



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

LAUDARE, BENEDICERE Y PRAEDICARE

**LA EXPERIENCIA DE LA ORDEN
DE SANTO DOMINGO EN LA PROVINCIA DE LOS
LLANOS. TIERRAS, TRAPICHES Y
CAPELLANÍAS EN EL PRIORATO DE
SOCOLTENANGO, 1609-1706**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

ULISES ANTONIO GÓMEZ VÁZQUEZ

COMITÉ TUTORIAL

**DR. RAFAL BARTLOMIEJ REICHERT
DR. OSCAR JAVIER BARRERA AGUILERA (ENAH)
DRA. MARÍA EUGENIA CLAPS ARENAS**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Enero de 2020



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 28 de enero de 2020

Oficio No. DGIP/0064/2020

Asunto: Autorización de impresión de tesis

C. Ulises Antonio Gómez Vázquez
Candidato al Grado de Maestro en Ciencias
Sociales y Humanísticas
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **"Laudare, benedicere y praedicare. La experiencia de la orden de Santo Domingo en la provincia de los Llanos. Tierras, trapiches y capellanías en el priorato de Socoltenango, 1609-1706"**, mismo que cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo **autoriza la impresión del documento** en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección de un ejemplar empastado.

Respetuosamente
"Por la Cultura de mi Raza"



DIRECCIÓN DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Dr. Ricardo David Estrada Soto
Director General



C.c.p. Lic. Aurora E. Serrano Roblero. Secretaria Académica UNICACH. - Para su conocimiento
Dr. Jesús Solís Cruz. Director del CESMECA UNICACH. - para su conocimiento
Expediente
*RDES/rags

Ciudad Universitaria. Lib. Norte Poniente núm. 115C
Colonia Lajas Maciel Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
C.P. 29039 Tel: (01 961) 61 70 440 Ext. 436C
investigacionyposgrado@unicach.mx

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)
por la beca proporcionada para poder llevar a cabo esta investigación.

Al CESMECA-UNICACH (posgrado e investigadores)
por brindarme el espacio para seguir aprendiendo.

Al Comité tutorial, Dr. Oscar Barrera y Dra. María Eugenia Claps
por sus valiosas observaciones y sugerencias.

Al director Dr. Rafal Reichert
por su paciencia y sus sabios consejos al dirigir el proyecto.

Mención especial a la Dra. Marketa Krizova de la
Universidad de Republica Checa y al
Dr. Marco Flores Zavala de la Universidad de Zacatecas
por comentarios y correcciones.

A mi familia
Por creer en mí y en esta profesión
(profesión que quiero desempeñar durante el resto de mi vida).

A mis amigos, compañeros y a todos aquellos que
me han acompañado en esta grandiosa experiencia.

Gracias a todos por coincidir.

Índice de contenido

Introducción.....7

Preámbulo. Todo comenzó en Europa. La Iglesia y la orden de Santo Domingo. El Concilio de Trento y el Real Patronato39

Capítulo I. La llegada de los primeros cristianos y la conformación de la provincia de Chiapa

1.1 Geografía física y humana de una región dinámica.Historia de la Depresión Central en el preludio de la Conquista.....71

1.2 La conformación de la provincia de Chiapa y la provincia de Los Llanos.....82

1.2.1 La conformación del obispado de Chiapa y Soconusco.....95

1.3 La llegada de los primeros cristianos: conquistadores, colonos y religiosos.....107

1.3.1 Los apóstoles de Jesucristo. La llegada de la orden de Santo Domingo.....121

1.3.2 Tierra cristiana y tierra de guerra. El papel de los dominicos en la congregación de pueblos y su papel como intermediarios.....133

Capítulo II. Conocer para evangelizar. La administración eclesiástica y la experiencia misionera de la orden de Santo Domingo en la provincia de Los Llanos, 1545-1706

2.1 Conocer para administrar. Aprender para evangelizar. Expansión apostólica, preparación del misionero y principales obstáculos en la administración de doctrinas.....149

2.2 Vivir en los márgenes. Los obstáculos geográficos e institucionales.....165

2.2.1	La falta de misioneros y el monopolio episcopal.....	172
2.2.2	Ordenación sacerdotal de criollos.....	182
2.2.3	La administración de doctrinas. Pagos y sacramentos.....	191
2.3	¿Por qué los dominicos decidieron administrar doctrinas en la Depresión Central? El Camino Real y la cuestión del tributo indio en la provincia de Los Llanos en el contexto de la evangelización.....	208
2.3.1	De mendicantes a dueños de la tierra. La conquista económica de los dominicos.....	224
2.3.2	La ira de Dios. “La desaparición” de pueblos. Encuentros y desencuentros ante una tragedia.....	238
Capítulo III. De tierras, trapiches y capellanías. La experiencia de los dominicos en el priorato de Socoltenango, 1609-1706		
3.1	De la tragedia a la abundancia. De Copanaguastla al surgimiento del priorato de Socoltenango.....	254
3.2	El surgimiento del priorato de Socoltenango y los reacomodos administrativo-poblacionales	269
3.3	Tierras, haciendas y trapiches de particulares, indios y religiosos.....	285
3.3.1	Tierra y purgatorio, los casos de capellanías y trapiches en el priorato.....	307
Consideraciones finales.....		319
Fuentes primarias.....		336
Manuscritos coloniales.....		340
Bibliografía general.....		340
Anexos.....		350

No me cansare de descubrir que el árbol de las seis
de la mañana no es este de las doce del día, ni aquel,
cuyo halo nos consuela al anochecer.
Y ese aire que en la noche avanza ¿puede ser el mismo
de la mañana? Y esas aguas marinas que el nadador del
atardecer surca cortándolas como un pastel,
¿Son acaso las doce del día? Influyendo, de manera
tan evidente, el tiempo en un árbol o en un paisaje,
¿permanecemos nosotros, las criaturas más sensibles,
inmunes a tales señales? Creo todo lo contrario:
somos crueles y tiernos, egoístas y generosos,
apasionados y meditativos, lacónicos y estruendosos,
terribles y sublimes, como el mar... por eso,
quizás he intentado en lo poco que he hecho,
y de lo que hecho, en lo poco que me pertenece,
reflejar, no una realidad, sino todas las
realidades, o al menos algunas.

Así creo que es la vida. No un dogma, no un código,
o una historia, sino un misterio al que hay que
atacar por distintos flancos.

Reinaldo Arenas, *El mundo alucinante*.

Introducción

Desde la segunda mitad del siglo XX, historiadores y antropólogos, en solitario o en conjunto, han tratado de reconstruir pasajes y experiencias históricas de las múltiples regiones geográficas que conformaron la provincia colonial y después el estado de Chiapas. En décadas recientes, los zoques, los tzeltales, los tzotziles, los tojolabales, entre otros, han sido, desde varios aspectos, motivos de diversos estudios. Asimismo la Selva Lacandona, el Soconusco, el Norte, la Sierra o la Depresión Central de Chiapas son, actualmente por la historia y la antropología, objeto de investigación, esto ante la incertidumbre, los cambios sociales y la falta de conocimiento que se tiene de unas y otras en el presente. Sin embargo, pese a los avances, el pasado de muchas regiones y de otros grupos sociales permanece todavía entre las sombras.

La historia colonial de la Depresión Central, y de los pueblos circunvecinos, es uno de los temas aún con mucho que explorar, aunque últimamente ha despertado el interés entre los académicos y estudiantes, todavía tenemos muchos sesgos y vacíos por llenar y por revisar. La presente investigación es una aportación a la historia de las órdenes religiosas en Chiapas, también de la provincia de Los Llanos y, en particular, de sus asuntos agrarios. El hilo conductor son las consecuencias que trajo la presencia de la orden de Santo Domingo en la provincia de Los Llanos a lo largo del siglo XVII; es decir, fundamentada con una detallada descripción y un análisis de los factores socio-económicos que acompañaron el lento y poco exitoso proceso de cristianización –y de la administración de las doctrinas-, así como de las características que la definieron.

La Conquista y la colonización de la Depresión Central de la provincia de Chiapa fueron fijadas por la bonanza de la tierra y no por los designios de Dios, además por la trágica desaparición de pueblos -como Copanaguastla- y el surgimiento de nuevos reacomodos sociales y administrativos al priorato de Socoltenango. Históricamente la economía, la sociedad y la cultura de dicha región tienen un fuerte arraigo en la tierra, su control ha sido siempre motivo de intereses, negocios y conflictos. Desde finales del siglo XVI los dominicos, y poco a poco otros españoles, comenzaron a establecerse en los pueblos, primero para predicar, y dadas las circunstancias, después para ir adquiriendo tierras y consolidarse económicamente, lo que a la larga trajo consecuencias sumamente particulares.

Según Mario Humberto Ruz (1992), no fueron la mediana ni la gran propiedad los únicos puntos donde se articularon los mundos indígena, criollo y mestizo, pero de los documentos pueden desprenderse las singulares experiencias y papeles que jugaron los dominicos en los cambios regionales y la transformación del paisaje geográfico y humano; tanto en lo relativo a la posesión de tierras como en el devenir histórico de sus moradores. De allí mi interés en documentar las primeras expresiones sociales y económicas que sucedieron en la región a la llegada de los dominicos, expresiones visibles en la fundación de estancias ganaderas, trapiches haciendas y capellanías que se crearon en la provincia; así también, implícitamente, las diversas maneras cómo los indios, a través de tierra, tragedias y trabajo, ayudaron en el enriquecimiento de los dominicos.

Para ello nos preguntamos: ¿Cómo fue el establecimiento de las doctrinas dominicas? para poder diferenciar las particularidades de la Depresión Central y Los Llanos, en la provincia de Chiapa ¿Qué consecuencias administrativas trajo el cambio de la cabecera eclesiástica de la desaparecida vicaría de Copanaguastla al surgimiento del priorato de Socoltenango? ¿Qué cambios territoriales y qué experiencias sociales surgieron a la par de la instauración de la nueva jurisdicción? ¿Cuáles fueron los medios que los dominicos usaron para poder consolidarse económicamente?

Para Gisela Von Wobeser (1989), el paisaje natural que originalmente conformó la tierra, durante las primeras décadas después de la Conquista, ha estado sujeto a constantes cambios debido a la acción transformadora del ser humano. Estas mutaciones produjeron cambios biológicos, ecológicos, climáticos y, en consecuencia, sociales, de significativa trascendencia para las regiones, como lo fue para la Depresión Central. Los frailes dominicos aprovecharon su papel como doctrineros en los pueblos de indios para fundar y comprar tierras, trapiches y capellanías en una zona poblada por una diversa población lingüística; sin embargo, durante los siglos XVI y XVII esta región sufrió una brutal baja demográfica que acarreó como consecuencias reacomodos sociales, administrativos y territoriales (Ruz, 1992).

Debe aclararse, siguiendo a Mario Humberto Ruz (1992), que las tierras laboradas por los indios del común en la provincia de Los Llanos no eran necesariamente las mismas que poseían ya desde tiempos prehispánicos; la política de reducciones y congregaciones, emprendidas en el siglo XVI y XVII, modificó sustancialmente la propiedad del paisaje al trasladar buena parte de los asentamientos antiguos a nuevos pueblos, y poder facilitar el control fiscal y doctrinario, de allí la importancia de no perder de vista los factores

institucionales y geográficos que influyeron en la administración eclesiástica y en la fundación y compra de tierras, trapiches y capellanías en el priorato de Socoltenango.

De acuerdo con Oscar Barrera (2017), los investigadores coinciden en señalar que para el siglo XVIII la región del priorato de Socoltenango, y parte de la provincia de Los Llanos, fue muy próspera. A pesar del descenso demográfico del siglo XVII, la buena calidad de las tierras permitió que en el siglo XVIII esta región se convirtiera en uno de los puntos importantes de abastecimiento agrícola, y así seguir fortaleciendo la colonización de las tierras despobladas de la parte central del valle del río Grijalva, donde cruzaba el gran Camino Real. Pero, ¿Por qué es importante estudiar los aspectos sociales y económicos que acarreo la llegada de los dominicos a este espacio geohistórico de la provincia de Los Llanos, y en particular de los pueblos que conformaron la jurisdicción eclesiástica conocida como el priorato de Socoltenango?

La principal razón para dedicar una tesis de maestría a este objeto de estudio es la escasa historiografía respecto a la provincia de Los Llanos y a la temporalidad elegida. Dándole un vistazo a los trabajos que se han ocupado del tema y del espacio geohistórico, nos encontramos con la necesidad de seguir esclareciendo algunos caminos y veredas que ayuden a entender los cambios y las continuidades sociales y económicas, dada la importancia de sus condiciones geográficas, que surgieron durante el siglo XVI y XVII, en esta micro área, con la llegada de los misioneros y el proyecto para establecer una *misión de ocupación*.

La provincia de Los Llanos fue, convenientemente, ubicada en la fértil región conocida hoy como Depresión Central de Chiapas. Una gran cuenca que mide más de 200 kilómetros de largo, y entre 30 y 60 km. de ancho. Amplias porciones de esta tierra regadas por el río Grijalva (conocido también como río Grande), con amplias llanuras y un clima cálido y moderadamente lluvioso que le han conferido, desde hace siglos, un importante potencial agrícola, ya que desde la época prehispánica era comunicado por una importante ruta comercial que, en el período colonial, se convirtió en el Camino Real que conectó a las principales cabeceras de las doctrinas dominicas.

Aunque históricamente en algunas partes de la Depresión se sembraban hortalizas nativas americanas como maíz, frijol y chile, con la llegada de los colonos hispanos la ganadería, la caña de azúcar, la presencia de haciendas y de trapiches comenzaron a formar parte del paisaje geográfico, económico y humano de la provincia de Los Llanos (Viqueira, 2004). Así, con esa nueva presencia humana, el paisaje comenzó a sufrir un cambio más radical y generalizado. Los factores que propiciaron este cambio fueron muy diversos, además de los

ya mencionados, como la introducción de cultivos de trigo y de la caña de azúcar, la concentración de los indios en pueblos y la desaparición demográfica de alguna debido a pestes y explotación, además del empleo de nuevas técnicas agrícolas y la fundación de haciendas y trapiches transformaron el paisaje de la zona, dando como resultado nuevas experiencias y relaciones sociales, administrativas y económicas, entre indios, españoles y dominicos.

Dentro de esta gran región se distinguen algunas subregiones. Entre ellas están el Valle del Grijalva y la Meseta Central, que a su vez están conformadas por Los Llanos de Comitán, la Hondonada de Copanaguastla, el Valle de Cuxtepeques, las Terrazas de Socoltenango y las Terrazas de Los Altos (ver Anexo Mapa 1). Los Llanos de Comitán forman parte de una meseta de fértiles tierras, salpicadas de ciénagas y lagunas, donde, para el siglo XVIII, tuvieron su esplendor las fincas y estancias de la orden de Santo Domingo. En el momento de la Conquista española la región estaba poblada por hablantes de tzeltal y de coxoh-tojolabal, y el posible principal asentamiento humano era Comitán.¹ La política de congregación de los dominicos en el siglo XVI afectó la distribución de la población y llevó a varios grupos lingüísticos –tzeltales, tzotziles, tojolabales- a convivir en los mismos pueblos. Asimismo, muchos indios del área, paulatinamente despojados de sus tierras y de su libertad, acabaron convertidos en peones de hacienda al servicio de los frailes dominicos y de hacendados españoles (Ruz, 1992).

Siguiendo el curso del río Grande, se ubica un área de fértiles llanuras separada por una pequeña cadena de cerros conocida como la Hondada de Copanaguastla, regadas por los ríos Blanco y San Vicente. A la llegada de los españoles existía un importante y rico cacicazgo llamado Copanaguastla², donde se hablaba el tzeltal y se estableció la primera vicaría de los dominicos, recién llegados en 1545. Cuatro poblados comprendieron esta región en el siglo XVI: Copanaguastla, Tecoluta, Sitlálá y Chalchitán.

Dada su prosperidad, desde el siglo XVI, los mercedarios, dominicos y particulares fundaron estancias de ganado y trapiches de caña de azúcar en las cercanías del lugar. Tadashi Obara-Saeki (00), apunta que, entre 1545 y 1549, muchos encomenderos, tratando de enriquecer su propia hacienda, invirtieron los recursos obtenidos de la encomienda en diversas actividades económicas, como la minería de oro y la producción de azúcar. Muchos

¹ AHDSC, Base de datos: nombres de los pueblos de Chiapas y Soconusco. El nombre antiguo era Balún Canán que significa “nueve estrellas”.

² AHDSC, Base de datos: nombres de los pueblos de Chiapas y Soconusco. Al parecer el nombre antiguo era Uxté, para Ruz (1992) las fuentes coloniales no lo mencionan.

españoles de Ciudad Real se ausentaban de la ciudad durante varios meses del año, para ocuparse “en sus estancias y granjerías del campo” que tenían por los pueblos de la provincia, como en la rica Copanaguastla.

Sin embargo, a principios del siglo XVII, varias pestes terminaron con casi la tercera parte de los indios de la comarca de Copanaguastla, ocasionando el inminente cambio administrativo, autorizado por la Corona desde 1629, de la antigua vicaría al nuevo priorato en el pueblo de Socoltenango. Algunos autores (Ruz, 1992; Viqueira, 1997; Barrera, 2017) coinciden que en las áreas más bajas del valle se sufrió más la brutal caída demográfica, justo donde se asentaron los dominicos, mientras en las áreas un poco más altas, arriba de los 800 metros, resistieron mejor a las epidemias, como sucedió con los pueblos de San Bartolomé de Los Llanos, Soyatitán y Pinola. Justo en los límites de estos pueblos se ubicaron algunas estancias y trapiches, se adquirieron tierras y fueron fundadas capellanías por criollos y españoles, y vieron, algunos de ellos, aumentar su población; de esta manera la política fiscal española, la administración eclesiástica y las haciendas no parecen haber sido ajenas a dichos fenómenos.

