

LOS INFILTRADOS «DE LA TIERRA»: DINÁMICAS ANTE LA CONTINUA NEGACIÓN A CURAS «INDIOS» EN CHIAPAS Y GUATEMALA, SIGLOS XVI-XVIII.

Luz Bermúdez*

Universidad Autónoma de Chiapas, México

En este estudio se revisa la renuencia al pleno reconocimiento de un clero autóctono americano en un territorio geográfica e historiográficamente marginal, situado, durante los siglos XVI-XIX, entre la capitanía general de Guatemala y el virreinato de Nueva España. Se trata, en efecto, del actual estado mexicano de Chiapas. Se consideran aquí intereses subyacentes a las estructuras internas del clero regular y secular, bajo los cuales se jerarquizaron las poblaciones en su respectivo cargo desde el siglo XVI. Dado el acceso clerical restringido por principio a «españoles», se analizan los roles impuestos a los «indios» por la Iglesia americana española, con el fin de destacar los mecanismos mediante los cuales algunos de éstos lograron fisurar la organización eclesiástica y adecuaron su propia inclusión y ascenso social. Se señala, así, el proceder mayoritariamente anónimo de quienes, aprovechando sus aptitudes personales musicales o bilingües, también propiciaron respuestas sociales más amplias como la aceptación, el rechazo y/o la adaptación al catolicismo.

Palabras clave: Fiscales; músicos; intérpretes; vicarios; sacristanes; «indios»; «ladinos»; Chiapas.

THE INFILTRATORS "OF THE LAND": DYNAMICS IN THE FACE OF THE ONGOING DENIAL OF "INDIAN" PRIESTS IN CHIAPAS AND GUATEMALA, 16TH–18TH CENTURIES

This study examines the reluctance to fully recognize an indigenous American clergy in a geographically and historiographically marginal territory located, during the 16th and 19th centuries, between the Captaincy General of Guatemala and the Viceroyalty of New Spain. This is, in fact, the current Mexican state of Chiapas. This study examines the underlying interests within the internal structures of the regular and secular clergy, under which the populations they care were hierarchically organized from the 16th century. Given that clerical access was restricted to «Spaniards» as a matter of principle, the analysis focuses on the roles imposed by the Spanish American Church according to the place of the «Indians», with the aim of highlight the mechanisms through which some of them undermined the ecclesiastical structure and secure their own inclusion and social advancement. This emphasizes thus the largely anonymous actions of those who, by leveraging their own musical or bilingual abilities, also fostered broader social responses ranging from acceptance, rejection, and/or adaptation of Catholicism.

Key Words: Prosecutors; Musicians; Translators; Vicars; Sacristans; «Indians»; «ladinos»; Chiapas.

Artículo Recibido: 12 de Diciembre de 2025

Artículo Aceptado: 25 de Mayo de 2026

* E-mail : luz.bermudez@unach.mx

1. Introducción.

Chiapas es un estado mexicano desde 1824, con un alcance histórico-geográfico ligado a Guatemala desde 1531. Su alta concentración poblacional se remonta a su antiguo pasado mesoamericano, incrementando durante la llamada época colonial y hasta nuestros días¹. Al observar el crecimiento demográfico calculado a lo largo de los siglos para Chiapas, las aisladas menciones de fuentes secundarias sobre la presencia clerical muestran una proporción históricamente ínfima (tabla 1). Por ello seguiremos algunas paradojas que encierra tan bajo y escueto registro de curas, en un territorio de supuesto predominio católico.

Tabla 1. Número de eclesiásticos y población en Chiapas (1611-1931)

Año	Población estimada en Chiapas	Eclesiásticos	Proporción Chiapas	Proporción Nueva España/México
1611	65 157	95	1/700	1/171
1778	81 187	60	1/1,353	1/500 (en 1800)
1895	319 599	53	1/6,030	
1908	413 805	97	1/4,266	
1931	529 983	9	1/60,000	1/100,000

LRBH 2011. Fuentes: Viqueira, «Éxitos» (1997); Ríos Figueroa, *Muerte* (2002); «Informe» (*Boletín AHCH*, 1955 y 1956); *Estadísticas Sociales* (1956); Censo (1930). Con el término «eclesiásticos» se considera de manera general a los hombres que estuvieron al servicio de la Iglesia, sin determinar entre clero regular y progresivamente secular, o si se trató de individuos efectivamente ordenados o auxiliares.

¹ Según el Censo Nacional de Población de 2020, 1.459.648 de los 5.543.828 habitantes de Chiapas son hablantes natos de una «lengua indígena» (<https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/info-estadistica/poblacion>, rev. 20 nov. 2024).

En Chiapas ha destacado la ausencia de un clero local formalmente reconocido. A simple vista y por mencionar únicamente el siglo XX, en su lugar se quiso formar a indígenas «promotores del Evangelio» durante el obispado de Francisco Orozco y Jiménez (1902-1912), como también, bajo el obispado de Samuel Ruiz García (1959-2011), se llevó a cabo la organización de los llamados «tuneles» o catequistas indígenas². Tales intentos resonaron con políticas vaticanas del siglo XX, entre ellas, las encíclicas de los Papas Benedicto XV (1919), Pío XI (1926) y Pío XII (1959), más los acuerdos del Concilio Vaticano II (1962-1965). Por otro lado, en el presente siglo destacó el Papa Francisco I quien, en su visita a Chiapas en febrero de 2016, autorizó ceremonias católicas en idiomas regionales y reconoció («de nuevo») la labor de «diáconos permanentes indígenas»³.

Los pronunciamientos para la formación clerical y sobre episcopados «nativos» de la Iglesia católica en Asia, África y América Latina han tenido un impacto lento e insuficiente⁴. Lo mencionado para Chiapas muestra la deuda que se mantiene en amplias regiones del mundo en lo que respecta a la plena aceptación de sacerdotes indígenas⁵. Su condición colectiva - históricamente marginada al último lugar de la jerarquía clerical- obliga a rastrear la negación sistemática que ha tenido el clero autóctono en la América española desde el siglo XVI. ¿Cuál fue el lugar reservado a los «indios» en la organización eclesiástica colonial? ¿Y cuáles fueron las respuestas de éstos ante la imposición de su evangelización?

2. La categoría de «Criollo» (y de otras categorías coloniales) como históricamente fluidas e inestables

Dado el contexto colonizador que, desde un principio, reservó el sacerdocio solo a «españoles», el caso de Chiapas, en correlación con el de Guatemala, invita a explorar la complejidad tras posibles casos de curas «otros». Tales clérigos pudieron haber escalado en esos territorios desde los peldaños más bajos e incluso antes de que se hablara de primeros canónigos y prebendados «criollos» (especialmente en lo que fue el obispado de Chiapa y Soconusco)⁶.

Importa detenerse precisamente tanto en la calidad de «criollo» como en otras calidades, por remitir todas ellas a la configuración de barreras étnicas de privilegio y exclusión

² Andrade, Vicente de Paula, *Mi excursión a Chiapas*, Fundación Cultural «Bios», A.C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2001 [1914], p. 58; Viqueira, Juan Pedro, «Amar a Dios en tierra de indios: La vida cotidiana de los párrocos de San Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914»; Pilar Gonzalbo Aizpuru y Milada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense, 2007, pp. 179-209.

³Ordaz, Pablo, «El Papa pide perdón a los indígenas por el maltrato a sus tierras y su cultura», https://elpais.com/internacional/2016/02/15/mexico/1455564260_371958.html, rev. 16 feb. 2016.

⁴ Lundberg, Magnus, 2008, «El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», en: *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, Universidad Autónoma de México (UNAM), 2008, pp. 39-62 (39).

⁵ El 20 de octubre de 2024 fue asesinado el jesuita Marcelo Pérez Pérez, uno de los pocos sacerdotes reconocidos como «indígena» en Chiapas y muy destacado por su labor social.

⁶ Me refiero al obispado fundado en 1538, que abarcó la alcaldía mayor de Chiapa y la gobernación del Soconusco. Dicha jurisdicción eclesiástica sirvió de base para los límites de la intendencia de Chiapa, creada en 1786.

que persisten hasta nuestros días. Para empezar, usualmente se considera al grupo social de los «criollos» como aquél que siguió en jerarquía a los «españoles». No obstante, para el caso de Ciudad Real (actual San Cristóbal de Las Casas, capital política y religiosa de Chiapas entre -grosso modo- 1528 a 1892), debe decirse que en los siglos XVII y XVIII se habló de «naturales» en un sentido neutral de «proveniencia»; de modo que, en algunos casos, se mencionó a «españoles naturales» no necesariamente oriundos de España, sino de la misma Ciudad Real o de algún otro lugar de América o Europa⁷. Esto muestra que, si bien la calidad de «español» constituía el mayor referente de privilegio económico, político y cultural de la época, esta denominación fue, en principio, independiente del lugar de nacimiento.

