen *de sollicitation in confessione*, mismo que tuvo lugar en la iglesia de San Bartolomé, la cual administraba el cura. Antes de dar cuenta a las autoridades superiores el presbítero Aguilar interrogó a la señora Martínez para que le diera los detalles de la acusación con el objetivo de no dejar impune un acto semejante.

Mientras se corroboraba la queja de Martínez, apareció otra supuesta víctima delatando el mismo crimen, la señora Margarita Josefa Aguilar, solicitada por Pineda en el pueblo de Petalcingo (ubicado al norte del estado). Por lo que se dispuso lo siguiente: “En vista pues, de la denuncia de dos crímenes de igual naturaleza de ambos condenados por la moral, la religión y sociedad, el tribunal eclesiástico tuvo a bien decretar una suspensión preventiva al presbítero Pineda a fin de que no ejerciese función alguna de su ministerio, acordando al mismo tiempo la acumulación de autos y que se siguiese bajo un acuerdo.”²⁴²

El anterior acuerdo se llevó a cabo y Pineda estuvo suspenso de todo ejercicio desde el 16 de diciembre de 1863 hasta el 11 de noviembre de 1864, año en que el tribunal eclesiástico le levantó la suspensión en cuanto a la celebración del santo sacrificio de la misa, y se le suprimió la demanda por el delito cometido argumentando las siguientes conclusiones:

²⁴¹ AHDSC, Carpeta 720, Exp.3, Autor formados a raíz de las acusaciones en contra del cura fray Vicente Rojas, Jitotol, 1859.

²⁴² AHDSC, Carpeta 2814, Exp.5, Denuncia de Francisca Martínez y Margarita Josefa Aguilar, Comitán, 1863 a 1868.

1º El crimen de *solicitud in confesione*, es de los más graves que pueda un sacerdote cometer y por esto es que el supremo legislador de la iglesia, el sumo pontífice, ha querido que sea castigado con graves penas que al presbítero ha dictado.

2º Para que el sacerdote acusado de semejante crimen pueda ser castigado, es que se le justifique el crimen porque se le juzga.

3º Esta justificación puede hacerse por medio de documentos y de testigos singulares siempre que el testimonio de estos este administrado con presunciones o indicias

4º Que faltando pruebas no se le debe tener como solicitante, no obstante, la delación o denuncia que se haga mucho más cuando la persona que denuncia haya no ser de una buena acrisolada reputación.

5º Como ninguna de las circunstancias dichas acompañan a la denuncia que se ha hecho contra el presbítero don Vicente Pineda, no obstante.

A lo anterior se le sumó que se ignoraba el origen de las denunciantes y por consiguiente el ministerio no podía conceder un grado de veracidad aceptable dentro de la norma. Por lo tanto, se le pidió al cura Aguilar informar la decisión del superior gobierno eclesiástico, refiriendo que el cura Pineda no tenía causas pendientes y atendiera enseguida las necesidades que padecía la diócesis habilitándolo para el ministerio de la confesión.

La decisión de absolver a Pineda se basó en una sarta de justificaciones sacadas de textos religiosos y de decretos episcopales que apuntaban hacia la inocencia del cura, arguyendo la desventaja de los clérigos para defenderse por no poder violar el derecho de confesión y estar bajo el yugo de “falsos calumniadores sin fe”; por ello, debían ser extremadamente riguroso en seguir las disposiciones y doctrinas que definieran la culpabilidad o inocencia de los curas y no dar por hecho un delito sin que existieran las pruebas más claras.

En este tenor, pero algunos años más tarde, el cura Eleuterio Suárez, de San Bartolomé, fue denunciado por la feligresa María del Rosario Caballero, por las propuestas indecorosas que el presbítero le hizo en el confesionario. Asegurando “no proceder con malicia”, Caballero narró ser originaria del mismo pueblo, casada y vecindada en la finca

de nombre, Mispía. Con base en sus deberes como cristiana para denunciar *in confessione impía* (la confesión de los malvados), expuso que en enero de 1865, en el mismo confesionario de la ermita, se presentó el cura Eleuterio, para confesar a los habitantes de la finca, para lo cual ella se había preparado con antelación. Después de esperar unas horas, Caballero entró al confesionario para iniciar su confesión, y fue entonces cuando el párroco le exigió que le tomara la mano sin soltarla hasta poco antes de concluir.

Finalizada la confesión, la feligresa esperó los “saludables consejos” del cura Eleuterio, pero en vez de ello éste le preguntó si lo amaba, a cuya interrogación ella “llena de sencillez” contestó que sí, no conforme el cura nuevamente la cuestionó y quiso saber si lo amaba mucho, al mismo tiempo que le apretaba la mano, y de igual modo ella respondió positivamente. Continuando con el interrogatorio, el cura la cuestionó acerca de su origen, de su familia y de su esposo; le propuso llegar a visitarlo a su convento o en su defecto, señalar un lugar silencioso para hablar a solas y “últimamente me ofreció mil agasajos si me portaba fiel a toda clase de recursos”, aseguró Caballero.²⁴³

La feligresa respondió a toda la interrogación del cura y recalcó que su esposo era un “hombre delicado”; en cuanto a las propuestas de visita, ella le aseguró ir a visitarlo al convento con tal de obsequiar sus deseos y salvar cualquier escándalo. Aceptó de buena voluntad las promesas del párroco y le ofreció guardar el secreto no sólo con su esposo sino también con otros confesores.

No obstante, Caballero no cumplió su palabra y puso al tanto de los hechos a su esposo, quien la instruyó para consumir la denuncia con el primer sacerdote que la confesara, como en efecto lo hizo. Finalmente, agregó que después de lo ocurrido volvió con armonía y en espera de los consejos espirituales del cura, para poder comulgar, pero en el acto, Eleuterio le confirmó la solicitud del día anterior, obstinándola para que no se olvidara. Por lo anterior, la feligresa ponía al conocimiento de la superioridad eclesiástica lo acaecido y esperaba que su queja fuera atendida.

En ese mismo pueblo, pero ahora en 1879, el presbítero Manuel de Jesús Martínez, coadjutor de la parroquia de Comitán, fue delatado ante la superioridad eclesiástica por el

²⁴³ AHDSC, Carpeta 389, Exp.17, Confesión de María del Rosario Caballero a la Superioridad Eclesiástica, San Bartolomé, 1865.

cura José Fernando Macal, de igual manera, por abuso dentro del confesionario. La denuncia corrió a cargo de la feligresa Isabel Morales, quien se presentó ante Macal *extra confesione*, es decir, fuera del confesionario y le reveló que cuando se acercó al cura Martínez para solicitar el sacramento de la penitencia éste la solicitó para “terapia” y la introdujo en su aposento.

Acerca de su origen aseguró ser soltera, y vecina de la ciudad de Comitán, en el barrio de San Sebastián. Durante la denuncia el clérigo Macal, preguntó a la ofendida la fecha en que se llevó a cabo el abuso y el motivo de su estancia en San Bartolomé, a lo cual ella respondió que el acto se realizó durante fiesta de “todos los santos” en noviembre de 1877 y se encontraba en el pueblo porque había llegado con sus amos, quienes la dejaron porque estaba enferma.²⁴⁴

Macal, se excusó por no haber puesto la queja con anterioridad, a causa del extravío del documento donde dejó consignada la denuncia y no fue hasta un par de años más tarde cuando con “mayor esfuerzo” pudo encontrar el papel que “se encontraba muy escondido”.

Dando paso a otra de las denuncias y por el mismo delito, el nombre del cura de Comitán Francisco Carreri, fue ampliamente mencionado en las quejas de solicitud, todo parece indicar que este cura abusó de su cargo durante varios años de su ejercicio y en las distintas parroquias que tuvo a su cargo, debido a que hay protestas que van desde 1879 hasta 1887 y la mayoría sin obtener ninguna respuesta.

El primero en hacer mención de la conducta de Carreri fue el párroco Eligio Velazco, encargado del curato de Comitán en 1879, en un informe enviado al vicario capitular para dar a conocer la administración parroquial del mismo pueblo. Velazco expuso los excesos y el comportamiento de los curas Manuel de Jesús Martínez, (mencionado en la queja anterior) y de Francisco Carreri, cura de Zapaluta, a quien acusó de sus excesos con el alcohol y de conductas impropias, específicamente de ser un *re un veneream* (culpable sexual).

²⁴⁴ AHDSC, Carpeta 389, Exp.108, Carta de José Fernando Macal al bachiller Juan Facundo Bonifaz, San Bartolomé, mayo de 1879.

Pese a la conducta de Carreri, Velazco aseguró la dificultad de normar sus actos y apegarlo al reglamento dictado por el ilustrísimo señor obispo, por si eso fuera poco Carreri tampoco cumplía con sus obligaciones de párroco y se resistía a confesar hombres en la noche, con excepción de algunas veces que las hizo mortificado y por la súplica de Velazco, razón por la que imploraba a la superioridad poner remedio a “tremendos males”.²⁴⁵

Un año más tarde el cura Eligio Velazco, escribió nuevamente al gobierno eclesiástico para informar que el clérigo Francisco Carreri solicitaba el refrendo de sus licencias ministeriales, Velazco no estaba seguro de otorgárselas por la infracción que cometió de confesar mujeres en la parroquia de Comitán, aun cuando no le estaba permitido, aunque explicó que pudo tratarse de una confusión en el uso de las licencias, por lo tanto deseaba saber si las confesiones tenían validez o por algún motivo eran nulas.

Posteriormente, en 1883 el juez eclesiástico Jesús María Avilés, comenzó una indagación en contra del párroco Carreri, con el afán de esclarecer su conducta, a causa de las acusaciones por embriaguez y de tener relaciones ilícitas con algunas de sus feligresas. Avilés, refirió testimonios de feligreses del pueblo quienes aseguraron haber visto al cura consumiendo bebidas alcohólicas en exceso y delataron que visitaba a mujeres a altas horas de la noche.

Carreri, fue visto varias veces en situaciones embarazosas a causa del alcohol, incluso desató el escándalo hablando de manera alterada y amenazando a un habitante del pueblo de nombre José Domingo Arguello, hermano de la feligresa a la que perseguía, a razón de que un par de noches atrás le impidió entrar a su casa por considerarlo inoportuno y porque las visitas en la madrugada se habían vuelto un tanto frecuentes.

Inclusive, llegó a usar el púlpito y la hora del sermón para hacer declaraciones contra el joven Arguello y contra todos los que lo acusaban de tener una “amistad ilícita” con la señorita Arguello, aseguró que su única intención era “motivarla” por los importantes servicios que ella prestaba a la iglesia. Pese a las acusaciones hubo un

²⁴⁵ AHDSC, Carpeta 2692, Exp.51, Informe del cura Eligio Velazco al Vicario capitular, Comitán, 1879.

testimonio a cargo de Macedonia Águeda, quien negó la conducta de Carreri, aseverando que sólo en algunas ocasiones “se echaba sus copitas”.

Otros más indicaron que Carreri los invitó a beber unas copas, unas veces en su casa y otras en el convento donde realizaba bailes e invitaba a varias muchachas, de hecho relataron una ocasión (contada por el mismo cura) en que en el baile en el convento por su cumpleaños y estando presentes las señoritas Austacia Arguello, Esmeralda Guillén y una hija de esta misma, querían retirarse a su casa por estar “atarantadas” y el señor cura las instó a quedarse por motivo de su estado, pero ellas pidieron irse. La lucha tuvo lugar en la iglesia y entre el forcejeo se le rompió el vestido a la señorita Arguello y se vieron obligadas a quedarse para componer dicha prenda.²⁴⁶

Ese mismo año, el cura Velazco escribió nuevamente a la superioridad eclesiástica para evidenciar a Carreri por solicitar *ad turpia intra sacramentum penitentia*, (dentro del sacramento de la penitencia), a una niña de Las Margaritas, a quien se le dificultó llegar a hacer la denuncia. Por esta razón Velazco requirió la facultad de tomarle la declaración, lo mismo que para recibir a otras que pudieran estar en el mismo caso y expuso lo siguiente:

El señor cura de Zapaluta que es el señor cura Francisco Carreri empieza a darse a la embriaguez y está en mucho peligro de conocer carnalmente a una de aquel pueblo según me lo han informado personas fidedignas, tanto de aquel como de este pueblo. Sirve de mofa casi general entre los fieles de aquel pueblo [...] En todos los actos de su sagrado ministerio procura dirigir la vista a la niña con quien tiene peligro, de tal modo que los fieles lo notan demasiado²⁴⁷.

Agregó Velazco que el año anterior, Carreri se había emborrachado durante la procesión en honor a la virgen de la Concepción y durante la caminata sufrió una caída a causa de su estado quedando a la vista de todos los fieles. Concluida la procesión pasó a la casa de la mencionada señorita Austacia Argüello, para hablar con ella y para pedir permiso a la madre de llevar música a la casa, con el fin de celebrar la conclusión de las fiestas de la Purísima Concepción. Sin embargo, el permiso le fue negado y opuso resistencia para

²⁴⁶ AHDSC, Carpeta 2338, Exp.7, Diligencias practicadas por Jesús María Avilés, Zapaluta, enero de 1883.

²⁴⁷ AHDSC, Carpeta 2348, Exp.6, Carta de Eligio Velazco a Juan Facundo Bonifaz, Zapaluta, enero de 1883.

retirarse quedándose hasta el amanecer, pese a la insistencia de los hermanos de Austacia para que se marchara.

El cura Velazco puso al tanto de los acontecimientos al vicario foráneo Juan Félix Penagos, pero como se encontraba enfermo no había podido ir a Zapaluta a cerciorarse del caso y tardaría en hacerlo debido a su estado de salud. Fue esta una de las razones por las que los párrocos solicitantes no cesaron en su conducta, pues muchas veces las denuncias no procedieron o quedaron irresueltas debido a la falta de interés del gobierno eclesiástico.

En este sentido el cura Francisco Carreri, siguió violentando la norma y continuó abusando de otras feligresas. Así lo corroboran las denuncias emitidas en su contra en los años siguientes, cuando cuatro feligresas se quejaron del acoso del padre Carreri dentro del confesionario y dijeron haber sido tocadas de forma “deshonesta”, obligadas a devolver las caricias y víctimas de las palabras impropias del cura. Las denuncias fueron tomadas por el cura Penagos quien describió:

A una le mandó que se parase de la silla y se pusiese por delante, inmediata a él y ella obedeció creyendo que era con el objeto de interrogarla o instruirla en la doctrina como otros sacerdotes lo hacían antes de oír las confesiones, sin embargo este cura no lo hizo así sino que quería que se pusiera por delante de él para empezar a tocarle los brazos y luego los pechos, diciéndole que lo mirara a la cara, la creyente no quiso verlo y se encomendó a la virgen y le dijo al padre que cómo iba a ser confesión aquello, por lo dicho el padre la despidió señalando la penitencia y mandándola que comulgara al día siguiente .²⁴⁸

Patricia Arguello también vivió una situación parecida y narró:

Tuvo la desvilidad (sic) de tratarme en el confesionario con términos no propios de este lugar santo, pues muchísimas veces me dijo que me amaba mucho, no pudiendo olvidarme, que si la iglesia decretara alguna vez que los señores sacerdotes se unieran por matrimonio él no vacilaría en preferir mi mano para esposa suya. Que si antes me hubiera conocido no hubiera pensado en recibir las sagradas órdenes. En el mismo confesionario cosa de seis u ocho

²⁴⁸ AHDSC, Carpeta 2648, Exp.9, Denuncias en contra del padre Francisco Carreri, Comitán, 1885.

veces en la sacristía de esta iglesia y otras en el bautisterio de la misma donde por fuerza me manoseó el cuerpo²⁴⁹.

Argüello, añadió que atañía todo esto a la obediencia hacia el señor cura, sin embargo, en repetidas ocasiones le suplicaba la “angustia de su espíritu” pero él le aseguraba no estar cometiendo ningún pecado en lo que decía y hacía, absolviéndola después de estos crímenes y permitiéndole comulgar. A veces intentó dejar de obedecerle y otras accedió para evitar escándalos.

Rosario Mora y Nicolasa Argüello, coincidieron en las acciones del padre Carreri dentro del confesionario, manifestando que les tocaba los brazos y el pecho y cuando sorprendidas preguntaron al cura qué era lo que hacía éste desentendía diciéndoles que “aquello” no era nada malo que no tuvieran cuidado y continuó tocándolas.