Ya en el siglo XVI, la repartición del suelo, acompañado del repartimiento de indios que trabajaran las tierras, se inició durante la Conquista. Las tierras y mercedes concedidas a soldados, conquistadores y misioneros por su labor emprendida, las llevaron a cabo desde un inicio Hernán Cortés, Diego de Mazariegos y Pedro de Portocarrero en diferentes zonas de la provincia para su administración. Desde la década de 1540 los “indios de servicio” realizaban labores en las minas, estancias de ganado y los ingenios de azúcar, asimismo para las casas de sus amos y para acarrear las mercaderías. Muchos de los pueblos que resistieron las bajas demográficas y se vieron beneficiados con el aumento de su población y territorio, fue posible gracias al desplazamiento de los indios que huían de las zonas más azotadas por las epidemias o de la sobreexplotación tributaria y laboral, igualmente por la compra, venta y apropiación de tierras entre indios, españoles y religiosos. (Von Wobeser, 1989; Ruz, 1992; Lenkersdorf, 1993; Obara- Saeki, 00).

La Corona española, queriendo evitar que se desarrollara una aristocracia rural como en España, intentó desde un principio detener las aspiraciones señoriales de los españoles y de los misioneros, tratando de implantar la pequeña propiedad, emitiendo órdenes legales dirigidas a los colonos y religiosos, respecto a la compra y venta de propiedades. Entre estas dos concepciones antagónicas de la repartición de suelos se llevaron a cabo las cesiones de tierras y

el repartimiento de indios, así como de los beneficios económicos surgidos por la administración de las doctrinas y de las Leyes Nuevas de Indias (1542), entre finales del siglo XVI y durante el siglo XVII. Las encomiendas, y luego la compra, venta y apropiación de tierras, fueron definiendo el control de los territorios entre los españoles, indios y religiosos. También la Corona fue recuperando algunas propiedades para su propio beneficio, convirtiéndolos en tierras realengas (Von Wobeser, 1989: 14).

Los pueblos de españoles y pueblos de indios desde el plano jurídico, en un inicio, fueron bien delimitados. De acuerdo a las leyes de la época, en los pueblos de indios no podían radicar españoles, mulatos o negros, sólo el misionero que los administraba; inspirados en antiguos preceptos del derecho medieval, se reconocía la existencia de diversos fueros o jurisdicciones especiales. La jurisdicción de pueblos de indios como creación de la política colonial correspondió a intereses socio-económicos concretos. Los instrumentos de la aplicación de esta política fueron las congregaciones, la expedición de bulas papales y leyes reales, la dotación de tierras comunales a los nuevos poblados y el establecimiento de gobiernos para resolver los problemas locales (Viqueira, 2002:58).

La aplicación de estas políticas -muchas emprendidas por los dominicos-, y el desplazamiento forzado por la desaparición de pueblos en la provincia de Los Llanos, y en toda la Depresión Central, posibilitó a los españoles y religiosos el hacerse de tierras y, a la vez, contar con la mano de obra abundante y barata de quienes, desposeídos de sus medios de producción o al tener grandes tierras sin trabajar ni producir, se veían orillados, de alguna u otra manera, a vender o intercambiar sus tierras o su fuerza de trabajo, como pasó con Tecoluta, Copanaguastla y Zacualpa dentro de los límites del priorato de Socoltenango en el siglo XVII.

No hay que olvidar, apunta Juan Pedro Viqueira (2002), que las políticas españolas no pretendieron asimilar a los autoctonos; sino por el contrario, buscaron convertir a personas de muy distintas lenguas (tzotzil, tzeltal, coxoh, tojolabal, zoque, chiapaneca) y de condiciones socio económicas -pertenecientes a un gran número de entidades políticas-, en una masa indiferenciada de campesinos sujetos, con derechos, normas y obligaciones, a una misma condición jurídica: la de indios.

Así, después de haber congregado a los indios de la provincia, la Corona delimitó una extensión de tierras adecuadas para dehesas y ejidos, otra parte para propios y el resto se dividió entre los pobladores. En coincidencia, con el desplazamiento y la movilidad india, las

autoridades civiles uniformaron la tenencia de la tierra y el patrón habitacional en la provincia. Los dominicos por su parte-a diferencia de la Nueva España, donde los pueblos de indios se establecieron con base a los *altepetl* o señoríos prehispánicos y se componían de una cabecera y varios sujetos o estancias- congregaron a los indios de la región, no se sabe si por ignorancia o intencionalmente, sin tomar en cuenta a qué unidades político-territoriales habían pertenecido. Esto provocó que pueblos de indios hablantes de distintas lenguas llegaran a convivir en un mismo pueblo, como pasó en Socoltenango, Zapaluta y Comitán. El resultado fue que en las regiones administradas por los dominicos los pueblos de indios no tenían sujetos y se compusieron, por lo tanto, exclusivamente de una cabecera (Viqueira, 2017: 163).

A los indios se les dotó de un espacio de 500 varas castellanas (418 m) a los cuatro vientos, medidas desde la iglesia, centro del poblado. Este espacio fue conocido como el fundo legal. Esta área, destinada básicamente a la producción agrícola, se aumentó en 1687 a 600 varas (aproximadamente 100 ha.), medidas desde la última casa del pueblo, en vista, a decir de una orden real, de que se iban “entrando los dueños de estancias y tierras en las de los indios, quitándoselas y otras con fraude que es lo que apetecen y quieren los españoles” (Ruz, 1992: 50-51).

Como sucedió en la provincia de Los Llanos, siguiendo a Ruz (1992) y Von Wobeser (1989), más allá del fundo legal se extendían otros tipos de tierras comunales, entre las que destacó el ejido -de una legua de largo según la legislación de 1573-, que debía ser destinado, en primera instancia, a la ganadería; poco después se le agregaron los diversos tipos de haciendas, ranchos y trapiches. Para 1601, el virrey de la Nueva España autorizó que se entregara más tierra ejidal a los pueblos que las necesitaran. Según el uso a que estuviesen destinadas, se distinguen en la legislación colonial cuatro tipos de tierra en poder de los pueblos de indios: la que le correspondía al pueblo, para las casas, huertos y solares; las reservadas para ejidos o áreas agrícolas y ganaderías de explotación común; una tercera parte para baldíos (montes, bosques, zacatales y otros espacios destinados a la flora y fauna silvestre); y la última, dividida en parcelas individuales para cada una de las cabezas de familia del pueblo.

Sobre estas tierras explotadas sólo se tenía un derecho de uso, no de propiedad plena, que servía para cubrir las obligaciones de tributos y después para cubrir otros gastos, como los destinadas a las cofradías y las fiestas patronales. Las adquiridas por los españoles, por compra o despojo, les permitió hacerse de propiedades, provocando al mismo tiempo la inserción de los indios como consumidores obligados –al ya no tener donde producir para satisfacer sus

necesidades y las requeridas por las leyes españolas- y, sobre todo, esto ampliaba el mercado de trabajo al liberar la mano de obra, a menudo escasa (Ruz, 1992: 53). Estos factores contribuyeron, a la larga, a la consolidación de las distintas haciendas y trapiches de españoles y dominicos, en la provincia de Los Llanos, así como a la fundación de capellanías y las implicaciones sociales y económicas que las mismas trajeron al priorato con cabecera en Socoltenango, durante el siglo XVII y principios del XVIII.

Al norte de la Hondada de Copanaguastla, la vertiente del Macizo Central toma la forma de una serie de amplias terrazas escalonadas de tierra templada y de buena calidad, donde se ubicó el pueblo de Socoltenango y desde allí se organizaron las principales misiones de ocupación dominicas. Al oeste de estas terrazas, del otro lado del río Blanco, el cerro de San Bartolomé de Los Llanos se desprende del Macizo Central y se introduce en las tierras cálidas de la Depresión Central. A su llegada, los españoles se encontraron en este lugar con población hablante, principalmente del tzeltal y tzotzil. Las Terrazas de Socoltenango comprenden también las llamadas Terrazas de Los Altos, un sistema de escalones que descienden al valle del río Grande, partiendo de la antigua Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas), donde se hablan las mismas lenguas. Estas limitan con los pueblos coloniales de Teopisca, Comitán, Acala y Chiapilla. Atravesando también los pueblos de Amatenango del Valle, Aguacatenango, Pinola (hoy Las Rosas), Soyatitán, Socoltenango, Zacualpa, Ixtapilla y San Bartolomé de Los Llanos (hoy Venustiano Carranza) que fueron administrados también por la orden de Santo Domingo.

A partir de estas consideraciones espaciales la provincia de Los Llanos puede apreciarse como un gran mosaico histórico, lingüístico y geográficamente plural. Debido a que en parte de esta región se encontraban las principales cabeceras político-comerciales prehispánicas de Copanaguastla, Pinola, Comitán y Chiapa, se atrajo desde tiempos muy tempranos a los conquistadores y colonos españoles, seculares y religiosos.

Los historiadores que han estudiado la región, como Viqueira (2002, 1994 y 1997), Lenkersdorf (1993 y 2010) y Ruz (1992), consideran que las conquistas militar y “espiritual” fueron las que permitieron la integración de un camino comercial prehispánico que siguió, a grandes rasgos, el curso de la provincia de Los Llanos y conectó a las principales cabeceras y centros rectores con un alto potencial económico; lo que a su vez, en la época colonial benefició a la Corona española y el haber llevado a cabo la evangelización de Chiapas, el dominar todas las lenguas de la región y el haber levantado todo un emporio económico,

basado en haciendas y trapiches, lo que a su vez permitió también a los dominicos controlar durante gran parte del período colonial la administración religiosa de casi toda la alcaldía mayor de Chiapas, incluyendo al priorato de Socoltenango.

Los pueblos de indios congregados por los dominicos, que recibieron “bendiciones” de sus santos patronos, al margen de conexiones de este importante camino, que en los tiempos coloniales recibió el nombre del Camino Real, y que conformó la llamada provincia de Los Llanos, fueron Santo Domingo Comitán, San Agustín Teopisca, San Francisco Amatenango, Nuestra Señora Natividad Aguacatenango, Santísima Trinidad Zapaluta, Santa María Magdalena Coneta, San Cristóbal Aquespala, Santiago Esquitenango, Santa Catalina Comalapa, San Andrés Yayaguita, San Pedro Chicomucelo, Nuestra Señora Asunción Soyatitán, Santa Cruz Socoltenango, San Vicente Copanaguastla, Nuestra Señora Encarnación Coapa, San Juan Bautista Guitatan, San Sebastián Chalchitán, San Miguel Pinola, San Jerónimo Zacualpa, San Martín Ixtapilla, San Bartolomé de Los Llanos y San Dionisio Totolapa.³

Con la llegada de la orden, el 12 de marzo de 1545 a Ciudad Real y a la diócesis, capital del obispado de Chiapa y Soconusco desde 1539, comienza un nuevo capítulo en la historia de la provincia de Chiapa. Inmediatamente después de su arribo los frailes misioneros se dirigieron a tres de las principales cabeceras indias de la provincia: Zinacantán, Chiapa y Copanaguastla. En Zinacantán quedó fray Domingo de Medinilla y fray Tomás de San Juan; a Chiapa llegó primero fray Tomás de la Torre, luego los frailes Domingo de Ladrada, Alonso de Villalba y Vicente Núñez; y rumbo a Copanaguastla se dirigieron los frailes Domingo de Ara y Alonso de la Cruz, donde ya los esperaban Jorge de León y Cristóbal Pardave. También otros religiosos salieron a Soconusco y a Verapaz, que estaba bajo responsabilidad del nuevo obispo, fray Bartolomé de Las Casas (Ximénez, 1999, capítulo XLVII: 360; Remesal, tomó I, 1988: 464).

Sin embargo, el inicio de este nuevo capítulo en la historia no encontró un ambiente favorable. Algunos pobladores españoles, debido a las políticas a favor de los indios de fray Bartolomé de Las Casas, que terminaron con la aplicación de las Leyes Nuevas en la provincia, no simpatizaban con la reciente presencia de los religiosos. El disgusto creció. Poco antes de llegar no tardaron los misioneros de salir de la capital y ocupar los pueblos que se les había

³ Archivo Histórico Diocesano, Cedulario, t. 4, cuaderno 8, núm. 11. Para los pueblos: *Memoria de los lugares que contienen las provincias que ciñen el obispado de Chiapa-Guatemala, 25 de julio de 1678*. Para los santos: Archivo General de Centroamérica, Guatemala, Al. 17.12-13455-1976, *Razón del número de pueblos de que se componen los tres partidos de esta Intendencia de Ciudad Real, 1791* (Jan de Vos, 1994: 50-51)

asignado. Los dominicos no fueron los primeros españoles en llegar a la comarca de Copanaguastla, ya en 1528 había sido nombrado encomendero del pueblo el conquistador Andrés de la Tovilla, quien vino con las huestes de Pedro Portocarrero de Guatemala y había fundado una villa cerca de Comitán repartiendo algunas tierras a sus soldados. También la orden de la Merced, que tenía un convento en Ciudad Real, estaba presente en la comarca, presencia materializada en una finca ganadera. Para 1554, la casa de los dominicos en Copanaguastla fue reconocida como parte de su jurisdicción, así como sus posesiones (Remesal, 1988; Ruz, 1992).

¿Qué consecuencias trajeron estos primeros acontecimientos a la llegada de los españoles? Rápidamente expondremos que estos hechos históricos supusieron particularidades administrativas, sociales y económicas que desencadenaron una serie de experiencias locales, a causa de los constantes cambios demográficos y territoriales que se suscitaron durante el siglo XVI y XVII en la Depresión Central. Ya que, según Juan Pedro Viqueira (2012), de los 34 pueblos congregados por los dominicos en el siglo XVI, para la segunda mitad del siglo XVII habían desaparecido 17.

Esto obligó a que la apropiación de tierras y las compras y ventas estuvieran a la orden del día, junto a otros fenómenos sociales, y una suerte de tragedia y bonanza, que acarreo consigo la cristianización: una particular experiencia misionera, el surgimiento de haciendas y trapiches; la fundación de capellanías y la criollización de la orden, a causa también del ministerio pastoral y de la expansión de los misioneros por la región. Aunque la cabecera religiosa de los dominicos de este micro espacio geo-histórico estuvo primeramente en Copanaguastla, desde donde los misioneros salían a los curatos y visitas para su administración, poco a poco fueron tomando control de los demás pueblos de la comarca. De estos cambios territoriales los dominicos se hicieron dueños de tierras, haciendas y trapiches que estuvieron al margen del Camino Real y de los principales pueblos de la nueva cabecera eclesiástica en Socoltenango durante el siglo XVII (ver Anexo Mapa 2).

Junto a otros pueblos de la provincia de Los Llanos, como Comitán y San Bartolomé, Socoltenango se convirtió para el siglo XVIII, en uno de los principales pueblos que ejercieron parte del control económico de esta provincia, teniendo redes económicas, sociales y religiosas con Pinola, Soyatitán, Copanaguastla, Ixtapilla, Zacualpa, junto a Chicomuselo, Yayahuita, Aquespala, Coneta y otros pueblos bañados por múltiples ríos, montañas, valles, terrazas y ciénagas, donde se hablaba tzeltal, tzotzil, tojolabal, coxoh y náhuatl. Variado era el paisaje

humano de este espacio donde, poco a poco, se fueron agregando otras denominaciones raciales y culturales, como españoles, negros y mestizos.

Además de las estancias y haciendas ganaderas, azucareras y trapiches de los españoles, en donde se confrontaron relaciones sociales, de poder, control y de religiosidad como parte del proceso de colonización, los indios tenían también en sus tierras de común repartimiento algunas haciendas y participaban en la producción y comercialización de ciertos productos. Hay que precisar, de acuerdo con Von Wobeser (2004), que las haciendas azucareras y trapiches no necesariamente implicaban la producción de azúcar, sino también otros derivados de la caña, como la melaza, la panela y el alcohol, ya que los trapiches del priorato de Socoltenango poseían calderas, espumaderas, peroles y alambiques usados para estos otros derivados.

Para el siglo XVIII, expresa Barrera (2017): el convento dominico de Santa Cruz Socoltenango, cabecera del priorato, a través de sus doctrinas, se convirtió en uno de los más poderosos del período colonial en el obispado de Chiapa. En 1687, como veremos, sus dominios llegaban hasta el Valle de Cuxtepeques, donde tenían dos propiedades que compraron al capitán José Antonio Torres: la hacienda de Nuestra Señora del Rosario, la cual contaba con varios mozos e incluso con una ermita, y, a su lado, un despoblado nombrado San Antonio Las Salinas, antiguas tierras de los indios de Copanaguastla, donde se explotaba dicho mineral.

Precisamente, los santos de cabecera asignados a cada pueblo, administrado por los dominicos, fueron metáforas ideológicas que dan cuenta de la importancia que tuvo la implantación eclesiástica, y de cómo los frailes aprovecharon su papel de doctrineros para interferir en las diversas experiencias sociales y económicas que vivió la población. Santa Cruz Socoltenango, San Vicente Copanaguastla, San Jerónimo Zacualpa, Nuestra Señora de la Asunción Soyatitán, San Bartolomé de Los Llanos y San Miguel Pinola se convirtieron, a través de las imágenes sacras, en semilleros de fenómenos sociales y económicos que se manifestaron durante el siglo XVII, como las fiestas patronales, la fundación de cofradías por indios y de capellanías por españoles y criollos en haciendas y trapiches, lo cual permitió a los dominicos lograr un estatus privilegiado.

Laudare, benedicere y preadicare es el lema de la orden de los dominicos. *Alabar, bendecir y predicar* fueron algunas de las prácticas que emprendieron para la cristianización de los indios, ello explica nuestro título, y a la vez define nuestro principal objetivo con dos vertientes: uno

espiritual y uno terrenal, que delimitan las características presentadas del propósito religioso en la zona de estudio. Es decir, que junto al deseo de expandir el evangelio que representaban, la instalación de santos, iglesias y la administración de sacramentos y enseñanzas, la necesidad económica de suplir el proyecto pastoral, y las circunstancias con las que se fueron topando, obligó a los dominicos a ser parte de la lucha por el control político, social y económico de las tierras y de los pueblos de indios.

Por ende, es también necesario señalar que la administración eclesiástica tuvo varias obligaciones, tanto el de dividir el espacio, como el de enviar y velar las acciones de los misioneros autorizados para ocupar las plazas de la doctrina en los pueblos. Uno de los principales pilares de la doctrina lo constituyó la administración de los sacramentos a los recién convertidos, el indio debía recibir y el misionero tenía el deber moral de proporcionar los medios para ello. Para poder llevar a cabo esta actividad –administrarla doctrina y por ende los sacramentos-, la Santa Sede suministró a los religiosos amplias facultades por medio de la bula *Omnimoda*, de 6 de mayo de 1522; facultades que más tarde confirmó el papa Pío V, después del Concilio de Trento, en la bula *Exponi nobis*, de 24 de marzo de 1567 (Ricard, 2017: 180).