Desde fines del siglo XVIII, el término «criollo» se generalizó para los hijos de «españoles» que nacieron en América o llegaron ahí siendo niños. Lo anterior parece confirmar la etimología del término a partir del verbo «criar» en el sentido de nutrir y educar. Consolidada esa identidad de «criollo» derivada del español tras los procesos pre-nacionalistas y nacionalistas del siglo XIX, las investigaciones del siglo XX también la aceptaron sin mayores cuestionamientos. Sin embargo, en lo que va del presente siglo, se admite cada vez más que dicho uso ha opacado contextos previos que fueron distintos a una noción hoy relacionada con «lo blanco» en términos ideológico-raciales. Por ejemplo, ha salido a la luz que los esclavos africanos fueron los primeros «criollos» cronológicamente hablando, por haber sido comparados con especies vegetales y animales traídas y trasplantadas del Viejo Mundo a América, para ser así «criadas» en el sentido de reproducidas y cultivadas⁸.

Para salir de visiones identitarias unívocas, las historiografías actuales infieren que las generalizaciones pasadas han ignorado, omitido e incluso impedido imaginar diversos cruces étnicos más allá de las calidades oficiales coloniales. De ahí el sentido del hilo conductor que aquí propongo sobre la «infiltración», con el cual señalo primeramente la naturaleza históricamente subrepticia y marginal que ha tenido la presencia indígena en la Iglesia en Chiapas y Guatemala. La consideración de la «infiltración» como propuesta conceptual es incipiente y sin duda debe situarse respecto a nociones tales como «agencia», «negociación» o «resistencia cotidiana». Asimismo, la metáfora de los «infiltrados» merece dialogar con el marco analítico ofrecido sobre los «traficantes» o *passeurs culturels*, además de los debates

⁷ Archivo Histórico Diocesano (AHD), Defunciones, 1665-1664; AHD, Defunciones, 1667-1708. Algunos ejemplos, en orden cronológico: Pedro Martín, «natural de la ciudad de México» (16-11-1659); Juan Martín, «mercader forastero natural del reino de Portugal» (7-11-1662); Antonia de Torres, «española viuda de Pedro Arias, naturales de esta ciudad» (18-1-1677); Agustina Domínguez, «ni viuda ni casada, natural de esta ciudad» (22-2-1678); María de Rosas, «española viuda de Diego de Trejo Santa Ana, en el barrio del Cerrillo naturales de esta ciudad» (26-2-1678); Teresa de Monjaraz, «española natural de esta ciudad» (9-3-1678), y Doña María Serrano de Quiñones, «hija legítima de Juan Serrano de Quiños y de doña Francisca de Paz, vecinos y naturales de esta ciudad» (14-12-1678).

⁸ Chance, John K., «On the Mexican Mestizo», *Latin American Research Review*, vol. 14, no. 3, 1989, pp. 153-168 (162); Lafaye, Jacques, «La sociedad de castas en la Nueva España», *Artes de México (La Pintura de Castas)*, núm. 8 (verano), 1990, pp. 25-35 (26). Sobre los hijos de esclavos negros como primeros «criollos», ver: Losonczy, Anne-Marie, «El criollo y el mestizo, del sustantivo al adjetivo: Categorías de apariencia y pertenencia en la Colombia de ayer y hoy», y De la Cadena, Marisol, *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Ed. Envió, 2008, pp. 261-277.

historiográficos latinoamericanos sobre los «intermediarios culturales» o los «*brokers* coloniales»⁹.

Como se detallará a continuación, con el término «infiltrados» me refiero a la introducción forzada de algunos «indios» desde el siglo XVI en la organización eclesiástica como nueva entidad adversaria de dominación. Al mismo tiempo, la expresión indica la penetración de tales «indios» en un ámbito de control estratégico, a través del cual pudieron tener un rol velado a favor de sus propios intereses (personales y/o colectivos). Tales elementos colocan a los «infiltrados» como una posible categoría analítica compleja, que implica considerar tanto acciones de resistencia subalterna, como capacidades de agencia y negociación más equívocas que, además, pudieron ser consentidas, toleradas y promovidas por el mismo clero. De ahí la invitación para seguir escudriñando posibles ambigüedades y contradicciones derivadas de la noción de «infiltración», tomando en cuenta la colaboración coaccionada, la adaptación estratégica y la cooptación institucional que se infiere en campos de necesario interés como es el que aquí nos ocupa: la aparente ausencia clerical «india» en América¹⁰.

⁹ Bénat Tachot, Louise y Serge Gruzinski (dirs.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 2001; Terraciano, Kevin, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, 2004; Karttunen Frances, *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, Estados Unidos, Rutgers University Press, 1994; Yannakakis, Yanna, *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Duke University Press, 2008.

¹⁰ Además de los citados aquí, ver, entre otros trabajos pioneros (citados en orden cronológico de acuerdo a la fecha de publicación): Olaechea Labayen, Juan Bautista, «Opinión de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a los indios», *Anuario de Estudios Americanos*, 15, Sevilla, 1958, pp. 113-200; Poole, Stafford, «Church Law on the Ordination of Indias and Castas in New Spain», *Hispanic American Historical Review* 61(4), Durham, 1981, pp. 637-650; Farriss, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press, 1984; Poole, Stafford, *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley: University of California Press, 1987; Schwaller, John Frederick, *Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987; Borobio García, Dionisio, Pedro Aznar Gil y Antonio García y García, *Evangelización en América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1988; Lisí, Francesco, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima 1582 y 1583*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990; García Añoveros, Jesús María, *La monarquía y la Iglesia en América*, Asociación Francisco López de Gómara, Madrid, 1990; Taylor, William B., *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, 1996. Otros aportes en el presente siglo XXI: Traslosheros, Jorge E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, Porrúa/Universidad Iberoamericana, México, 2004; Cobo Betancourt, Juan Fernando, *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el nuevo reino de Granada y la racialización de la diferencia 1573-1590*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2012; Martínez Ferrer, Luis, «La ordenación de indios, mestizos y «mezclas» en los Terceros concilios provinciales de Lima (1582-83) y México (1585)», *Annuaire Historiae Conciliorum*, 44(1) Leiden, 2012, pp. 47-64; Menegus, Margarita (ed.), *La formación de un clero indígena. El proyecto de don Julián Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualteuhtle para un colegio-seminario*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, México, 2013; Decoster, Jean-Jacques (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Institut français d'études andines, Lima, 2015, y Aguirre Salvador, Rodolfo y Lucrecia Enríquez (coords.), *El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores y contextos regionales*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Autónoma de México, México, 2024.

En esta revisión de ideas de identidad (de acuerdo a una perspectiva subalterna y regional periférica y escasamente conocida) propongo considerar que la tolerancia, la disimulación e incluso el propio rechazo de la condición indígena constituyeron una primera vía para quienes iniciaron el ingreso y posterior ascenso social desde el fondo de la estructura clerical en Chiapas y Guatemala¹¹. La hipótesis central que guía este trabajo es que los primeros clérigos «criollos» de dicha región fueron anteceditos por otros que abrieron camino originalmente como «indios», seguidos por quienes, una vez aculturados, empezaron a ser llamados regionalmente «ladinos»¹².

Una precisión más: La información de archivo y bibliográfica que nutre este trabajo sobre los siglos contemplados infiere, a partir de los límites entre la producción de fuentes «españolas», la consecuente falta de voz de las poblaciones mesoamericanas en registros del siglo XVI y siguientes. Tal carencia incluye a los propios «infiltrados» incluso después del período contemplado. De modo que, más allá de los pocos casos personalizados indicados, el análisis se dirige a los mecanismos de larga duración desarrollados desde el anonimato por individuos y que, conforme a los pocos que alcanzaron cierta notoriedad, fueron dejando atrás la calidad de «indios», adoptando en cambio la de «ladinos» e incluso la de «criollos».

3. Primeros clérigos en América: los de España... y los negados.

Los primeros capellanes llegados de España en el siglo XVI fueron considerados «pobres e ignorantes», por arriesgar sus vidas al ponerse al servicio de soldados igualmente necesitados y ávidos de fortuna como ellos¹³. Dadas las precarias condiciones del viaje a América, el clero secular español no tuvo inicialmente el interés de dejar lo que tenía en España para iniciar la construcción material y espiritual de la Iglesia americana, más aún tras la dispensa de diezmos que la Corona acordó a la población indígena en 1537. Tal labor arrancó

¹¹ Schwaller, John Frederick, «The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century», *Hispanic American Historical Review*, 61(4), November, 1981, pp. 651-674; Van Oss, Adriaan C., *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala 1524-1821*, Cambridge University Press, Great Britain, 1986, p. 164.

¹² Ver expresiones pronunciadas por los obispos Feria (1587), Ubilla (1592) y Zapata y Sandoval (1623) en Ruz, Mario Humberto, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1989, pp. 44 y 46; Flores Ruiz, Eduardo, *La Catedral de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1528-1978*, Edición Conmemorativa de los 450 años de la fundación de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Publicación del Área de Humanidades de la UNACH, Tuxtla Gutiérrez, 1978, pp. 90 y 94, y Ximénez, Francisco, fr., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONECULTA), Gob. de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1999 [1929], t.2., p. 121. Por ejemplo, en el siglo XVIII, este último autor indicó las manos «tan blancas [y] el rostro muy prieto» del obispo Zapata y Sandoval. Sin insinuar la mínima ascendencia indígena del prelado, señaló sus contrastes de piel como signo de honestidad, ya que «el oro y la plata nunca se adhirieron a sus manos [...] de manera que las manos no correspondían con su rostro, ni el rostro con sus manos».