La señora María del Rosario fue otra de las víctimas de Carreri y denunció al cura, instruida en su labor como cristiana y juró en nombre de Dios que su relato era verdadero, y confesó:

Habiendo concurrido a confesarme en la iglesia principal de esta ciudad y habiéndome acercado a esto de las seis de la tarde al confesionario del padre don Francisco Carreri: yo había comenzado mi confesión, sentí que una mano tocaba la mía, luego el brazo y a continuación el pecho que tenía cerca de la entrada del confesionario, debajo del de rebozo que me cubría. Sorprendida de esto, y no sabiendo que pensar fije mi vista para advertirle lo que pasaba y acceder que era la mano del mismo sacerdote, por lo que tuve que preguntarle ¿Qué era aquello? porque se conducía de tal modo, y en el momento me incline hacia la pared esto retirándome de la puerta del confesionario y el haciéndose que no entendía mi pregunta, me llamaba la atención hablándome en la otro extremidad de la mejilla, para que me acercara yo a la puerta por donde el sacaba la mano²⁵⁰.

Un par de años más tarde la feligresa de nombre Cleotilde García, también del pueblo de Zapaluta, dirigió una carta al obispo para quejarse del padre Carreri, quien en más de ocho ocasiones le agarró partes del cuerpo y trató de excitarla dentro del

²⁴⁹ *idem*

²⁵⁰ AHDC, Carpeta 2338, Exp. 73, Comitán, 1885.

confesionario. Asegurando cumplir con lo dispuesto por la “santa Iglesia católica” y de su labor como cristiana expuso:

En todo el año pasado de 86 y en más de 8 ocasiones que me confesé en este templo con el señor Presbítero Don Francisco Carreri, durante la confesión que llo (sic), hacía, él alargando su brazo por la puerta del confesionario me agarraba las manos y me obligaba a pasar por la misma puerta uno de mis brazos; con una mano aseguraba la mía y con la otra me tocaba por fuera los pechos buscándome la cara. Se ocupaba de excitarme muy bien y no me dijo una sola palabra provocativa, algunas caricias, explicaba que sólo conmigo hacía eso porque confiaba que nunca le diría a persona alguna²⁵¹.

Cleotilde, prometió la verdad en su declaración y ratificó su compromiso como cristiana católica que no le permitía mentir, refirió que no podía presentarse personalmente por ser menor de veintidós años y por ser “hija de dominio”, por lo que requería se dirigiera al señor cura Carreri para sancionarlo. Pese a las palabras de la feligresa, el gobierno eclesiástico le notificó corroborar su denuncia y en caso de resultar una calumnia sería castigada con la excomunión definitiva.

Días después la casa parroquial de Zapaluta, a través de Jesús María Avilés, ratificó la denuncia de la señorita Cleotilde, quien volvió a jurar que la acusación contra Carreri era cierta, repitió las acciones del cura y agregó las palabras laudatorias que el cura le expresaba, resaltando la estima hacia ella y mencionando que el hombre que se casara con ella sería muy feliz por sus virtudes y su gran corazón.

Hubo ocasiones en que algunas feligresas no se atrevían a denunciar los abusos de los curas y preferían contárselo a alguna amiga o compañera de la iglesia, este fue el caso de Catalina Pérez, vecina del mismo pueblo quien contó a la señora Nicolasa Argüello (años atrás ofendida por el mismo cura) que estando en el pueblo de Tapachula y con el objeto de comparecer ante el padre Carreri, se acercó al confesionario y haciendo sus confesiones de pronto sintió que el cura le tocaba las manos y los pechos bajo la reja del confesionario, cuando Catalina se dio por persuadida decidió rechazarlo.

²⁵¹ AHDSC, Carpeta 2338, Exp.6, Carta de Cleotilde García al obispo Mariano Luque y Ayerdi, Zapaluta, 1887.

La señora Nicolasa refirió que Catalina era una mujer digna de toda confianza e incapaz de inventar calumnias por lo que le indujo a confesar el delito sin haberlo conseguido, ya que Catalina se encontraba temerosa y “falta de fe”.

Posteriormente Carreri se vio envuelto en otra denuncia grave, ahora por abusar y tocar a algunas mujeres cuando se dirigió a visitar a una enferma, y es que, situaciones como esta fueron aprovechadas por los curas infractores debido a que era el momento más asequible de las feligresas y suplicaban los auxilios espirituales correspondientes. La acusación estuvo a cargo de Audalia Jiménez, citada a declarar por el cura Penagos bajo previo juramento y en presencia de un notario.

Jiménez, expresó ser casada, de cuarenta años de edad, indígena y originaria de Zapaluta y contó que el día tres de octubre de 1886 se encontraba sirviendo en la cama a Jertrudis Aguilar, gravemente enferma, por esa razón llamaron al padre Carreri para administrarle los santos sacramentos a Jertrudis en su lecho de muerte, mientras esto pasaba el padre dispuso quedarse a solas con la enferma y con la señora Jiménez, se dirigió entonces a esta última y comenzó a tocarle los pechos y el estómago preguntándole al mismo tiempo si esas eran las partes que le dolían a la enferma y con la otra mano le jaló las enaguas.²⁵²

A todo esto, Audalia no se atrevió a levantar la mirada por respeto al cura pese al largo rato que tardó tocándola y haciéndole preguntas impropias. Después, Carreri le preguntó si había examinado a la enferma y le contestó que eso lo hizo una joven que se encontraba afuera, en ese momento ordenó hacerla pasar y el retiro de Audalia. Enseguida entró la jovencita, al parecer de catorce años, de igual forma indígena; permaneció largo rato dentro de la casa de la enferma y cuando salió se dirigió a las otras mujeres que se encontraban afuera y les preguntó si también les había tocado los pechos y el estómago.

Después de muerta Jertrudis Aguilar, las feligresas murmuraron su preocupación por el paradero del alma de la enferma por las cosas que ocurrieron durante la unción que practicó el padre Carreri, finalmente la denunciante Audalia Jiménez, sostuvo la validez de

²⁵² AHDSC, Carpeta 2648, Exp.10, Diligencias practicadas a raíz de las denuncias en contra del padre Francisco Carreri, Comitán, 1887.

su declaración y precisó que no firmaba la denuncia a causa de ignorancia cediéndole la rúbrica al notario que dio fe del testimonio. La superioridad eclesiástica mandó a hacer las diligencias correspondientes para esclarecer el caso, pero sin tomar medidas más eficaces para investigar el delito.

Todo parece indicar que Carreri se aprovechó de las circunstancias de las feligresas, especialmente cuando se encontraban enfermas, y un año más tarde la señora Vicenta Morales, vecina del pueblo de Comitán, también lo evidenció por haberla tocado “indecorosamente” cuando encontrándose muy enferma le pidió que le administrara los sacramentos correspondientes. Morales, dijo que antes de empezar a confesarla le preguntó qué tipo de enfermedad tenía y al mismo tiempo comenzó a manosearle los pechos, el estómago y el bajo vientre, preguntándole si esas eran las partes dolorosas (estrategia empleada anteriormente por el cura) y que al intentar tocarle partes “pudendas” ella llena de temor decidió cubrirse.²⁵³

Posterior a la denuncia escrita por el padre Idelfonso Penagos y firmada por el esposo de la declarante, la superioridad decretó ratificar la queja bajo juramento previo y tomar la declaración del cónyuge de Vicenta Morales, quien fungiría como testigo, como en efecto lo hicieron.

Toca el turno de otro confesor solicitante, denunciado por su compañero Manuel Cañaveral, ante el gobernador de la sagrada mitra, se trata del padre Idelfonso Penagos- quien anteriormente fue el encargado de emitir las denuncias en contra de Francisco Carreri-, acusado de obligar a una feligresa a cometer “debilidades carnales” dentro del confesionario y de hostigarla para cometerlas de nuevo. Cañaveral expuso la queja de la declarante de esta manera:

La señora Fonseca se me presentó hace unos días y me dijo que, el padre Idelfonso Penagos la llamó para apuntar a una criatura y la había obligado a cometer una debilidad con él mismo, que después de algunos días de esto la había obligado o mandado que sólo con él se confesaran cierto grupo de señoras en donde ella estaba, que ignorantemente ella fue a confesarse con él y que después de imponer la penitencia y dándole absolución, la advirtió

²⁵³ AHDSC, Carpeta 3435, Exp.51, PDTE

que dentro de un rato después de que acabaran de confesarse las otras personas que aguardaban se llegara otra vez al confesionario. Así lo hizo inocentemente pues no maliciaba un mal a fin, pero entonces él dijo a ella que si le había gustado lo que tal día habían hecho la esperaba que de nuevo llegara otra vez espantada ella de eso y muy lejos de cumplir su mal deseo se había retirado diciendo que ya le daría parte a su marido²⁵⁴.

De lo sucedido en el confesionario había ya pasado algún tiempo y lejos de retractarse las cosas parecían empeorar, Penagos mandó a llamar en repetidas ocasiones a la señora Fonseca, por medio de terceras personas con el pretexto de ir a cuidar un enfermo a su casa, debido a su negativa la agraviada temía por la malicia del cura, por esa razón rogaba encarecidamente no verse inmersa en ese tipo de asuntos y mucho menos a hablar y tratar del tema absolutamente con nadie, suplicó por no aplicar ningún castigo a Penagos, ya que éste la amenazó con excomuniones y otras cosas si lo delataba con alguien.

Lo anterior, fueron las palabras que la señora Fonseca utilizó en la denuncia con el padre Cañaverl, misma que ratificó bajo juramento. Cañaverl aclaró que fue él quien la obligó a emitir la queja y ella dijo “no tener corazón” para acusar a Penagos, prefería sujetarse a sufrir todas las penas y no hablar con nadie de lo acontecido por la deshonra que le causaba al ser una señora casada, aunado a otras cosas que le impedían llevar a cabo la denuncia y por ese motivo imploró:

De mi parte muy ilustre señor provisor pido con humilde súplica y con todo sentimiento, que si con su prudencia que le caracteriza juzga que con esta manifestación haya cumplido con mi deber y no sea necesario dar otro paso, quede todo esto concluido y no se haga mención de nada, destruyendo este documento, pues repito, sólo con el fin de tranquilizar mi vida es decir mi conciencia lo hago, pues las consecuencias que esto puede traer son muy graves y esto principalmente para mi, pues al saber algo el señor Penagos no le cabrá duda alguna que yo fui la causa de que lo supiera usted muy ilustre²⁵⁵.

Casi a fin de siglo las denuncias por solicitudación fueron bajando de intensidad, una de las ultimas se dio en 1894 y fue hecha por María del Rosario Domínguez, en contra del párroco José Valeriano Morales, por comportamientos impropios después de haberse

²⁵⁴ AHDSC, Carpeta, 2648, Exp.12, Carta de Manuel Cañaverl al gobernador de la mitra Juan Facundo Bonifaz, Comitán. 1892.

²⁵⁵ *idem*

confesado con él. La denunciante declaró ser nativa de Comitán y de diecisiete años de edad. En su queja contó que en uno de los primeros días del mes de junio se acercó a recibir el sacramento de la confesión con el presbítero José Valeriano Morales, en donde principalmente ella expuso los “malos pensamientos” que tuvo con una persona y haber tomado algunas cosas ajenas.

Con este motivo, al término de la confesión la citó en su habitación para recibir algunos objetos piadosos, obedeciendo la indicación se encaminó al lugar designado, al llegar la invitó a pasar y le preguntó si era ella quien se acababa de confesar y a continuación le hizo otras preguntas “nada decentes” y con sorpresa y renuencia suya estuvo tocándola de una manera bastante “inhonesta”. Después de lo ocurrido le dio una pequeña estampa y una medalla diciéndole, que eran para la dueña de lo ajeno que había ella tomado, y que al siguiente día la esperaba para darle las suyas.²⁵⁶

El tema de los regalos que hacían los curas a las mujeres no fue tan común, al menos en los lugares de estudio, el anterior fue el único que delató los obsequios del cura seguramente como mecanismo para evitar ser descubierto después de las preguntas y tocamientos indecentes que le había hecho a la feligresa. Este tipo de lisonjas pasaron desapercibidas para la mayoría de la población e incluso para la autoridad eclesiástica que no tenía considerado como delito persuadir a una fiel con regalos para sobornar conductas impúdicas.

Como se pudo percibir, el tema de la sollicitación y abusos en el confesionario estuvieron presentes con mayor frecuencia en el pueblo de Comitán (incluidos los lugares aledaños a éste) y San Bartolomé; los nombres de los confesores solicitantes se repiten en varias de las denuncias y es evidente entonces la negativa -y en el mayor de los casos inexistente, resolución de la autoridad eclesiástica-, tanto para atender las quejas en las cabeceras como en los lugares contiguos a ellas. Por lo tanto, las declaraciones de las feligresas agraviadas se hicieron perdidas en los archivos parroquiales y en los juzgados episcopales. En el siguiente apartado se trata de dilucidar las razones por las que las protestas no procedieron y cuál fue el destino de las que sí lo hicieron.

²⁵⁶ AHDSC, Carpeta 2648, Exp.13, Denuncia de María del Rosario Domínguez en contra del presbítero José Valeriano Morales, Comitán, 1894.

4.7 El proceso y el resultado de las quejas

Como se mencionó anteriormente, se cuenta con escasa información acerca de los procesos y resultados de las denuncias que emitieron los feligreses y algunos párrocos en contra de los trasgresores. En la mayoría de los casos, las protestas fueron ignoradas por la autoridad eclesiástica o a lo sumo enviaron llamados de atención induciendo a los curas a no reincidir en sus faltas.

Anterior al siglo XIX, Taylor explica que, los tribunales eclesiásticos fueron bastante indulgentes al sentenciar a quienes se hallaban culpables por vez primera. Bastaba un gesto de humildad y arrepentimiento para liberarlos del castigo, sin embargo, hubo curas que desobedecieron las órdenes de sus superiores y violaron el derecho eclesiástico. Pocas veces las sentencias impuestas a los curas rebeldes modificaron su conducta, sólo de vez en cuando se les degradó, a excepción de los casos de asesinato, y en contadas ocasiones fueron castigados y despojados de sus bienes.²⁵⁷

Prosigue el autor, asegurando que, existen dos razones de peso que explican por qué la documentación referente a la indebida conducta libidinosa no es más abundante y por qué un sacerdote podía arriesgar con tranquilidad unas cuantas indiscreciones. Una de ellas es que los procesos dependían de las denuncias hechas por las mujeres involucradas. Especialmente las casadas temían las consecuencias; algunas vivían con la vergüenza y culpa personales de solicitación o seducción, en vez de arriesgar la pública humillación y posibles represalias de sus maridos, de hecho, algunas rogaron encarecidamente no hacer pública la denuncia, pues no sólo fueron amenazadas por los clérigos sino también querían evitar ser presas de escándalos.

En particular las mujeres de los pueblos podían ignorar que el intento de seducción de un sacerdote especialmente en el confesionario fuese una ofensa seria; por otro lado,

²⁵⁷ William Taylor, op. cit., p. 156.

podían acaso saber que su denuncia se haría perdediza en los tribunales eclesiásticos, a menos de que una causa más extensa se estuviera siguiendo en su contra²⁵⁸.

Es conveniente referir que las mujeres ultrajadas tenían pocas oportunidades de ganar la querrela con los párrocos, como bien se sabe la ideología cristiana ha contribuido desde tiempos arcaicos a la opresión de la mujer. Simone de Beauvoir, analiza y expone tal situación y argumenta que hay en el evangelio pasajes que exhiben la sumisión de las mujeres ante la Iglesia y ante los hombres. En los primeros tiempos del cristianismo las mujeres se encontraban bajo el yugo cristiano y sólo se les honraba si daban testimonios de mártires al lado de los hombres.

Beauvoir, señala que incluso San Pablo exige a las mujeres recogimiento y discreción, la señala como culpable de tentar al hombre para caer en los más bajos instintos y lanza la siguiente sentencia: “En una religión donde la carne es maldita, la mujer aparece como la más temible tentación del demonio”. Por su parte, Tertuliano escribe: “Mujer, eras la puerta del diablo, has persuadido a aquel a quien el diablo no osaba atacar de frente. Por tu culpa ha debido morir el hijo de Dios [...]”²⁵⁹. Agrega Beauvoir, que a partir de Gregorio VI, cuando se impone el celibato a los sacerdotes, se subraya más severamente el carácter peligroso de la mujer, de hecho, todos los padres de la Iglesia proclaman su abyección.

Ahora bien, la segunda razón que influyó en la conducta indebida de los párrocos, según Taylor, era que: los tribunales eclesiásticos se inclinaban a proteger a los de su gremio, rara vez proseguían judicialmente por una primera o segunda ofensa en esas circunstancias. Lo hacían más tarde sólo si se daba una formal denuncia de manera independiente, casi siempre a insistencia de otro sacerdote. Aun cuando eran muchas las transgresiones y su evidencia abrumadora, el fallo de un tribunal eclesiástico no era necesariamente encontrar culpable al infractor ni la sentencia severa.