Robert Ricard (2017) apuntó que las formas de cómo administrar, y cuál debía ser el “trato espiritual” con los indios fue promulgado en el Concilio de Trento. También se decidió que los religiosos conservaran la dirección espiritual de ellos en las regiones recién convertidas, sin más condición que la de haber sido nombrados por su legítimo superior y con el consentimiento de la autoridad seglar, representada por el Real Patronato. Por estas cuestiones, las parroquias de indios se llamaron *doctrinas*, y no *parroquias*. Las doctrinas, a diferencia de las parroquias, no se concedieron con título perpetuo, sino de forma interina, esto ocasionó un constante cambio de misioneros, ya fuera por decisión institucional, vejez, cambios, conflictos o enfermedades.

Sin embargo, el mismo Concilio de Trento echó por tierra este tipo de organización, al menos en el discurso, al sujetar a los curas a la autoridad y la dependencia del superior y del Real Patronato. Los religiosos se vieron obligados a optar por dejar las doctrinas o por someterse a la jurisdicción de los obispos. Se opusieron a la segunda opción por parecerles contraria a la exención de los institutos regulares; la primera fue imposible por la insuficiencia del clero secular y por la falta de religiosos del clero regular –como veremos más adelante para el caso de la provincia de Chiapa-.

La disyuntiva obligó al rey Felipe II a pedir al Papa que no se hiciera modificación alguna en el régimen de los indios. A tal petición correspondió la bula *Exponi nobis*, que ordenó que los religiosos conservaran, como antes, los derechos y privilegios de párrocos, así como la facultad de predicar y administrar los sacramentos sin autorización manifiesta del obispo: “*ordinariourum locorum et aliorum quorumcumque licentia minime requisita*” (Ricard, 2017: 180).⁴

Para su implantación en las Indias, es necesario comprender la importancia que tuvo el Concilio de Trento y, por consiguiente, el Real Patronato. El Concilio de Trento sesionó durante 18 años con interrupciones (1545-1547, 1551-1552, y 1562-1563). En ese lapso se celebró en México, en 1555, el Primer Concilio Mexicano, y en 1560 se celebró también, un Capítulo en Ciudad Real, donde fueron tratadas diversas cuestiones que convenían a la recién fundada provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (Remesal, 1988). Estas reuniones son prueba de la constante preocupación que tuvo la Iglesia respecto a la administración social, económica y religiosa para su proyecto pastoral, tanto con los indios y demás colonos, así como con los misioneros que, poco a poco, fueron llegando a las nuevas provincias de la Nueva España, enviados en alianza con Roma, por solicitud o por decisión propia.

Los padres conciliares que llegaron a Trento, durante esos 18 años, para discutir los diversos asuntos eclesiásticos, eran principalmente de la elite intelectual de la Iglesia –teólogos y moralistas-, que llevaron consigo, según Sonia Corcuera (2012) y Gisela Von Wobeser (2015), la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino y el Antiguo y Nuevo Testamento. Los primeros misioneros españoles que arribaron a la provincia de Chiapa, durante la primera mitad del siglo XVI y el siglo XVII, aunque también eran estudiantes y doctos, fueron de los primeros españoles que llegaron a pisar tierra desconocida y a poner en práctica las decisiones tratadas en dichas reuniones, con gente que hablaba otras lenguas y tenía una concepción de vida diferente.

Los misioneros fueron los que evaluaban las situaciones y actuaban según las circunstancias. Condiciones que, poco a poco, cambiaron la visión entre las diferentes generaciones de misioneros, teniendo como contexto las transformaciones civiles y eclesiásticas, como el cambio de obispo, los métodos de cristianización o la aceptación de su

⁴ “Para que los religiosos, incluso de las órdenes mendicantes, emigrados a las partes de las Indias, puedan como antes, con la sola licencia de sus prelados regulares, obtenida en sus Capítulos Provinciales, ejercer el oficio de párroco, celebrando el matrimonio y administrando los sacramentos de la Iglesia, y predicar y oír confesiones, *sin que se requiera en absoluto la licencia de los ordinarios (obispos) de los lugares ni de cualesquiera otros.*” (Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios, Libro I-II*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995, pág. 133).

participación económica en la lucha del control del territorio, sobrellevando el mote de mendicante sólo en el nombre.

Gudrun Lenkersdorf (1992) expresó que el Concilio de Trento dio un sentido diferente a los esfuerzos de cristianización en el obispado de Chiapa, pues no se buscó fundar una Iglesia inspirada en un cristianismo primitivo siguiendo el ejemplo de los primeros apóstoles, pues se ordenó extender la Iglesia española en todo el continente. A los indios no se les permitió ninguna participación “activa” dentro de la Iglesia, sino solamente obediencia, sumisión social y económica. Además, en el capítulo XII se ordenó que ninguna dignidad eclesiástica o secular pudiera impetrar ni obtener por ningún motivo el derecho de patronato, sino fundara y construyera una iglesia, beneficio o capellanía, o que dotara sus bienes patrimoniales.

Por su parte, el Concilio Provincial de México, en 1565, reglamentó el cómo se implantaron las reformas de Trento en el reino de la Nueva España y Guatemala. Entre los estatus que prescribió estaba que el diezmo general solamente lo hicieran los españoles, y después los ladinos, que no se compraran para las iglesias cosa alguna sin licencia del diocesano, que los religiosos no hicieran parte de la usura, ni hicieran contratos o negocios y que ningún cura que administrara los sacramentos pudiera pedir pagos a los indios (López-Cano, 2004).

Según Lenkersdorf (1992) de ahí en adelante, el entusiasmo evangelizador disminuyó. Igualmente, la constante práctica de religiosidad entre los indios supuestamente cristianizados (bautizados) puso en duda el valor de toda la labor hasta entonces realizada por las primeras generaciones de misioneros. La conjugación de obstáculos geográficos: como la cantidad de ríos de la provincia de Los Llanos y factores sociales e institucionales, así como la constante falta de misioneros, la riqueza que ofrecía la tierra y la cantidad de indios en los pueblos, tuvo como resultado que el clero, regular y secular, comenzara a preocuparse más por su organización interna.

Los requerimientos a los misioneros, para ocupar las plazas doctrinales y la integración de criollos al sacerdocio, se volvieron también elementos preocupantes. A pesar de que en un inicio se prohibió la participación económica de las órdenes regulares, la preocupación del sustento “terrenal” de su ministerio ocasionó que con frecuencia expresaran a la Corona su “pobreza” y la necesidad de integrarse a las actividades, lo que provocó, al parecer, que se ocuparan menos en el adoctrinamiento de los indios o simplemente “aceptaran” la forma de conjugar, con el cristianismo, sus prácticas locales de religiosidad.

Los dominicos, que antes habían rechazado el “vicio de la propiedad”, algunas décadas después de la partida de fray Bartolomé de Las Casas, dejaron de ser en la práctica una orden mendicante. En el capítulo del Concilio Provincial, celebrado en la diócesis de Ciudad Real el 22 de enero de 1576, se acordó que en cualquier convento de la provincia las órdenes pudieran recibir posesiones, censos, heredades y otras “temporalidades”, por cuanto les constaba por experiencia, a los frailes, que no podían vivir cómodamente sin esas ayudas (Remesal, libro II, 1988:531; Lenkersdorf, 1992:293). Así comenzaron hacer negocios con los españoles y surgieron los primeros censos, capellanías y otras obras de “caridad”.

Simultáneamente a esta apertura, y de acuerdo con el planteamiento de Rubial García (2010), entre 1524 y 1570 las órdenes religiosas mendicantes se vieron obligadas a realizar sus transformaciones más profundas y adaptar sus instituciones a los nuevos contextos rurales de los pueblos agrícolas, así como de los constantes cambios administrativos que se presentaron y procuraron “romper” los lazos de dependencia que los unía a las provincias españolas en la búsqueda de gozar de cierta autonomía. Los dominicos de la provincia de Santiago de Guatemala, por ejemplo, se “independizaron” en 1532 (con 30 hermanos y media docena de casas) de la isla La Española, allí fundaron el primer convento de la orden de Santo Domingo. Aunque el obispado de Chiapa y Soconusco se creó en 1539 (dependiente jurídicamente del reino de Guatemala), a partir de 1545 con la llegada de los dominicos y con el establecimiento de una Iglesia visible gozó de cierta autonomía que les permitió establecer un estado político–eclesiástico en la provincia.

Desde finales del siglo XVI y el XVII se vivió, en la Nueva España, un proceso de consolidación institucional fundada en el corporativismo y las órdenes religiosas no estuvieron fuera de él. Uno de los factores que incidieron en esta estructuración fue la consolidación de una cierta autonomía respecto de las provincias españolas (Rubial, 2010: 221). A pesar de esta parcial independencia, las provincias, como la de Chiapa, seguían recibiendo los recursos humanos procedentes de España y se realizaron constantes autos para la atención de los misioneros en las lejanas regiones por iniciativa de la Corona española; además hubo una constante inspección de su preparación teológica y lingüística, y estar alerta sobre los misioneros en cuanto a su asistencia y el cumplimiento de sus obligaciones en los pueblos.⁵

⁵ “XIX. Que los curas tengan cuidado de deprender las lenguas de su partido. Necesario es para la conversión de los naturales saber sus lenguas, pues sin entenderlas, no pueden ser bien doctrinados ni administrados en los santos sacramentos; sancto aprobante concilio, ordenamos y mandamos que todos los curas pongan gran

Este proceso de consolidación trajo consigo la formación de una red de conventos a corta distancia, unos y otros, en un proyecto mayor de *misión de ocupación* en la zona, respecto de diferentes tipos de misiones que se establecieron en cada una de las regiones de la provincia – de *enlace*, de *ocupación* o de *penetración*, como veremos después-. También, en el proceso se preocupó por el buen funcionamiento de las vicarías o prioratos, como el de Socoltenango y su micro administración, que provocó cambios en la vida espiritual y que afectó, de alguna manera, el cumplimiento de las reglas institucionales dentro de la vida comunitaria india.

El crecimiento de sus propios recursos humanos logró la intensificación de las relaciones con la sociedad criolla, así como a la integración y participación de estos en ocupación de puestos eclesiásticos importantes. En lo económico muchos de estos aspirantes, hijos de españoles nacidos en el reino, cedieron, para acceder a estos puestos, parte de su fortuna al patrimonio de la Iglesia, fundadas en capellanías y en la misma relación con la población española. En el priorato de Socoltenango, la fundación de capellanías en trapiches y haciendas, de parte de la población hispana y criolla, fue un fenómeno recurrente durante el siglo XVII.

De las consideraciones precedentes, esta investigación traza diversos apuntes sociales y económicos sobre la orden de Santo Domingo en la provincia de Los Llanos y sobre la colonización de los pueblos del priorato de Socoltenango, entre 1609 y 1706. Mi objetivo es documentar, describir y analizar las múltiples experiencias, a partir de la administración de doctrinas, que experimentaron los pueblos durante este período, respecto a los fenómenos sociales y económicos: la experiencia misionera de los dominicos, los obstáculos geográficos e institucionales, los cambios administrativos, la criollización de la orden, las propiedades adquiridas a causa del cambio demográfico y territorial, así como la fundación de capellanías en haciendas y trapiches.

Hasta la fecha esta región geohistórica ha sido poco estudiada, por esta razón la investigación tiene como eje central la importancia que tuvo la orden de Santo Domingo en la provincia de Los Llanos, donde el hilo conductor forman las experiencias sociales y económicas que trajo como consecuencia, para el siglo XVII, la presencia de los misioneros. Para que nuestra investigación no carezca de sentido, hemos tratado de ver la totalidad histórica de la orden para poder desentrañar y entender los múltiples sentidos en los que

diligencia en deprender las lenguas de sus distritos, so pena que, siendo negligentes en esto, serán removidos de el pueblo en que estuvieren y no serán proveídos en otro.” (López-Cano, 2004: 10)

estuvieron involucrados los dominicos, específicamente en la provincia de Los Llanos y en los pueblos que estuvieron bajo la jurisdicción del priorato de Socoltenango. Hacemos uso de la historiografía actual, las crónicas coloniales y las fuentes primarias con un primordial enfoque en los procesos colonizadores de esta jurisdicción eclesiástica, Copanaguastla y Socoltenango, encarnados en los dominicos, indios y españoles.

Los documentos aquí expuestos, al parecer no han sido del todo tratados dentro de un mosaico general de dicha área geográfica. Por esta razón se ha analizado la mayor cantidad posible de datos en fuentes secundarias y primarias donde se hacen referencia de los pueblos que conformaron el priorato de Socoltenango, hasta el preludio del siglo XVIII. Con el único fin de que al haber sistematizado estos datos se abran diversas puertas para seguir el estudio de dicha área, también el de aportar significativamente al conocimiento académico y, no menos importante, el de provocar, en la población en general, de alguna u otra forma, la curiosidad por conocer la historia social y económica de esta importante región chiapaneca.

Pero sobre todo el de responder a varias cuestiones de esta investigación ¿Cuáles fueron las experiencias sociales y económicas de los dominicos, respecto a la administración eclesiástica, durante el siglo XVII, en la provincia de Los Llanos? y particularmente ¿Cuáles fueron los medios que los dominicos usaron para hacerse de tierras, trapiches y capellanías? Ya he mencionado algunas, pero vale la pena profundizar más para responder ¿Quiénes fueron los protagonistas de estas particulares experiencias? Indios, españoles y dominicos versus tierras, trapiches y capellanías.

Aunque esta historia comienza con la llegada de la orden de Santo Domingo a Chiapa en 1545, el período que estoy describiendo y analizando corresponde a los años entre 1609 y 1706, período elegido por la escasa aportación historiográfica sobre las actividades de los dominicos en aquel tiempo y por la disponibilidad de fuentes documentales que tenemos de los pueblos que formaron parte de la jurisdicción del priorato de Socoltenango. Es decir, en la búsqueda de documentos sobre el priorato de Socoltenango me encontré con muy poca información, por eso decidí alargar el período para poder estudiar las tierras, trapiches y capellanías que se fundaron durante ese lapso de tiempo. Además, este periodo coincide con la llegada, como obispos de la provincia de Chiapa y Soconusco, del dominico fray Tomás Blanes a la silla episcopal, en 1609, y el fin del mandato de otro dominico, fray Francisco Núñez de la Vega, en 1706. Entre el inicio y fin de estos dos periodos hay una diferencia de 71 años, tiempo en que la sede episcopal no fue ocupada por ningún fraile de la orden de Santo

Domingo, sino por el clero secular y otras órdenes (ver Anexo cuadro 1). De esta forma me interesa también responder implícitamente a la pregunta ¿Hubo consecuencias importantes respecto a esta ruptura en el monopolio de los dominicos en la silla episcopal? ¿Qué fenómenos se experimentaron en esos 71 años?

Con los cambios de obispos y los obstáculos geográficos e institucionales, así como con las transformaciones sociales ya mencionadas, puede responderse, apresuradamente, que el haber llevado la mayor parte de la administración de doctrinas en la provincia de Chiapa, los dominicos conservaron, a pesar de estos cambios de obispos, el monopolio episcopal. Este difícil arrebato y secularización, que intentaron hacer algunos españoles y el obispo Don Marcos Bravo de La Serna y Manrique, no tuvo éxito. Esto les permitió a los dominicos haber erigido un fuerte control socio-económico, complementado con la compra y venta de tierras, haciendas y trapiches, así como la fundación de cofradías y capellanías, durante gran parte del período colonial, ya que los territorios cedidos a franciscanos y a los seculares fueron bastante reducidos.

De manera general al observar el proceso de evangelización realizada entre el siglo XVI y XVII por las órdenes mendicantes –franciscanos y dominicos principalmente-, notamos que se extendieron en toda la provincia de Chiapa para dar lugar a una particular y cambiante administración eclesiástica que se dividió en vicarías, conventos, curatos, prioratos y visitas. Aunque la orden de La Merced estaba antes de 1545, podemos decir, de acuerdo con Juan Pedro Viqueira (2017) y Robert Ricard (2017), que fue con la llegada de los dominicos cuando comenzó formalmente el trabajo misionero en la provincia; es decir, con el establecimiento de una Iglesia manifiesta, con órganos e instituciones que implicaron una serie de variables e inconvenientes.

No hay que olvidar que si bien el primer objetivo predilecto de los religiosos era el de lograr una eficaz “conquista espiritual”, otros intereses “terrenales” se integraron a su paso según el medio geográfico donde se establecieron. El poder político, el control social y la participación en la vida económica fueron intereses que les convino a los dominicos para llevar a cabo su proyecto de fortalecimiento pastoral. La compra y venta de haciendas, trapiches y tierras, la fundación de capellanías y algunos censos fueron importantes medios de ingreso para consolidar el monopolio episcopal, a través del poder social y económico. El inmiscuirse en estas esferas de la realidad les provocó una serie de conflictos, tanto con los españoles, como con los demás religiosos regulares y seculares, e incluso con religiosos de su propia orden.

Aunque las fuentes documentales de las primeras décadas indican un éxito en la cristianización de los indios, y las fuentes bibliográficas de la colonia, escritas por los frailes dominicos Antonio de Remesal (1619) y Francisco Ximénez (1720), alaban el vigoroso trabajo de los religiosos. La historia sentencia que el esfuerzo no fue del todo exitoso. Y no porque los indios y demás pobladores, negros, mulatos y mestizos, no hayan recibido los sacramentos como el bautismo, el matrimonio, la confesión o los santos óleos en sus lechos de muerte, sino porque este proceso se gestó a través de obstáculos, conflictos, imposiciones, competencias, resistencias y la asimilación de múltiples factores sociales, políticos y económicos.

Uno de los factores que intervino en las misiones y en la administración de las doctrinas, fue la múltiple geografía física y humana de la provincia, así como la praxis social y económica con que estos espacios fueron afrontados por los españoles e indios, que a nivel general se convirtieron en significativos límites o estímulos en el proyecto colonial de la Iglesia y de la Corona. A nivel particular, hubo dificultades para una eficiente cristianización de toda la población dispersa por lugares tan apartados para los españoles, respecto a las principales ciudades de la Nueva España o el reino de Guatemala, incluso de la diócesis de Ciudad Real.