¹³ Remesal, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Estudio preliminar del p. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J., Porrúa, México, 1988 [1616], t. 1, p. 444 y t. 2, p. 191; Van Oss, *Catholic*, op. cit., p. 44. Esos capellanes también fueron llamados *calpixques*, término náhuatl similar al de mayordomo eclesiástico que, en el contexto americano, les refirió también como recolectores del tributo indígena. Así ocurrió con los tres capellanes encontrados por Las Casas en el obispado de Chiapa en 1545. Otros fueron llamados «curas idiotas», como los tempranamente asignados en el Soconusco por el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, al parecer a petición de los encomenderos de la zona.

entonces con distintas órdenes del clero regular que recurrieron a la ayuda de las mismas poblaciones naturales. De este modo, los frailes aceptaron individuos ofrecidos a tal fin por los primeros caciques los que, a su vez, aceptaron y permitieron la conversión de su gente al catolicismo¹⁴.

Los franciscanos -la primera orden mendicante en el Nuevo Mundo- puso en marcha en 1536 el Colegio de Tlatelolco para hijos de nobles indígenas e «indios principales» de la ciudad de México y sus alrededores. En 1539, el primer cabildo eclesiástico de esa ciudad autorizó que éstos accedieran a las cuatro órdenes menores de la Iglesia –es decir, como porteros u ostiarios, lectores, exorcistas y acólitos. En teoría, quienes perseveraran en tales funciones y no fueran sorprendidos realizando prácticas paganas, podían acceder a las órdenes mayores del subdiaconato, el diaconato y, finalmente, el sacerdocio¹⁵. Sin embargo, como es sabido, ese incipiente y esperanzador proyecto de clero indígena fue controversial, y habría supuesto fracaso desde el siglo XVI¹⁶.

A diferencia de la tentativa franciscana, los dominicos llegados a Guatemala en 1529 no admitieron «indios». Sólo en 1544 la orden de predicadores empezó a aceptar hombres que, mayores de 20 años, fueran capaces de aprobar un «gran examen de costumbres»¹⁷. Dicha política pudo ser aplicada un año después por Bartolomé de Las Casas en el obispado de Chiapa, aunque el célebre dominico (junto a sus veintidós frailes acompañantes) inició la evangelización de la zona, aceptando para ello la ayuda de los mencionados indígenas ofrecidos por los caciques. Algunos de los ayudantes contaban con saberes antiguos que pudieron transmitir veladamente bajo la religión impuesta. En todo caso, los frailes que se instalaron en Chiapas llamaron «fiscales» o «justicias» a quienes fungían básicamente como sacristanes, pero, además, se encargaron de recibir y entregar a los dominicos la llamada «ración». Es decir, productos, servicios y transporte que, aunque los doctrineros defendían como ofrecimientos voluntarios de las poblaciones naturales, pronto se convirtieron en exigencias con crecientes grados de lucro en beneficio de los dominicos. Se observa así que los «indios fiscales» o «justicias» cubrieron informal y estratégicamente a los frailes, quienes, viendo tal conveniencia, prolongaron anómalamente la práctica en la región¹⁸.

¹⁴ Aguirre Salvador, Rodolfo, «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822», *Takwá*, núm. 9 (primavera), 2006, pp. 75-108 (75-78); Viqueira, Juan Pedro, «Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas», Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997, pp. 69-98 (75); Israel, Irvine, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, FCE, México, 1981 (p. 73), y Arias González, Luis y Agustín Vivas Moreno, «Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI (hacia un nuevo modelo de la formación de conciencia)», *Stvdia Historica. Historia Moderna*, vol. XI, 1993, pp. 245-259 (248).

¹⁵ Lundberg, «El clero», *op. cit.*, pp. 41 y 42.

¹⁶ Tapia Segura, Carlos, «El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Representación histórica de un proyecto fallido», *Contribuciones desde Coatepec*, 34, Universidad Autónoma del Estado de México, 2021.

¹⁷ Remesal, *Historia*, *op. cit.*, t. 2, [1619], pp. 332-333; Lundberg, «El clero», *op. cit.*, p. 43.

¹⁸ Van Oss, *Catholic*, *op. cit.*, pp. 21-32 y 158; Lenkersdorf, Gudrun, «Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales», Mario Humberto Ruz (ed.), *Los legítimos hombres*, IIF, UNAM, Centro de Estudios Mayas, vol. IV, 1986, pp. 13-102 (19)), indica que probablemente se trató de hijos de «indios principales».

Mientras el primer concilio mexicano (1555) ratificó la prohibición a «indios» en órdenes clericales, el segundo obispo de Chiapas, el también dominico Tomás de Casillas, logró el aval del Consejo de Indias para mantener a los «indios fiscales» de su obispado e investirlos con bastones de mando¹⁹. Tal reconocimiento se inició con el obispado de Guatemala, pero Casillas aprovechó para quejarse del obispo de dicha diócesis, Francisco Marroquín, quien, por recibir curas con escasa preparación para suplir la falta clerical en su obispado, provocaba los pocos clérigos existentes en el de Chiapas se fugasen a Guatemala²⁰.

Conforme los «indios» novohispanos se relegaban en las posiciones más bajas de las iglesias en sus pueblos, en 1570 se extendió la prohibición sacerdotal también a primeros «mestizos» (generalmente hijos de «españoles» que crecían con sus madres «indias»). Continuó la acusación sobre el fácil ingreso secular que el entonces obispo Bernardino Villalpando seguía permitiendo en Guatemala²¹. En Chiapas, por otro lado, los dominicos llegaron a rechazar en su orden incluso a los «criollos», acusando en ellos una moralidad dudosa y otros «vicios» atribuidos a su contacto con los «indios» y la tierra americana²². Se advierte aquí que la calidad de «criollo» aún distaba de la condición de privilegio que alcanzó - a partir del siglo XVIII- en Nueva España y en el Reino de Guatemala, cuando la calidad de «criollo» quedó solo por debajo de la de «español».

En 1585, la población siguió adquiriendo la doctrina cristiana más elemental mediante la evangelización, pero el tercer concilio mexicano formalizó la prohibición del sacerdocio indígena, con el aval de las autoridades políticas novohispanas²³. Sin acceso a mayor educación y tras el fracaso de Tlatelolco en cuanto a la formación de «indios eclesiásticos», el reinado de Felipe II acabó de reducir a las poblaciones originarias americanas a la condición de «buenos cristianos y cumplidos tributarios»²⁴. Para entonces, el poder que había alcanzado el clero regular en América opacaba aún más al escaso clero secular que empezaba a llegar poco a

¹⁹ Aguirre, «El ingreso», *op. cit.*, pp. 76 y 77; Ruz, *Chiapas*, *op. cit.*, pp. 33-35.

²⁰ Archivo General de Indias (AGI), Guatemala 394, Registros de Partes: reales órdenes dirigidas a las autoridades, corporaciones y particulares del distrito, 1560-1577 (1565). Aún en 1560, la mayor parte de los pueblos de indios del obispado de Guatemala no contaban con curas titulares y por ello sólo eran visitados pocas veces al año.

²¹ Van Oss, *Catholic*, *op. cit.*, pp. 42, 43 y 59.

²² Remesal, *Historia*, *op. cit.*, t. 2, pp. 332-333, comenta algunas ideas de la época en relación con la tierra y la lactancia de nodrizas indias como propiciadoras de costumbres licenciosas en niños hijos de «españoles», los cuales, por esta influencia, podían inclinarse «más sobre el pecado que sobre la virtud». Su comentario se asemeja al atribuido al jesuita Alejandro Valignano, quien, entre 1574 y 1606, se opuso al ingreso clerical de «indios» y «euroindios» en los territorios asiáticos de la Corona de Portugal, alegando que «todas esas razas son particularmente estúpidas y viciosas [... y] en cuanto a los mestizos y castizos, debemos en consecuencia recibir muy pocos o ninguno. Especialmente los mestizos, ya que poseen sangre nativa y se parecen a los indios...» en: Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1993, p. 94. Sobre las políticas de exclusión clerical de la Compañía de Jesús en Asia, ver: Liam Mathew Brockey, *Journey to the East*, Cambridge, Belknap Press, 2007.

²³ Lundberg, «El clero», *op. cit.*, p. 46.

²⁴ Aguirre, «El ingreso», *op. cit.*, pp. 76-77 y 83; Israel, *Razas*, *op. cit.*, p. 73.

poco desde España²⁵. Y, puesto que los frailes se amparaban bajo la autoridad del Vaticano, la Corona decidió intensificar el reforzamiento de la estructura diocesana, con el propósito de impulsar su propia injerencia desde la Iglesia, institución que ya figuraba como un pilar indiscutible del sistema colonial español.

4. Los indígenas bajo (y a pesar de) la negación clerical

Los primeros obispados novohispanos, como los de Guatemala y Chiapas, tuvieron que reclutar a individuos que difícilmente habrían podido ingresar al clero en Europa. En todo caso, sus respectivos obispos -Marroquín y Las Casas y luego Villalpando y Casillas- fueron acusados de aceptar prácticamente a cualquiera que deseara ingresar al clero secular en ambas diócesis²⁶. En 1597, se volvió a criticar al obispo de turno en Guatemala -Alonso Martínez de Vergara- por haber aceptado en el colegio tridentino de dicha ciudad a veintidós «criollos» (número que aumentó en 1614). Poco antes, se recriminó en Chiapas al obispo dominico Tomás Blanes (1609-1612) por su actitud «muy liberal» con los llamados «indios». Dos años después, cuando el cronista Remesal llegó a Ciudad Real, juzgó que los «curas americanos» de este obispado eran «jóvenes pobres, iletrados [y obligados] a hacer cosas indecentes»²⁷.