El castigo más severo, -continúa Taylor- aun para repetidas solicitudes en el confesionario y para docenas de seducciones, era diez años de exilio en las afueras de los pueblos, la pérdida de la licencia para confesar y un periodo de aislamiento basado en

²⁵⁸ *Ibid.*, 276.

²⁵⁹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Debolsillo, París, 1949, p. 40.

rigurosos ejercicios espirituales hasta por tres años. El cura o vicario sentenciado era removido del ministerio, pero no había excomuniones ni sentencias a trabajos forzados ni confiscaciones a propiedad. Aquellos que cumplían la sentencia sin mayor incidente contaban con una buena probabilidad de recuperar sus licencias. Ya que los curas rara vez perdían sus derechos de propietarios, podían solicitar su rehabilitación o asignación a una parroquia de rentas comparables, con alguna esperanza de lograrlo si se habían conducido como penitentes ejemplares.²⁶⁰

Después de que las Cortes de Cádiz ordenaran la suspensión del Santo Oficio en 1820, las medidas implantadas para controlar la conducta de los clérigos pasaron a manos del provisorato, devolviéndole así la facultad a los obispos, quienes se encargarían de vigilar el comportamiento de los clérigos y hacer que se cumplieran las reglas establecidas, pese a ello se puede apreciar, que estas disposiciones fueron alteradas por los curas y por los mismos obispos, aun con las denuncias poco o nada se hizo por castigar a los curas infractores, argumentando la falta de pruebas o la veracidad de las quejas.

El abandono de las parroquias y la poca entereza de los obispos por visitar los pueblos alejados, pudo haber sido otro factor para que los curas no temieran en infringir las normas de la Iglesia, daban por hecho su autonomía y salvo que las conductas negativas fueran exorbitantes nadie daría parte de sus faltas. Aunado a ello, se valieron de intimidaciones hacia los fieles amenazándolos con la negación de auxilios espirituales y en casos extremos la excomunión.

En cuanto al delito de solicitación, las investigaciones siempre se llevaron a cabo de una manera privada por la delicadeza y gravedad de tener a un eclesiástico cometiendo este tipo de deshonoras. De hecho, antes de iniciar la averiguación contra un cura solicitante la autoridad enviaba misivas para que la o él denunciante ratificara su queja, señalándole las penas que acataría si la denuncia resultaba infame y el peligro al que estaban expuestos por acusar a un clérigo sin pruebas fehacientes. Así, la confirmación de las quejas era empleada por la autoridad eclesiástica no sólo como método de intimidación sino con el fin de

²⁶⁰ *idem*

proteger a los de su gremio y evitar que los feligreses alteraran el orden o pusieran en entredicho la credibilidad de la Iglesia.

Es preciso apuntar que la mayoría de las denuncias no procedieron porque la superioridad no consideró que estuvieran bien hechas o simplemente porque los motivos ostentados no eran suficientemente sólidos para proceder contra el cura. Para que las quejas fueran tomadas en cuenta las personas debían ser terminantemente honestas y de buena reputación, especialmente las mujeres que denunciaban acoso y sollicitación.

Ejemplo de lo anterior fue el caso del cura Pineda, acusado de sollicitación por dos feligresas del pueblo de Comitán, pese a la ratificación de las quejas, la autoridad eclesiástica afirmó que no se podía acusar al cura de sollicitante por la falta de veracidad en los testimonios de las trasgredidas y los testigos, incluso argüían que una de las declarantes no se refirió en nada al hecho denunciado, asegurando así la nula existencia de testigos consientes y por la tanto la absolución del clérigo:

Supuesto que ninguna prueba existe para creer el presbítero Pineda es sollicitante escusado sería la continuación de estos autos y no sólo, sino hasta cierto punto imposible en cuanto al hecho denunciado por la Martínez; y aun cuando así no fuera, no esperándose otro resultado que el que de suyo arrojan los autos, de continuarlas no se haría más que causar molestias al relacionado presbítero Pineda, y molestias infructuosas continuaría por más tiempo sin poder ejercer el ministerio de la penitencia, privando a esta diócesis que tan necesitada se haya de ministros de los servicios que estando habilitado en todo su ministerio pudiera prestar.²⁶¹

Las protestas que en ocasiones y de algún modo si fueron atendidas, fue por insistencia de otros párrocos, a quienes la superioridad les encargaba tomar cartas en el asunto, es decir, llevar la investigación y vigilar más de cerca la conducta de los curas acusados, para ello se les ordenó valerse de testigos decentes y virtuosos, con la finalidad de corroborar el mal comportamiento de los curas; los testigos eran interrogados uno a uno y bajo juramento previo, resaltando su deber como cristianos católicos.

²⁶¹ ADSC, Carpeta 2814, Exp.15, Denuncia de Margarita Martínez y Margarita Josefa Aguilar en contra del presbítero J. Vicente Pineda, Comitán, 1868.

El cura Idelfonso Penagos, de Comitán fue uno de los denunciantes y actuó con base en el comportamiento del padre Manuel Martínez señalado por ebriedad. Hizo saber a la superioridad que encerraría al acusado en una especie de albergue y sin esperar confirmación, Penagos, realizó los trámites correspondientes e informó que Martínez no saldría de dicho establecimiento hasta no mostrar pruebas de enmienda, en tanto seguiría celebrando misas en la capilla contigua al lugar y sin necesidad de salir.

Penagos, solamente solicitó la aprobación de su proceder, pues existía el peligro de que Martínez quisiera insubordinarse y salirse del lugar, en caso contrario pidió que la reprobación de sus actos se le hiciera saber enseguida y entonces dejara libre al “medicado” presbítero.²⁶² Las represalias por embriaguez casi siempre fueron el encierro y la suspensión de licencias durante unos meses, si después de ello el sacerdote daba signos de enmienda la autoridad le renovaba las licencias para poder ejercer su ministerio. No obstante, más adelante Penagos fue acusado de solicitar y acosar a una feligresa en el confesionario.

Referente al párroco Francisco Carreri, (denunciado más de catorce veces por solicitudación y acoso) no existió represalia alguna en su contra. Aunque es conveniente señalar que en más de una ocasión fue sometido a exámenes ordenados por el gobernador de la superioridad eclesiástica, Juan Facundo Bonifaz, uno de ellos ocurrió en 1884 y estuvo a cargo del cura foráneo Alfonso María González, quien recibió órdenes de examinar a Carreri en cuanto a sus conocimientos en latín, en materias morales, la religión, la ceremonia de la misa y los ritos para la práctica y celebración de los santos sacramentos. Los resultados de los exámenes fueron favorables para Carreri y sólo se le ordenó realizar algunos ejercicios espirituales, los cuales llevó a cabo un año después en el Colegio Seminario, Manuel Cayetano Zetino, en San Cristóbal de las Casas, donde después de nueve días finalizó con los santos sacramentos de la penitencia y la comunión.²⁶³

Dos años después, Juan Facundo Bonifaz, ordenó la renovación de las licencias de Carreri para predicar y confesar, inclusive cuando en ese mismo año ocurrió la última de las

²⁶² ADSC, Carpeta 2689, Exp.47, Carta de Idelfonso Penagos al provisor Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1889.

²⁶³ AHDSC, Carpeta 4811, Exp.55, Carta del vicerrector del Colegio-Seminario Manuel C. Zetino al gobernador del obispado Juan Facundo Bonifaz.

denuncias en su contra²⁶⁴. Por lo tanto, siguió ejerciendo en las parroquias de Zapaluta y Comitán en los años posteriores. De hecho, hasta 1908 el cura Rafael Ciliberti, comunicó al secretario de la sagrada mitra el refrendo de las licencias de Carreri, por haber aprobado los exámenes en materia moral y litúrgica. Tenemos entonces que todas las denuncias en contra del párroco, desde los inicios y durante todo el ejercicio de su ministerio, fueron indiscutiblemente soslayadas y exentas de castigo.

El caso del cura Carreri es ilustrativo, sobre todo si se toma en cuenta que las Constituciones del Obispado de Chiapa y por las cuales se regían los párrocos, señalaba abiertamente que “ningún confesor ninguno secular o regular puede confesar mujeres no teniendo cuarenta años, no a religiosas si en sus licencias no se expresare facultad para ello, aunque se les haya concedido generalmente sin restricción alguna [...]”²⁶⁵. Los documentos revisados no especifican la edad de Carreri, lo que si afirman es que no estaba facultado para confesar mujeres y en más de una ocasión se le habían negado las licencias para hacerlo, sin embargo hizo caso omiso de la restricción.

La constitución del Obispado recalca que de igual forma, las mujeres no podían elegirlo como juez ni ministro público si en la licencia expresaba claramente que se exceptuaba ése género de personas y como se había declarado por la Sagrada Congregación de Cardenales. A los confesores regulares aprobados por un obispo podían los sucesores volverlos a examinar y reprobarlos si no los encontraban idóneos, de igual forma, podían suspenderlos cuando vivieran de forma inhonesta o con escándalos.

Si bien es cierto que durante la segunda mitad del siglo XIX la diócesis chiapaneca vivía una importante merma de párrocos a causa de los conflictos entre la Iglesia y el Estado, ésta también fue usada por el gobierno eclesiástico para no remover a los curas infractores de sus parroquias, bajo la excusa de la falta de clérigos. Por lo que las protestas fueron revisadas (algunas, claro está) de manera más estricta, a causa de que no se podían arriesgar a la remoción o destitución de un cura sin tener a alguien que lo suplantase y por tanto dejar a los pueblos sin los auxilios espirituales.

²⁶⁴ AHDSC, Carpeta 2680, Exp.18, Carta de Juan Facundo Bonifaz, al vicario foráneo de Comitán, Idelfonso Penagos, San Cristóbal, 6 de diciembre de 1890.

²⁶⁵ Francisco Núñez de la vega, op. Cit., p. 390.

Un ejemplo de lo anterior fue la respuesta de la superioridad a la denuncia de los habitantes del pueblo de Jitotol, contra el cura fray Vicente Rojas, en 1859, -recordemos que Rojas fue acusado de violación y de su pretensión por prostituir a tres jovencitas-, sin embargo, en un principio la disposición de la superioridad fue la de no proveer de párroco al referido pueblo sino hasta que fuese restituido el acusado, esto a causa de la falta de párrocos.

No obstante, tiempo después y de acuerdo a las persecuciones seguidas en el caso de Rojas, la superioridad decidió atender las denuncias, aunque “extemporáneas”, recalcó. Así, se dispuso enviar al padre Mariano Bermúdez a la parroquia de Jitotol para reemplazar al cura Rojas, de igual forma se le ordenó levantar una información plenaria y con testigos de confianza para investigar las circunstancias del clérigo anterior, su tarea era inducir a los feligreses a decir la verdad y recalcarles la amonestación a las que estarían sujetos los calumniadores.²⁶⁶

Décadas más tarde, la falta de párrocos siguió repercutiendo en la diócesis chiapaneca, aunado a que los conflictos de curas y feligreses eran más frecuentes; los últimos pedían enconadamente restituciones de los primeros a causa de todo tipo de infracciones. Como ocurrió en el pueblo de Comitán, quienes (como vimos líneas arriba) solicitaron la remoción del cura Eligio Velazco, por las pugnas sostenidas con anterioridad. Ante la petición, la postura del gobierno eclesiástico fue la siguiente:

El gobierno eclesiástico aclara a los feligreses que de acuerdo a lo que exponen se debería exigir pruebas no sólo ante el gobierno eclesiástico sino también a los tribunales civiles. Pues no puede acusarse y condenar a alguien sin que este antes ejerza sus derechos de ser escuchado, debería pedir el gobierno eclesiástico al señor cura Don Eligio Velazco y exigirse la rendición de pruebas sobre las cosas que enumeran los denunciantes, exigiéndole explicación de ellos. Sin embargo, el presbítero mencionado había solicitado su renuncia en el mismo mes de septiembre, para no servir a la parroquia de Comitán y nombrado para el servicio de otra, por lo que pide al provisor que les haga saber a los vecinos que Velazco ya fue nombrado para otra parroquia y que si es necesario llegará a esa parroquia Don Alfonso María González.

²⁶⁶ AHDSC, Carpeta 720, Exp.3, Autor formados a raíz de las acusaciones en contra del cura fray Vicente Rojas, Jitotol, 1859.

A lo anterior, se hizo énfasis en las penurias que pasaba el clero porque en el obispado eran ciento diez y ocho pueblos que se habían reducido a cuarenta y seis parroquias, y no existiendo más que veintinueve sacerdotes disponibles. Por esa razón, Comitán quedaría con un sólo sacerdote que acataría todos los deberes de cura ahí y en otras parroquias abandonadas por falta de párrocos.

En este sentido, la insuficiencia de sacerdotes repercutió en el proceder las denuncias emitidas por la feligresía y de igual forma en las peticiones que hicieron los párrocos involucrados en las demandas, algunos, pidieron su traslado argumentando estar conscientes de la necesidad de párrocos que tenía la diócesis, aun con ello, en ocasiones los conflictos fueron insostenibles y tuvieron que retirarse de su parroquia dejando en el abandono a sus feligreses, como vimos anteriormente con el cura Manuel de Jesús Gordillo, de Socoltenago, quien se enfrentó en varias ocasiones a las autoridades civiles y eclesiásticas del pueblo por emigrar a otros lares.

El destino de la mayoría de los curas acusados es incierto y sólo en algunos documentos se logra dirimir las secuelas de sus actos, lo que se puede asegurar es que un gran número de ellos logró salir intacto de las delaciones en su contra, ya fuera por agravios, ebriedad, conductas inmorales, concubinatos, sollicitación, etcétera. Coadyuvados por sus colegas y por el gobierno eclesiástico, quien hizo oídos sordos a las denuncias y decidió solapar sus faltas, quizá con el objetivo de resguardar la imagen de la Iglesia y sus representantes, tan necesaria en un periodo lleno de conflictos y tan falto de reconocimiento. Posiblemente la frase “¡todos son del mismo barro!” en la novela de Queiroz, no esté para nada alejada de la realidad de los curas en la segunda mitad del siglo XIX, etapa en la que los infractores inculparon y viceversa, por las mismas agresiones.

CAPITULO V.-CAMBIOS Y PERMANENCIAS RELIGIOSAS DERIVADO DE LOS CONFLICTOS ENTRE CURAS Y FELIGRESES

Como ya se vio en los capítulos anteriores, los curas realizaban diversas tareas en los pueblos, fungían como intelectuales rurales, predicadores del evangelio de Cristo y

reclutadores de almas para la Iglesia. Ora peninsulares ora criollos, los clérigos encabezaron durante la Colonia y el periodo decimonónico un rebaño formado en sus inicios por feligreses indígenas y posteriormente fueron los ladinos quienes engrosaron el séquito de los curas; herederos de *ancien régime* se alzaba en ellos el espíritu de primacía.

Si bien, la mayoría de estos párrocos era misericordioso con su rebaño, otra parte de ellos se caracterizó por su arbitrariedad, explotación y crueldad para con la feligresía de los pueblos. Aun con esa diferencia se hallaban ligados a una necesidad mutua, los fieles dependían de los padres para los auxilios espirituales y un cierto bienestar social, así como de su intervención en los asuntos de Estado; por su parte, los párrocos dependían de los feligreses para su sustento terrenal, su permanencia en las parroquias, así como para legitimar sus funciones.

Como se percibió líneas arriba, el trato de los párrocos con la feligresía de los pueblos estudiados resultó ambivalente durante la segunda mitad del siglo XIX, en ocasiones (en realidad escasas) positiva y en otras los llevó a un severo choque de irreconciliables relaciones. Los fieles acusaron en muchas ocasiones a los curas de excesiva crueldad, explotación y negación en cuanto al impartimiento de sacramentos, mientras que los sacerdotes se defendían acusándolos de salvajes, rebeldes y viciosos.

Dicha ambivalencia se torna compleja a la hora de dirimir las pugnas entre feligreses y párrocos, a causa de que estas pugnas están cargadas de procesos ideológicos que deben vislumbrarse con reservas, por lo que, el conflicto entre los dos bandos es más efectivo si se estudia desde las actitudes que lo desencadenaron, así como sus efectos en las relaciones sociales, en vez de preguntarse hasta qué punto resultaron ciertas.

En este sentido, en esta última sección se pretende mostrar, los cambios y permanencias surgidos durante y después del conflicto entre los curas y feligreses de la zona de estudio, puesto que, a raíz de los conflictos los fieles percibieron de manera distinta la influencia de los párrocos en su vida religiosa y en la organización de sus labores de culto.

Todo parece indicar que el clero secular (al menos el bajo) incidió en numerosas ocasiones en cuanto a sobre pasar los límites aceptables de recaudación de recursos en las

parroquias y también en el disciplinamiento de la conducta del rebaño “descarriado”; de igual modo, se involucraban en exceso en asuntos políticos y en reprimir prácticas culturales. A veces, incurrían en este tipo de faltas sabiendo que pasarían poco tiempo en la parroquia y siempre cabía la posibilidad de migrar a una de mejor condición en pueblos más grandes y ricos.