Puesto que eran los misioneros, en la mayoría de los lugares, los encargados de integrar al mundo colonial a los indios de las fronteras y de las lejanas provincias -a través de la reducción a pueblos “cristianos” y la construcción de una iglesia, la predicación, la mano de obra y la recolección de tributos- siguiendo a Ivonne del Valle (2009) diremos que el fracaso de su labor no se redujo al área de la evangelización, sino a la totalidad de la interpelación que ellos representaron. En este sentido, las prácticas religiosas de los indios y los obstáculos institucionales, a la par de la particularidad de las regiones fisiográficas y la gran mortandad que asechó a varias regiones, como la Depresión Central a mitad del siglo XVII, significaron imposibilidades y constantes causas de cambios administrativos, sociales y económicos que también afectaron al priorato de Socoltenango (Viqueira, 2012; Obara-Saeki y Viqueira, 2017).

En síntesis, nuestra investigación consiste en estudiar y dar una nueva y sólida visión de los importantes factores sociales y económico que acompañaron el lento y poco exitoso proceso de cristianización, materializado por la administración de las doctrinas dominicas, que experimentó, primero la vicaría de Copanaguastla, y después el priorato de Socoltenango entre 1609 y 1706.

Aunque a través de algunos autores (Ruz, 1994; Lenkersdorf, 1992; Viqueira, 1997; Amerlinck, 1990; y Barrera, 2017) hemos podido visualizar la importancia que tuvo la orden de

predicadores en la provincia de Los Llanos durante la época colonial y posteriormente. No obstante, para el siglo XVII, específicamente en el priorato de Socoltenango, faltan estudios sobre los fenómenos socioeconómicos que influyeron en la administración de las doctrinas y en su desarrollo durante dicha centuria. Para ello, es importante conocer la relación entre lo real y lo ideal a partir de casos históricos que muestren los procesos de aceptación, conflicto y negociación que se fueron gestando según las circunstancias locales para poder darles nombre y reconocimiento a sus protagonistas.

Precisamente en el trabajo se distinguen tres ejes primordiales sobre los que se ha enfocado la investigación:

1. La experiencia misionera y los cambios administrativos dentro de dicha división eclesiástica;
2. La experiencia social de los indios y españoles;
3. La fundación de capellanías y compra de haciendas y tierras, así como los mecanismos empleados para hacerse de ellas.

En el “Preámbulo” de la tesis se expone el marco histórico de la Iglesia católica, de la orden de Santo Domingo y de la cristianización en México, Centroamérica y el Caribe. Proporcionando las bases institucionales y conceptuales para abordar las órdenes religiosas y los procesos de evangelización, así como el posible paralelismo entre la Europa medieval y el Chiapas colonial. Este paralelismo quizá sea un poco peligroso, ya que puede conducirnos a ciertos anacronismos, pero queremos dejar en claro que no tratamos de trasponer una “continuidad absoluta de larga duración”, sino de mostrar ciertos procesos sociales, ideológicos y económicos que nacieron durante la época medieval y que, con algunos cambios y continuidades, encontraron su particularidad en la provincia de Chiapas.

En el primer capítulo describimos y esbozamos el proceso de colonización y conformación de la provincia y del obispado de Chiapas y Soconusco; las características de la Depresión Central, así como la llegada de los primeros dominicos y el primer contacto de los indios de Chiapas con cristianos venidos de Europa entre el siglo XVI y XVII. Recalcando el papel de los religiosos en la congregación de pueblos y su papel como intermediarios, igualmente delineando los primeros posicionamientos, experiencias e impresiones entre indios y españoles al proceso de cristianización y colonización.

El extenso segundo capítulo tiene como objetivo mostrar las particulares experiencias de los dominicos en la provincia de Los Llanos, subrayando la importancia del conocimiento

de las lenguas locales, la criollización de la orden y de los obstáculos geográficos e institucionales para la apropiada administración de las doctrinas. Esto nos es útil para ver la simbiosis entre las necesidades espirituales y terrenales, que permitió a los dominicos establecer una *misión de ocupación* y crear un propio estado eclesiástico -político operando sin muchas restricciones, a pesar de la entrada de obispos que no pertenecían a su orden. Al mismo tiempo reflexionamos acerca del particular interés de los frailes en la Depresión Central de Chiapas, suministradas por los beneficios económicos del Camino Real, así como de los tributos y las tierras que obtuvieron de los indios. Beneficios que se vieron condicionados por la trágica desaparición de pueblos y el paso de su restricción “mendicante” al juego económico, con la adquisición de diversas propiedades, como las haciendas, las estancias y los trapiches.

El último capítulo se enfoca en las particularidades que forjó la desaparición del pueblo y del convento de Copanaguastla, así como el papel socio-económico que comenzó a tener el priorato de Socoltenango a partir del cambio administrativo. Se hace mención de los diversos mecanismos que ayudaron a delinear el control de la zona y de los protagonistas que la experimentaron. Para finalmente, presentar el análisis detallado de las particulares experiencias sociales, económicas y territoriales -las misiones, la apropiación de tierras y la fundación de capellanías en haciendas y trapiches de criollos y españoles, seculares y religiosos-, que surgieron a la par de los cambios administrativos de la vicaría de Copanaguastla al priorato de Socoltenango. La formación y exposición de este capitulario nos permiten reforzar y sustentar la hipótesis de que a partir de la segunda mitad del siglo XVII la región de estudio experimentó un proceso de crecimiento económico, a costa de tragedias y particulares circunstancias.

Las fuentes documentales de esta investigación son novedosas y hasta ahora no han sido del todo agotadas por otros investigadores. La base la forman los expedientes resguardados en los archivos General de Indias (AGI), General de Centroamérica (AGCA), Histórico de Chiapas (AHCH) y el Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC). Los principales ramos analizados fueron las Reales Cédulas, Patronato, Dominicos, Audiencia de Guatemala, diócesis de Chiapa, Indios y los de Socoltenango, Soyatitán, Copanaguastla y Pinola.

En lo que respecta a la historiografía del período colonial en Chiapas, Mario Humberto Ruz ha señalado, de forma literaria y acertada, que si tuviéramos que recurrir a una imagen para hablar acerca de la escritura de la historia de Chiapas, un símil adecuado sería el de aquellas

antiguas cartas náuticas llamadas portulanos, donde pilotos y viajeros marcaban puertos y parajes a los que podrían arribar las naves para permanecer un tiempo antes de continuar la travesía. La recreación de lo que ha sido la historia de Chiapas colonial es tan diversa como de quien se le aproxima descubriendo un “continente sólo perfilado, en cuyo interior campanean aun a sus anchas los mitos y los estereotipos. La historia de Chiapas ofrece en buena medida el panorama de un desierto con pequeños islotes de verdor aquí y allá situados” (Ruz, 1989: 243).

Es cierto que tenemos rutas para poder guiarnos en diversos puertos y caminos, y aunque fueron trazadas desde una visión hecha por conquistadores y misioneros que se acercaron a estas tierras, son también relevantes. A la par de las narraciones de los cronistas como Bernal Díaz del Castillo y Pedro de Alvarado, donde relatan las aventuras de las huestes que se adentraron a los territorios incógnitos y hostiles, tenemos, desde otra visión, las fuentes escritas por los religiosos.

Fray Tomás de la Torre escribió *Historia de la venida de los religiosos a la provincia de Chiapa*, 1565 y *Desde Salamanca, España hasta Ciudad Real, Chiapa. Diario de viaje*, 1544-1545 sobre el arribo de los dominicos a la provincia; fray Domingo de Ara creador del primer *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*; fray Antonio de Ciudad Real *Viaje de fray Alonso Ponce por tierras de Chiapas siglo XVI* y *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*; fray Pedro de Feria *Sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos*; fray Bartolomé de Las Casas con su polémica obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; fray Antonio de Remesal quien en su *Historia General de Las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* recolectó todos los acontecimientos históricos de la Alcaldía Mayor desde su descubrimiento por los españoles; fray Antonio Vázquez de Espinosa *Compendio y descripción de las indias occidentales 1628-1629*; fray Francisco Núñez de la Vega *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa* y finalmente el ilustre fray Francisco Ximénez con *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los predicadores*.

Estas fuentes primarias nos han guiado en la reconstrucción e interpretación histórica de nuestro objeto de estudio. Hablar de la historia social y económica de la provincia de Chiapas, es hablar de un mosaico de temas bastantes complejos y amplios. Lo que esperábamos que sería una breve revisión bibliográfica, se nos reveló en un trabajo muy diverso, con el primer objetivo de buscar datos y senderos que nos ayudaran a aterrizar nuestro objeto de estudio. Los archivos nos dieron algunas respuestas, las tierras, los trapiches y las capellanías se nos presentaron como buenos ejemplos representativos de las experiencias

sociales y económicas que vivió la región a partir de la llegada de los dominicos y, por ende, de los pueblos del priorato de Socoltenango.

De hecho, son pocos los trabajos que se han ocupado exclusivamente de la provincia de Los Llanos durante la época colonial y de las tierras, los trapiches y las capellanías en este período. Sin embargo, a nivel general, sobre el proceso de cristianización y sobre las órdenes se ha escrito infinidad de aportaciones. A continuación, para ir concluyendo esta introducción, trataré de mencionar algunos trabajos y argumentos que nos ayudaron a lo largo de la investigación. Advirtiendo previamente la triangulación requerida que hemos llevado a cabo entre historia de la Iglesia, de los dominicos y de la región, para comprobar nuestra visión total de las coyunturas históricas y complejas del tema que nos ocupa por esta ocasión.

Aunque los trabajos de los siguientes autores, en especial de los dedicados a la historia colonial de Chiapas, me resultaron de gran ayuda en múltiples aspectos, debí remitirme a las fuentes documentales de primera mano para intentar delimitar las características del proceso socio-económico de la cristianización en la provincia de Los Llanos, especialmente del período elegido. Es innegable que me ayudaron a perfilar como se ha entendido y analizado la historia de la Iglesia, de los dominicos y de la región, con el único fin de poder estructurar mi propio posicionamiento y narración.

Historia de la Iglesia en la América Española, 2 tomos, de los jesuitas L. Lopetegui, F. Zubillaga y A. Egaña fue publicada entre 1965 y 1966. Este trabajo esboza de manera general diversos aspectos sociales y religiosos de la Iglesia española que fueron cruciales durante el período colonial, donde se expone y se argumenta la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado en el proceso de Conquista así como la relación jerárquica entre el clero y los logros obtenidos de la implementación de la doctrina cristiana. En la segunda mitad del siglo XX. El argentino Enrique Dussel comenzó a divulgar, desde una visión crítica y revisionista, una serie de obras referente a la historia de la Iglesia en América Latina, como por ejemplo *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1964), que tuvo varias ediciones y en la cual a los dominicos se dedica grandes apartados. Así también *Historia General de la Iglesia en América Latina* (1983). Las dos obras se insertan en el interés por emprender una historia eclesiástica acorde al revisionismo histórico de la época y la necesidad de desarrollar una perspectiva “desde abajo”. Aunque dichas obras parten de un revisionismo crítico sólo se quedaron en el ambiente eclesial, pero es importante la posición epistémica hecha por el autor, ya que, desde su parecer, el estudio de la historia de la Iglesia puede reconstituir la vida de la Iglesia conforme

a la metodología histórica. Y aunque es un quehacer científico, al mismo tiempo, la historia de la Iglesia incluye la reconstrucción del hecho histórico de la interpretación de la fe. Por ende es también un quehacer teológico. Así, sus hipótesis parten desde la consideración del catolicismo como una “religión impuesta” y como un proceso de asimilación y diversas experiencias entre las organizaciones de laicos, la religiosidad popular y la jerarquía institucional, dentro de coyunturas específicas, dándole así a los diversos sujetos un papel activo.

Junto a estas dos obras, se agrega a Enrique Dussel la extensa investigación en cuatro tomos titulada *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera de defensa del indio (1504-1620)*, publicada en el transcurso de la década de los setenta que tuvo como objetivo tres momentos en la historia general de América: 1. La política del Consejo de Indias; 2. Las diversas jurisdicciones arzobispales y la creación de los obispados y 3. Los principales protagonistas, religiosos, seculares e indios. Ahí subraya que el origen de dicha investigación se debió a su intención de conocer más concretamente las estructuras antropológicas y éticas del continente latinoamericano. Con el objetivo de analizar los aspectos de la conciencia histórica y colectiva “de ese grupo humano que todavía debe ser descubierto como entidad cultural con sentido de la Historia Universal, y en el pensamiento humano en general: América Latina (...). Pero aún más especialmente, de descubrir la postura ética de un grupo de hombres: los obispos, ante otros hombres: los indios. Una relación interpersonal, una actitud existencial, una auténtica ética de relaciones humanas (Dussel, 1966: XI).

En 1992 salieron a la luz los dos tomos de *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, dirigida por Pedro Borges Moran, en colaboración con 43 autores y editada por la Biblioteca de Autores Cristianos. Esta obra tiene la fortuna de analizar un mismo proceso misionero e histórico en dos puntos geográficos distantes entre sí y abordar temas como la economía de la Iglesia hispanoamericana; la criollización de los dominicos y toda la Iglesia; el proceso de reducciones; la transculturación misional y la producción escriturística de los eclesiásticos en América; así como la participación de los negros e indígenas en las historias regionales de la institución. Concluyendo que todos los aspectos sociales, políticos y económicos ayudaron a la consolidación institucional en Hispanoamérica.

Desde una visión conservadora, pero elemental, tenemos los grandes 4 tomos de la *Historia de la Iglesia*, desde la edad antigua hasta la época contemporánea, editada otra vez por la Biblioteca de Autores Cristianos durante la década de 2000. Los autores de dicha obra dan cuenta de las principales coyunturas, conceptos y personajes que han formado parte de la

historia de la Iglesia y de las órdenes mendicantes: orígenes, concilios, culto a los santos, la creación de los estados de la Iglesia, las reformas, los papas, los tiempos de cisma y las diferentes formas de disidencia religiosa. Estos componentes son importantes ya que nos ayudan a tener una visión de larga duración, general y particular, y poder comparar los elementos ideológicos entre dos puntos geográficos claves, Europa y América.

En el mismo tenor dos historiadores medievalistas que han estudiado temas fundamentales de la historia de la Iglesia y de las órdenes mendicantes desde el punto de vista social, económico y cultural son los franceses Jacques LeGoff y Jerome Baschet. El primero como editor de *El hombre medieval*, publicado en 1990, donde se abordaron temas concernientes a la sociedad del Occidente cristiano y sus principales funciones sociales y económicas, así como las características que repercutieron en las misiones de América, de una u otra forma, como la figura de los monjes, los campesinos, la tierra y el campo, los caballeros, las universidades, los santos, la familia y los mercaderes. Por su parte en *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América* de Jerome Baschet (2009), se analizan los diversos aspectos y conceptos fundamentales para comprender la herencia, los cambios y las continuidades de la Iglesia y del feudalismo medieval europeo en los más lejanos rincones de América. Dedicándole casi todo el libro a tratar múltiples factores de la historia de la Iglesia y de las órdenes mendicantes: el origen de las órdenes, el desplazamiento de los monjes a las zonas urbanas, los cambios de los métodos de predicación, así como la importancia del arte y la cosmovisión para la renovación de las órdenes mendicantes en los últimos siglos de la época.

Para el caso de México, en las primeras décadas del siglo XX se editaron dos obras pilares sobre la historia de la evangelización desde una perspectiva también eclesiástica, pero que son primordiales por la cantidad de datos recabados. La primera *Historia de la Iglesia en México*, del jesuita Mariano Cuevas –escrita antes de la guerra cristera–, constituye una defensa a favor de una historia edificante de la institución y del catolicismo, argumentando la importancia y la necesidad de la Iglesia, a través de las órdenes, en el proceso de cristianización y “civilización” de los indios de México.

Por su parte, *La Conquista espiritual de México*, de Robert Ricard (1932), comparte una visión apologética con la obra de Cuevas, pero presenta una actitud más crítica ante el proyecto mendicante de evangelización. De hecho el autor rompe con la idea de una edad armónica de la cristianización, heredada por los cronistas de la colonia y los historiadores del nacionalismo; describe los métodos de evangelización, la resistencia de los indios, la administración de

doctrinas y sacramentos, y la expansión geográfica del apostolado. Según Rubial (2002), también le debemos la propuesta del concepto de *policía cristiana* que se reflejó en la implementación de un *modus vivendis* dentro de los pueblos administrados por los misioneros, que facilitó, en aparente éxito, a la par de la intervención militar, dicha fundación institucional.

A pesar de esto, y de acuerdo con Rubial (2002), la obra de Ricard no deja de tener una visión dicotómica, eurocentrista y cuasi cristiana, ya que refleja a los indios como viciosos e idolatras y al misionero como el humanista y protagonista en el proceso evangelizador. Además de carecer de un análisis acerca de la participación de las órdenes mendicantes en el ámbito socioeconómico, no obstante se compensa con un examen detallado sobre los tipos de misiones y la expansión apostólica de las órdenes mendicantes durante el inicio de la Conquista “espiritual”. Otras obras que sirven de balance al trabajo de Ricard, para conocer también los métodos misionales y los conflictos internos, políticos y teológicos de las órdenes mendicantes son *Métodos misionales en la evangelización de América, siglo XVI* de Pedro Burgués (1960) y *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España* de Daniel Ulloa (1977), donde se pone en duda la hipótesis unitaria en el proceso religioso, mostrando las divisiones y la diferencias entre el clero secular y regular.

En las décadas próximas, Antonio Rubial García, Gisela Von Wobeser y María del Pilar Martínez López Cano, por mencionar algunos, se han interesado en aspectos casi desconocidos de la historia social, cultural, política y económica de la historia de la Iglesia en la Nueva España y han propuesto una nueva visión historiográfica. Por ejemplo *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial* coordinada por Martínez López Cano, Von Wobeser y Muñoz Correa (1998) o *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* coordinado por Martínez López Cano y Cervantes Bello (2005), así como *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* coordinado nuevamente por Martínez López Cano (2010) hacen hincapié en las hipótesis sobre el importante acaparamiento económico a través de los métodos de evangelización que terminaron por encumbrar la riqueza de la Iglesia en Las Indias, asimismo dan pistas y senderos teórico-metodológicos de investigación para comprender la realidad colonial de las distintas regiones de México.