Lo anterior muestra que, en esas zonas indígenas densamente pobladas de la América española, los aceptados en el clero secular no cumplían con criterios clericales considerados idóneos. De ahí que, cuando el tercer concilio episcopal mexicano volvió a negar el clero a «indios» y a «mestizos» en 1585, el ingreso al clero de los primeros se hizo más o menos disimuladamente. Tres años después, en 1588, se abrieron los conventos femeninos a «mestizas». En el caso masculino, bastaba que probaran ciertos antecedentes familiares y morales. Quienes no pudieran cumplir tal requisito, debían, en cambio, demostrar algún grado de pobreza y conocer algún idioma mesoamericano regional, sobre lo cual regresaremos²⁸. Como se ha visto, para entonces los «indios justicias» de Chiapas llevaban ventaja de décadas como sacristanes. A fines del siglo XVI, dicha función y otros cargos clericales menores -como mayordomos, músicos y cantores- les liberaban personalmente del tributo; les exoneraban de contraer compromisos eclesiásticos (como la tonsura o el celibato sacerdotal), y, además, les dejaban lejos del control de autoridades religiosas y políticas.

²⁵ Sobre las particularidades de las relaciones Estado-Iglesia en Nueva España, ver, por ejemplo, Margadant, Guillermo, F., «Curas y frailes», *La iglesia ante el derecho mexicano*, Ed. Porrúa, 1984, pp. 131-142. Una revisión crítica más reciente al respecto se encuentra en Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, México, 2017.

²⁶ Van Oss, *Catholic*, op. cit., pp. 32 y 158; Israel, *Razas*, op. cit., p. 73.

²⁷ González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos, y cosas memorables de sus sedes*, Tomo I, Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, 1649, p. 199; Remesal, *Historia*, op. cit., t. 2, p. 191.

²⁸ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, «Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771», *Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 1, El Colegio de México, 1985, pp. 5-30 (21), y Sigaut, Nelly, «El conflicto clero regular-secular y la iconografía triunfalista», *Iconología y sociedad en el arte colonial hispanoamericano*, XLIV Congreso Internacional de Americanistas, IIE, UNAM, México, 1987, pp. 107-124 (113). Van Oss, *Catholic*, op. cit., p. 161, señala que en 1588 la Corona aceptó que los mestizos pudieran ordenarse de sacerdotes y las mestizas, ingresar en los conventos americanos. Ver también Arias y Vivas, «Los manuales», 1993, p. 248.

La aptitud musical fue otra efectiva vía de acceso para los «indios» al servicio de la Iglesia, aun si, desde 1565, se decretó limitar «los excesos» de la música en iglesias, mientras los oficiales reales se quejaron de los «indios músicos» como evasores de tributos, holgazanes y corruptos²⁹. En el siglo XVII, después del ejercicio «liberal» del obispo Blanes en Chiapas, creció considerablemente el número de «indios» con cargos menores en la sede episcopal de Ciudad Real³⁰. Al inicio del obispado de Salazar y Frías (1623) todos eran de dicha calidad: el sacristán, los acólitos, el maestro de capilla, los cantores y músicos -incluido el organista-, más el encargado del reloj y el maestro de primeras letras³¹. Sin embargo, bajo el obispado del jerónimo fray Domingo de Villaescusa Ramírez de Arellano (1642-1651), volvió a crecer el personal catedralicio. Entonces, sólo se señaló como «indios» a los músicos recién aceptados, lo cual indica que quienes habían ingresado previamente ya no eran considerados como tales³².

Desde luego, los privilegios de los escasos «indios» al servicio de la Iglesia contrastaban respecto al agobiante peso que sufrían las amplias poblaciones tributarias. Sin embargo, los pocos que se infiltraron en dicha institución, desde los cargos más bajos e incluso marginales, mostraron precisamente cómo sobrepasar la condición de «indios» que, en principio, les impedía ingresar al clero *stricto sensu*³³. Estos casos sugieren, además, que, desde tales peldaños subalternos, este clero indígena pudo actuar en beneficio propio y también a favor de sus pueblos de origen (como lo fue con la transmisión de conocimientos mesoamericanos). En el caso de Ciudad Real, quienes accedieron a la organización catedralicia desplegaron sutiles mecanismos de ascenso social, ya sea considerándose «criollos» (en el sentido convencional de «hijo de españoles») o «indios aculturados» (también llamados «ladinos»). De modo que, si bien desde la segunda mitad del siglo XVII fue evidente que la mayoría del clero americano-español de estas regiones tenía raíces indígenas, algunos todavía ingresaron a la base del ámbito eclesiástico sin tener que renunciar a su calidad de «indios» e incluso reivindicándola.

El año del inicio del obispado de Salazar y Frías (1623) fue también el de la publicación del tercer concilio mexicano (realizado casi cuarenta años antes). Ese mismo año, el Vaticano intervino para pedir que en dicha publicación se modificaran las restricciones al clero indígena

²⁹ Van Oss, *Catholic*, op. cit., pp. 20 y 88, dio el ejemplo del alcalde mayor de Suchitepequez, quien opinaba que los «sirvientes indios» en la Iglesia «vegetaban silenciosa y miserablemente en la sombra del campanario», en lugar de estar cultivando campos y pagando tributos.

³⁰ González Dávila, *Teatro*, op. cit., p. 199, indicó sin mayores detalles la actitud de Blanes (1609-1612). Quizá se debió a la queja del prelado por no tener un servicio competente de clérigos, o porque los prebendados lo recibían mal, le ocultaban los diezmos y dejaban vacantes sin cubrir. Archivo General de Indias (AGI), Guatemala 161, Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa, 1541-1699 (años 1610 y 1612).

³¹ Flores, *La Catedral*, op. cit., p. 94.

³² Ruz, *Chiapas*, op. cit., p. 83; Flores, *La Catedral*, 1978, p. 98, y Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, «Música 'criminal': La comparación de indios y judíos desde la disidencia. Chiapas, México (siglos XVI-XIX)», *16th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 2013.

³³ Van Oss, *Catholic*, op. cit., p. 159.

y mestizo, permitiendo ambos «sólo con cuidado»³⁴. En 1692, el concilio de Roma reiteró que la calidad de mulato, indio o mestizo no debía inhabilitar a nadie para recibir el orden sacro³⁵. Sin embargo, a fines de ese siglo XVII, la Corona española seguía ignorando oficialmente tales recomendaciones, aceptando discretamente el aumento *de facto* de quienes empezaron a ser llamados «americanos» en curias, cabildos eclesiásticos y cátedras universitarias de zonas densamente pobladas por «indios», como siguió siendo especialmente el caso de obispados como los de Chiapas y de Guatemala.

5. «Clérigos lenguas»: La dialéctica del acceso eclesiástico por el habla mesoamericana.

Entre 1631 y 1738, el Colegio Tridentino de Guatemala aumentó la formación de curas seculares en 70%, como también el Colegio Jesuita local abrió sus puertas a estudiantes «no eclesiásticos» sin cobrarles estipendio³⁶. En Chiapas, en 1676, el obispo secular Don Marcos Bravo de la Serna también quiso establecer en su diócesis un colegio jesuita que, dedicado a la formación de curas «locales», permitiera que algunos «indios» se formalizaran como auxiliares para ejercer «los oficios de gobierno en sus pueblos»³⁷. Dos años después, en 1678, la normativa del Colegio Seminario de Ciudad Real determinó el otorgamiento de doce becas exclusivas para candidatos «sin raza de moros, indios, ni penitenciados por el Santo Oficio, ni recién convertidos a la fe, ni mestizos ni mulatos»³⁸. En cambio, tres años después, en 1681, la Universidad de San Carlos de Guatemala -la única institución capaz de otorgar grados relativos en toda la capitanía general de Guatemala- admitió abiertamente a los primeros estudiantes «indios»³⁹. Sin embargo, se ignoró el que estos últimos pudieran tomar cursos y graduarse libremente (en universidades y conventos) y se excluyó, además, el aprendizaje de lenguas mesoamericanas, a pesar de que éstas eran las más pertinentes y necesarias en la región. En su lugar, se impulsó el aprendizaje del castellano e incluso del latín⁴⁰.

En medio de la exclusión sacerdotal y a pesar de los restringidos accesos que iniciaban las instituciones a contados «indios», en los pueblos continuaron los fiscales o auxiliares de curas en el desempeño de funciones clericales fundamentales, como la administración de sacramentos. Por esto es necesario mencionar el doble proceso subyacente de americanización que ocurrió a través de los llamados «clérigos lenguas», es decir, de los

³⁴ Lundberg, «El clero», *op. cit.*, p. 50.

³⁵ Gonzalbo, «Del Tercero», *op. cit.*, p. 21.

³⁶ Van Oss, *Catholic*, *op. cit.*, pp. 135 y 160-165. Los egresados del Colegio Tridentino de Guatemala se desempeñaron como curas auxiliares, capellanes o coadjutores en tanto esperaban su propio beneficio, mientras que los «no eclesiásticos» del Colegio Jesuita egresaban sólo como «bachilleres»; es decir, sin reconocimiento oficial de grado.