La negación de obvenciones y el sustento para los curas fue uno de los cambios más significativos y estuvo presente en buena parte del siglo XIX. Como vimos, los párrocos se quejaban constantemente de las carencias en las que vivían y de la renuencia de los parroquianos en colaborar con su sostenimiento. Por su parte, los feligreses alegaban que los curas solicitaban en demasía tales sustentos y en ocasiones los obligaban a trabajos forzados para su beneficio personal, bajo amenaza de suspenderles los auxilios espirituales si se negaban a colaborar.

Por otra parte, la embriaguez y los escándalos inmorales de los párrocos derivaron en el decaimiento de la fe de los feligreses, quienes dejaron de considerarlos como aquellos pastores íntegros a los que anteriormente concedieron total deferencia. En varias ocasiones el comportamiento “ruidoso” de los párrocos afectó de manera directa a los fieles, quienes se vieron inmersos en la mala administración del culto y de los sacramentos, a razón de que, en su estado, los clérigos estaban más vulnerables a omitir las celebraciones de la misa y de no cumplir adecuadamente con la impartición de los sagrados sacramentos, algo que para la feligresía de ese entonces resultaba de absoluto significado.

A decir de los concubinatos y delitos de sollicitación en el confesionario –y desde la perspectiva de este trabajo- fueron conductas que marcaron de sobremanera, tanto a las víctimas como a las personas involucradas, es decir, a las personas que rodeaban a las perjudicadas. Ni duda cabe, que los abusos de estos párrocos lascivos repercutieron en la confianza de las feligresas, quienes en su mayoría planearon suprimir sus actividades de culto, separarse por un tiempo de la parroquia y suspender el sacramento de la confesión y penitencia, quizá orilladas por el miedo y la vergüenza. No obstante, hubo algunas que hicieron caso omiso a las proposiciones de los padres y decidieron retornar al templo, tal vez con la certidumbre de que las propuestas inmorales hubiesen sido una debilidad

momentánea del cura; otras decidieron ceder a los ofrecimientos del párroco, probablemente cándidas o con su total consentimiento.

Todas estas conductas por parte de los párrocos marcaron un cambio en la feligresía de los pueblos, que si bien no fue notorio a la luz de toda la población o de las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes en el mayor de los casos no tuvieron conocimiento del comportamiento de los curas, o en su defecto optaron por no castigarlos, sí repercutió en la ideología de los feligreses involucrados, quienes decidieron dar a conocer las infracciones de los párrocos a través de denuncias dirigidas a la superioridad eclesiástica, acaso con la seguridad de que surtirían algún efecto.

Con las denuncias, los feligreses demostraban que no estaban dispuestos a dejar de lado las prácticas deshonestas de los curas como probablemente lo habían hecho durante años. De esta manera, -y aunque no fueran sancionados- los clérigos, y por supuesto la Iglesia católica como institución, comenzaba a perder la credibilidad y la confianza de los fieles, las cuales repercutieron quizá no de manera inmediata pero sí a largo plazo, con la disminución de militantes de la religión católica y el aumento de las filas de las iglesias protestantes, mismas que penetraron años más tarde al territorio chiapaneco.

La resistencia de los fieles en los pueblos y la práctica religiosa entre el cura y la feligresía, las actitudes escandalosas y crueles de los párrocos, las diferentes perspectivas en cuanto a la comprensión de la doctrina entre el pastor y su rebaño, significaron una confrontación permanente del paisaje religioso de la segunda mitad del siglo XIX y posterior a esta fecha, heredada de viejas tensiones en siglos previos.

5.1 Fenómenos de larga y media duración que influyeron los conflictos

Desde el inicio de esta investigación, se planteó que las protestas de la feligresía contra sus párrocos tenían su origen desde tiempos de la Colonia y posteriormente se desarrollaron con mayor énfasis con las coyunturas políticas y sociales del periodo decimonónico. Lapsos que desde la perspectiva de Fernand Braudel, son conocidos como fenómenos de larga duración en caso del primero y de mediana duración respectivamente.

La larga duración, para Braudel, corresponde a un tiempo geográfico, una historia casi inmóvil, lenta en fluir y en transformarse, y que puede tardar siglos. Su base corresponde a una estructura que “para los historiadores es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar”²⁶⁷.

Braudel, recalca que, algunas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y determinan su transcurrir. Por lo tanto, la larga duración es el más útil de los tiempos, puesto que se pueden hacer observaciones y reflexiones comunes en los sucesos concernientes a las Ciencias Sociales.

Este tiempo de la historia se ve reflejado en los sucesos que permanecen por varias generaciones, un ejemplo claro puede observarse en la época Colonial, periodo cargado de grandes transformaciones pero todas orientadas a la destrucción de las creencias y costumbres prehispánicas: educación, lengua, cultura, religión, entre otros y a la explotación de la mano de obra indígena por parte de las órdenes religiosas, sucesos que estuvieron presentes por más de trescientos años en el territorio mexicano.

Como se explicó en el capítulo primero, desde el arribo de la orden de los dominicos a tierras chiapanecas y especialmente a la región de Los Llanos (posteriormente Departamento de Comitán), comenzaron con la explotación económica de la zona con la erección y acaparamiento de haciendas, fortaleciendo así su poderío económico, social y político. Al mismo tiempo que comenzaron a recibir donaciones (inmuebles) de particulares, con las que pretendían aumentar sus ingresos.

En aras de acrecentar de su economía, los religiosos recurrieron a la explotación de dichas donaciones a través de la mano de obra o por concepto de limosnas, que extraían de los fieles de manera forzosa. Fue así como los dominicos se convirtieron en los más ricos e influyentes no sólo del área estudiada sino de la mayor parte del territorio chiapaneco.

Es preciso señalar que, si bien en un principio los religiosos acudieron con el único propósito de evangelizar a los indios y defenderlos de los abusos de los conquistadores, años más tarde fueron ellos mismos quienes los obligaron a trabajar gratuitamente en la

²⁶⁷ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, España, 1968, p. 70.

construcción de sus conventos y posteriormente en sus haciendas, ejerciendo de esta manera los primeros atropellos en contra de los pobladores.

En cuanto a los fenómenos de mediana duración y con base en los estudios del mismo Braudel, este tiempo corresponde a la durabilidad de las coyunturas, se trata de una decena de años, un cuarto de siglo y hasta de medio siglo²⁶⁸; ciclos que no necesariamente tienen una duración breve, como son las guerras, las crisis económicas, las revoluciones y/o un hecho suscitado durante la vida de una persona (una dictadura, por ejemplo), los modos de producción o las edades históricas.

Un prototipo de este tiempo y que por supuesto -según la hipótesis de esta investigación- repercutió en las pugnas entre feligreses y curas fue la implantación de las Leyes de Reforma, en la segunda mitad del siglo XIX, mismas que principalmente buscaban aminorar el poder de la Iglesia y por consiguiente de sus representantes. Pese a que en Chiapas los efectos de las leyes son poco conocidos sí tuvo repercusiones en la organización religiosa de los pueblos.

De acuerdo al estudio de Dolores Palomo, la historiografía del siglo XIX, da por hecho que las Leyes de Reforma y el anticlericalismo de mediados de siglo redujo la importancia económica de la Iglesia en México. No obstante, sus secuelas son poco destacadas en Chiapas, tanto en el rango económico, así como de la pérdida de influencia del y autoridad de la Iglesia en los pueblos donde incluso los párrocos corrieron el riesgo de perder sus vidas.

Palomo, asegura que fue a partir de 1830 y de acuerdo al ambiente liberal que reinaba en el país, cuando el gobierno comenzó a cuestionar el poder de la Iglesia desde su arribo, con ello decidieron promulgar y aprobar leyes para transformar la situación del sector eclesiástico, enfocándose en reducir sus privilegios. Desde la ley que convertía al diezmo en voluntario-ley del 27 de octubre de 1833-, pasando por las de desamortización de las propiedades eclesiásticas y corporativas -Ley Lerdo, de 1856-, hasta culminar con las de nacionalización de los bienes del clero -emitida por Benito Juárez el 12 de julio de 1859 y modificada por la ley del 5 de febrero de 1861-, todas tenían el mismo objetivo: socavar el poder de la Iglesia.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 68.

Otras más como la reglamentación de las obvenciones y derechos parroquiales y las que le quitaban el control sobre nacimientos, matrimonios y defunciones, tenían el mismo sentido. Estas medidas legislativas afectaron de igual manera tanto al clero regular como al secular. En Chiapas, cayeron en un terreno de cultivo ya abonado, caracterizado por el enfrentamiento ideológico entre las doctrinas conservadoras y liberales, y acentuado en esas fechas, especialmente tras el acceso al poder de estos últimos.²⁶⁹

Palomo, reitera que, desde principios de la Colonia, los pueblos de indios fueron obligados a contribuir con el pago de servicios personales, derechos parroquiales y otros cobros excesivos impuestos con la cristianización y administración parroquial. Dichas contribuciones pervivieron durante todo el periodo colonial y el poder y autoridad de la Iglesia no parecía reducirse bajo ninguna circunstancia. Según la autora, fue hasta la aplicación del conjunto de leyes liberales –y, en general, el ambiente anticlerical que criticaba las prerrogativas del clero, lo que originó su lento e inevitable ocaso.

En otro de los textos de Palomo, alude que durante la década de 1830 se inició un periodo donde se experimentó la integración de estructuras religiosas cívicas en los pueblos. Para esos años se comienza a vislumbrar el funcionamiento de los ayuntamientos constitucionales, lo que quizás signifique – en palabras de la autora- que la institución se había regularizado y regía de manera regular la vida política de los pueblos.²⁷⁰

Posteriormente, en 1863, el resguardo de los fondos de las cofradías había pasado a manos del ayuntamiento, ejercicio que durante los inicios del periodo decimonónico realizaban los curas. Palomo sugiere, que probablemente la expansión de la ideología liberal convenció a los indígenas de los pueblos a hacerse cargo de la administración de sus asuntos económicos, lo que obligó a los curas a solicitar su traslado o a renunciar a su parroquia.

Con lo anterior, muchos de los pueblos se vieron libres de la carga del sostenimiento de los curas y de la ceñida vigilancia a la que habían estado sometidos durante largos años,

²⁶⁹ Dolores Palomo, *Juntos y Congregados...op. cit.*, p. 289.

²⁷⁰ Dolores Palomo, “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis, en: *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, PDTE p. 133.

efecto que influyó en las cofradías y posiblemente sea una de las causas de la ausencia de los libros en la segunda mitad del XIX, ya que éstos eran el instrumento de los curas sobre la institución.²⁷¹

El clima de inseguridad, amenaza y de pérdida, durante y posterior a las Leyes de Reforma se hizo notorio en la mayor parte del estado, esto debido a que un gran número de curas en los pueblos fueron testigos de la renuencia de los indígenas por pagar los derechos y obvenciones después de la proclamación de las leyes. De hecho, Palomo argumenta que, los habitantes de la diócesis habían reducido sus pagos de diezmo, por lo que en 1852 se mandó publicar en las iglesias “todos los documentos que se les ha circulado sobre pago de diezmos” insistiendo en que manifestaran “a sus feligreses la estrecha obligación en que se hayan de pagar los diezmos exhortándolos con el mayor interés en el cumplimiento de ella”, poniendo especial énfasis en los “feligreses dueños de haciendas y ranchos”²⁷².

A pesar de que la Ley de Obvenciones y derechos parroquiales no exoneraba a los indígenas del pago de derechos, provocó que algunas parroquias se volvieran incongruas y los párrocos se quejaron constantemente de la rebeldía de los feligreses por colaborar con su sostenimiento personal y parroquial, situación que los llevó a verse inmersos en conflictos y en constantes denuncias que derivaron en el abandono o traslado a otra parroquia en donde los feligreses sí cumplieran con las cantidades exigidas.

Todo este ambiente anticlerical de mediados del siglo XIX, si bien no expulsó totalmente a los párrocos de los pueblos, sí redujo bastante su influencia y orilló a los feligreses a protestar y denunciar las faltas de los párrocos no sólo en el ramo económico sino también en el político y social. Y aunque en un principio los clérigos se resistían a las nuevas disposiciones amenazando a sus feligreses con excomuniones y negación de los santos sacramentos, en caso de que jurarán la Constitución de 1857, tuvieron que adaptarse a las circunstancias políticas y legales, como por ejemplo permitir los matrimonios civiles antes o después del religioso.

²⁷¹ *Ibid.*, 134.

²⁷² *Ibid.*, p. 241.

En algunas ocasiones, los ayuntamientos y los jefes políticos estaban detrás de la crisis del clero, instigando a los feligreses para no pagar los derechos que les solicitaban, o bien, quedándose con los recursos de la Iglesia y de las cofradías. Como ocurrió en el pueblo de Socoltenango, en donde, como se vio, el jefe político del pueblo y en más de una ocasión, sostuvo una enconada lucha con algunos párrocos por las contribuciones eclesiásticas exigidas, pugnas que llevaron incluso a la mediación de la jefatura de Comitán para menguar el conflicto.

El enfrentamiento entre autoridades civiles y sacerdotes durante la guerra de Reforma y posterior a ella fue un suceso recurrente en algunas entidades de Chiapas, por ejemplo, en Comitán, en 1868, a través de un decreto de las Leyes Civiles del año de 1860, el cura Euleterio Aguilar, informaba que por disposiciones oficiales se les prohibía a los sacerdotes participar en eventos públicos fuera del púlpito religioso con las vestiduras, mandato que había acatado sin poner resistencia alguna. Sin embargo, acusaba, por medio del mismo escrito, la nula disposición del cura Onofre Figueroa quien “caprichosamente” seguía insistiendo en sus hábitos con escándalos al público y mofándose de la autoridad. Aguilar había mandado la misiva a la autoridad civil, al parecer con la intención de tomar las medidas correspondientes en cuanto a la conducta de Figueroa, instándolo a acatar las órdenes supremas. De igual forma, solicitaba que las beatas Guillenes (sic) se adecuaran al mandato de omitir las vestiduras religiosas en actos oficiales.

El cura Aguilar agregaba que en numerosas ocasiones había solicitado la obediencia de Figueroa y de las beatas y únicamente había recibido burlas, no obstante, él estaba en disposición de acatar las normas valiéndose de los medios de la prudencia. En respuesta, la autoridad civil envió a Aguilar un borrador de las leyes decretadas a manera de recordatorio, en el se indicaba que las procesiones en aras de ir a algún lugar a administrasela a algún enfermo habían quedado prohibidas desde 1860 en México y los demás puntos de la República, y por lo tanto se debía acatar en el estado en cumplimiento de la ley citada.

Paralelamente se le recordaba que el ciudadano gobernador de Chiapas, José Pantaleón Domínguez, dispuso, por decreto nacional horas específicas del toque de campanas, siendo este a las doce del día, dos y tres de la tarde, las oraciones se realizarían

únicamente entre las ocho y nueve de la noche; la prohibición de los actos solemnes religiosos fuera de los templos sin permiso escrito de la autoridad política, era de total incumbencia de la autoridad política local conceder o negar licencias para efectuarse fuera de los templos alguna reunión religiosa; en caso de violar dichas disposiciones las multas iban de diez hasta cien pesos, según sus posibilidades.²⁷³

Lo anterior, de igual forma que los ejemplos referidos al principio de este apartado, corresponde, al impacto que tuvieron las leyes civiles en la situación religiosa del pueblo comiteco luego de la proclamación de las Leyes de Reforma, con ello, los párrocos tuvieron que acatar los mandatos establecidos y exhortar a los “rebeldes” a doblegarse ante la autoridad civil como un mero acto de prudencia, como bien señalaba el cura Eleuterio.

Los acontecimientos derivados de Leyes de la Reformase se hicieron visibles en los pueblos bajo estudio, durante casi toda la segunda mitad del XIX, e incluso a inicios del siglo XX, así lo corrobora Lisboa, quien refiere que en 1927 le fue encomendado al cura Belisario Trejo hacer algunas reparaciones en la parroquia de Comitán, Trejo, que había estado exiliado en Guatemala, señaló la dificultad de llevar a cabo el mandato, debido a las condiciones críticas por las que pasaba su parroquia a causa de los perjuicios materiales sufridos en la época carrancista, misma que causó breves económicos en la Iglesia católica. El cura arguyó que los emolumentos parroquiales mermaron en un setenta por ciento, aproximadamente previo de la persecución carrancista.²⁷⁴

Los estragos continuarían hasta mediados del siglo XX cuando derivado del conflicto nacional, con el cierre de iglesias la institución eclesiástica recibiría nuevamente un duro golpe en los ingresos económicos y los requerimientos de las autoridades diocesanas no podían ser cubiertos por los curas parroquiales. En este sentido, añade Lisboa que, ante las exigencias económicas de las autoridades, muchos sacerdotes solicitaron su traslado a otras parroquias, u optaron por el auto exilio mientras la Superioridad resolvía el inconveniente.