Desde la historia de las mentalidades, social y cultural, los siguientes trabajos han rendido frutos, de forma novedosa e interesante: *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* de Gisela Von Wobeser (2015) para entenderla implantación de las capellanías; los trabajos de Sonia Corcuera Mancera (1991, 2009, 2012) *El fraile, el indio y el pulque*.

Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548), De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la inquisición de Zumárraga (1539-1547) y Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771), donde se ponen de manifiesto los testimonios, la normativa y el funcionamiento de los aparatos represivos y de control que sirven como camino para advertir a la sociedad colonial y los diversos comportamientos de los personajes que actuaron como reflejo de una mentalidad particular y colectiva, expresando una diversa relación entre los individuos, los grupos y las normas con las prácticas.

Rubial García en sus libros *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España* (1999), *La Iglesia en el México Colonial* (2013), *Cuerpo y religión en el México barroco* (2011), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España 1521-1804* (2010), y *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo* (2011), aborda, de forma novedosa, la información sobre los aspectos del proceso cultural y teológico, además del fenómeno del mestizaje en la institución y en la sociedad que tuvo consecuencias en los procesos sociales y económicos de la época. Mismos que nos sirvieron para delinear la criollización y la intervención cultural de los dominicos en la provincia de Los Llanos, así como para entender la experiencia misionera y hagiográfica de los religiosos en ciertos espacios geo-históricos con la implantación simbólica de los santos y la ideología evangelizadora.

Estas referencias hasta aquí indicadas constituyen obras clásicas y novedosas respecto a la historia de la evangelización, de las órdenes mendicantes y de la Iglesia en general. Si bien muchas de éstas no son específicas de la orden de Santo Domingo, se les dedica a los dominicos apartados y exponen, por consiguiente, aspectos cruciales que influyeron en el proyecto pastoral a nivel general en Las Indias. Es importante como estudiante de maestría, y como joven investigador en formación, tener una visión completa y compleja, descriptiva y analítica, de todos los niveles de la realidad en que los dominicos tuvieron injerencia, para así poder comprobar nuestro interés de seguir ahondando, más adelante y poco a poco, en el conocimiento de los temas aquí tratados.

Aunque es cierto que no podría agotar las nuevas investigaciones, los artículos y las tesis no publicadas, que han tratado el fenómeno social y económico que trajo la Conquista y la evangelización, nos parece, que conocer e identificar los factores que intervinieron en dichos procesos son necesarios para nuestra formación y comprensión histórica de este espacio geo-histórico.

La historiografía de los pueblos que conformaron el priorato de Socoltenango para la mitad del siglo XVII, está escribiéndose. Desde hace varios años algunos antropólogos e historiadores han iluminado ciertos momentos del devenir histórico de dicha área y de otros pueblos circunvecinos de la provincia de Los Llanos. Entre estos trabajos cabe mencionar los ya clásicos de Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira sobre la región, *Copanaguastla en un espejo* (1992) y *Savia india y floración ladina. Apuntes para la historia de las fincas comitecas* (1992), y *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios en la Alcaldía Mayor de Chiapas, 1520-1720* (1997), respectivamente.

El primero, de corte histórico y antropológico, indispensable para reconstruir la vida del antiguo cacicazgo de Copanaguastla cuya riqueza marcó su historia, provocando con ello su ruina en tan poco tiempo de haber llegado los españoles y religiosos. La investigación abrió un camino amplio, con base en documentos de archivos y el rescate del *Vocabulario tzeltal de Copanaguastla* escrito por el dominico fray Domingo de Ara, para conocer aspectos transcendentales de la historia de los pueblos de la comarca de la vicaría y así, en palabras de Ruz, poder iluminar uno de los rincones más oscuros y olvidados en la trama histórica de esta región: su pasado colonial. Cabe mencionar que en dicho *Vocabulario* se encuentra una cantidad de palabras que dan cuenta de algunos aspectos socio-económicos de la población a finales del siglo XVI como *abac* (hollín o tizne), *aghan* (mazorca de maíz), *aycel* (riqueza, hacienda), *abc chaghan* (pescador), *bix* o *taniv* (caña), *tunim* (algodón), *avil* (sembrar, sembrador), *cal* (milpa), etcétera.

Savia india, floración ladina nos adentra al pasado social y económico de Los Llanos de Comitán, analizando los factores que llevaron a los dominicos a convertirse en terratenientes, a costa de los pueblos indios de la región que fueron despojados de sus tierras paulatinamente para acabar convertidos en peones de haciendas al servicio de los frailes y de españoles particulares. Ya que como veremos más adelante, Ruz lo anticipa en esta investigación, los frailes aprovecharon su papel como doctrineros en pueblos de indios de la provincia de Los Llanos para hacerse dueños de estancias ganaderas, trapiches de caña de azúcar y tierras.

Juan Pedro Viqueira ha presentado información de muchos ramos documentales, para el estudio de la evangelización y de las órdenes mendicantes durante la colonia en la Alcaldía y el obispado de Chiapa y Soconusco. En su tesis doctoral titulada *Cronotopología de una región rebelde*, proporciona una gran cantidad de datos, para delimitar el proceso misionero en los pueblos, con una introducción general sobre la organización del obispado; trabajo

complementado con sus artículos *Geografía religiosa del Obispado de Chiapas y Soconusco 1545-1821* (2017) y *Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas 1545-1859* (2002).

El primero detalla la jerarquía en la administración eclesiástica, así como la división geográfica que emprendieron los órdenes regulares y seculares del obispado, sugiriendo importantes pistas acerca del proceso de cristianización; el segundo artículo hace un balance general del impacto, la asimilación, la resistencia y negociación de los pueblos indios con los misioneros. Ambos muestran como hipótesis una historia de la Iglesia conflictuada, contradictoria, compleja y de un lento proceso a la implementación eficaz de los órganos, métodos e instituciones eclesiásticas en la provincia de Chiapas dentro un período de mediana y larga duración.

María del Carmen León Cazares en *Un levantamiento en nombre del rey nuestro señor* (1988) delinea la participación de varios pueblos de la provincia de Los Llanos en un levantamiento civil en el umbral del siglo XVIII, que tuvo como raíz la visita del licenciado Francisco Gómez de Lamadrid a la Audiencia de Guatemala. En ella encontramos huellas de los dominicos y de los pueblos de Soyatitán, Yayaguita, Comitán, Aquespala y Socoltenango. Este trabajo nos ayuda a entender, a través de cartas, las relaciones sociales y económicas de los pueblos de la provincia, así como de sus luchas y resistencias. La autora remarca papel activo de los sujetos locales en un marco de crisis social y bonanza económica para principios del siglo.

En los trabajos de Juan María Morales Avendaño *San Bartolomé de Los Llanos en la historia de Chiapas* (1985) y *San Bartolomé de Los Llanos. Una urbanización frenada* (1976) de Virginia Molina, se presenta una historia social y económica de uno de los pueblos claves para abordar la historia regional de Chiapas, y donde actualmente un porcentaje considerable de indígenas sigue hablando la lengua tzotzil. Los autores perfilan los procesos agrarios en una visión de larga duración basados en fuentes documentales, y asegurando que no es posible llegar a un conocimiento completo de las comunidades rurales si no se estudian asimismo sus relaciones con los centros regionales.

De reciente presentación es la tesis de doctorado de Óscar Barrera Aguilera (2017) *Las terrazas de Los Altos. Tierra, lengua y población en la Depresión Central*, estudia los factores sociales, educativos y económicos que intervinieron en el proceso de desplazamiento y permanencia lingüística en relación con el proceso de ladinización en los pueblos que conforman parte de nuestra región de estudio: San Bartolomé de Los Llanos, Soyatitán, Socoltenango, Pinola, Teopisca y los Cuxtepeques. Su importancia y novedad, para nuestro trabajo, radica en el

análisis emprendido de los pueblos de Socoltenango, Soyatitán y Pinola, revelando que, después del siglo XVII, estuvieron marcados por el desarrollo del cultivo de la caña. Conjeturando, como desde entonces, dos bloques conformados por la economía, la posesión y uso de la tierra, y la distribución, composición y migración de la población, fueron tomando formas particulares en cada uno de los tres pueblos. De tal modo que para mediados del siglo XIX, momento en el que entraron en vigor las leyes de desamortización de bienes civiles y eclesiásticos, y otras que apuntaban a la secularización del gobierno de los pueblos, estas tres localidades ya habían experimentado transformaciones medulares.

Desde la antropología, los trabajos en Pinola, de la argentina María Esther Ermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo* (1970), y la tesis de maestría de Noelia Soledad López sobre Socoltenango titulada *Mundo-caña. Una etnografía sobre el trabajo en la trama social de dos comunidades de Chiapas* (2018) vislumbran aspectos importantes de los indígenas contemporáneos de dos pueblos claves, Socoltenango y Pinola, nos son útiles para entender la relación entre historia y antropología, pasado y presente, de la región por que, sin duda, muchos de sus prácticas religiosas, sociales y económicas se fundan en la época colonial, e incluso en la época prehispánica.

Para el caso de la historia de la cristianización y las órdenes mendicantes tenemos algunos trabajos y artículos de la historia de la Iglesia en Chiapas. Entre ellos destacan *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, del historiador belga Jan de Vos (1994), quien documenta testimonios para conocer el proceso de evangelización a partir de las vivencias violentas que sufrieron los indios en el proceso de colonización; también muestra las lagunas que aún se tienen respecto a las religiones prehispánicas y arremete contra el etnocentrismo de algunos frailes y españoles respecto a las costumbres y creencias nativas. El mismo historiador en otro ensayo titulado *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco* (2010), nos proyecta otra cara del mismo proceso, la experiencia individual de los misioneros, el conflicto entre los dominicos y la defensa de otros métodos, por parte de religiosos, de cristianizar a los indios.

Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas, de Dolores Aramoni Calderón (1992), nos adentra a una historia todavía pendiente en el conocimiento histórico de Chiapas, la Inquisición y las prácticas religiosas locales. A partir de una serie de juicios contra los indios zoques, la autora reconstruye los procedimientos legales y las creencias cosmogónicas con las que se enfrentaron los indios zoques ante el tribunal

eclesiástico durante el siglo XVII y XVIII. Por su parte, María Milagros Ciudad Juárez (1996) *Los dominicos un grupo de poder en Chiapas y Guatemala, siglos XVI y XVII*, analiza las redes de poder político que la orden de Santo Domingo comenzó a consolidar durante los dos primeros siglos de la vida colonial en el reino de Guatemala, elementos que ayudan a nuestras hipótesis sobre el estado eclesiástico -político que los dominicos establecieron.

Rodolfo Esteban Hernández y Norma Alma Lucki Ramírez Juárez (2000) en *La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala 1535-1700*, desde el aspecto económico y financiero trazan las distintas entradas e ingresos económicos que tuvo la orden como fueron los censos, testamentos, capellanías y obras pías en los curatos y conventos de todo el reino. Asumiendo en sus hipótesis que, estos elementos fueron los principales vehículos que ayudaron a consolidar el proyecto misionero e institucional de la orden en todo el Reino de Guatemala.

Desde el aspecto político y económico la tesis colectiva de licenciatura de Ericka del Carmen Gómez Pasquet y Gabriela Gordillo Cruz (2014) *Bienes de los Dominicos del Priorato de Ciudad Real, Chiapas (siglo XVI-XVIII)*, nos muestra de forma limitada y escueta algunas de las propiedades que lograron obtener los dominicos desde Ciudad Real; *Los dominicos en el priorato de Ciudad Real y la conformación del régimen colonial 1545-1680*, tesis de licenciatura de Mauricio Vázquez (2013), es también un recorrido básico acerca de las relaciones de poder que establecieron los dominicos en la capital eclesiástica. Vale la pena mencionarlos, para demostrar el interés que esporádicamente se ha tenido, en las universidades, sobre la Iglesia y los dominicos, en las dos últimas décadas.

En resumen, en estas investigaciones encontramos datos sugerentes del papel social, político y económico de los dominicos en la organización y la administración eclesiástica, además de las consecuencias sociales y económicas que desencadenó su llegada a la provincia de Chiapa, en 1545. Debe quedar claro que el estado de la cuestión presentado es con la única finalidad de dar mayor precisión a nuestras hipótesis y a los términos empleados, y así haber podido sistematizar, en una narración coherente, una historia de los dominicos y documentarla a través de las particularidades socio económicas de la historia del priorato de Socoltenango entre 1609 y 1706, en un aspecto hasta ahora poco atendido: las tierras, los trapiches y las capellanías en relación a la experiencia misionera y la administración de las doctrinas dominicas durante el siglo XVII.

Por último, es necesario volver a mencionar que al iniciar este proyecto, y conforme fue avanzando la indagación, tanto en la búsqueda bibliográfica como la documental, fui

encontrando una cantidad considerable de datos sobre cuestiones administrativas y socioeconómicas de los dominicos que me han ayudado a comprender el contexto; pero al no tener un considerable volumen de documentos sobre solo un aspecto en el área, elegí abordar mayor espacio temporal y dar un enfoque triangular cimentado en lo social, económico e institucional. Estos enfoques encontraron su camino y materialidad en una cuestión agraria en las que estuvieron involucrados distintos personajes de los pueblos administrados por el priorato de Socoltenango: Copanaguastla, Soyatitán, Zacualpa, Ixtapilla, Pinola, Socoltenango y San Bartolomé de Los Llanos.

Aunque el concepto de evangelización es usado en muchas investigaciones, por mi parte he preferido usar algunos conceptos que encontré en fuentes documentales y coloniales como *proyecto pastoral*, *misión*, *apostolado*, *cristianización*, *administración de doctrinas* y *ministerio*. Finalmente estamos seguros que los argumentos expuestos seguirán trazando o complementando nuevos caminos para la comprensión y articulación del pasado histórico de la sociedad colonial de Chiapa. De las aseveraciones y faltas en esta tesis el único responsable es su servidor.

San Cristóbal de Las Casas, enero de 2020.

Preámbulo. Todo comenzó en Europa.

La Iglesia y la orden de Santo Domingo. El Concilio de Trento y el Real Patronato

- *El que ora, el que protege y el que trabaja. La Iglesia y las órdenes mendicantes*

¿Qué es, pues, el hombre para la antropología cristiana medieval? La criatura de Dios. La naturaleza, la historia, el destino del hombre se conoce en primer lugar por el libro de Génesis, el primero del Antiguo Testamento. El sexto día de la creación Dios hizo al hombre y le confirió explícitamente el dominio sobre la naturaleza: la flora y la fauna que le proporcionarían su alimento. El hombre medieval tiene, pues, la vocación de ser señor de una naturaleza desconsagrada, de la tierra y de los animales.

Jacques Le Goff, *El hombre medieval*.

La expansión del cristianismo en América, que comenzó, fundamentalmente a partir de 1492, no fue un fenómeno aislado, su objetivo formó parte de una mayor organización socio-económica de los imperios católicos. Como en Europa, la Iglesia durante siglos protagonizó un papel importante en la historia de los pueblos americanos. Desde su campo de batalla, -las prácticas de religiosidad, un discurso teológico y otros instrumentos ideológicos- aportó de forma decisiva una clave función educativa-disciplinaria para la integración del orden monárquico y católico en los reinos coloniales del nuevo continente conquistado. Bernd Hausberger (2009) establece que el reto mayor de la expansión global hacia las Indias no fue sólo la ampliación organizativa, sino una conversión “verdadera” de los indios que la habitaban. Por su parte, Jerome Baschet (2009) plantea, para esclarecer algunos aspectos de la historia de América y de la presencia de los dominicos en Chiapas, que es necesario antes conocer al dedillo las estructuras fundamentales de la sociedad medieval que, a su parecer, se extendió con cambios y continuidades hasta la segunda mitad del siglo XVIII, en una “larga Edad Media”⁶ con la doble distancia del tiempo y del espacio entre Europa y América.

⁶ “La designación de Edad Media resulta confusa. La mantenemos más por las resonancias que sugiere, por los contenidos que encierra, que como marco cronológico preciso. Para muchos la Edad Media es una época funesta para la evolución religiosa de la humanidad: origen del oscurantismo de la Iglesia, de confusión entre el poder civil y eclesiástico, entre la religión y las supersticiones, de involución de la cultura, etc. Para otros, en cambio, es la

De acuerdo con Marketa Krizova (2007), la problemática de las misiones cristianas en América, y generalmente la problemática de la Conquista y colonización, no se puede comprender sin tomar en cuenta los acontecimientos históricos y las corrientes de pensamiento que se desarrollaron en Europa. Tal afirmación, señala la historiadora, al parecer contradice el esfuerzo generalizado de las últimas décadas por “descolonizar” y emancipar la historia americana del eurocentrismo inherente de la historiografía. Coincidimos con ella que no es posible concebir la historia de la colonización de América sin conocer el fondo europeo. Los proyectos y las experiencias misionales de las órdenes mendicantes dan prueba de que la mentalidad europea se vio profundamente influida por el contacto –directo e indirecto- con las regiones de América, transformando la imagen tradicional del mundo y de las instituciones feudales.

Las secuencias no son cronológicas y los lazos entre una época y otra no se rompen de forma abrupta, sino que es un proceso lento y complejo. La transición del medioevo a un lapso lleno de procesos culturales, como el Renacimiento, el Humanismo, el naciente capitalismo, en su primera representación de mercantilismo, y él de una época propiamente moderna, es un buen ejemplo que esta transformación no termina ni inicia con el siglo XVI. Difícil partir el pastel en rebanadas.⁷

La llegada del cristianismo a América es, metafóricamente, un pastel que tampoco puede ser entendido en su complejidad sin conocer algunos pasajes del período que le antecedió. Es evidente que el “descubrimiento” de América por Europa y de Europa por América trascendió de un simple “encuentro e intercambio” de humanos, plantas, animales, igual de enfermedades y de estructuras sociales, religiosas, políticas y económicas, a algo más complejo de aculturación e interpretación de la experimentada otredad (O ‘Gorman, 1977; Taladoire, 2017).⁸ El aporte material de los territorios americanos para Europa, la extracción de

época del desarrollo pleno de la fe cristiana, el momento cumbre de la *christianitas*, de la unión entre la Iglesia y el Estado, con predominio de lo eclesiástico sobre lo civil, lo espiritual frente a lo temporal-material, el triunfo, en una palabra, de la ciudad de Dios sobre la ciudad terrena. ¿Qué es, en realidad, la Edad Media en la historia de la espiritualidad? La Edad Media es, en primer lugar, una época de transición, no porque esté entre dos edades cultas (la Antigua y la Moderna), sino porque los valores internos que se conjugan, las fuerzas latentes en esos siglos, están fraguando, mediante combinaciones múltiples, una *nueva edad*.” (Daniel de Pablo Maroto, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid, 1990, pág. 123).