³⁷ Aguirre, «El ingreso», *op. cit.*, p. 80.

³⁸ *Idem*. Ver también Van Oss, *Catholic*, *op. cit.*, pp. 161-166

³⁹ *Idem*. Van Oss (pp. 161, 165 y 166) indica que entonces las órdenes religiosas tuvieron dificultades para cubrir parroquias vacantes, ya que el manejo curricular de los conventos fuera de instituciones seculares les impedía admitir «auxiliares egresados de éstas».

⁴⁰ *Ibidem*. Van Oss (pp. 166 y 167) aclara que, aunque abrieron cátedras sobre cakchiquel y «mexican pipil» (náhuatl), éstas se consideraron de menor prestigio académico y casi no atrajeron estudiantes.

hablantes de lenguas mesoamericanas⁴¹. En la década de 1530, la orden dominica inició el manejo lingüístico en la región y, aunque la Corona española quiso imponer, desde 1555, la evangelización en castellano a las poblaciones americanas, los dominicos en Chiapas y Guatemala extendieron su labor misional apoyados por la bula *Exponi Novis* (1567). Los frailes predicadores se consolidaron así no sólo como doctrineros, sino también como curas en los llamados pueblos de indios desde el siglo XVI⁴².

En el siglo XVII, volvió la política de castellanización bajo el supuesto de haber sido concluida la etapa de evangelización. Sin embargo, en la provincia dominica de San Vicente de Chiapa y Guatemala, fundada en 1555, los frailes siguieron examinándose estratégicamente en lenguas del reino de Guatemala, con el fin de justificar y mantener su lugar privilegiado en ambos obispados⁴³. Al mismo tiempo (y paradójicamente), los dominicos dejaron que sacristanes y auxiliares «indios» se encargaran de la enseñanza del castellano, a sabiendas de que, si bien éstos se comunicaban rudimentariamente con aquellos en dicha lengua, al interior de sus pueblos, los indígenas, desde luego, hablaban su propio idioma mesoamericano⁴⁴.

Tales medidas desempeñadas por la Orden dominica prolongaron el aislamiento y la incomunicación de los pueblos de indios con el exterior, prolongando así la mediación de los frailes. En un principio, el habla mesoamericana en los pueblos impidió (o al menos dificultó) que curas seculares hablantes exclusivamente del castellano desplazaran a los dominicos de las doctrinas que éstos consideraban propias y que no estaban dispuestos a ceder. Sin embargo, despreocupados por las políticas de hispanización y secularización que les respaldaban, los curas seculares también empezaron a contratar «coadjutores» (muy probablemente indígenas) para que les auxiliaran lingüísticamente⁴⁵. A principios del siglo XVIII, el obispo franciscano Francisco Álvarez de Toledo (1708-1713) informó sobre la «turbación» que sintió a su llegada a Chiapas en 1710, al ver que el cabildo catedralicio había desplazado a los dominicos de las doctrinas y curatos de la diócesis, reemplazándolos por

⁴¹ Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, «Orden dominica en Chiapas: del plurilingüismo mesoamericano, a la castellanización (siglos XVI-XIX)», *Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 164 (2020): 108-135. Ver también: Aguirre Salvador, Rodolfo, «La demanda de clérigos «lenguas» en el arzobispado de México, 1700-1750», *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 35, julio-diciembre, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), UNAM, 2006, pp. 47-70 (47) y Lundberg, «El clero», *op. cit.*, p. 56.

⁴² A principios del siglo XVIII, fray Francisco Ximénez (*Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, CONECULTA, Gob. de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1999 [1929], t. 5, p. 77) manifestó preferir un letrado poco instruido que supiera alguna lengua mesoamericana puesto que, de lo contrario, «aunque sea un Santo Tomás, si no sabe la lengua es lo mismo que un tronco: De nada les puede aprovechar a sus feligreses».

⁴³ Van Oss, *Catholic*, *op. cit.*, p. 169, infiere que, a pesar del dudoso aprendizaje en lenguas indígenas de algunos frailes desde fines del siglo XVI, «de los esfuerzos acumulativos [en particular de la orden dominica en el caso de Chiapas y Guatemala] resultó un corpus de manuscritos con principios fonéticos, morfológicos y gramaticales que aún constituyen la base de la investigación científica de lenguas indígenas». Ver también: Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, «Ville des Morts. Question funéraire y trames sociales à San Cristóbal de Las Casas, au Chiapas (Mexique)», Tesis de Doctorado. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2017; Bermúdez H., «Orden dominica», *op. cit.*

⁴⁴ Van Oss, *Catholic*, 1986, p. 143. Decretos pronunciados en 1605, 1634, 1636 y 1686.

⁴⁵ Van Oss, *Catholic*, p. 141.

vicarios provinciales y clérigos seculares en supuesta obediencia a «una real cédula que nadie había aplicado»⁴⁶.

Se observan así dos importantes aspectos clericales ante la conservación y el manejo de las «lenguas indígenas»: Primeramente, lo que Van Oss llamó la «hispanización de la congregación». Este concepto describe las acciones de los frailes por reforzar su paternalismo con el fin de conservar el dominio sobre la población indígena, ya que «las órdenes estuvieron perfectamente a gusto en perpetuar y conservar las lenguas nativas y aún de tomarlas como escudo»⁴⁷. A lo anterior, yo agrego como segundo aspecto lo que llamo la «indianización lingüística del clero». Es decir, el fenómeno que derivó del reiterado amparo de los dominicos sobre los «indios». En efecto, tal estrategia primero los consolidó como «pacificadora», precisamente porque podían comunicarse con ellos en sus lenguas mesoamericanas, a diferencia de las autoridades españolas rivales. La distinción entre ambos aspectos (la hispanización de la congregación y la indianización lingüística del clero) apunta por tanto hacia una paradójica dialéctica central: la de que el mismo sistema que excluía formalmente a los «indios» del sacerdocio dependía informal e indispensablemente de ellos para funcionar.

Al mismo tiempo, la mayoría de los «curas lenguas» de Chiapas y Guatemala fueron hablantes natos que provenían de los mismos pueblos de indios. Estos «indios» siguieron supliendo la falta crónica no solo de curas-doctrineros religiosos, sino también de los llamados «coadjutores» seculares (españoles y cada vez más criollos, comprendidos ya éstos como hijos de «españoles» nacidos en América). En tal caso, puede afirmarse que, sin ser formalmente sacerdotes, los «indios» auxiliares terminaron apropiándose de las responsabilidades espirituales de sus pueblos gracias a su doble manejo lingüístico: mesoamericano («indígena») en los pueblos y castellano («español») ante el cura oficial y en otras instancias eclesiásticas superiores. Ello muestra que, si bien los religiosos dominicos fomentaron barreras lingüísticas para cuidar sus propios intereses como únicos interlocutores ante poblaciones indígenas, las poblaciones mismas también aprovecharon y llevaron a cabo una tenaz preservación de elementos culturales que fueron transmitidos oralmente y que persisten hasta nuestros días⁴⁸.

6. Despotismo ilustrado: Tímida apertura... y nueva negación a los curas «de la tierra»

A fines del siglo XVII se volvió a considerar la admisión de contados indígenas, mestizos y castas al servicio de la Iglesia en las colonias españolas, siempre que los candidatos fueran probados hijos «legítimos» (nacidos bajo matrimonio eclesiástico)⁴⁹. Después de que las becas sólo se acordaban a «hijos de españoles» por el Colegio Seminario de Ciudad Real en Chiapas, en 1691 también se concedieron becas a hijos de caciques en seminarios episcopales, como también se permitió el ingreso de mestizos en conventos masculinos⁵⁰. Más aún, el 26 de

⁴⁶ AGI, Guatemala, 363. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas y Comayagua. 1677-1760 (1708).

⁴⁷ Van Oss, *Catholic*, pp. 53 y 127-128. El autor agregó que, desde el obispo Las Casas, los dominicos se dedicaron a proteger «a sus hijos» indígenas, «excepto [de] los mismos protectores» (p. 136).

⁴⁸ Bermúdez H., «Orden», *op. cit.*

⁴⁹ Lundberg, «El clero», *op. cit.* p. 52.

⁵⁰ Lundberg, «El clero», *op. cit.*, p. 55. En 1692, se celebró el concilio romano que ratificó dichas iniciativas para fomentar la formación de agentes potenciales en la política de sustitución del clero regular por el secular.

marzo de 1697 se emitió una cédula de honores que permitió altos cargos políticos y eclesiásticos a la nobleza indígena y a mestizos privilegiados en los virreinos.⁵¹ Ese mismo año, el arzobispo Francisco Aguilar y Seijas concretó en México el seminario conciliar, en el que indígenas pudieron prepararse para estudios clericales mayores, rebasando así los dedicados a la enseñanza de doctrina, buenas costumbres y castellano que ya les estaban permitidos.