²⁷³ AHDSC, Carpeta 2684, Exp. 7. Expediente formado a raíz del decreto de las Leyes Civiles del año de 1860 sobre la prohibición de actos religiosos fuera de las iglesias, Comitán, 1868.lo

²⁷⁴ Miguel Lisboa, op. cit., pp. 137- 138.

5.2 ¿El despertar de los fieles derivado de la pugna entre la Iglesia y el Estado en el periodo decimonónico o un mero conflicto local?

Las pugnas que enfrentaron los feligreses de Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos en contra de sus párrocos durante la mitad del siglo XIX fueron derivadas de la forma en la que percibieron el dominio de la Iglesia católica en sus asuntos sociales, políticos y religiosos proveniente desde la época de la Colonia. Dejando de lado las condiciones geográficas y el alejamiento en el que habían permanecido por varios siglos respecto a los sucesos históricos del centro del país o de la explotación en cuanto a contribuciones religiosas que afectaban directamente en su economía, las denuncias emitidas en contra del clero y la resistencia para colaborar en la recaudación de obvenciones para los curas, fue el resultado de la negativa del control de su vida religiosa y de romper los paradigmas inertes frente a los abusos de los curas.

Como ya se mencionó anteriormente, el establecimiento de los españoles en la mayoría de las regiones chiapanecas estuvo rodeada de gran cantidad de agravios: aumento de cargas tributarias, cobro en demasía de contribuciones religiosas, persecuciones por supuestas idolatrías, maltratos físicos, errados o nulos auxilios espirituales, conductas inmorales, etcétera, todo en conjunto coadyuvó para que los habitantes de los pueblos tomaran conciencia de las injurias cometidas por el clero desde la llegada de los frailes y durante todo el periodo colonial.

Dicha percepción desembocó en el rechazo hacia la Iglesia como institución y por su puesto de sus representantes, posterior al rechazo del clero a través de rituales y prácticas religiosas no autorizadas, la revuelta de oposición en 1712 y la “guerra de castas” en 1869, los fieles comenzaron la praxis de una vida religiosa autónoma que estaban dispuestos a defender. Posterior a la Guerra de Reforma, los feligreses fueron todavía más conscientes de las circunstancias políticas y sociales que rondaban el centro del país. Fue entonces que decidieron (una vez más) emitir su descontento a través de un gran número de denuncias en contra de los representantes del clero, pero ahora sin ejecutar una rebelión abierta.

Lo anterior, resulta elocuente si se analiza que, anterior a este periodo las denuncias en contra de los representantes del clero eran nulas (al menos en los pueblos bajo estudio) o

en su defecto, carecían de efectividad y legitimidad, ya que eran dirigidas únicamente al gobierno eclesiástico quien las hizo perdidas en los archivos parroquiales.

Fue hasta la segunda mitad del periodo decimonónico y de acuerdo al análisis de documentos y literatura concerniente a este periodo, cuando los habitantes de Comitán y Socoltenango, poseedores ya entre sus habitantes de una gran cantidad de ladinos, quienes emitieron la mayor cantidad de las denuncias publicadas y quienes seguramente estaban al tanto de los acontecimientos derivados de la implantación de las Leyes de Reforma. En este sentido, y a partir de la década de 1860, los feligreses dejaron de proporcionar el sustento para los curas y frenaron el servicio parroquial casi en su totalidad. Por lo que los párrocos tuvieron que solicitar su traslado a otras parroquias, arguyendo la nula disposición de los feligreses para las celebraciones de culto, así como “las calumnias” de las que eran parte.

Aunado a las protestas por injurias cometidas dentro de las parroquias, los curas enfrentaron de igual forma el señalamiento por delitos de supuestos casos de “conductas escandalosas”, es decir, fueron acusados por ebriedad, violación del celibato y el delito de sollicitación dentro y fuera del confesionario. Dichas acusaciones fueron hechas en su mayoría por mujeres, lo cual resulta relevante, a causa de que expone el comportamiento de las mujeres durante ese periodo. Anterior a ello, las feligresas se caracterizaban por la total sumisión frente a los ministros de culto y bajo ningún motivo hubieran pensando exponer las conductas inmorales de los curas. Fue hasta 1865 cuando se emitió la primera denuncia por “propuestas indecorosas” hacia una feligresa y consecutivamente se dejaron ver más delaciones de este tipo en las décadas siguientes y hasta 1892.

Cautiva entonces el hecho de que las mujeres denunciantes, quienes sabedoras de la “deshonra” que este tipo de acciones podían ocasionarles decidieron hacerlo. Destinadas en su mayoría a las tareas del hogar y a las labores de culto de toda una vida, es conveniente preguntarse qué las instó para denunciar las conductas inmorales de los párrocos, aun cuando la figura íntegra de los curas había permanecido intacta durante tantos años, de ahí la devoción de la inclinación y el beso en la mano como refiere Meyer; probablemente, la mayoría de las denunciantes, ora indígenas ora ladinas (en su mayoría) incluso se subieron al carro del rechazo hacia los curas, hartas quizás de las vejaciones sufridas anteriormente.

Posteriormente, con la llegada de Porfirio Díaz a la presidencia y contrario a lo que se vivía en la zona metropolitana del país, en Chiapas aun no minaban los enfrentamientos entre liberales y conservadores, quienes seguían disputándose la lucha por la sede de los poderes. In facto, fue durante el periodo de la dictadura porfirista cuando las denuncias en contra de los curas se hicieron más perceptibles.

Por consiguiente, y en respuesta a la pregunta planteada desde el inicio de esta investigación, tenemos que, en efecto y aun con la lejanía de Chiapas del centro del país, las coyunturas políticas, sociales y religiosas acaecidas durante todo el siglo XIX y con mayor énfasis las que se dieron en la segunda mitad sí repercutieron en las acciones realizadas de los feligreses en contra de sus párrocos. Las Reformas Borbónicas y los procesos coyunturales ocurridos durante gran parte del siglo XIX, y específicamente durante la segunda mitad, permearon de algún modo en la conciencia de los fieles, quienes probablemente vieron en ellos una salida factible del control ejercido sobre ellos por varios años,

Como se sabe, Comitán, (de donde salieron la mayor cantidad de denuncias en contra de los párrocos), posterior a la proclamación de la independencia de España en 1824, se vislumbraba ya como una zona de florecimiento en cuanto a ideas políticas, sociales y culturales, que encajaban a la perfección en la construcción del Estado mexicano moderno por el que tanto habían luchado los liberales, y por el que décadas más tarde pelearían los anticlericales de la mano de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.

5.3 La paulatina pérdida de influencia de los párrocos

La amplia evolución de la vida parroquial de la Iglesia en el nivel diocesano nacional e internacional ha hecho frente a las formas de hegemonía jerárquica. Al parecer, la transformación de la dinámica interna de la Iglesia, así como sus bases tradicionales está siendo derrumbada y suplantada por una búsqueda de un nuevo significado religioso, así como de nuevos rituales.

Claude Pomerlau, señala que la crisis de autoridad por la que atraviesa la Iglesia católica no es reciente, más bien es profunda y amplia. Los cambios a los que ha estado sujeta la autoridad secular y las instituciones públicas en México han sido transformados por cuestiones externas e internas, fuerzas de “modernización” que frecuentemente minan las relaciones necesarias que definen una comunidad política.²⁷⁵

En años recientes, se ha incrementado la amplia gama de dificultades que enfrentan los líderes religiosos dentro de la Iglesia, algunos como la bifurcación entre los valores religiosos y la vida pública, la deserción de clérigos, la escases de candidatos al sacerdocio, las violaciones al celibato, los escandalosos casos de pederastia destapados recientemente; todos en conjunto han confluído en la pérdida de confianza de los líderes religiosos por parte de la feligresía católica.

En respuesta de dichas divergencias, el segundo concilio del Vaticano, celebrado en 1959, recomendó ampliamente un enfoque colegial para la organización de la Iglesia. Expone Pomerlau, que los líderes religiosos, han estado tradicionalmente ligados a la más alta autoridad del papa y como tal es interpretada por las autoridades del vaticano, basándose en la idea de unidad entre aquellos que poseen autoridad apostólica. Aun con ello, la cadena de mando jerárquica ha sido interpretada de manera distinta en muchas áreas, es decir, desde las doctrinas básicas de la religión hasta las múltiples implicaciones sociales y políticas de esas doctrinas.

Todo parece indicar que, según la autora, la parte más sobresaliente de la discusión en cuanto al liderazgo real proviene de los amplios, destructivos y constantes conflictos entre obispos y clérigos. La raíz de esos conflictos tiene su origen en la violación abierta de las reglas eclesásticas, hasta las decisiones maliciosas y degradantes tomadas por los obispos para forzar la sumisión del clérigo, así como la pasividad de los obispos frente a los problemas que afectan la integridad de las comunidades locales. Dichos conflictos han llevado a un alto nivel de deserción de curas y la salida de seminaristas de la formación

²⁷⁵ Claude Pomerlau, *Cambios en el liderazgo y la crisis de autoridad en el catolicismo mexicano.*, IEL-Universidad de Chile, Santiago, 2007.

teológica en los últimos años, a causa de un alto número de conflictos destructivos dentro de las diócesis.

En la mayoría de los casos, la relación entre obispos y sacerdotes ha fracasado debido a que los primeros se consideran a sí mismos como la autoridad absoluta de la diócesis. Los obispos mexicanos como caciques, vienen pronto y se van tarde. Muchos han estado en su cargo por más de veinte años de tal forma que la autoridad del oficio se identifica con la persona que lo detenta. Hablan de la diócesis como si fuera de su propiedad y aluden a los clérigos como sujetos de su pertenencia²⁷⁶.

En este sentido, no existen procedimientos para definir las relaciones entre grupos e individuos dentro de la diócesis, la arbitrariedad y el temperamento personal de los obispos ha influido bastante en la historia del catolicismo en México, creando dependencia y pasividad.

Otra de las causas de la crisis en los líderes de la Iglesia católica es la formación de los sacerdotes en los seminarios, los cuales actúan bajo estrictos programas y objetivos inadecuados. Los seminarios han fracasado en la tarea de preparar a los sacerdotes para problemas reales que se encuentran en las parroquias y afirman que se han desarrollado muy pocas herramientas para solucionar este problema.

Finalmente, un problema serio es la violación del celibato. Refiere la autora que, la mejor crítica a la estructura de este problema viene de la explicación psicopatológica del catolicismo mexicano de Brandenburg, quien muestra como las complicadas y manipuladas relaciones que muchas veces tienen los sacerdotes con mujeres es parte de un proceso cultural destructivo. Como el varón mexicano es con frecuencia negligente frente a sus responsabilidades y obligaciones familiares, el sacerdote se convierte en varón alternativo, en fuente de consejo, compasión y fuerza. Esto sucede generalmente a través de relaciones formales tales como la confesión sacramental.

El celibato como requisito está siendo examinado cada vez más por los teólogos en todo el mundo. En México el problema del celibato se complica en función de una estructura psicológica y social poco común, ya que la posibilidad del celibato opcional no

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 252.

es realista, es imperativo encontrar caminos para compensar este problema, bien a través de la formación de los seminarios o bien a través de una educación prolongada.

La educación formal no ha representado un llamado de alerta en los problemas pastorales básicos de la Iglesia en México y parece que continuará siendo irrelevante, los focos rojos actuales en cuanto al comportamiento de los curas en las iglesias continua siendo alarmante, paulatinamente salen a la luz noticias del comportamiento inmoral de los curas y nada se ha hecho por reformar desde abajo, es decir, desde la educación inicial de éstos el comportamiento y las medidas que los hagan ser dignos del puesto que ocupan u ocuparan dentro de la Iglesia.

Se puede ver, cómo el problema de la violación del celibato por parte de los curas no es algo que haya quedado postrado en el siglo XIX, actualmente y parece ser que cada vez con más fuerza, los curas aprovechan su posición, la confianza y lo momentos de vulnerabilidad de las fieles a través de un discurso compasivo en el que se venden como una opción “rentable” frente a las negligencias de los cónyuges de las feligresas.

5.4 La Iglesia católica en la actualidad

El panorama actual en cuanto a la situación religiosa es diverso, no sólo en Chiapas sino en la mayor parte del territorio mexicano. Con el paso de los años han penetrado en nuestro país una gama de religiones protestantes y creencias que nada tienen que ver ya con el catolicismo de siglos pasados y mucho menos con el actual. Jean Pierre Bastian²⁷⁷, expone que estos protestantismos tienen una larga trayectoria en Latinoamérica y han crecido en gran magnitud durante los últimos treinta o cuarenta años, lo que ha llamado la atención de científicos sociales quienes han realizado trabajos enfocados en esta temática. Para el caso de México, el campo de estudio de las iglesias protestantes es todavía un campo abierto para las investigaciones.

²⁷⁷ Jean Pierre Bastian, De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. Revista de Ciencias Sociales (CI), núm. 16, Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile, 2006, pp. 38-54. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801603>.

En retrospectiva, nos dice Bastian que el protestantismo fue reprimido desde el inicio de la Colonia a través de la Inquisición. No obstante, fue a partir del siglo XIX y el comienzo de las independencias latinoamericanas que empezó a gestarse la posibilidad de conseguir cierta tolerancia religiosa. Agrega que, la historia de estos movimientos comienza con la ruptura liberal del siglo XIX.

Previo a 1857 y al menos para el caso de México, Juan Schuster, refiere que la penetración de grupos protestantes fue nula, debido al monopolio religioso ejercido por la Iglesia católica. Así como la prohibición legal de cualquier otro tipo de credo. Sin embargo, algunos destacados intelectuales liberales daban signos de la simpatía hacia el protestantismo, la cual encontraba su fundamento en la lucha contra la intolerancia religiosa y los privilegios excesivos del clero católico²⁷⁸.

José María Luis Mora, portavoz e iniciador de las ideas liberales en México apoyó la venida a México del pastor inglés Diego Thompson, quien introdujo en el país el sistema lancasteriano de escuelas mutualistas y la biblia. Aun con esto, uno de los objetivos del liberalismo mexicano, el liberalismo “puro”, se inclinaban por un catolicismo reformado que conservara la identidad nacional, así, la presencia de los protestantes en este periodo es mínima, y más bien su significado tiene que ver con los intentos de los primeros liberales por tratar de romper la hegemonía católica romana.

Seguidamente, para el periodo de la Reforma, se inicia una apertura de puertas al movimiento evangélico, los liberales al mando de Benito Juárez se inclinaron por una religión que obligara a leer a sus adeptos. Poco a poco el protestantismo va sumando entre sus filas a sacerdotes que abandonan el catolicismo, con miras en fundar una Iglesia independiente de Roma, pero para conseguirlo se ven en la necesidad de vincularse con iglesias protestantes norteamericanas. Con todo y la apertura por parte de algunos sectores de la población, no se registra un mayor crecimiento del protestantismo, quizás por la falta del desaprovechamiento de las iglesias estadounidenses que bien pudieron aprovechar las circunstancias de la guerra de 1847.

²⁷⁸ Juan Schuster Fonseca, *Antecedentes históricos de la penetración protestante en México*, México D.F., Universidad Veracruzana, 1986, PP. 12-21.

Es hasta el porfiriato cuando el protestantismo es significativo en México y comienza a expandirse por el territorio con apoyo del presidente Díaz, desde su trinchera, la Iglesia católica hace frente a la invasión de las sectas, aunque, con el apoyo de la mayoría los gobernadores de los estados el protestantismo logra su máxima fase entre 1870 y 1890, con la entrada de misiones de varias categorías. Luego, durante la lucha armada de la Revolución Mexicana existe una gran inestabilidad tanto para la Iglesia católica como para los evangélicos. El conflicto, detuvo la llegada de misioneros de las iglesias protestantes tradicionales y frenó la relación con las iglesias del vecino país del norte.²⁷⁹

Posteriormente y continuando con el estudio de Schuster, señala que, con la llegada del constitucionalismo, en 1917, el protestantismo retoma su cauce, y cuenta con el apoyo de los gobiernos revolucionarios, particularmente con el de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, aliados estratégicos en la lucha contra los católicos. Así, en 1919, se lleva a cabo el plan de Cincinatti, realizado desde los auspicios del comité de América latina y por el cual representantes de ocho iglesias distribuirían responsabilidades en el territorio de la República Mexicana.²⁸⁰

Años más tarde Moisés Sáenz Garza, dio otro paso en la implementación de nuevos modelos, ahora en el ramo educativo, alejados de la educación tradicional y por supuesto del modelo católico, promoviendo el programa de Misiones Culturales, a través de la participación de maestros misioneros en todo el país. En palabras de Angela Murillo²⁸¹, a finales 1926, conforme al modelo pedagógico de los Estados Unidos de Norteamérica, Sáenz crea el Sistema de Segunda Enseñanza en México, establece las bibliotecas ambulantes, crea el Departamento de Psicopedagogía e Higiene Escolar y contribuye a la formación de la Secretaría de Educación Pública construyendo así su legado humanístico y educativo en tercera década del siglo XX.