⁷ En torno a la discusión sobre la división entre siglos históricos y siglos cronológicos ver Jacques Le Goff *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, FCE, México 2016.

⁸ ¿Cómo se apropiaron los indígenas americanos de una cultura desconocida, afrontaron lo inconcebible y forjaron un mundo nuevo donde hallar su propio lugar? Taladoire (2017) revierte la mirada sobre uno de los fenómenos más estudiados y analiza los escasos testimonios de indios, sustraídos de forma violenta de su lugar de

metales preciosos, el enriquecimiento cultural, la expansión de mercados de producción agrícola e industrial se puede, sin duda, analizar, pero, ¿Cómo medir el cambio mental del que los hombres muchas veces no se dieron cuenta? Precisamente, para acercarnos a algunas respuestas, puede ser útil el análisis de los proyectos de reforma social, administrativa y religiosa enraizados en los modelos europeos, pero enriquecidos y modificados con base en las especificidades de la realidad regional y de las poblaciones locales de América (Krizova, 2007: 59).

La sociedad, el hombre, la mujer, del occidente cristiano integraban, elementalmente de cierto modo, una estructura social y divina que ofrece un punto de interesante convergencia entre las relaciones en las que se vivían y en las realidades económicas, políticas y culturales de su organización. Dentro de esta dimensión, Jacques Le Goff (1991) señala tres formas de *ser* en el “hombre” medieval, personificados por los *oratores*, *bellatores* y *laboratores* (el caballero, el monje y el campesino, los que rezan las plegarias, los que protegen con armas y los que prosperan el alimento y la mano de obra). Este paisaje que nació en el siglo XI, podemos verlo, de cierta forma, reflejado en la estructura social de América encarnada en conquistadores, misioneros e indios campesinos. Así como en la reducción de pueblos, la cristianización, las encomiendas, los tributos, la apropiación de tierras y la fundación de haciendas que estructuraron socio económicamente algunas regiones.

En un memorial, escrito probablemente en 1600, por los franciscanos de Guatemala y firmada por fray Pedro de Barrientos -diácono y notario del reino-, se hace mención de los daños, las vejaciones y la constante explotación que sufrieron los indios campesinos por los españoles, que tenían “mando entre los indios el tercero del tostón que se lleva por vía limosna por suma fuerza y violencia contra toda razón de limosna”. En todas las ciudades de españoles y villas del reino de Guatemala, se señala, eran “compelidos los indios comarcanos a traer hierba que llaman cacate, legumbres como frijoles, habas, pescados, sal, miel y otras cosas semejantes y no se les paga lo que vale todo ello en sus pueblos ni tan poco al hacerlo de seis y siete leguas y cuando esto es para los oidores, alcaldes mayores, corregidores y otros ministros de justicia se pretende que se les dé a menor precio de lo que vale cada cosa”.⁹

origen, que vivieron en diversas ciudades de Europa después de la llegada de Colon, por lo menos tres mil se contabilizaron como habitantes del Viejo Mundo entre 1493 y 1616.

⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603, 4 fojas. Sin fecha [¿1600?]. Memorial de los franciscanos de Guatemala acerca de la explotación de los indios por los españoles.

Aunque, durante los primeros siglos de la Conquista, los franciscanos y los dominicos escribieron constantemente al rey sobre las míseras situaciones de la que eran víctimas los indios comarcanos del reino de Guatemala, otros españoles también acusaron a los religiosos de las mismas vejaciones, sociales y económicas, llevadas a cabo por ellos en contra de los mismos indios, a través del trabajo en haciendas o la mano de obra en la construcción de las iglesias. Los religiosos siempre justificaron estas acciones, el trabajo y tributo brindado por los indios, como una obligación divina para la contribución de la “fabrica” y los “obreros” que trabajaban en el proyecto de salvación de los pueblos. Incluso el Concilio de Trentosiempre trató la problemática de la “pobreza” de las parroquias, buscándole solución en la legalidad de las contribuciones, colectas, diezmos u obras pías que los feligreses brindaban (Cap. XIII.).

No hay que olvidar que en la antropología cristiana medieval el hombre es la criatura de Dios destinada a la salvación mediante la fe y sus buenos actos. Ésta regía su vida diaria y se manifestaba de diversas maneras en cada estatuto social que la conformó: el monje, el campesino, el caballero, el comerciante, etcétera. De esta visión cristiana se desglosan dos concepciones de hombre universal que, a lo largo de la Edad Media y para el siglo XVI, estaban aún reforzadas entre los misioneros que llegaron a Chiapa, quienes revelaron una tendencia, simultánea, a extenderse en una sola noción.

La primera es la del *homo viator*, el hombre, europeo, en el camino, siempre en viaje por esta tierra y por su vida con efímeras o eternas experiencias que revolucionan sus valores y desbordan constantemente su forma de comprender e idear el mundo (Gaos, 1992). Si ubicamos el ímpetu apostólico, por la aventura de conocer y cristianizar nuevas tierras, como origen del viaje de muchos religiosos a América, nos encontraremos también con circunstancias precisas como la expulsión de los moros de España y el cumplimiento de un “destino teleológico” que estuvo personificado por ellos. La segunda concepción es la de *ser penitente*, y toda criatura en el mundo lo era, incluso los indios que no conocían el cristianismo. Condición que fue ideada por la concepción de pecado, inculcado durante la Edad Media, en una búsqueda constante de la salvación mediante la moralidad y obligación de acciones religiosas, con consecuencias sociales y económicas (Le Goff, 1992: 11).

Podemos decir que el establecimiento de los reinos españoles en América, dio lugar al surgimiento de una economía, que trató hacer de los virreinos un modelo parecido al de la Península; sin embargo, diversos factores impidieron la aplicación de este proyecto, dando lugar a nuevas actividades sociales y económicas aptas para el mundo colonial. Una de estas

acciones fue el arrendamiento del diezmo, al que la Iglesia católica tuvo que recurrir. Acción que estuvo estrechamente relacionada a la actividad agrícola, lo que dio origen a las haciendas novohispanas. Para Bribiesca, Flores y Arellano hablar de diezmo y agricultura, implica hablar de estos dos factores socio-económicos para el entendimiento de la estructura social, prueba de ellos es que para la segunda mitad del siglo XVII, la institución eclesiástica y la estructura hacendaria se encontraban en consolidación (Bribiesca, 2012: 178).

Históricamente estas acciones eran reguladas por la Iglesia a través de la teología eclesiástica que incluía normas, leyes, obligaciones y restricciones que le brindó como institución poder económico, político, intelectual y social. A la par de un orden señorial, la Iglesia se consolidó, con particularidades en distintos espacios y tiempos, como una institución dominante desde el feudalismo. No fue posible sólo conquistar, comerciar y establecer relaciones políticas, orar también era fundamental para el orden social respaldado por una teología moral y un derecho canónico. Por ende, el *ser penitente* fue una cualidad, casi ontológica, que los europeos transfirieron a los indios de América, así lo evidencia la polémica querrela, en 1550, entre el dominico fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda acerca de la capacidad intelectual y religiosa de los indios americanos y las causas de declarar la guerra contra dichos “infeles”, con el fin de preparar la predicación de la fe que se estaba llevando a cabo:

Al llegar a este punto desearía relatar a Sepúlveda y a sus partidarios algunos pasajes de la literatura sagrada en los que se explican las parábolas evangélicas, pero como el mismo las explica, o sea, que el Evangelio (que es el heraldo de las buenas y gozosas nuevas), y el perdón de los pecados, deben ser proclamados por medio de las armas y de los bombardeos (...) preferirían ir (los indios) al infierno antes que aprender las ventajas de los Evangelios. ¿Y que contaran esos fugitivos que huyan a las provincias de otras gentes, aterrorizados por los españoles, con sus cabezas partidas, sus manos amputadas, sus intestinos vueltos hacia afuera? ¿Qué idea se formará del Dios de los cristianos? (en Hanke, 1974: 108).

Esta alteridad religiosa sirvió para justificar que, de alguna forma, ambos eran penitentes, pero con dos destinos paralelos y diferentes. Eric Taladoire (2017) ha expuesto los casos documentados de dos indios, quizás ya bautizados, de Centroamérica que en 1541 viajaron como esclavos a Europa, a cargo de María Ochoa de Vizcarra, y el caso de otro indio de la provincia de Chiapa que viajó, en 1619, como sirviente a España, donde estuvo dos años, teniendo como responsable a Diego de Castellanos. No se sabe nada más de la suerte de estos tres indios. Los indios que se quedaron en los pueblos y provincias fueron los que

experimentaron la cristianización de una forma particular, en un laboratorio ideológico y una fuente económica ideal para la expansión de España, avalada por un derecho canónico que los indios desconocían.

El Estado español, hondamente religioso, vigiló la cristianización de las nuevas tierras y organizó la acción de la Iglesia, gracias al cual nombraba misioneros, percibía los diezmos de los feligreses, a cambio de la obligación de cristianizar a los indios. De esta forma la Iglesia, a través de las órdenes mendicantes, no sólo era la guía de almas, influyó también dentro de las actividades terrenales, exigiendo para sí el tributo perteneciente a Dios: el diezmo. Por eso el tributo y la agricultura fueron de la mano, ya que estuvo prohibido, durante mucho tiempo, que los indios pagaran el diezmo, esto obligó a la Iglesia a buscar otras formas de ingreso, y poder consolidar su poder y control en las diversas regiones (Bribiesca, 2012; de la Torre, 2013).

Pero ¿por qué la Iglesia tenía, para entonces, un poder considerable que le confería potestad de intervenir en dichos asuntos? Una respuesta sencilla, y a la vez compleja, es porque la Iglesia se había convertido, durante la Edad Media, en la sociedad misma. El término *Eklelesia* (asamblea), apunta Baschet (2009), es de origen griego y designó en los primeros siglos de la Edad Media, primero a la comunidad de los creyentes, después al edificio donde se reunía el culto. Es decir que, para el siglo XII la culminación de las realidades espirituales, que asienta lo sagrado en los lugares físicos, acompañó a la consolidación del poder del clero y de la institución. Además, en paralelo, el término asumió un nuevo elemento que designaba la parte constitucional de la comunidad: el servicio del alto clero y de los guías espirituales, los misioneros (Baschet, 2009: 176).

Sánchez Herrero (2005) retoma del *Catecismo de la Iglesia Católica* una definición de Iglesia que significa “convocación” o “comunidad” que, a lo largo de los siglos, se ha dotado de diferentes miembros, instituciones y funciones, llegando a constituirse en un verdadero Estado, similar a los otros estados feudales de la época que se extendieron desde Oriente al Occidente europeo. Esta definición comprende en su totalidad a integrantes y funciones -la jerarquía, el clero, los monjes, los frailes, los laicos- y a una historia global de la Iglesia en la Edad Media.

Para Dominique Iogna Prat (2016), el concepto de Iglesia conlleva un aspecto teológico y uno institucional, que se fue redefiniendo a través de los siglos dentro de las pugnas de poder. En *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, el autor destaca que la Iglesia se

construyó a sí misma como una unidad indisoluble del entramado social, creando una confusión metonímica entre sociedad y *eklesia*. Dicho control, acompañado del poder clerical, se convirtió en un sector corporativo y burocrático que tuvo como objetivo un acuerdo social: la salvación de los fieles y la lucha contra los adversarios, primero con los musulmanes de la península Ibérica, después con un nuevo moro, los indios de América.

De esa forma, la Iglesia comenzó a instituirse en una herramienta ideológica colosal, para la jerarquización social, que le permitió, durante siglos, consolidarse como una institución económica que acompañó a la influencia imperial, con el discurso de una unificación cristiana universal. “Aunque si bien el término religión no existe en la Edad Media, los asuntos relacionados con la organización de la Iglesia, es decir, las relaciones entre los clérigos y los laicos, por un lado, y entre los hombres y el mundo celeste, por el otro, son centrales”, sin que por eso sea un sector autónomo, delimitado y separado del resto de la colectividad, al contrario se encontraba imbricado dentro del conjunto de las realidades sociales (Baschet, 2009: 177).

En los siglos XIV y XV, para Le Goff (1991), nuevas relaciones emergentes buscan salidas de esta profunda imbricación. La idea del hombre “medieval”, que entonces se tenía, se transformó por la crisis profunda del sistema, pero también se renovó vuelto “moderno” por un nuevo contexto de estructuras, grupos y valores sociales: el mercader, los mendigos, los esclavos, los santos, los burgueses, la nobleza de los lugares colonizados, los indios, los conquistadores, las órdenes mendicantes, los encomendados y la extrañeza a la otredad dentro de una época de expansión imperial y naciente capitalismo.

Particularmente dentro de estas relaciones sociales, las relaciones del clero y los grupos dominantes fueron ambivalentes, muchos de los hijos de la aristocracia también ocuparon cargos claves en el alto clero, lo que tuvo como consecuencia que la columna vertebral de la institución nunca fuera uniforme. Aunque en América se vetó el ingreso a los indios al sacerdocio, los criollos sí tuvieron poco a poco acceso, lo que provocó controversia entre los dos cleros, principalmente durante el siglo XVII. Ya desde el siglo XIII, con el nacimiento de las órdenes mendicantes, el clero regular y secular siempre estuvieron en contradicción, pero “sin que las posiciones en su seno se transmitieran de manera principalmente genealógica, como resulta común para una clase social” (Baschet, 2009: 178); ya que además de los intereses y conflictos económicos y morales, coexistieron también importantes posicionamientos paralelos que las definieron, como los métodos usados para predicar o el sentido mismo de la “mendicidad”.

Si bien para el siglo XVIII los dominicos llegaron a convertirse en hacendados de la provincia de Los Llanos, la crítica a la magnificencia y riqueza de la Iglesia fue uno de los puntos clave para el nacimiento de las órdenes mendicantes en el siglo XIII. Tampoco hay que simplificar totalmente este aparente antagonismo, entre el alto y bajo clero, ya que nos sirve para puntear la distancia, los aprietos y las funciones entre los grandes dignatarios (abades, obispos, arzobispos, cardenales y papas) y los simples monjes, sacerdotes o misioneros mendicantes, cuyo prestigio y poder quedan, casi siempre, circunscrito por lo general al marco local. A pesar de estas diferencias internas, y de los problemas que afectaron a la Iglesia, es innegable que ésta existió como una unidad institucional y litúrgica en América (Baschet, 2009; Huizinga, 1982).

Durante los siglos IX y X, conocida como la “edad de hierro” del Pontificado, se vivió un período de decadencia que afectó a la Iglesia. No obstante los distintos tonos quejumbrosos coexistieron entre la escasez y la miseria, entre los avances culturales y económicos durante la Edad Media. En las abadías se mantuvo, al menos en algunas, el rescoldo de la perfección cristiana y fueron las nuevas fundaciones, las que nacieron a partir del siglo X, las que condujeron a la Iglesia a la Reforma y al cenit de poder que, a partir del siglo XV se extendió a otras latitudes (Maroto, 1990: 129).

En ese contexto, el *ordo monasticus* se despega del clero secular y del laicado. Esta distancia entre uno y otro se desarrolló dentro de un panorama económico, social, político y cultural de Europa que sufrió cambios cualitativos en los siglos XII y XIII. Estos cambios tuvieron su reflejo en lo religioso, dando como resultado una “nueva espiritualidad”. Si se le conoce como “siglos monásticos” entre el VI y XII de nuestra era, que corresponden también al nacimiento de una sociedad de tipo agrario y señorial, a partir del siglo XIII comienzan los llamados “siglos escolásticos”, un rasgo característico es que la teología se perfila, más que una ciencia, en una forma de espiritualidad y renovación religiosa, manifestada por el surgimiento de los dominicos, franciscanos y agustinos (Maroto, 1990: 129).

La primera respuesta de la vida consagrada al cambio de los tiempos fue el surgimiento de este nuevo sector social. La creación de las órdenes mendicantes, durante Las Cruzadas, es uno de los aspectos más notables de estas transformaciones que experimentó la Iglesia a partir del siglo XIII. Diversos autores (Baschet, 2009; Huizinga, 1982; Iogna, 2016) han señalado que las órdenes mendicantes nacieron para “renovar” la vida religiosa del catolicismo, mediante el ejemplo de un particular *modus vivendis* y una práctica complementaria: mantener la tradición

monástica basada en el estudio, pero perfeccionada con una vida activa de predicación cara a cara con los feligreses, y siendo la “humildad acumulativa” su principal virtud. Y así disipar en la conciencia europea de esos tiempos un tipo particular, ideal y colectivo del *ser* religioso: el monje que se aísla de la sociedad, para vivir una relación más cercana con Dios; quien llora por los propios pecados (*Is qui luget, aquel que llora*), y busca redimir y salvar las almas de los demás a partir de la meditación, el servicio y la penitencia (Le Goff, 1991: 12).

Por otro lado, no menos importante, es también durante este período, según Huizinga (1982) y Von Wobeser (2015), cuando nació la idea de purgatorio, noción que tuvo repercusiones a nivel social, teológico y económico en los siguientes siglos, incluso hasta la cristianización de América. Dicha creencia basada en que aquellas personas que no merecían del todo el infierno, pero poco virtuosas para el cielo, tenían que “purificar” los pecados cometidos en su vida en el purgatorio, lugar intermedio entre estos dos sitios. Y donde el ánimo y la esperanza que se tenía a la aspiración de una producción más rica, y una distribución de los bienes más equitativa, dependían de las acciones y de los aportes materiales que hacían los individuos en vida. Esta idea comenzó a invadir las incertidumbres de la feligresía y le aseguró a la Iglesia un suministro constante de recursos monetarios y bienes para asegurar su subsistencia.