En cuanto a Guatemala, se ha dicho que la Universidad de San Carlos de Guatemala admitió indígenas desde 1676 y que, además, concedió becas completas para doce «indios» entre 1769 y 1772⁵². Tal medida -inspirada del Seminario de Ciudad Real de Chiapas, aunque totalmente opuesta en cuanto a sus destinatarios- respondió a que en 1726 -y de nuevo en 1766- se reiteró la cédula real de 1697, que disponía reservar una cuarta parte de las becas de seminarios diocesanos para hijos de «indios nobles» de los virreinos. Aun así, la universidad guatemalteca no tuvo la respuesta esperada al año de iniciar las becas. En 1770, Pedro Cortés y Larraz, arzobispo de la archidiócesis de Guatemala (erigida como tal en 1743), admitió haber tenido que intervenir e incluso ofrecer dinero a padres «indios» para convencerlos de enviar a sus hijos al seminario, logrando, aun así, el envío de un solo niño⁵³.

Gracias tanto a la cédula de 1697 como a la vigilancia del arzobispado de México ejercida en 1715, en 1726 pudo ingresar al convento mercedario de esa ciudad un descendiente directo del último emperador mexica, José Vidal de Moctezuma y Tovar, quien después llegó a ser obispo de Chiapas (1753-1766)⁵⁴. Durante su ejercicio episcopal, aumentaron los ingresos de los prebendados y la remuneración en puestos menores de la catedral. Por ejemplo, el contador llegó a ganar 150 pesos, 100 pesos el cura y 80 pesos el sacristán mayor, como también 80 pesos el cantor, 50 pesos el violinista y 40 pesos la lavandera⁵⁵. En los años del obispado de Moctezuma se erigió el arzobispado de Guatemala (1743), del cual el obispado de Chiapa fue sufragáneo hasta 1838. En 1754, se intensificó una vez más la prédica en español, pero, para entonces, el proceso de secularización se definía por el aumento de beneficios con titulares «naturales» de la Capitanía General de Guatemala. Solo entonces aparece la mención de «indios nobles» y despunta la comentada calidad de «criollo» que, para esa segunda mitad del siglo XVIII, poseía ya características evidentes y bien atribuidas ventajas sociales.

La Corona española exoneró el dominio en lenguas indígenas a curas parroquiales desde 1770⁵⁶. Sin embargo, el número de «indios» traductores auxiliares del clero en Chiapas aumentó paradójicamente. A diferencia de los dominicos de antaño, para entonces el término «doctrinero» se asociaba más a dichos «indios». Quizá por ello los nuevos traductores y/o auxiliares pidieron ser llamados «vicarios», para poder marcar su propia importancia como

⁵¹ Aguirre, «El ingreso», pp. 80-81.

⁵² Van Oss, *Catholic*, p. 161.

⁵³ Van Oss, *Catholic*, p. 162. El arzobispo dudaba de la capacidad de los indígenas para perseverar en el latín y, más aún, para asumir la ordenación sacerdotal.

⁵⁴ Aubry, Andrés, «Introducción», *Boletín AHD*, «Mayorazgo», 1986, pp. 5-11. En 1726, el mercedario Moctezuma pudo heredar un rico mayorazgo que estaba en litigio desde que Felipe II lo cedió en 1567.

⁵⁵ Aubry, *Boletín AHD*, de «Mayorazgo», 1986, p. 58.

⁵⁶ Van Oss, *Catholic*, 1986, pp. 144, 161-162 y 222. La orden real fue reiterada en 1772, 1774 y 1778.

«sustitutos» y «coadjutores» de los curas -es decir, del clero secular-, más allá de -e incluso evitando- condiciones étnicas⁵⁷. Muy pocos primeros vicarios fueron confirmados donde ya estaban presentes, mientras que la mayoría de ellos fue enviada a cubrir los pueblos más inaccesibles y pobres del obispado (ahí donde los curas titulares se negaban a llegar, o se declaraban enfermos).

En 1770, llegó también a Chiapas el obispo Manuel García Vargas y Rivera (1769-1774), cuyo período se considera el de mayor secularización. Si bien para entonces ya había un considerable clero secular sustituto en los pueblos de indios, éste retomó el ejemplo dominico y así los vicarios siguieron encargados de funciones cruciales de doctrina y de otras tareas poco reconocidas y peor remuneradas⁵⁸. Es decir, en dichos pueblos, e incluso en algunas villas ya consideradas «ladinas» (pujantes centros de mestizaje y aculturación en la entidad, junto a Ciudad Real y numerosas haciendas particulares), los vicarios siguieron impartiendo las bases del catolicismo y el rezo diario del rosario, como también llevaron el registro de libros parroquiales y se desempeñaron como maestros de coro, sacristanes, músicos y mayordomos.

Se observa así que, a pesar de la apertura anunciada a principios del siglo XVIII en favor del sacerdocio indígena, en el último tercio de ese mismo siglo los avances fueron prácticamente nulos en regiones como Chiapas y Guatemala. En 1771, el cuarto concilio mexicano acordó impartir becas a «indios» en los seminarios –a la manera de las que ya se acordaban desde hace un siglo en Guatemala-, pero la mayoría de los prelados asistentes protestaron. El presidente del Consejo de Castilla del reinado de Carlos III, el conde Pedro Rodríguez de Campomanes, indicó entonces que, aunque las disposiciones para un clero indígena tenían «validez y licitud», éstas resultaban inconvenientes y de poca practicidad debido a las «dudas y repugnancia» que todavía surgían de la práctica clerical indígena⁵⁹. En la declaración del conde Campomanes se percibe (además de una postura hoy considerada claramente racista), el temor ante la sola posibilidad de aceptar «indios» clérigos, ya que esto implicaba que la numerosa población así considerada recibiría su autonomía religiosa, con la cual podría gozar de mayor libertad política y económica. Tal postura merece contrastarse en otras fuentes, pero deja entrever una estrategia deliberada entre las distintas autoridades del régimen colonial español.

⁵⁷ Andrade, *Mi excursión*, [1914], p. 17, declaró en 1914 que la expresión «vicario coadjutor» era muy común en Chiapas «como allá les nombran».

⁵⁸ Viqueira, «Éxitos», 1997, p. 78. La activa participación del canónigo José Antonio Ximénez Frías en el seno de la diócesis de Chiapas ha sido registrada durante esta época. Como indican Aguirre, «El ingreso», *op. cit.*, p. 97 y Aguirre y Menegus, *Los indios*, 2006, pp. 226, Ximénez Frías fue hijo de «indios caciques» de Villa Alta (actual estado de Oaxaca). Después de haber probado pureza de sangre mediante siete actas de bautizo y doce testigos, fue el primer «indígena» que obtuvo en 1772 el doctorado en derecho canónico en la historia de la Universidad de México. A reserva de futuras investigaciones sobre este personaje –del cual personalmente no he podido obtener información documental directa- es posible que los cargos obtenidos a su llegada a Chiapas (entre otros, rector del seminario conciliar de Chiapas) hayan facilitado el impulso que se le atribuye para que otros «indios» ocuparan puestos claves en sus pueblos de origen, sin necesariamente alcanzar el sacerdocio.

⁵⁹ Gonzalbo, «Del Tercero», 1985, pp. 21-22.

7. Respuestas indígenas al catolicismo: Una misma tipología hasta principios del siglo XIX.

Desde 1585, la *secularización de doctrinas* consistió en la primera tentativa institucional por relevar en América el clero regular por el secular. Asimismo, en 1746, la *secularización de parroquias* en Nueva España reveló la eventual sustitución de un clero «peninsular» (llegado de España), por otro considerado «criollo» («español», pero nacido y/o criado en América). Pues bien, dicha intención no se tradujo en la plena inclusión de los «indios», a pesar de constituir éstos la población mayoritaria.

Por el contrario, las autoridades coloniales de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX siguieron viendo riesgos en el reconocimiento pleno de las prerrogativas clericales indígenas, prefiriendo, en cambio, reforzar medidas tutelares y subordinantes sobre tan numeroso grupo sociocultural. La negativa al sacerdocio indígena estaba directamente ligada a evitar toda autonomía religiosa, ya que ésta implicaba, prácticamente, abrir paso a la emancipación política y económica de los pueblos de indios. Ante tales consecuencias, el despotismo ilustrado prolongó la afirmación de visiones negativas sobre la capacidad de los «indios». Por ejemplo, se retomó a fray Jerónimo de Mendieta, quien, en el siglo XVI, había afirmado que éstos no nacían para gobernar, sino para ser gobernados. Asimismo, se abonó la consideración elaborada en el siglo XVIII por el jesuita José de Acosta, que calificaba a los indígenas de «neófitos» en un sentido tanto positivo («inocentes») como negativo («viciosos»)⁶⁰.

Por otro lado, la posibilidad de otorgar becas a niños indígenas se reanudó en 1801. Doce años más tarde, en plenas diputaciones de Cádiz, Mariano Robles, diputado por Chiapas, apeló a la concesión de becas a doce niños «indios» tanto en colegios como particularmente en el seminario conciliar de Chiapas, donde era co-rector junto con el dominico fray Matías de Córdova⁶¹. Del mismo modo, el obispo Salvador Sanmartín (1816-1821), a su llegada, apeló por «curas americanos» que sustituyeran a los frailes en doctrinas vacantes⁶².