Sáenz se distinguió en todo momento como precursor de una educación científica, de visión de largo plazo, y de amplio contenido para la democracia, estaba en contra de la injerencia de la iglesia católica en las actividades educativas. No obstante, era adversario de

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 15.

²⁸⁰ *ídem*

²⁸¹ Ángela Murillo, et. al., 2014, "Moisés Sáenz Garza, Transformador de la Realidad Educativa en México", *Revista Iberoamericana de Ciencias*, Vol. 1, N°. 4, págs. 29-44.

los dogmas y de cualquier otro credo o ideología que fuera en detrimento de la racionalidad y cientificidad de la educación. Esta postura era una respuesta al paradigma educativo prevaleciente, pero sobre todo la consideraba como una opción viable para la modernización de la vida nacional.

Finalmente, añade Schuster, que después de 1940, el protestantismo es dueño de un gran crecimiento, llegan clérigos católicos y protestantes al país, lo cual se incrementa después de la Segunda Guerra mundial y del cierre de la China continental a las organizaciones misioneras cristianas. Contario a lo que había ocurrido previo a 1940, cuando los estados con mayor número de protestantes eran los del norte y centro, esta vez fueron los estados del sureste como Campeche, Tabasco, Quintana Roo y Chiapas²⁸², los territorios con el mayor número de evangélicos.

En cuanto a Chiapas, Carolina Rivera Farfán, quien en conjunto con Miguel Lisbona y María del Carmen García, ha estudiado ampliamente el fenómeno religioso en este estado, señala que cuatro siglos después de la llegada de las primeras órdenes religiosas a algunas zonas del sureste mexicano han vuelto a ser, en palabras de De Vos, tierra de misioneros entre una población que actualmente forma parte de nuevos proyectos evangelizadores ligados a cristianismos cristianos no católicos²⁸³.

En este tenor, a diferencia del lejano siglo XVI, la Iglesia católica ya no tiene el monopolio y menos la iniciativa de una “reconquista” para ganar adeptos. La intrusión de las iglesias protestantes en el estado, se trata, según la autora, de una reevangelización. La reciente pluralidad religiosa pronunciada durante los últimos setenta años, ha tenido sus cimientos aunados a prácticas de usos y costumbres.

La Iglesia católica ha dejado de ser la única opción en cuanto a instituciones religiosas, de la elaboración y repartición de símbolos y referentes religiosos. Si bien es cierto que un gran número de mexicanos se adscribe frecuentemente al catolicismo,

²⁸² Para una mayor comprensión de la Diversidad religiosa en Chiapas, véase: Miguel Lisbona, María del Carmen García y Carolina Rivera, *Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas. Intereses Utopías y Realidades*, UNAM/CIESAS/COCYTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, 2005, 412 pp.

²⁸³ Carolina Rivera Farfán, *El desplazamiento forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*, México, CIESAS, Colegio de Sonora y Senado de la República, México, 2013, pp. 75-111.

también lo es que existe una fornida pluralidad y alternativas socioreligiosas. De acuerdo a la investigación de Rivera, las cifras revelan el decaimiento que experimenta el catolicismo en las últimas cinco décadas, particularmente en Chiapas, donde la baja población que se suma al catolicismo es de 38 puntos porcentuales, seguido de Campeche con 33.4, Quintana Roo con 32 puntos y Tabasco con 29 puntos porcentuales.²⁸⁴

Asegura Rivera, que el descenso más notorio se generó entre las décadas 1970 y 1980; posterior a esas fechas parece haber mantenido cierta estabilización al mostrar menos pérdida. Fuera de esta dinámica se encuentra el estado más católico del sureste: Yucatán que en seis décadas sólo ha reducido 18% de su población católica, aunque es más alta que la disminución, a nivel nacional, en esas mismas décadas que es de 14.3%.²⁸⁵

Las cifras ofrecidas por Rivera son significativas, sobre todo si se muestra que a finales del siglo XIX, los datos ofrecidos por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI en adelante), muestran un evidente predominio del catolicismo a nivel nacional, de hecho, en los primeros años del siglo XX, llegó a representar el 99.5 por ciento de la población (gráfica 3). Con el paso de los años, dicha primacía fue disminuyendo con la aparición de nuevos credos así como el aumento de personas que optaron por no profesar ninguna religión.

Entre 1895 y 1970, (casi un siglo) el porcentaje de población católica pasó de 99.1 % a 96.2%. Veinte años más tarde, entre 1990 y 2000 su representación entre la población de 5 y más años pasó de 89.7 a 88 por ciento. En el ámbito estatal, sobre todo en la Frontera Norte, así como en el Sur y Sureste del país, destacan algunos estados por la mayor pérdida relativa de presencia católica.

En este sentido y de acuerdo al censo de población y vivienda realizado por el INEGI en el año 2010, revela que Chiapas ocupa el primer lugar, a nivel nacional, en pluralidad de credos, así como el que más población cristiana no católica tiene entre sus tierras, particularmente las habitadas por los indígenas. Actualmente, la iglesia católica chiapaneca integra entre sus filas una población de 2, 796 685, seguida de 921, 257 para la

²⁸⁴ *ídem*

²⁸⁵ *ídem*

religión Protestante/Pentecostal/Cristiana o Evangélica; en lo que respecta a la religión Bíblica diferente de la Evangélica el número de creyentes es de 391,516, le siguen 3, 225 entre orientales, judaicos, islámicos, espiritualistas, etcétera. Finalmente, 580, 690 aseguran no tener ninguna creencia religiosa y 103, 107 no especificaron²⁸⁶.

Es la entidad que, hasta el año 2000 y aún hoy, tiene municipios con los más bajos porcentajes de población que ya no se adscribe católica: Chenalhó 16.8% y Bejujal de Ocampo con 17.78%, en la región Altos. En el plano regional la Sierra y la Selva reportan una disminución importante de catolicismo; más de la mitad de su población acepta que ya no lo es: 43.3% y 49.7% respectivamente.²⁸⁷

Por el contrario, tres regiones destacan por presentar los índices más altos de credos cristianos no católicos: Selva (35.4%), Sierra (33.8%) y Norte (23.8%); todas con gran concentración de población indígena. Las regiones Selva y Sierra colindan con Guatemala, país que ha ejercido una fuerte influencia en la difusión del protestantismo histórico y evangélico entre sus vecinos chiapanecos, destacando la predominancia de los presbiterianos, pentecostales y neopentecostales. La región Norte, que colinda con el estado de Tabasco, también se distingue por el crecimiento de religiones no católicas, sobre todo su inclinación por la Iglesia adventista del Séptimo Día preferida por la población zoque. Sobresalen los municipios de Tecpatán (40.44%), Amatán (34.42%) y Solosuchiapa (32.43%).²⁸⁸

A lo largo de la historia, el catolicismo, ha tenido en Chiapas, una historia compleja y variada, esta historia ha sobresalido más por sus infortunios que por sus triunfos evangelizadores. Uno de estos fracasos, fue la ausencia frecuente de obispos, específicamente la de cuarenta y nueve años en el siglo XIX, aunado a ello, la falta de vicarios y sacerdotes han llevado a la nula y errada continuidad en proyectos doctrinales de larga subsistencia.

Según Rivera, la diócesis de Tuxtla Gutiérrez atiende actualmente a 41 municipios de las regiones Centro y Norte y agrupa el mayor número de católicos en la entidad. Por su

²⁸⁶ INEGI, Panorama de las Religiones en México, 2010, Secretaría de Gobernación, México, 2011, p. 63.

²⁸⁷ Carolina Rivera, op. cit., p. 7.

²⁸⁸ *ídem*

parte, la diócesis de Tapachula abarca 27 municipios de las regiones del Soconusco, Istmo-Costa y la Sierra regiones donde más de la mitad de su población es católica. La Sierra destaca por mantener un alto porcentaje de su población que se adscribe a religiones cristianas no católicas. De sus municipios, 19 son considerados urbanos, destacando la importante ciudad fronteriza de Tapachula, y los ocho restantes son rurales.²⁸⁹

La de San Cristóbal de Las Casas, que comprende 43 municipios de las regiones Altos, Selva, Norte y Fronteriza y que concentra el mayor porcentaje de población indígena (tsotsiles, tseltales, tojolabales, choles y grupos menores de lacandones, zoques y mames), se caracterizó durante los últimos treinta años por adoptar y adecuar, en algunas de sus zonas pastorales, lineamientos de la teología de la liberación a una realidad indígena de su territorio eclesiástico.²⁹⁰

La teología de la liberación, en palabras de Samuel Ruiz, citado por Rivera, es una catequesis en la que la predicación del mensaje bíblico y de la tradición católica “se revistiera de la carne de la cultura y dinamizara desde el acontecer histórico la vida individual y comunitaria de nuestros hermanos”. El proyecto liberador estuvo a cargo de los misioneros del Sagrado Corazón, dominicos, maristas, franciscanos y jesuitas que organizaron una compleja estructura jerarquizada en la que se otorgó a los indígenas un ministerio sacerdotal a través de las figuras de diáconos, prediáconos y tuhuneles.²⁹¹

Por último, esboza la autora, que los cristianos no católicos hacen su entrada a principios del siglo XX. El ingreso más importante del protestantismo en Chiapas se dio a través de las localidades que limitan en la frontera con Guatemala. Las incursiones de los presbiterianos, provenientes de Guatemala, en la Sierra y el Soconusco, se dieron de forma imprevisible. En el Departamento de Mariscal (Sierra) el presbiterianismo debe mucho a la acción de los misioneros y líderes laicos de procedencia guatemalteca que arribaron a la región en 1901, concretamente al pueblo cakchiquel de Mazapa de Madero.

El credo católico en Chiapas mantuvo cierta persistencia hasta 1970 década en la que 91.22% de la población se consideraba católica; no obstante, cuatro décadas más tarde

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁹⁰ *Ídem*

²⁹¹ *Ídem*

este porcentaje se reduce considerablemente a 59.5%. En esos años hay una pérdida de población católica del orden de 31.7%. Por el contrario, se observa en esas mismas décadas una tendencia de crecimiento de los cristianos no católicos que acrecentaron su feligresía en 15%; con esos cambios en las preferencias religiosas se ha alterado el mapa de la pluralidad religiosa en la entidad dominado anteriormente por la Iglesia católica.²⁹²

Con lo anterior, se puede ver que la nueva composición del campo religioso, ha impactado de forma particular la vida social y cultural de las localidades urbanas, así como de los pueblos rurales e indígenas. El resultado y las secuelas religiosas vividas se han expresado de distintas formas, conflictos sociales relacionados por la diversidad de religiones en zonas indígenas, por ejemplo. Dichos conflictos se han centrado en municipios de las religiones indígenas o también conocida como zona de los Altos, la Fronteriza y la Selva, que de unos años para acá se han caracterizado por el alto grado de violencia entre los habitantes.

Pese a los esfuerzos (que no han sido muchos) la Iglesia católica no ha podido dar marcha atrás en tal situación, la mengua de su feligresía es cada vez más notoria mientras intenta erradamente plantear estrategias para fortificar su misión evangelizadora. Del mismo modo, mantiene una lucha por continuar vigente y estar a la altura de las demandas y necesidades modernas paralela a sus “rivales” que cada vez parecen ganar más terreno.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se vio, la segunda mitad del periodo decimonónico es un paisaje vasto de conflictos principalmente entre la Iglesia y el Estado, aun cuando las pugnas dieron inicio con la implantación de las Reformas Borbónicas y posteriormente con la guerra de Independencia, las disputas se desarrollaron con mayor énfasis durante la llamada Guerra de Reforma; en aras de construir un Estado mexicano moderno colmado de identidad, los liberales y conservadores llevaron su lucha hasta las últimas consecuencias.

²⁹² *Ibid.*, p. 6.

Es conveniente apuntar que la discordia entre ambos partidos repercutió de igual forma en la filosofía de los feligreses así como en los asuntos religiosos de los pueblos, puesto que, los fieles, no quedaron al margen del conflicto y fueron participes de las pugnas entre liberales y conservadores. Para el caso de Chiapas y específicamente para los feligreses de los pueblos estudiados, fueron las pugnas acaecidas durante el XIX y particularmente la implantación de las Leyes de Reforma, los que permearon en el discurrir de sus acciones durante ese periodo.

Pese a que las acciones de la feligresía se dieron con mayor encono a partir de 1860, existía una añeja discordia con los representantes del clero, como un proceso de larga duración, los fieles comenzaron a distinguir como fuente de agravio sucesos ocurridos durante la Colonia, con la llegada de los frailes dominicos a la región de los Llanos de Comitán. Desde su arribo, los regulares monopolizaron y controlaron la economía y el comercio de la región así como las creencias religiosas, bajo el escudo de la “evangelización de las almas” los frailes ejercieron un dominio sobre los feligreses que se postergaría hasta ya muy entrado el siglo XIX.

Aun con el reconocimiento de los fieles en cuanto a los atropellos de los frailes durante la Colonia y a excepción de la revuelta de 1712 en la región de los Altos, en donde los indios designaron un gobierno dirigido por un rey y sacerdotes indios, que tuvo como resultado una vida religiosa más autónoma preservada con el paso de los años, poco se había hecho para socavar el dominio de los representantes del clero; si bien es cierto que los indios de los pueblos mostraron su descontento hacia los frailes evangelizadores a través de la continuación de sus rituales religiosos a veces recónditos, no se tienen registros de denuncias de la feligresía para ese periodo, (probablemente a causa de las dificultades de la lengua) a excepción de la emitida por los habitantes del pueblo de San Juan Chamula, en contra del cura José Ordoñez Aguiar, delatado por no cumplir fielmente los preceptos eclesiásticos, durante la década de 1770.

Posteriormente, en el periodo decimonónico, el único movimiento protagonizado por los feligreses en contra de los representantes del clero, es el conocido como la “Guerra de Castas” considerado como la revuelta más significativa de ese entonces. Mientras tanto, para los feligreses de Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos, fue hasta

finales de 1860 cuando se comenzaron a exponer disconformidades en contra de los párrocos en los pueblos, las cuales se ostentaron mediante denuncias y quejas de los feligreses dirigidas a otros párrocos o en casos extremos a la máxima superioridad eclesiástica.

Las acusaciones de los feligreses son significativas en el sentido de que por primera vez los fieles se atrevían a exponer el vilipendio de los curas, pues nunca antes lo habían subrayado con énfasis. Pese a la lejanía en la que se encontraba Chiapas respecto al centro del país, las acusaciones de los feligreses permearon en gran medida, puesto que para ese entonces los feligreses estaban al tanto de los sucesos que se llevaban a cabo en el centro del país.

A partir de la proclamación de la Independencia los feligreses aprovecharon las circunstancias para hacer notorios los agravios a los que habían estado expuestos, emitiendo así las primeras denuncias. Cabe mencionar que las delaciones de los feligreses no fueron utilizadas como estrategias de hostigamiento hacia los curas como sí pasó en otras regiones, más bien, la feligresía de la zona de estudio, aprovechó el ambiente político de la época para exponer las conductas erradas y escandalosas de los curas, en vez de recurrir a una insurrección violenta.

Por el contrario, Comitán y allegados decidieron emprender una guerra silenciosa mostrada únicamente a través de mensajes dirigidos a la autoridad eclesiástica, exponiendo su descontento y su preocupación por las labores de culto de su parroquia, las cuales se habían visto ultrajadas.

En este tenor, la manifestación del descontento de la feligresía contribuyó de manera importante al abatimiento de la Iglesia católica en esa zona, puesto que algunos curas turbados por las denuncias de los feligreses comenzaron a solicitar su traslado de las parroquias o en algunos casos decidieron abandonarlas sin previo aviso, aunque esto en menor medida. Fue entonces que derivado de la ausencia de párrocos en los pueblos, los feligreses comenzaron a retomar el control de sus actividades religiosas y utilizaron las denuncias como defensa y como un tipo de estrategia para justificar su negativa a proporcionar servicios parroquiales y su renuencia a participar en actividades de culto.

Posterior a 1860, los feligreses dejaron de aportar definitivamente los pagos para el sustento de los curas y los bienes del culto, los servicios personales dedicados a la construcción y reparación del templo. Así, sin recursos para su sostenimiento dentro de las parroquias y desalentados por la nula participación de los fieles muchos párrocos se vieron obligados a buscar el traslado.