El purgatorio, que se arraigó más entre los españoles y criollos de la provincia de Chiapa, que en los indios, al parecer, infundía cierto temor a la gente. Inicialmente, el purgatorio se concibió como una parte del infierno y muchos teólogos sostuvieron que ambos compartían el mismo fuego, que cumplía las funciones de atormentar a los condenados y de purificar a las almas en pena. El carácter infernal del purgatorio puede documentarse en numerosas fuentes teológicas, doctrinas y gráficas del Viejo Mundo. Para el siglo XVI la doctrina cristiana de los dominicos de 1548 (ver Anexo Otros 1) y el Concilio de Trento de 1564 (sesión XXV) confirmaron la realidad tangible del purgatorio, y aseguraron que el alivio de las almas se llevaba a cabo con los sufragios de los fieles, y en especial con las misas, por eso se ordenó que los misioneros predicaran entre los pueblos de la provincia de Chiapa la “sana doctrina del purgatorio”.

Al asumirse de una manera generalizada que la mayoría de las personas tenían que pasar por dicho lugar, surgió una serie de prácticas, como las capellanías, para garantizar los sufragios necesarios y, por ende, la salvación de las almas. A raíz de la Conquista, la creencia en el purgatorio y las prácticas e instituciones asociadas a ella -tales como las cofradías, las

capellanías de misas y las obras pías- fueron traídas a la provincia de Chiapa y se adaptaron a la forma de vivir. Desempeñando una importante función económica y social, que inició en el siglo XVI y se prolongó hasta el siglo XIX. Muchas capellanías en la provincia de Chiapa, por ejemplo, se fundaron sobre casas, haciendas y trapiches (Von Wobeser, 00: 122).

Según Von Wobeser (2014), la idea del purgatorio no tuvo gran importancia en el imaginario novohispano del siglo XVI, ya que solamente algunos sectores de la élite intelectual creían en él y en ciertos ámbitos clericales todavía se le vinculaba estrechamente con el infierno. Fue a partir de 1585, a raíz de que el Tercer Concilio Provincial Mexicano asumió las resoluciones del Concilio de Trento, y cuando el clero mexicano comenzó a promover ampliamente la creencia en el purgatorio. Tal y como sucedió en el Viejo Mundo, la concepción del purgatorio se convirtió en parte integrante de la doctrina cristiana que traía por añadidura beneficios económicos. La fundación de las capellanías en haciendas y trapiches del priorato de Soconusco durante el siglo XVII, dan prueba de ello.

Los dominicos de Chiapas, al igual que otros españoles y criollos, seguro creían en él y regía parte de su cosmovisión y forma de predicar, bendecir y alabar. Cuando el secular Marcos Bravo de la Serna fue electo obispo de Chiapa por el Papa, el 12 de enero de 1674, éste le concedió ciertas facultades respecto a la administración y vida de los misioneros del obispado. En algunas cartas de 1674 y 1677, esta última acompañada por un ejemplar de las Constituciones Diocesanas hechas por él, menciona categóricamente la existencia del purgatorio. Entre estas facultades estuvo ordenar a los misioneros enseñar las penas del purgatorio a los feligreses, poner los lunes no impedidos con oficio de nueve lecciones y mandar que las oraciones se tocaran como a la hora acostumbrada:

Con advertencia que consecutivamente se ha de tocar a las primas, porque con la devoción de las aves marías hay más cuidado en proseguir todo con la de los sufragios del purgatorio; y es el tiempo que se ha escogido en todas las iglesias catedrales de España porque se den la mano las primas con las aves marías.¹⁰

En la Doctrina cristiana de los frailes dominicos se le considera al purgatorio el tercer apartamento *del infierno* (Sermón XXX, que trata de las ánimas y de los lugares del infierno. Purgatorio y limbo). La existencia y ubicación del cielo y del infierno fueron una de las

¹⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699, 24 fojas. Chiapa. 1677. Carta de Marcos Bravo de la Serna, acompañada de un ejemplar de las Constituciones Diocesanas, hechas por él: "Constituciones, estatutos y ordenanzas de la Santa Iglesia Catedral de Ciudad Real de Chiapa, hechas por el ilustrísimo doctor don Marcos Bravo de la Serna Manríquez, su obispo y del Consejo de su majestad".

primeras enseñanzas de los frailes a los nativos americanos. Diego Muñoz Camargo relata que para transmitir a los indios las nociones iniciales sobre la religión católica, los frailes mostraban “la parte baja de la tierra con la mano —y decían que— había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un sólo Dios estaba arriba, asimismo apuntando con la mano” (Von Wobeser, 2014:61).

Aunque al principio de la formación de la idea, las donaciones principales lo hacían los príncipes y señores feudales, las clases pobres también fueron partícipes de esa “mendicidad misericordiosa” mediante la compra de indulgencias y la fundación de cofradías. Si bien el purgatorio se convirtió en un arma ideológica de doble filo, para la acumulación económica de la Iglesia y de los dominicos durante la colonia, en un inicio la acumulación excesiva de tierras y bienes fue uno de los principales conflictos entre los seculares y los mendicantes

A pesar de eso, diferentes autoridades religiosas se volvieron poderosos terratenientes, como sucedió con los dominicos del convento de Santa Cruz Socoltenango, ya que muchos señoríos territoriales y haciendas se convirtieron en sus propiedades. La solución a esta aparente contradicción, respecto a la mendicidad, se resolvió en el modo de operar algunas prácticas, como la capellanía. El fundador obtenía el beneficio espiritual de que el capellán rezara por su alma, y purificara sus pecados, mediante la donación del capital que era fundado en alguna propiedad del espiritualmente favorecido (Von Wobeser, 00). Ya que, como apunta Huizinga (1982), “en la ofrenda nadie quiere ser el primero en poner su limosna sobre el altar”, pero a decir verdad eran personas de la corte o de las principales familias las que aportaban importantes subsidios, ya que la misa era también el lugar donde, hasta cierto punto, se limaban asperezas entre las elites laicas y eclesiásticas.

Como advertimos anteriormente, aunque las condiciones de acaparamiento de propiedades fueron criticadas por los dominicos, el “vicio” de la acumulación de riquezas, para asegurar la subsistencia de la orden, ganó la razón entre los frailes quienes, desde el siglo XVI y durante el siglo XVII, fueron absorbiendo poder económico mediante distintos mecanismos, como la compra y venta de tierras, o la creación de haciendas y trapiches en el priorato de Socoltenango. Precisamente, las órdenes mendicantes en el Nuevo Mundo adaptaron el modelo clave para su bienestar que se inspiró en la “estructura de un monasterio representado por su abad, cabildo o un obispo, que imponía a los dependientes las rentas y las obligaciones vinculadas con el poder señorial, incluyendo el ejercicio de la justicia” (Baschet, 2009: 181).

Aunque las contribuciones, diezmos o rentas espirituales marcaban el vasallaje espiritual ante Dios, y el importe de ese impuesto era principalmente lo derivado de la producción agrícola, la cobranza a los productos sometidos al diezmo se le concedió a los Reyes Católicos por el Papa a inicios del siglo XVI, para que así, a través del Real Patronato, se cubrieran algunos gastos de la Iglesia indiana. Sin embargo, mientras se resolvía la polémica sobre si los indios debían o no pagarlo, los encomenderos y ladinos si hacían las contribuciones. Debido a que los nativos americanos no pagaban diezmo, apunta Ruz (1989), la pobreza de la Iglesia en Chiapas derivaba de la menguada porción de los diezmos que le correspondía. Al tomar el cargo de obispo fray Pedro de Feria, afirmó que el derecho de dos novenos de la mitad de los diezmos al rey no se había podido cobrar desde hacía ya más de ocho años debido a la miseria de la tierra.

Estas obligaciones económicas no aseguraron el seguimiento eficaz de los preceptos de la vida cristiana. Hubo en la vida cotidiana un abanico lleno de matices, en las prácticas del clero, los feligreses y los laicos, que da cuenta de una serie de faltas para cumplir con los deberes religiosos, los ingresos terrenales, el respeto al culto y otras obligaciones más como los sacramentos y el *modus vivendis* de la liturgia cristiana. La posible razón es porque paralelamente a la preocupación económica, teológica e institucional, caminaron diversas formas de experiencia y acción ante las circunstancias que experimentaron los españoles, indios y religiosos. Para considerar esta historia, más allá de un antagonismo es necesario disolver lo “bueno o malo” de las acciones e insertarlos en un determinado contexto que lo acontece; tanto en lo requerido e ideal del “ser cristiano”, como en la práctica de los españoles y los indios que estaban en proceso de “llegar a ser”.

Esta suerte de policía, social y económica, sugerida por Ricard (2017), sobre las acciones y los incumplimientos de la población fueron motivos de múltiples quejas y acusaciones ante los distintos tribunales eclesiásticos. En 1545, el licenciado Caballero, juez de comisión en la provincia de Chiapas, fue acusado de haber “comido carne en días de pescado” por el provisor de Ciudad Real. En 1572, fray Jerónimo de Santo Domingo acusó ante la Inquisición a Pedro de Estrada y Francisco de Medinilla, de estar amancebados con dos primas de ellos. Un año antes Juan Zárate lo habían denunciado por tener amores ilícitos con madre e hija al mismo tiempo. En 1573 se procesó a *Fulano* de Chávez por casarse tres veces.¹¹

¹¹ AGN, Inquisición, varios expedientes (ver *Documentos coloniales para la Historia de Chiapas*, Carlos E. Ruiz Abreu, 1999).

Los religiosos también fueron acusados constantemente. En 1580, el capitán Juan de Mesa Altamirano, alcalde mayor de Chiapa, envió una queja ante el Santo Oficio por los excesos y abusos de los frailes dominicos con los indios. En 1583, el provisor del obispado denunció a fray Sebastián de Morales por las proposiciones heréticas dichas en un sermón; y, en 1602, acusó a Juan Muñoz de Santa Cruz, “nieto de conquistadores” y ayudante en Copanaguastla y Tuxtla, por solicitar muchas mercedes por méritos. La pureza y limpieza de sangre fue también una preocupación, en 1608, cuando se escribió una carta contra Fructos Gómez Castillas, deán de Chiapas, “por no ser limpio”; también fray Pedro Ortes de Velasco, deán de la catedral, fue acusado de “no ser limpio”.¹² Por su parte, en 1580 el comisario de Chiapas, Alonso de Noreña, informó sobre unos indios que “se juntaban de noche y se les aparecía el diablo”. Ese mismo año se fincó proceso en contra de Jerónimo de Montalvo, natural de Le Carcarí, Milán, por sospechas de herejía, uno en 1580 y otro en 1588. En 1584, se acusó al escribano Hernando Álvarez por decir palabras contra la jurisdicción de los obispos y poco después a Jerónimo Guerra y Simón de Herrera, vecinos de Chiapa, residentes en un ingenio de azúcar de Juan de la Tovilla, por estar casado dos veces.¹³

Los casos siguen. En 1626 culparon, a través de una carta de fray Alejo Perea, a un indio por asegurar que el santísimo sacramento no era más que pan de Castilla y que los nahuales los había creado Dios. En 1676 se revisaron varios autos criminales contra Domingo Metapi, indio del calpul de Santiago del pueblo de Chiapa de los Indios, por “brujo y hechicero”. Una década después, en 1685, en Jiquipilas ocurrió contra Antonio de Ovando, Nicolás de Santiago y Roque Martínez, acusados de ser “brujos, nagualistas y supersticiosos”; otro hecho es de 1696, en contra del indio natural de Tecpatan, Esteban de Mesa, por “embrujar” a Catalina Pérez.¹⁴

El mestizo Tomás Ramírez fue acusado de embustero en 1675; lo encarcelaron y preso murió. En 1690 hubo denuncia en contra de Gregorio de Osorio Melgarejo, natural de las Islas Canarias y residente en una hacienda del ingenio azucarero llamado Bochil, en el obispado de Chiapa, por tener dos mujeres. Otras denuncias sucedieron, 1704 el español Juan de la Torre le delataron de estar casado dos veces; en 1693, contra la mulata Francisca Chicoasen, por

¹² AGN, Inquisición, varios expedientes (ver *Documentos coloniales para la Historia de Chiapas*, Carlos E. Ruiz Abreu, 1999).

¹³ AGN, Inquisición, varios expedientes (ver *Documentos coloniales para la Historia de Chiapas*, Carlos E. Ruiz Abreu, 1999).

¹⁴ AGN, Inquisición, varios expedientes (ver *Documentos coloniales para la Historia de Chiapas*, Carlos E. Ruiz Abreu, 1999).

hechicería; en 1698, al franciscano Nicolás Ramos, por decir que conocía una yerba para conseguir mujeres y volverlas torpes y a fray José Quiñones, por alardear de saber algunas palabras para atraer a las mujeres; y, en 1699, contra del español Santos Diez, por expresar que el abrazar y besar no era pecado.¹⁵

Las acusaciones, más hacia españoles que a los indios, permiten percibir que el ideal “cristiano” que se trató de fomentar a través de las doctrinas, la predicación y la aplicación de los sacramentos, no se cumplió del todo y que fue parte de las consecuencias que trajo la implantación de una administración eclesiástica que exigió cierta vigilancia. Aunque podemos pensar que los religiosos fueron el “ejemplo” y los “intermediarios absolutos”, en la práctica las cosas fueron diferentes, ya que también tuvieron conflictos con diversas personalidades. Muchas de estas faltas se resolvieron en negocios económicos, como fue la creencia en el purgatorio y la fundación de capellanías, así como los censos, testamentos y obras pías a beneficio de los dominicos y otros religiosos.

El espíritu religioso y algunas otras circunstancias en torno a la vida en el medievo y en la época colonial de América favorecieron esa acumulación de capital. La misericordia y la caridad, las virtudes más apreciadas de la época, fueron ofrecidas a los cristianos por las fundaciones piadosas como un camino ideal para, según expresión de la época, poner el alma en "carrera de salvación", presión que se hacía más intensa ante la muerte y ante las acusaciones de las faltas y las desobligaciones llevadas a cabo en vida. En ese momento, alcanzar la gloria y la vida eterna, reduciendo en la medida de lo posible la estancia en el purgatorio, hacían que el cristiano olvidara las preocupaciones terrenales y mostrara su generosidad destinando sus bienes materiales, reflejado en varios mecanismos entre indios, españoles y demás castas, a la obtención de su beneficio espiritual brindado por el misionero (Martínez, 1998:10).

La imagen del nuevo misionero fue la personalización del discurso de fe y salvación a través de la relación más cercana con la feligresía, lo que ayudó a tender un puente distinto de relaciones sociales y económicas. La transición del monje ermitaño al monje misionero es sin duda una de los hitos religiosos y socio-económicos más importante en la historia de la Iglesia. Los frailes que se formaron en ese espíritu de renovación y pureza evangélica fueron quienes iniciaron la misión entre los indios americanos. Además, este hito progresivo de la vida

¹⁵ AGN, Inquisición, varios expedientes (ver *Documentos coloniales para la Historia de Chiapas*, Carlos E. Ruiz Abreu, 1999).

monacal acabó por producir una vida de asentamiento y de colonización donde el trabajo agrícola, pastoreo y otras actividades productivas, como la elaboración de vinos y la molinencia de harina se unieron al abrigo de los conventos para lograr su autoabasto (Rubial, 2010: 216; Amerlinck, 1990:215).

Podemos deducir entonces, que los dominicos también representaron la trinidad social de *oratores*, *bellatores* y *laboratores*, ya que practicaban la oración como medio de salvación, protegían sus intereses en las personas de las órdenes militares y trabajaban, de alguna forma, el campo en los conventos. Esta personalidad los convirtió en mediadores y transmisores de los bienes materiales y espirituales, desde las cabeceras de las doctrinas de los pueblos donde, comúnmente, residían. Sin embargo, siguiendo a Amerlinck (1990), las donaciones de tierras que acompañaron a las nuevas fundaciones y el servicio de gente para trabajarlas, limitaron el trabajo manual al interior de los monasterios y convirtió a los conventuales en administradores que vivían de las rentas producidas por siervos y colonos.

En relación a los dominicos, es preciso recordar el origen de su orden en la figura de Santo Domingo de Guzmán, fundador de la orden conocida también como de los Predicadores. Este religioso nació, en Castilla hacia 1170, en el seno de una familia de la pequeña aristocracia de Caleruega, al sur de Burgos. Habiéndose ordenado sacerdote, pasó, entre 1196 o 1197, a ser canónigo del cabildo de la catedral de Osma, que había adoptado la regla de San Agustín. Prosiguió sus estudios y se entregó al ministerio sacerdotal, especialmente a la predicación. Hacia 1206 comenzó a predicar en la región de Fanceaux. Rápidamente se le unieron algunos discípulos para llevar una forma específica de vida evangélica, *modus vivendi* aprobado por el papa Honorio III cuando el 22 de diciembre de 1216 fundó dicha orden en el contexto de la guerra emprendida, por iniciativa de la Iglesia Católica y la nobleza del reino de Francia, en contra de los cátaros y la nobleza de Occitania a inicios del siglo XIII (Baschet, 2009:224; Sánchez, 2005:380).

Con los dominicos y las otras órdenes mendicantes, entramos en una sociedad que comenzó a experimentar cambios. Su originalidad radica en que mezcla la oración y la predicación. Domingo de Guzmán fijó su residencia en Roma a finales de 1217 y con los hombres que reclutó formó dos equipos y los repartió para que se instruyesen en París y en Bolonia, principales en centros universitarios de la cristiandad. Domingo vino a España en 1218 y fundó conventos en Segovia y en Madrid. En París prosperó la casa de los Predicadores establecida en la Rué Saint-Jacques. El mismo año, los frailes se instalaron en Lyon y en Roma

(Santa Sabina). Hacia 1221 estaban ya en Inglaterra y en Alemania. Por todas partes predicaban, y proyectaban firmemente llevar el cristianismo a los pueblos más lejanos, que seguían siendo, desde sus punto de vista “paganos” (Mitre, 2005: 491; Sánchez, 2005: 381).

Domingo de Guzmán organizó la orden de manera simple. A la cabeza encontramos al Capítulo General, que se reunía anualmente; compuesto de los religiosos elegidos por los frailes. El Capítulo ostentaba todo el poder para legislar y corregir. A su lado el maestro general, designado también por los frailes, encargado de representar a la congregación y aplicar las decisiones de la asamblea capitular. Era elegido vitaliciamente, aunque el Capítulo lo podía deponer. Al frente de cada convento un prior designado, asistido de frailes que recibían funciones particulares para poner en práctica la misión en los pueblos y ciudades (Sánchez, 2005: 384).