Siguiendo el curso de los procesos de independencia y de la posterior anexión definitiva de Chiapas al Estado mejicano, en 1824, durante la primera mitad del siglo XIX, la insistencia respecto a la integración de «indios» y «americanos» en el clero de Chiapas (mexicano) se encontró con las abundantes dudas y temores que la nueva nación heredaba del periodo anterior. Para entonces, hijos de pequeños propietarios, comerciantes y profesionistas rurales y urbanos formaban parte del clero, pero la gran mayoría de clérigos provenían «de familias muy humildes [que aun así] se distinguían por su dedicación y talento»⁶³. Para entonces, se flexibilizó la probatoria de procedencia no-indígena porque resultaba casi imposible de probar y también porque tal procedencia quería evitarse a toda costa. En el caso de Ciudad Real, la concesión de becas para indígenas pudo beneficia a niños no indígenas. Por ejemplo, en 1834,

⁶⁰ Respectivamente en Lundberg, «El clero», pp. 48 y 51; y Van Oss, *Catholic*, p. 161.

⁶¹ Apud en Andrade, *Mi excursión*, p. 66; Robles, *Memoria* (25-5-1813); De Vos y Báez, *Documentos*, pp. 378 y 379.

⁶² Carvalho, *La ilustración*, p. 143.

⁶³ Torres Villar, «La Iglesia».

por esa vía ingresó al Seminario Conciliar (a los doce años) Ángel Albino Corzo, quien, dos décadas más tarde, llegaría a ser destacado gobernador liberal de Chiapas. Sin la mínima mención de un origen «indio», en su caso se ponderaron sus propios méritos y aptitudes, como también se tomó en consideración su nacimiento «legítimo» y el provenir de una familia de «españoles americanos», varios de ellos miembros eclesiásticos⁶⁴.

Ahora bien, ante siglos de negativa clerical hacia el «indio»: ¿cuáles fueron las respuestas surgidas desde el seno de la población india? Por lo que se ha mostrado brevemente hasta aquí, desde el siglo XVI, aquella respuesta se ajustó, frente a catolicismo, mediante tres vías: 1) la rebelión, 2) la aceptación y la colaboración, y 3) la adaptación dentro de formas previas. En las tres opciones destaca el rol de los llamados «fiscales», «justicias» o posteriores «vicarios»; todos ellos se caracterizaban por el bilingüismo que ejercieron para posicionarse tanto frente a las autoridades coloniales como al interior de sus respectivos pueblos.

La primera respuesta de los indígenas ante el catolicismo había sido la rebelión, que se inició desde el momento mismo de la conquista y que reapareció en los siglos siguientes bajo formas de «idolatría». Si bien los indígenas siguieron siendo acusados de idólatras en el siglo XVIII, para entonces éstos no cuestionaban la fe católica, pero sí fueron vistos como alborotadores del sistema colonial⁶⁵. Cabe observar el rol determinante de los vicarios «indios» que fueron inculcados como «rebeldes» durante la Sublevación de 1712 y en el levantamiento de 1869 (mal llamado Guerra de Castas)⁶⁶.

La segunda y tercera respuestas mesoamericanas -la aceptación/colaboración y la adaptación al catolicismo- también surgieron desde el siglo XVI, a partir de los primeros auxiliares indígenas que, premunidos algunos con cargos religiosos previos, pudieron transmitir rasgos de la espiritualidad mesoamericana bajo el cristianismo impuesto⁶⁷. Mediante la vía de la aceptación/colaboración, los «indios» ayudantes ocuparon cargos inferiores en la Iglesia; aprendieron a leer y escribir en castellano, y aceptaron introducir el catolicismo a su gente. Gracias a estas acciones, ellos pudieron ejercer su función con severa vigilancia y, en ese sentido, sirvieron como informantes de los españoles. Por ejemplo, aún en

⁶⁴ Díaz Gómez («Ángel Albino Corzo», pp. 43-44) indica que el documento del Archivo Histórico Diocesano (AHD, Personajes ilustres, 5209) sólo menciona a Corzo como «hijo de matrimonio legítimo [de personas] tenidas y reputadas honestas y de buena vida y costumbres», si bien en su partida de bautizo -y en la de sus hermanos- se menciona la calidad de «españoles americanos» (*ibid*, pp. 26 y 27).

⁶⁵ Sobre las acusaciones idolátricas, ver el estudio pionero de Aramoni, *Los refugios*. Sobre el deseo de autonomía indígena, ver Ortíz Herrera, *Pueblos Indios*; Viqueira, «Éxitos», p. 85.

⁶⁶ Todos los líderes de la Sublevación de 1712 estuvieron relacionados con la iglesia del pueblo de Cancuc: un antiguo *fiscal*, un sacristán, dos antiguos regidores y el hermano de un mayordomo. Ver Viqueira, «Resistencias», ms., p. 4; Viqueira, «Amar», 2007, p. 11. Del mismo modo, en 1869, un *indio fiscal* del pueblo de Tzajaljemel se autonombró sacerdote del culto a las piedras parlantes que dio origen a la llamada *Guerra de Castas*. Ver Rus, «Whose Caste War?», 1983, p. 161.

⁶⁷ Van Oss, *Catholic*, p. 22.

la primera mitad del siglo XIX, los curas titulares pedían a los *justicias* o autoridades del pueblo que castigaran a quienes no llegaran a misa⁶⁸.

Por último, la tercera vía, la adaptación del catolicismo, surgió ante el rechazo de numerosos párrocos seculares que, si bien designados en pueblos de indios, prefirieron alegar problemas de comunicación o de salud para no acudir a vivir «entre salvajes»⁶⁹. La adaptación católica surgió así en los pueblos más lejanos y empobrecidos de Chiapas, al abrigo de presiones externas. En esos casos, incluso los vicarios nombraron a «indios» sustitutos. De modo que, aunque éstos últimos actuaron de forma obediente, perpetuaron silenciosamente sus propios conocimientos y prácticas más antiguos. El resultado fue y es un catolicismo marginal, bastante alejado de la ortodoxia católica e incluso más emparentado con ritualidades mesoamericanas. En ese sentido, hoy en Chiapas algunos indígenas se autodenominan «tradicionalistas», «costumbristas» y aún «sin religión», ya que reivindican saberes y prácticas ancestrales, sin mantener necesariamente una relación con la Iglesia⁷⁰. Si bien esta postura comenzó particularmente cuando los «indios» se negaron a pagar obvenciones y desconocieron la autoridad o amenazaron a sus curas a mediados del siglo XIX, se ha mostrado aquí que tal actitud de resistencia no sólo comenzó con las luchas de liberales vs conservadores surgidas durante el período de desarrollo de la incipiente nación mexicana. Como se ha visto, los pueblos de indios de Chiapas -con el fin de preservar sus propias tradiciones y defender derechos culturales más antiguos- aprovecharon el abandono eclesiástico del que fueron objeto en los siglos previos.

8. Conclusiones (vías de reflexión)

En lugar de conclusiones, se espera que lo aquí expuesto dé pauta a necesarias revisiones históricas y acciones a futuro. La constante disimulación de los «indios» dentro de la organización clerical de Chiapas responde a la larga negación histórica que da lugar a considerar que el clero «nativo» de América merece ser estudiada más a fondo⁷¹. Si el acceso clerical se reservó, en principio, a «españoles», la lejanía y pobreza de la región de este sureño estado mexicano pronto obligó a aceptar miembros de otras calidades. Fue por ello que, después de los humildes capellanes españoles, los «naturales» figuraron recurrentemente, aunque siempre «invisibilizados», tanto en los estratos inferiores como entre quienes llegaron hasta la primera organización clerical. En general, dichos «infiltrados» fueron figuras sociológicas subalternas colectivas, a los que se les aludía bajo el anonimato o, grupalmente, como fiscales, sacristanes, músicos o vicarios. Su silenciosa y servil existencia continuó a pesar y mientras crecían los debates entre las órdenes religiosas que llegaban al continente -en este caso especialmente los dominicos-, como también durante la sustitución del clero secular e

⁶⁸ Viqueira, «Amar», p. 17. Años 1825 y 1848.

⁶⁹ Viqueira («Amar», p. 24) indica que entre 1871 y 1913 «sólo cuatro sacerdotes (de por lo menos 17) llegaron a resistir tres o cuatro años como más sirviendo a la feligresía de San Andrés y de sus anexos».

⁷⁰ Viqueira, «Exitos», p. 70; Viqueira, «Amar», p. 3. Según el censo INEGI 2010, Chiapas apareció como el estado mexicano con el menor porcentaje de católicos (58.3%). De 4.796.580 habitantes, se registraron 1.312.873 protestantes evangélicos y bíblicos (26.8%), así como 687.022 «judaicos», de «otra religión», «no especificada» o «sin religión» (14.4%).

⁷¹ Apud en Van Oss, *Catholic*, p. 160.

incluso más allá de los períodos de colonización y durante la posterior secularización nacionalista en México. Períodos estos últimos cuyas consecuencias, desde luego, conviene abundar a detalle más allá de estas líneas.

En este trabajo se ha procurado una metodología que traslada el foco de análisis de las élites eclesiásticas a los márgenes del sistema clerical. Se ha visto así que la Iglesia en América hizo un doble manejo en cuanto al ingreso de los «indios» a su estructura. Tal fue el caso particular de los dominicos, quienes aceptaron de manera extraoficial e informal a los «indios», ignorando la importancia del trabajo desempeñado por éstos, especialmente en los lugares más inaccesibles y pobres. Por otro lado, tras la reiterada negación de su ordenación, los pocos «indios» y posteriores «ladinos», que lograron infiltrarse, fueron abriendo ambiguas brechas de inclusión en la estructura eclesiástica «desde abajo».