La renuencia de los feligreses por colaborar en labores de culto y en el sostenimiento de los párrocos, derivada de los agravios ejercidos por estos últimos y aunada a la situación por la que atravesaba el país en esos años terminaron por causar una severa crisis pastoral y económica, especialmente de 1870 a 1890, lapso en el que se dieron la mayor cantidad de denuncias.

Por otra parte, las acusaciones y las acciones de resistencia no hubieran sido medios tan eficaces sin el apoyo de las autoridades civiles. Los jefes políticos y otros funcionarios liberales vieron con buenos ojos la campaña de denuncias y participaron activamente en la presentación de las quejas, coadyuvando así en la crisis de la Iglesia y en la pérdida de influencia de los párrocos en los pueblos. Paralelo al conflicto con los fieles, los párrocos enfrentaban las exigencias de los funcionarios civiles quienes les impedían la celebración de los sacramentos si no presentaban antes las boletas de inscripción en el registro civil.

Aun con el esmero de las autoridades civiles y los mismos feligreses por buscar que la superioridad eclesiástica reprendiera a los párrocos infractores, la mayoría de las demandas quedaron inconclusas y hay pocos indicios de que a los curas se les haya impuesto algún castigo. En teoría, todas las infracciones señaladas en contra de los párrocos estaban penadas por la Iglesia católica y se imponían severos castigos a los que infringieran la regla, sin embargo, en la praxis, muy pocas veces los párrocos recibieron algún tipo de sanción o se les aplicaron castigos “nobles” es decir, suspensión de licencias por un par de meses, retiros y ejercicios espirituales por un corto periodo de tiempo.

En la mayoría de los casos, el fallo de los párrocos se percibió de forma simultánea en los pueblos, y como se mencionó líneas arriba, los nombres de algunos curas infractores reincidieron, generalmente señalados por las mismas faltas. Lo anterior, condujo a deducir

que los párrocos repetían los atropellos en las parroquias a los que eran removidos y la feligresía ultrajada los expuso de igual forma.

Ahora bien, es de suma importancia resaltar el hecho de que la mayoría de las quejas y denuncias revisadas pertenecen a mujeres, -mujeres ya para entonces ladinas en su mayoría- particularmente de la parroquia de Comitán. Es significativo, dado que para entonces las mujeres se distinguían (y probablemente todavía) por su cercanía y fidelidad para con los representantes de la Iglesia, tenían mayor presencia a la hora de los rituales religiosos y eran las que participaban en mayor medida con las actividades de culto dentro y fuera de la parroquia.

No obstante, y aun con la estrecha relación entre las mujeres y sus curas, varias decidieron exponer su experiencia, probablemente con el afán de redimir su conciencia, puesto que, algunas mujeres fueron presas de sentimientos de culpa en cuanto a las vejaciones de los párrocos. Es probable que la intención de remover o excomulgar a los infractores haya estado lejos de las intenciones de las denuncias de las feligresas, más bien, expusieron la conducta de los curas buscando una sanción al párroco infractor.

Aunque, algunas denunciantes recalcaron la nula disposición para la trascendencia de sus quejas, a raíz de que –de acuerdo a los documentos- las víctimas suplicaron no hacer pública su denuncia, pues hacerlo significaba ser presa de escándalos y mofas en el pueblo. En la mayoría de los casos, las víctimas de acoso y sollicitación se sentían vituperadas, principalmente por el resto de la feligresía, aunado a ello tenían que enfrentarse al vilipendio con sus maridos.

A lo anterior hay que sumarle que los tribunales eclesiásticos se inclinaban en proteger a los de su gremio y muy raras veces emitían castigos, las sanciones severas iban de diez años de exilio, la suspensión permanente de sus licencias o en casos extremos, el exilio definitivo. Aun con esto, los párrocos se las arreglaban para salir absueltos y seguir ejerciendo su oficio por un tiempo todavía más prolongado.

En este sentido, la falta de capacidad del alto clero por regular la conducta de los párrocos se añadía a una vieja naturaleza y los gobernadores de la mitra poco podían hacer por reglamentar dichas conductas. Pese a que se plantearon visitas pastorales para atender

necesidades emergentes en las parroquias, los visitantes favorecían a los de su empresa y rendían informes carentes de las verdaderas necesidades, como los atropellos de los curas y la relación de estos con los feligreses.

Los obstáculos por parte de los obispos en cuanto a las denuncias por conductas impúdicas o escandalosas de los párrocos, orilló a los feligreses a no hacer extensiva las acusaciones. Regularmente, para hacer efectiva la declaración se solicitaba a las y los delatores el respaldo de las acusaciones con al menos dos testigos, lo que ocasionó que muchos feligreses optaran por dejar a un lado las denuncias o sólo exponérselas remotamente a otros párrocos.

La superioridad eclesiástica se excusaba en la insuficiencia de párrocos en la diócesis chiapaneca posterior a la guerra de Independencia, para la remoción y el castigo de los curas acusados. Aseguraba y resaltaba el mal momento que vivía la Iglesia y llamaba a la reconciliación asegurando no estar en tiempos de traslados ni remociones permanentes.

En cuanto a los casos de sollicitación dentro y fuera del confesionario por parte de los párrocos, son un campo abierto para las investigaciones en Chiapas, ya que éstos han sido poco abordados. Desde la perspectiva de esta investigación, se pudo notar que este tipo de infracción recayó en los clérigos que quizá no estaban aptos para su ejercicio y eran faltos de vocación, aunado a ello la conducta heterosexual y el reconocimiento de hijos no estaba penada por las autoridades eclesiásticas, contaban más las conductas en el ramo de su labor social dentro de los pueblos y las parroquias.

Finalmente, se percibió que la conducta de los párrocos repercutió en la ideología de los fieles de Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos, puesto que la feligresía de dichos pueblos mostró la pérdida de sumisión al exponer abiertamente las injurias de los curas, aun con la nula disposición de la superioridad eclesiástica por atender sus requerimientos.

Desde el surgimiento de México como país independiente y subiéndose al carro de la modernidad occidental, los habitantes y específicamente los fieles católicos empezaron a gestar una libertad individual y una liberalización del control religioso, misma que los llevó a permear una conciencia ciudadana laica, de la mano de una sociedad fuerte y dominante.

Lo anterior no resultó fácil y fue un proceso de larga duración iniciado desde la Colonia y con un despunte durante el siglo XIX.

Las Leyes de Reforma lograron desarmar la influencia religiosa sobre la sociedad y la vida cotidiana. La suspensión del diezmo, la secularización y la nacionalización de los bienes, liberaron a los feligreses del control ejercido por la Iglesia a través de la excomunión y con ello, la población perdió el miedo a las sanciones eclesiásticas.

Es notorio que con el paso del tiempo el comportamiento de los curas menguó aún más la fe de los fieles católicos, quienes seguramente comenzaron la búsqueda de un nuevo significado religioso. La última década del siglo XIX resultó difícil para los párrocos, la situación espiritual iba en decadencia y se hablaba de la “evaporación del catolicismo del cerebro comiteco”.

Iniciado el siglo XX, los conflictos entre párrocos y feligreses fueron bajando de intensidad, no obstante, aún se dejaban ver enfrentamientos entre párrocos y autoridades civiles, casos de solicitud y acoso. Una década más tarde, en 1912, año en que de acuerdo a los documentos revisados fue expuesta la última queja por mal comportamiento e inmoralidad dentro de la parroquia, se vislumbra que al menos para los pueblos bajo estudio cesaron definitivamente las denuncias, pues no se tiene registro de alguna posterior a esa fecha.

Todo parece indicar que durante los inicios de la Revolución Mexicana cesó (al menos por un tiempo) el conflicto entre la Iglesia y el Estado, es por ello que probablemente en ese periodo no se hayan emitido más denuncias en contra de los párrocos, para el caso de Chiapas, fue con la llegada del obispo Francisco Orozco y Jiménez cuando los conflictos entre párrocos y feligreses comenzaron a disminuir, de hecho, de 1898 hasta 1912 se manifestaron únicamente tres denuncias, cifra significativa si la comparamos con las publicadas anterior a esa fecha.

Décadas más tarde el conflicto entre Estado e Iglesia se reanuda con mayor fuerza, causando mayores estragos en los estados del norte y del centro de México, principalmente. Por su parte, Chiapas al mando del gobernador Victórico Grajales,

pretendería añadirse a la dinámica nacional aunque con intenciones puramente políticas y locales.

ANEXOS

Gráfica número 1.²⁹³



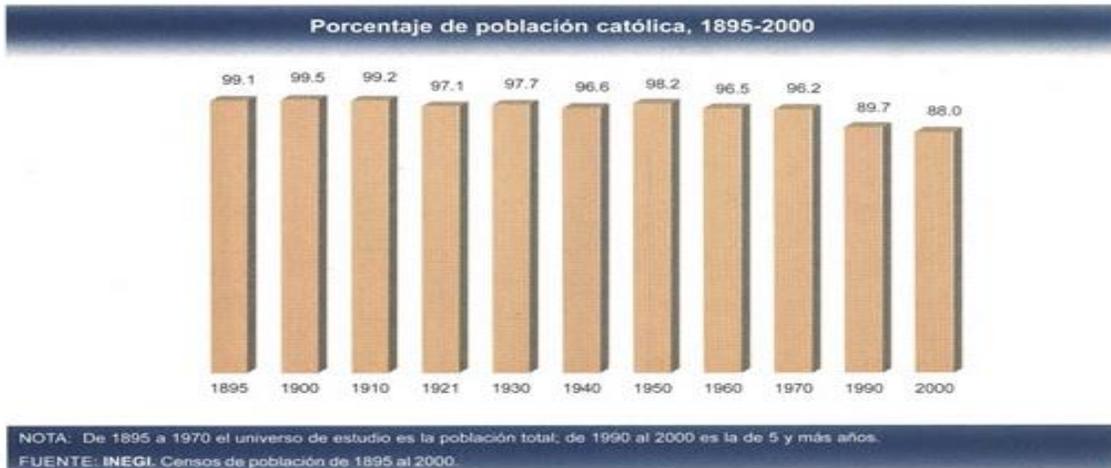
Gráfica número 2.²⁹⁴



Gráfica 3.²⁹⁵

²⁹³ Realizada por Cindy B. Orellana Flores, noviembre de 2016

²⁹⁴ *ídem*



Cuadro 6. ²⁹⁶

²⁹⁵ INEGI, Diversidad Religiosa en México, Censo General de Población y Vivienda 2000, México, 2005, p. 11.

²⁹⁶ Realizada por: Cindy B. Orellana Flores, diciembre de 2016.

Tipología de los conflictos entre curas y feligreses zona bajo estudio	Año	Lugar
Asunto	1809	Comitán
Azotes	1824 -1826	Comitán
Mala administración de sacramentos	1824	Comitán
Sucesos escandalosos	1832	Comitán
Traslado por conflicto con fieles	1853	Socoltenango
Negación de obvenciones	1853	Socoltenango
Negación de obvenciones por parte de los fieles	1853	Socoltenango
Negación de obvenciones por parte de los fieles	1856	Socoltenango
Conflicto con fieles y solicitud de traslado	1856	Socoltenango
Deudas por crisis en la parroquia y conflicto con feligreses	1857	Socoltenango
Negación de sacramentos	1857	Socoltenango
Obvenciones	1858	Socoltenango
Conflicto con los fieles	1858	Comitán
Conflicto con jefe político	1858	Comitán
Cobros excesivos	1858	Socoltenango
Conflicto con fieles y autoridades	1858	Socoltenango
Abandono de parroquia por falta de sustento	1859	San Bartolomé
Negación de sacramentos	1859	San Bartolomé
Negación de sacramentos (por jurar la constitución)	1861	San Bartolomé
Solicitud en el confesionario	1861	Soyatitán y Socoltenango
Azotes	1861	Socoltenango
conflicto por obvenciones y abandono de parroquia	1862	San Bartolomé
Mal desempeño de funciones	1862	San Bartolomé
Renuncia	1862	Soyatitán
Conflicto por excomulgar a fieles	1862	Soyatitán
Ebriedad, maltrato y excomunió injusta	1863	San Bartolomé
Perseguido por autoridades y refugiado	1863	Socoltenango
Ebriedad y mal comportamiento	1865	San Bartolomé
Propuestas indecorosas	1865	Socoltenango
Abandono de parroquia	1866	Comitán
Conflicto con los fieles por pertenencias de la parroquia	1867	San Bartolomé
Negación de sacramentos	1867	San Bartolomé
Traslado por gastos y deudas	1868	San Bartolomé
Negación de sacramentos	1868	Comitán
No acató las leyes civiles	1868	Socoltenango
Conflicto con fieles y autoridades por obvenciones	1870	Comitán
Ebriedad y concubinato	1872	San Bartolomé
Ebriedad y concubinato	1873	Comitán
Mal comportamiento	1873	Comitán
Ebriedad grave	1874	Comitán

Restitución	1876	Comitán
Descuido de feligreses	1878	Comitán
Malos tratos a los feligreses	1878	Comitán
Suspensión de licencias por embriaguez	1878	Hac. Hierbabuena (Comitán)
Maltratos	1878	Socoltenango
Relaciones Ilícitas	1879	Comitán
Supuesto concubinato	1879	Comitán
Permanencia en la parroquia	1879	Comitán
Permanencia en la parroquia	1879	Comitán
Culpable sexual	1879	San Bartolomé
Solicitud	1879	San Bartolomé
Negación de licencia por ebriedad	1879	Comitán
Solicitud, Ebriedad, relaciones ilícitas, supuestos hijos	1879	San Bartolomé
Relaciones Ilícitas	1880	Comitán
Conflicto con otro sacerdote	1880	Comitán
Administración de confesión a mujeres sin licencia	1881	Comitán
Conducta depravada (no especifica)	1881	Comitán
Destitución	1881	Comitán
Destitución	1881	Comitán
Destitución	1881	Comitán
Concubinato	1883	Zapaluta
Solicitud	1883	Zapaluta
Embriaguez y Relaciones ilícitas	1883	Margaritas
Embriaguez y Acoso a una jovencita	1884	San Bartolomé
Abusos en las haciendas/traslado	1884- 1885	Zapaluta y Tzimol
Acoso	1885	Comitán
Solicitud	1886	Comitán
Negación de sacramentos	1887	Zapaluta
Solicitud en el confesonario	1887	Ocosingo
Escándalos y embriaguez	1887	Comitán
Manoseó a 4 feligresas	1887	San Bartolomé
Conflicto y traslado	1889	Comitán
Ebriedad y concubinato	1891	Socoltenango
Conflicto con fieles y autoridades	1892	Comitán
Acoso dentro y fuera del confesonario	1894	Comitán
Acoso dentro y fuera del confesonario	1897	Comitán
Traslado	1897	Comitán
Maltrato dentro de la iglesia	1897	Comitán
Solicitud de traslado	1906	Comitán
Mal comportamiento e inmoralidad	1912	Comitán

DOCUMENTOS CITADOS

Archivo General de Chiapas (en adelante AGE), Memorias municipales, El cambio Estructural en Chiapas: Avances y perspectivas, p. 13.

AGE, Diagnóstico Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas- Secretaría de Fomento Económico, municipio de La Trinitaria.

AGE, Diagnóstico Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas- Secretaría de Fomento Económico.

AHDSC, Carpeta 2667, Exp.18, Solicitud de los feligreses de Comitán, dirigida al obispo Germán Ascensión Villalvaso, Comitán, 1874

AHDSC, Carpeta 2668, Exp.148, Carta de Raymundo Foncada al obispo, Chiapa, 17 de abril de 1873.

AHDSC, Carpeta 2070, Exp.2, Carta del cura Manuel Gordillo al Secretario del Gobierno Eclesiástico, Socoltenango, 1853.

AHDSC, Carpeta 2072, Exp.4, Carta del cura Manuel Gordillo al Secretario del Gobierno Eclesiástico, Socoltenango, 1853.

AHDSC, Carpeta 2067, Exp.9, Carta de Manuel Gordillo al prosecretario Juan Facundo Bonifaz, Socoltenango 1856.

AHDSC, Carpeta 2105, Exp.1, Certificación de José Tomás Morales, prefecto de Comitán, Comitán, 1857.

HDSC, Carpeta 2645 Exp.33, Carta del cura Manuel de J. Gordillo al obispo, Comitán, 1858.

AHDSC, Carpeta 2668, Exp.22, Carta de Pío Flores y Flores, Oficial mayor del obispado de Guatemala, Palacio Arzobispal de Guatemala 1863

AHDSC, Carpeta 2066 y 2067, Exp. 4 y 13, Cartas de Isidoro Hernández, presidente municipal de Socoltenango, al Gobierno eclesiástico, Socoltenango, 1861.