Más allá de casos individuales, se ha seguido aquí una historia institucional de poderes y contrapoderes de larga duración. Por tanto, la propuesta conceptual de «infiltración» como posible herramienta analítica anuncia las contradicciones de aquellos primeros agentes de conversión-transmisión cultural y religiosa en Chiapas y Guatemala. Por un lado, algunos «clérigos lenguas» que ascendieron fueron abandonando un origen «indio» -aún privilegiado-, para identificarse con grupos sociales mejor favorecidos a fines del siglo XVIII: primero los «criollos» y luego los «ladinos»⁷². Por otro lado, hubo quienes penetraron la organización eclesiástica y cobraron un protagonismo mayoritariamente anónimo, mediante el cual rescataron y reprodujeron disimuladamente prácticas mesoamericanas previas, especialmente en los pueblos de indios más remotos. La noción de «infiltración» advierte así la paradoja de quienes fueron actores ya sea subalternos o, paradójicamente, contrarios a dicha subalternidad. Este concepto refiere también a las complejidades de quienes escalaron puestos de poder en sus pueblos y que, desde allí, o resistieron y adecuaron a su gente el sistema impuesto o, en cambio, no buscaron revertirlo sino reproducirlo a su favor, mientras numerosos «indios» tributarios continuaban en condiciones cada vez más agobiantes de explotación y marginación.

⁷² Uno de los raros casos que han podido documentarse es el del cura Tomás Ruiz. Nacido en 1777 en Chinandega (Nicaragua), ordenado sacerdote en 1801 y nombrado doctor en derecho en la Universidad de Guatemala en 1804. Ruiz fue posiblemente rechazado por su condición india en los cabildos eclesiásticos de León y Comayagua (Honduras). Participó en la *Conspiración de Belén* de Nueva Guatemala contra España (1813), falleciendo en 1821 (poco antes de la declaración de independencia). Otros casos son el del franciscano Francisco González Coyot, superior del convento de Patulul hacia 1753, y el del estudiante Antonio Álvarez, quien concluyó sus estudios en el seminario de Guatemala tras habersele permitido trabajar como asistente del refectorio. Ver, respectivamente, Lundberg, «El clero», 2008, pp. 60-61; Van Oss, *Catholic*, 1986, pp. 162-164.

Documentación de Archivos

- Archivo General de Indias (AGI), Guatemala 394, Registros de Partes: reales órdenes dirigidas a las autoridades, corporaciones y particulares del distrito, 1560-1577 (12 de marzo de 1565).
- AGI, Guatemala 161, Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa, 1541-1699 (Informes del obispo fray Tomás de Blanes, de Ciudad Real, 1610 y 1612).
- AGI, Guatemala 363, Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas y Comayagua. 1677-1760 (Informe de obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, de Ciudad Real, 1708).
- Archivo Histórico Diocesano (AHD), Defunciones, 1665-1664.
- AHD, Defunciones, 1667-1708.

Bibliografía

- Aguirre Salvador, Rodolfo, «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822». *Takwá*, núm. 9 (primavera), 2006, p. 75-108.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, «La demanda de clérigos «lenguas» en el arzobispado de México, 1700-1750». *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 35, julio-diciembre, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), UNAM, 2006, p. 47-70.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, «El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz». *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, IIH, UNAM, 2000, p. 77-100.
- Aguirre Salvador, Rodolfo y Margarita Menegus, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Plaza y Valdés, México, 2006.
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1993.
- Andrade, Vicente de Paula, *Mi excursión a Chiapas*, Fundación Cultural «Bios», A.C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2001 [1914].
- Aramoni, Dolores, *Los refugios de lo sagrado: Religiosidad, Conflicto y Resistencia entre los Zoques de Chiapas*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.
- Arias González, Luis y Agustín Vivas Moreno, «Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI (hacia un nuevo modelo de la formación de conciencia)». *Stvdia Historica. Historia Moderna*, vol. XI, 1993, p. 245-259.
- Aubry, Andrés, «Introducción», *Boletín AHD*, no. 5, vol. III, «Mayorazgo y despojo de los Moctezuma o el mareo del dinero», INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1986.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, «Orden dominica en Chiapas: del plurilingüismo mesoamericano, a la castellanización (siglos XVI-XIX)». *Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 164, 2020, p. 108-135.

- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, «Question funéraire et trames sociales à San Cristobal de Las Casas, au Chiapas (Mexique)», Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2017.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío, «Música ‘criminal’: La comparación de indios y judíos desde la disidencia. Chiapas, México (siglos XVI-XIX)», 16th World Congress of Jewish Studies, Jerusalén (July), 2013.
- *Boletín Documentos Históricos de Chiapas* (AHCH), «Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del Sistema de Intendencias, año 1819 (continuación)», año IV, núm. 6 (enero-junio), pp. 7-54.
- *Boletín Documentos Históricos de Chiapas* (AHCH), «Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del Sistema de Intendencias, año 1819», año III, núm. 5 (julio-agosto), pp. 95-112.
- Carvalho Soto, Alma Margarita, *La Ilustración del despotismo ilustrado en Chiapas, 1774-1821*, CONACULTA, México, 1994.
- Díaz Gómez, Argelia, «Ángel Albino Corzo, un liberal en tiempos de transición», Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 2013.
- Chance, John K., «On the Mexican Mestizo»; *Latin American Research Review*, vol. 14, no. 3, 1989, p. 153-168.
- *Estadísticas Sociales del Porfiriato, 1877-1910*, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, México, 1956.
- Flores Ruiz, Eduardo, *La Catedral de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1528-1978*, Edición Conmemorativa de los 450 años de la fundación de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Publicación del Área de Humanidades de la UNACH, Tuxtla Gutiérrez, 1978.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, «Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771». *Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 1, El Colegio de México, 1985, p. 5-30.
- González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos, y cosas memorables de sus sedes*, Tomo I, Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, 1649.
- Israel, Irvine, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, FCE, México, 1981.
- Lafaye, Jacques, «La sociedad de castas en la Nueva España»; *Artes de México (La Pintura de Castas)*, núm. 8 (verano), 1990, p. 25-35.
- Lenkersdorf, Gudrun, «Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales». Mario Humberto Ruz (ed.), *Los legítimos hombres*, IIF, UNAM, Centro de Estudios Mayas, vol. IV, 1986, p. 13-102.
- Losonczy, Anne-Marie, «El criollo y el mestizo, del sustantivo al adjetivo: Categorías de apariencia y pertenencia en la Colombia de ayer y hoy»; Marisol de la Cadena, *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Ed. Envió, 2008, p. 261-277.

- Lundberg, Magnus, 2008, «El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», en: *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, Universidad Autónoma de México, 2008, p. 39-62.
- Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos Indios, Iglesia Católica y Élités Políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa*, CONECULTA, El Colegio de Michoacán, Tuxtla Gutiérrez, 2003.
- Quinto Censo de Población, Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, 15 de mayo de 1930. Resumen General.
- Remesal, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Estudio preliminar del p. Carmelo Sáenz de Santa María, S.J., Porrúa, México, 1988 [1616].
- Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas: Dos estudios históricos*, UNAM, México, 2002.
- Robles Domínguez de Mazariegos, Mariano, *Memoria Histórica de la Provincia de Chiapa, una de las de Guatemala, presentada al Augusto Congreso por el canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Ciudad-Real de Chiapa, Diputado en Cortes por su Provincia*, Imprenta Tormentaria a cargo de D.J.D. Villegas, Cádiz, 1813.
- Rus, Jan, «Whose Caste War? Indians, Ladinos, and the ‘Caste War’ of 1869». Murdo MacLeod, Robert Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Lincoln, N.B. University of Nebraska Press, 1983, p. 127-168.
- Ruz, Mario Humberto, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, UNAM-IIF, México, 1989.
- Schwaller, John Frederick, «The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century», in: *Hispanic American Historical Review*, 61(4), November, 1981, p. 651-674.
- Sigaut, Nelly, «El conflicto clero regular-secular y la iconografía triunfalista». *Iconología y sociedad en el arte colonial hispanoamericano*, XLIV Congreso Internacional de Americanistas, IIE, UNAM, México, 1987, p. 107-124.
- Torres Villar, Ernesto de la, «La Iglesia en México: de la guerra de Independencia a la Reforma. Notas para su estudio», *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, vol. 1, p. 9-34, IIH, UNAM (<http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmco1/001.htm>.)
- Van Oss, Adriaan C., *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala 1524-1821*, Cambridge University Press, Great Britain, 1986, p. 164.
- Viqueira, Juan Pedro, «Amar a Dios en tierra de indios: La vida cotidiana de los párrocos de San Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914», en: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Milada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, El Colegio de México / El Colegio Mexiquense, 2007, p. 179-209.
- Viqueira, Juan Pedro, «Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas». Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997, p. 69-98.
- Viqueira, Juan Pedro, «Resistencias indias a la rebelión de 1712, Chiapas», ms (s.d.).

- Vos, Jan de y Claudia M. Báez Juárez, *Documentos relativos a la historia colonial de Chiapas en el Archivo General de Indias: documentos microfilmados en el Centro de Estudios Mayas*, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas, México, 2005.
- Ximénez, Francisco, fr., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, CONECULTA, Gob. de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1999 [1929].