HDSC, Carpeta 2074, Exp.37, Carta del cura José Onofre Figueroa dirigida al prosecretario del gobierno eclesiástico Juan Facundo Bonifaz, Socoltenango, 1861.

AHDSC, Carpeta 2082, Exp.2, Petición de la municipalidad y vecinos de Socoltenango, dirigida al gobierno del obispado, Socoltenango, 1865.

AHDSC, Carpeta 389, Exp.84, Carta de Telésforo Constantino, al provisor Vicente Molina, San Bartolomé, 1867.

AHDSC, Carpeta 2655, Exp.4, Carta de Idelfonso Penagos al bachiller Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 11 de mayo de 1886.

AHDSC, Carpeta 914, Exp.4, Carta del cura Anselmo Guillén, Zinacantán, 1869.

AHDSC, Carpeta 2066, Exp.11, Petición del Ayuntamiento, la Junta Procuradora del Culto y vecinos al obispo, Socoltenango, 1861.

AHDSC, Carpeta 1515, Exp.2, Cartas de las autoridades de Tapalapa al provisor Antonio Sabino Avilés, Tapalapa, 1855

AHDSC, Carpeta 1510, Exp.2, Carta del agente municipal Marcelo Gómez Albinonez, dirigida al Provisor, Tapalapa, 1858.

AHDSC, Carpeta 1005, Exp.8, Informe del cura Manuel de Jesús Reyes dirigida al obispo Germán Ascensión de Villalvazo, Copainalá, 1872.

AHDSC, Carpeta 2652, Exp.1, Petición de la Junta General de Comitán, Comitán 1824.

AHDSC, Carpeta 2691, Exp.328, Carta de cura Manuel Francisco Gordillo dirigida al secretario de gobierno eclesiástico Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1878.

AHDSC, Carpeta 2667, Exp.24, Carta de Policronio Figueroa dirigida a Feliciano José Lazos, Comitán, 1879.

HDSC, Carpeta 2667, Exp.29, Carta de los vecinos de Comitán dirigida al gobierno eclesiástico, Comitán, 1879.

AHDSC, Carpeta 2667, Exp.30, Carta de los vecinos de Comitán dirigida al gobierno eclesiástico, Comitán, 1881.

AHDSC, Carpeta 2667, Exp.31, Carta de varias señoras de Comitán y Refugio Ordoñez, Comitán, 1881.

AHDSC, Carpeta 2648, Exp.14, Denuncia de J. Albino Guillén en contra del padre José Manuel Cañaverel, Comitán, 1897.

ADSC, Carpeta 1545, Exp.12, Queja de José Antonio López al Gobernador de la Mitra, Tapilula, 1855.

ADSC, Carpeta 1545, Exp.4, Indagatoria contra el religioso fray Antonio Oliva por su conducta inmoral, Tapilula, 1862.

AHDSC, Carpeta 2899, Exp.1, Expediente formado a raíz del comportamiento del presbítero José Hilario Aguilar, Cancuc, 1871.

AHDSC, Carpeta 2067, Exp.18, orden emitida por el Gobierno Eclesiástico al cura Juan Manuel Gutiérrez, Socoltenango, 1863.

AHDSC, Carpeta 2691, Exp.260, Carta de Manuel Fco. Gordillo a Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1872.

AHDSC, Carpeta 2691, Exp.267, Carta de Manuel Fco. Gordillo a Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1873.

AHDSC, Carpeta 2668, Exp.45, Carta de Manuel Fco. Gordillo a Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1873.

AHDSC, Carpeta 2067, Exp.29, Diligencias practicadas en contra del cura Juan Félix Penagos, Socoltenango, 1878.

AHDSC, Carpeta 389, Exp.106 y 107, Carta de José Fernando Macal a Feliciano José Lazos, San Bartolomé, 1879.

AHDSC, Carpeta 2691, Exp.336, Carta de Manuel Francisco Gordillo al provisor J. Pantaleón González, Comitán, 30 de septiembre de 1879.

AHDSC, Carpeta 2998, Exp.24 y 25, Carta de Cipriano de Jesús Tello al secretario del Gobierno eclesiástico, Ocosingo, 1887.

AHDSC, Carpeta 2692, Expediente 51, Carta del cura Eligio Velasco al vicario capitular, Comitán, 1879.

AHDSC, Carpeta 2689, Exp.47, Carta de Idelfonso Penagos al provisor Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1889.

AHDSC, Carpeta 2648, Exp.8, Carta de Eligio Velasco al canónigo Vicente María Correa, Comitán, 1881.

AHDSC, Carpeta 2505, Exp.33, Carta del cura Manuel de Jesús Reyes al Gobernador de la Sagrada Mitra Juan Facundo Bonifaz, Tapachula, 1893.

AHDSC, Carpeta 720, Exp.3, Autor formados a raíz de las acusaciones en contra del cura fray Vicente Rojas, Jitotol, 1859.

AHDSC, Carpeta 2814, Exp.5, Denuncia de Francisca Martínez y Margarita Josefa Aguilar, Comitán, 1863 a 1868.

AHDSC, Carpeta 389, Exp.17, Confesión de María del Rosario Caballero a la Superioridad Eclesiástica, San Bartolomé, 1865.

AHDSC, Carpeta 389, Exp.108, Carta de José Fernando Macal al bachiller Juan Facundo Bonifaz, San Bartolomé, mayo de 1879.

AHDSC, Carpeta 2692, Exp.51, Informe del cura Eligio Velasco al Vicario capitular, Comitán, 1879.

AHDSC, Carpeta 2338, Exp.7, Diligencias practicadas por Jesús María Avilés, Zapaluta, enero de 1883.

AHDSC, Carpeta 2348, Exp.6, Carta de Eligio Velasco a Juan Facundo Bonifaz, Zapaluta, enero de 1883.

AHDSC, Carpeta 2648, Exp.9, Denuncias en contra del padre Francisco Carreri, Comitán, 1885.

AHDSC, Carpeta 2338, Exp.6, Carta de Cleotilde García al obispo Mariano Luque y Ayerdi, Zapaluta, 1887

AHDSC, Carpeta 2648, Exp.10, Diligencias practicadas a raíz de las denuncias en contra del padre Francisco Carreri, Comitán, 1887

AHDSC, Carpeta, 2648, Exp.12, Carta de Manuel Cañaveral al gobernador de la mitra Juan Facundo Bonifaz, Comitán. 1892

AHDSC, Carpeta 2648, Exp.13, Denuncia de María del Rosario Domínguez en contra del presbítero José Valeriano Morales, Comitán, 1894

ADSC, Carpeta 2814, Exp.15, Denuncia de Margarita Martínez y Margarita Josefa Aguilar en contra del presbítero J. Vicente Pineda, Comitán, 1868.

ADSC, Carpeta 2689, Exp.47, Carta de Idelfonso Penagos al provisor Juan Facundo Bonifaz, Comitán, 1889.

AHDSC, Carpeta 4811, Exp.55, Carta del vicerrector del Colegio-Seminario Manuel C. Zetino al gobernador del obispado Juan Facundo Bonifaz.

AHDSC, Carpeta 2680, Exp.18, Carta de Juan Facundo Bonifaz, al vicario foráneo de Comitán, Idelfonso Penagos, San Cristóbal, 6 de diciembre de 1890.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Et al, *Historia General de México*, El Colegio de México, México, D.F., 2000, 1103 pp.

Aguirre, Rodolfo, “Secularización de las doctrinas de indios” en: *La Iglesia en el México Colonial*, Antonio Rubial (Coord.), México, IIH, UNAM, BUAP, México.

_____ « El clero parroquial y la independencia de México: apuntes sobre su diversidad política y regional », Boletín AFEHC N°52, publicado el 04 marzo 2012, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3035

Alvear Acevedo, Carlos, García, María del Consuelo y Balam, Sthal, *El Español ante el Amerindio, un caso de conciencia*, Balám, México, 2010, 394 pp.

Bastian, Jean Pierre, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*,

núm. 16, Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile, 2006, pp. 38-54. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801603>.

Bealubre, Christophe, “Reformas borbónicas e ilustración en Chiapas (1758-1808)” en: *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales*, Aarón Pollack (coordinador) Instituto Mora, UAM-I, México, D.F, 2013, 286 pp.

_____”Poder y Redes Sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757–1829”, USAC-Universidad de Toulouse, 20001, pp. 31-76.

Bolio Ortiz, Juan Pablo, “Acaparamiento y gran propiedad. Ley de Desamortización de Bienes Eclesiásticos de 1856”, México, 2013. Disponible en: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/6853/8789>

Brading, David, “Profecía, Autoridad y Religión en Nueva España”, en: *La iglesia católica en México*, Nelly Sigaut (Ed.) El Colegio de Michoacán, México, 1997, 492 pp.

Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, España, 1968, 224 pp.

Brom, Juan, *Esbozo de Historia de México*, Grijalbo, México, 1998, 374 pp.

Canto Chac, Manuel, Pastor Escobar, Raquel, *¿Ha vuelto dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, UAM-XOCHIMILCO, México, 1997, 160 pp.

Carvalho, Alma Margarita, *La Ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*, CONACULTA, México, D.F., 1994, 315 pp.

Ciudad Suárez, Ma. Milagros, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*, Esc. de Estudios Hispanos de Sevilla, Sevilla, 1996, p. 317 pp.

Connaughton, Brian, “La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico- patriótico del México independiente. Puebla (1827-1853)” en: *Estado Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coord.), Porrúa, México D.F., 1995, p. 223-250.

_____ “El cura párroco al arribo del siglo XIX: El interlocutor interpelado, en: *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, Alicia Mayer (Coord.), IIH-UNAM, México, 2008, p.189-214.

_____ *Hegemonía desafiada: Libertad, Nación e Impugnación clerical de la jerarquía eclesiástica de Guadalajara 1821-1860*, El Colegio de Michoacán, 1997, 492 pp.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Debolsillo, París, 1949, 383 pp.

Eca de Queiroz, José María, *El Crimen del padre Amaro. Escenas de la vida devota*, Molino, Buenos aires, 1943, 495 pp.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento*, Editorial Tomo, México, D.F., 2004, 443 pp.

Flores Margadante, Guillermo, (Coord.) *Autos seguidos por algunos de los naturales del pueblo de Chamula en contra de su cura don José Ordoñez y Aguiar por varios excesos que le suponían 1779*, Gobierno del Estado de Chiapas-UNAM-UNACH, México, 1992, 1096 pp.

García Ugarte, María Eugenia, *Poder Político y Religioso, México siglo XIX*, Tomo II, UNAM-IIS, México, D.F., 2010, p. 1828.

_____ “Liberalismo y secularización: impacto de la primera reforma liberal”, en: *Secularización del Estado y la sociedad*, Patricia Galeana (Coord.), Siglo XXI, México, 2010, 364 pp.

González Marmolejo, Jorge René, “Clérigos solicitantes, perversos de la confesión”, en: *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega, Grijalbo, México, D.F., 1986, 283 pp.

_____ *Sexo y Confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVII Y XIX en la Nueva España*, INAH-CONACULTA, México, D.F, 241 pp.

Gómez Álvarez, María Cristina e Ibarra, Ana Carolina, “El clero novohispano y la Independencia mexicana: convergencias y divergencias de tres clérigos poblanos”, en: *Estado, Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton(Coord.), Porrúa, México D.F., 1995, p. 430

Gutiérrez Cruz, Sergio Nicolás, “Reflexiones sobre la independencia de la provincia chiapaneca y su integración a México” en: *La independencia en el sur de México*, Ana Carolina Ibarra (Coord.), UNAM, México, D.F., 2004, 468 pp.

Hernández Jaimes, Jesús, “La insurgencia en el sur de la Nueva España, 1810-1814: ¿insurrección del clero?”, en: *La independencia en el sur de México*, Ana Carolina Ibarra (Coord.), UNAM, México, D.F., 2004, 468 pp.

Hernández Méndez, Rodolfo H, *La Orden de los dominicos en el Reino de Guatemala, 1535 – 1700*, USAC, Guatemala, 2000, 145 pp.

Lenkersdorf, Gudrun, “Los Comitecos”, en: *Comitán, puerta al sur*, et al., CONECULTA, II edición, 1999, 183 pp.

_____ *Huellas de Fray Bartolomé de las Casas en Chiapas*, Centro de Estudios Mayas- Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, D.F, 302 pp.

Meyer, Jean, *La Cristiada, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, Siglo XXI, México, 1973, 388 pp.

Molina, Virginia, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*. SEP-INAH, México, 1976, 239 pp.

Morales Avendaño, Juan María, *San Bartolomé de los Llanos en la historia de Chiapas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, S/F, 463 pp.

Murillo, Ángela, et al., 2014, “Moisés Sáenz Garza, Transformador de la Realidad Educativa en México”, *Revista Iberoamericana de Ciencias*, Vol. 1, N°. 4, págs. 29-44.

Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, UNAM, México, D.F., 1988, 396.

Orozco y Jiménez, Francisco, *Documentos Inéditos de la Historia de la Iglesia de Chiapas*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1999, NUMERO DE PAGINAS PENDIENTE

Palomo Infante, María Dolores, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, CIESAS, México, 2009, 289, pp.

_____ “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis”, en: *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, Mercedes Olivera (Coord.), CIESAS, México, 2005, 485, pp.

Pedrero Nieto, Gloria, “La desamortización y nacionalización de los bienes de la iglesia de san Cristóbal de las casas, Chiapas”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 3, 2007, p. 0 Universidad Nacional Autónoma de México Distrito Federal, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/906/90600303.pdf>

Puente Lutteroth, María Alicia, “No es justo desobedecer a los hombres antes que a Dios. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio del Vaticano I”, en: *Estado Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (Coord.), Porrúa, México D.F., 1995, p 293-323.

Pulido Solís, María Trinidad, “Llegada de los dominicos a la región de los Llanos”, en: *Las Haciendas de los Llanos de Comitán*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2013.

Ramos Maza, Roberto, *Comitán y la Región de Los Llanos*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2000, 131 pp.

Renard, María Cristina, *Los Llanos en Llamas: San Bartolomé, Chiapas*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1998, 300 pp.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México 1986, 490 pp.

Rivera Farfán, Carolina, *El desplazamiento forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*, México, CIESAS, Colegio de Sonora y Senado de la República, México, 2013, 308 pp.

Rubial García, Antonio, *La Iglesia en el México Colonial*, IIH, BUAM, UNAM, México, 2013, 606 pp.

_____ “¿El final de una utopía? El Arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial de la ciudad de México” en: *ESPAÑA Y AMÉRICA ENTRE EL BARROCO Y LA ILUSTRACIÓN (1722-1804) II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Jesús Paniagua Pérez (Coord.), Universidad de León, 2005.

_____ “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en: *La Iglesia en Nueva España Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), UNAM, México 2010.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, “Sobre un rebelde “osado y orgulloso” y su lucha contra un cura. Autonomía indígena y desacatos en las fronteras de San Luis Colotlán en el siglo XVIII” en: *Dios, Religión y patria. Intereses, luchas e ideales socioreligiosas en México, siglos XVIII Y XIX*, Brian Conaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coordinadores), El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México, 2010, 264 pp.

Rus, Jan, “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en: *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, D.F., 1995, 508 pp.

Ruz, Mario Humberto, *Savia india, floración ladina: apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, CONACULTA, México, D.F., 1992, 415 pp.

Sanz Ferruela, Fernando, Reseña: “El Confesor, de los Hermanos Baños (1920)”: un singular tratamiento de lo religioso en el cine mudo español, Artigrama, núm. 18, 2003.

Schuster, Juan, *Antecedentes históricos de la penetración protestante en México*, México D.F., Universidad Veracruzana, 1986, PP. 12-21.

Taylor, William, B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey), Vol. II, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1999, 856 pp.

_____ “El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad”, en: *Estado, Iglesia y Sociedad en México, siglo XIX*, Matute, Trejo y Connaughton (Coord.), Porrúa, México, 1995, P. 81-113.

Tovar, María Elena, “La resistencia republicana en Chiapas” en: *La resistencia republicana en las entidades federativas de México*, Patricia Galeana (coordinadora), Siglo XXI editores, México, D.F., 2012, 916 pp.

Van Young, Eric, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México, 1810-1821*, FCE, México, D.F., 2006, 1007, pp.

Vázquez Olivera, Mario, *Chiapas, años decisivos. Independencia, unión a México y Primera República Federal*, UNICACH, Chiapas.

Viqueira, Juan Pedro, “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”, en: *Encrucijadas Chiapanecas: Economía, religión e identidades*, El Colegio de México, México, 2002, 527 pp.

_____ *Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente en Chiapas*, Centro de Estudios Históricos-Colmex, México, 2009, 105 pp.

Von Webser, Gisela, (Coord.), *Historia de México*, FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, México, D.F., 2010, 287 pp.