Cuando murió Domingo de Guzmán, en 1221, la orden tenía 60 conventos en ocho provincias, que eran las de España, Provenza, Francia, Lombardía, Roma, Inglaterra, Hungría y la Teutónica. En 1228 ya se había extendido a otras coronas y lugares, como Tierra Santa, Grecia, Polonia y Rumania; su expansión misionera también se amplió por el este eslavo y balcánico. Una característica propia de la orden fue la idea de una predicación basada en el estudio y la penitencia, como un arma indispensable contra los “enemigos” de la Iglesia. Los nuevos conventos de los frailes predicadores se multiplicaron con rapidez forjando y consolidando su poder político, administrativo, económico y evangélico. No está de más recordar que entre sus filas se formaron teólogos, pensadores y misioneros, como Tomás de Aquino, Alberto Magno, Meister Eckart y Vicente Ferrer; y más tarde, Bartolomé de Las Casas (Mitre, 2005: 492).

La preparación teológica de los dominicos hizo que al fundarse la Inquisición, en 1231, el papa Gregorio IX se fijara en ellos y les entregara su organización y justicia al punto de que los dominicos quedaron asociados para siempre con este tribunal medieval. Al llegar la cristianización a América, debido a su larga trayectoria misional, se sintieron preparados para la Conquista espiritual de nuevos horizontes (Baschet, 2009: 224).

Los dominicos dieron apoyo a los planes de Cristóbal Colón. Entre el otoño de 1486 y la primavera de 1487, Colón se encontraba en Salamanca, donde expuso su proyecto transoceánico a varias juntas de profesores de la universidad de esa ciudad. Durante su estancia en ella residió en el convento dominico de San Esteban. El apoyo principal se lo dio fray Diego de Deza, catedrático de Prima de Teología y preceptor del príncipe don Juan. Tanto en

la universidad como en el Estudio General de San Esteban había catedráticos de Astrología y de Matemáticas, quienes discutieron con mucho rigor académico los planes de Colón (Hernández, 2000:22).

Tras una decadencia que afectó a todas las órdenes religiosas en general durante el siglo XIV, por las causas comunes a toda la vida religiosa -peste negra, cisma, guerra de los Cien Años, papado en Aviñón-, los dominicos se reformaron en el siglo XV, y tuvieron una nueva época de gloria intelectual que protagonizaron los dominicos del convento de San Esteban de Salamanca, en el cual se forjó la Escuela de Salamanca, en su faceta teológica. Después comenzó a dar frutos en la filosofía, el derecho y la economía, con personajes como Francisco de Vittoria y de donde salieron las primeras generaciones de dominicos que llegaron a la provincia de Chiapas. Fray Domingo de Ara, misionero de Copanaguastla, y fray Pedro Lorenzo de la Nada, quien participó en la pacificación de Los Zendales y la fundación de Palenque, atraídos por el recién nombrado obispo fray Bartolomé de Las Casas, rumbo a la misión pastoral de los indios del reino de Guatemala, son el mejor ejemplo del desempeño de la orden (De Vos, 2010).

En resumen, podemos decir: los dominicos, y las demás órdenes mendicantes, son las síntesis de todas las experiencias sociales, económicas, y por ende, religiosas que se vivieron antes del siglo XVI en partes de Europa. Herederos de una historia compleja de la Iglesia, que siguiendo su curso, con cambios y continuidades, tocó nuevas tierras lejanas de las ya conocidas. El fraile se convirtió en un tipo de cristiano muy cualificado para llevar el evangelio a los confines de Europa y después seguir la expansión católica en América.

Según Hausberger (2018), desde el siglo XV los nuevos descubrimientos de los navegantes europeos abrieron a las ambiciones universales nuevos horizontes geográficos. Ante estas posibilidades la Iglesia católica propugnó por una política de cobertura mundial, cuya estrategia central fue la misión que acompañó su proyecto pastoral y métodos específicos que los dominicos usaron para cristianizar a los indios, primero en las Antillas desde 1510, luego de ahí a otras latitudes como la provincia de Chiapas a partir de 1545. Junto a la predicación y los sacramentos, las ceremonias litúrgicas, los cantos sagrados, las fiestas patronales, las procesiones, el teatro edificante, otras enseñanzas culturales como montar a caballo o tocar instrumentos. Estas prácticas que se volvieron parte de la obligación de los doctrineros en la administración de los pueblos, eran parte, sin duda, de un proyecto mayor de

occidentalización, que tuvo sus inicios en las artes del hacer, y la invención de lo cotidiano y lo imaginario (Gruzinski, 2013).

Este espíritu imperial, que animó a los servidores de la monarquía católica, según David Brading, fue claramente expresado en la política indiana, donde se expresaba categóricamente que el imperio español no brotaba de los simples esfuerzos humanos o los azares de la coincidencia; más bien se derivaba del designio provincial de Dios y que había escogido a España entre las naciones de la cristiandad para llevar la fe al Nuevo Mundo, ya que los súbditos españoles eran los “más firmes, puros y limpios en la fe católica y obediencia de la Santa Iglesia Romana y sin mezcla de herejía con la cual se hallaban manchadas otras naciones”. Esta aspiración fue ractificada por la cesión de varios derechos al imperio español de parte del Papa en 1493, mediante la bula *Inter Caetera* (Brading, 1991:242).

La misión de expandir el evangelio y de administrar las doctrinas en los pueblos del Nuevo Mundo necesitó de un respaldo organizativo mayor. Para coordinar la labor a nivel global, Roma estableció en 1622 la *Congregatio de Propaganda Fide*, ésta quizá fue la primera institución que reaccionó a los nuevos conocimientos geográficos y el principio de la expansión europea. La Corona española astutamente, apoyándose en el Real Patronato, mantuvo a la *Congregatio* alejada de América. Defendió su control político sobre la misión, aunque ella dependiera religiosa, humana y económicamente de Roma (Hausberger, 2018:98).

La misión no fue un asunto puramente religioso. La alianza entre poderes trajo beneficios y nuevas experiencias a la *eklesia*. Como anteriormente mencionamos, las pestes del siglo XIV y el gran cisma de Occidente provocaron la reconfiguración de la autoridad pontificia entre los siglos XV y XVI. Aunque el crecimiento de los poderes monárquicos obligó a la Iglesia a retrocesos y reorganizaciones, el Papa concedió con frecuencia a los reyes europeos una parte importante del diezmo, mientras que los Reyes Católicos obtuvieron del clero el pago de subsidios excepcionales para financiar la guerra contra Granada y la nueva cruzada contra América (Baschet, 2009: 288).

Pilar Martínez López-Cano (2017) ha señalado la importancia de las bulas, los créditos y las inversiones monetarias de la Iglesia a la expansión imperial, una especie de “economía espiritual de la salvación”. En esta especie se ajustaron, entre 1574 y 1660, sin medios de continuidad, aspectos teológico-doctrinales, problemas de diseños organizativo-institucionales y el comportamiento social de los creyentes novohispanos, como en los aspectos económico fiscales referidos a un ámbito específico: la bula de la Santa Cruzada. En tanta manifestación

específica, de una de las diversas modalidades de indulgencias, que otorgó la Iglesia católica desde la Edad Media (en especial, desde finales del siglo XI), la bula significó, dice López-Cano, una concesión de la Santa Sede a los fieles, mediante la cual estos lograban “un gran número de indulgencias y privilegios espirituales a cambio de una limosna”. Dicho instrumento arribó a la Nueva España con la Conquista y fue usufructuado por la Corona en gracia apostólica otorgada por el papado a la Monarquía hispana, lo que le permitió formar parte del cuadro de rentas que nutrió durante casi tres siglos a la Real Hacienda novohispana y del reino de Guatemala (López-Cano, 2017: 13).

La bula de la Santa Cruzada o bien se gestionó con un único contrato de arrendamiento para toda América (1574-1585), o bien se arrendó por provincias eclesiásticas (1586-1660). En el caso de los actuales México y Centroamérica se incluyeron todos los obispados del virreinato de la Nueva España y de las Capitanías Generales de Guatemala y Filipinas. Estas bulas concedían beneficios privilegios, gracias e indultos a los españoles, a cambio de una aportación económica, que llegó a emplearse también para el mantenimiento del culto y las obras de caridad.

Esta práctica socio-económica no estuvo al margen de conflictos ni de méritos requeridos, incluso hasta la última década del siglo XVII. Por ejemplo, el 31 de enero de 1639, rindió testimonio del proceso abierto, ante el tribunal de la Santa Cruzada en México Diego Vaquero Gaso, tesorero de la Santa Cruzada en Ciudad Real, contra Francisco de Ávila y Lugo, alcalde mayor de Chiapa, sobre algunos beneficios. Incluso, el 12 de mayo de 1693, la Audiencia de Guatemala informó al rey, que el arcediano de la Catedral de Chiapa, comisario y subdelegado de la Santa Cruzada en el obispado y rector del colegio seminario de Nuestra Señora de la Concepción era merecedor de ser honrado y ocupado en las prebendas y dignidades por sus méritos y servicios.¹⁶

Otro motivo de denuncia fueron los excesos que se cometían en estas organizaciones. El 4 de abril de 1606, el cabildo de Ciudad Real presentó al rey un informe de José de Scals

¹⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 16. Cartas y expedientes del presidente y oidores de Audiencia. 1639-1647, 14 fojas; 31 de enero de 1639. Testimonio del proceso abierto ante el tribunal de la Santa Cruzada en México por Diego Vaquero Gaso, tesorero de la Santa Cruzada en Ciudad Real, contra Francisco de Ávila y Lugo, alcalde mayor de Chiapa. AGI, legajo 35. Cartas y expedientes del presidente y oidores de Audiencia de Guatemala, 1692-1693, 13 fojas; 12 de mayo de 1693. La Audiencia de Guatemala informa a su majestad, que el bachiller don Antonio Pérez de Soto y Acuña es merecedor de que su majestad lo honre y ocupe en las prebendas y dignidades, de que será muy servido.

sobre excesos que cometieron en Chiapas los ministros de la Santa Cruzada.¹⁷ En otra carta, que el obispo Juan Zapata de Sandoval escribió en 1616 para el rey, después de halagar el excelente trabajo pastoral de los dominicos y dar un estado general de la diócesis de la Ciudad Real, hizo mención de lo vicioso que estaban resultando las cruzadas, ya que muchas personas hacían negocios a costa de estos y “de la paz de las repúblicas” y pidió al rey que mandara a “poner bandera y recoger gentes que estraguen y asolen la tierra” en “bien universal de las tierras”.¹⁸

Los excesos en esta práctica fueron criticadas, desde su llegada, por las primeras generaciones de dominicos, quienes propugnaron por un método pacífico y justo de colonización. Desde su primer contacto con Las Indias la historia, después de ese suceso, no fue la misma. La primera misión de los dominicos en América estuvo constituida por 16 frailes, quienes llegaron a la isla de La Española o Santo Domingo a finales de 1510. Otros grupos arribaron en los años inmediatos. Cuando se cumplieron diez años de permanencia en América, los dominicos estaban en las islas de las Antillas Mayores (Puerto Rico, Cuba, Jamaica) y el norte de Venezuela. En 1526, probablemente el 2 de julio, llegaron a la Nueva España, extendiéndose enseguida a Guatemala y el resto de Centroamérica. A partir de 1542 fueron autorizados para predicar en la provincia de Chiapa, haciendo acto de presencia el 12 de marzo de 1545 (Hernández 2000; Ricard, 2017; Ximénez, 1999).

Para Ulloa (1977), la llegada de la orden de predicadores a las Antillas, en 1510, causó gran escándalo, igual su recalada a Ciudad Real (Remesal, tomó I, libro VI, 1988; Ximénez, tomó I, libro II, 1999). Estos primeros frailes, al parecer, eran partidarios de la obra misional pacífica, quienes amonestaron a los españoles por el mal trato y esclavitud de que hacían objeto a los indios. El discurso pronunciado por el dominico fray Antón de Montesinos, el cuarto domingo de adviento de 1511, cuando los colonos de La Española se disponían a celebrar la Navidad, marcó el principio de una serie de tensiones entre encomenderos y “los misioneros antillanos” (Ulloa, 1977; Ruiz, 2010).

¹⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 968 B. papeles por agregar, 3 fojas; 16 de febrero de 1697. Consulta del Consejo para dar cuenta al rey de un informe de José de Scals sobre excesos que cometieron en Chiapa los ministros de la Santa Cruzada.

¹⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699, 6 fojas; Soconusco, 20 de abril de 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis: la iglesia y su estado, dignidades y canónigos, la provincia de Tabasco, gente y lugares del obispado, religiosos de Santo Domingo y San Francisco, la provincia de Soconusco, el diezmo, las cruzadas, los colegios y seminarios, el convento de la Encarnación, la Audiencia de Guatemala, el presidente, oidores y visitador, los clérigos beneméritos.

De acuerdo con Igor Sosa (2017), el aspecto de la nueva globalización y expansión de la orden de los Predicadores que más influencia ejerció sobre las posiciones en torno al problema indio en la América colonial, fue la experiencia pastoral y teológica, que ya tenían y comenzaron a tener fuertemente los misioneros, a partir de 1510. Como es sabido, los problemas planteados por la evangelización fueron mayúsculos en términos teológicos, organizativos y pastorales, pero los problemas económicos también fueron una preocupación constantemente expresada por los religiosos en sus cartas, incluso Remesal (1988) dedica un apartado para describir y justificar la pobreza de los misioneros en la comida, el vestido y el calzado (capítulo VIII, tomo II).

Si bien la orden fue conocida por la apuesta clara de algunos de sus miembros en la defensa del indio y sus derechos, también fue presa de divisiones internas. El nombre y los métodos de evangelización propuestos por fray Bartolomé de Las Casas son inevitables en este contexto. Las posiciones de la orden eran plurales, pues tenían que ver con tiempos, espacios y experiencias diversas. Mientras Las Casas había operado, inicialmente, sobre todo, en la zona de las Antillas, las posiciones de sus hermanos en la zona geográfica del futuro México se presentaron mucho menos partidarias para el indio, fueron acusados de enriquecimiento a costa de los nativos, y para finales del siglo XVII el concepto de mendicidad era para los dominicos de la provincia de Los Llanos una simple etiqueta (Sosa, 2017:161).

El 1 de mayo de 1550, en una carta dirigida al rey, el cabildo de Ciudad Real les echó la culpa a los dominicos, y a la llegada del licenciado Alonso López de Cerrato, por las males que, a su parecer, aquejaban la tierra, sobre haber quitado a los indios de la esclavitud con las Leyes Nuevas (1542), y todo el daño que su presencia había traído a las haciendas e ingenios de los españoles.¹⁹ Incluso, en 1581 el visitador Pablo de Escobar informó acerca de la visita que había hecho al pueblo y convento de Santo Domingo en Comitán, expresando que, a pesar de que el pueblo tenía más de 1500 vecinos de confesión y más de 300 de comunión, los dominicos habían hecho grandes derramas económicas y tenían en abandono el convento.

¹⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 44, Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia. 1550-1696, 2 fojas; Carta del cabildo de Ciudad Real donde informan de la llegada del licenciado Cerrato a esta Real Audiencia de Guatemala; sobre que los religiosos de santo Domingo y el obispo les echan la culpa de los males de la tierra; que el licenciado Cerrato les ha dado muchos cargos a sus parientes y no ha arreglado nada de la tierra. Que dicho licenciado, el obispo y los dominicos mal informan al rey.

Aprovecharon también para señalar los malos tratos que recibían los indios del distrito de la Audiencia por algunos misioneros.²⁰

Recordemos, las actitudes de los miembros de las órdenes religiosas en torno a la evangelización y acumulación de bienes, en América mostraron una enorme pluralidad de acercamientos. El caso de las primeras generaciones de misioneros dominicos de la provincia de Chiapa, entre su llegada y el siglo XVII, como notaremos más adelante, es muy significativo. Si bien no se puede pasar por alto la ambición de poder colonizador de los eclesiásticos, ni del hecho que echaban mano de los misioneros dominicos en sus planes de Conquista, las misiones eran heterogéneas y los posicionamientos ideológicos agrietados. Pero algunos miembros de las órdenes lucharon para que en los nuevos lugares de instrucción apostólica se conservara el sentido de la comunidad cristiana “primitiva”, en donde, según Krizova (2007), se pudiera percibir en un esfuerzo general por una reforma espiritual y social antes desarrollada en la sociedad europea en siglos anteriores.

La interpretación de Ulloa (1977) es más pesimista. Observa a una América que estaba siendo aculturada y donde, poco a poco, se perdió el significado de la predicación misionera, para dar paso a un estado en el que los dominicos, parecen renunciar, de algún modo, a la “conversión verdadera” de nuevas almas; y contentarse con la tibia y poco excitante labor de conservación del espíritu entre los “cristianos viejos”. Dejando de ser perfeccionistas y constructores de fe para ser grandes administradores y terratenientes, pero conservando su potencial intelectual y político.

No hay que pasar por alto que la España cristiana era entonces uno de los reinos más poderosos y el cristianismo estaba cambiando. Los españoles se habían convertido en líderes de la Contrarreforma iniciada en el Concilio de Trento (1545-1563). La Iglesia, al igual que el Estado moderno, se convirtió en un organismo más centralizado. El Concilio reforzó el poder del Papa y de los obispos y, por primera vez, se publicó un catecismo para toda la fe católica, con el fin de asegurar la coherencia doctrinal, y para poder recuperar el núcleo vital de los Evangelios, lo que vigorizó también el papel del Real Patronato (Armstrong, 2010: 35).

Parafraseando a Dussel (1983), no puede negarse que los Reyes Católicos, con su visión unificada de la cristiandad, donde lo eclesiástico y civil se entrelazaron, dejó que la Iglesia siguiera conservando su estatus central de institución política. Siendo su aliada en la

²⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 114. Informaciones de oficio y parte del distrito de la Audiencia. 1576-1584, 6 fojas; Relación de Pablo de Escobar acerca de una visita oficial del pueblo y del convento de Santo Domingo Comitán: sobre derramas hechas por los dominicos.

occidentalización, procurando constantemente la vigilancia, a través de las constituciones diocesanas y los capítulos celebrados; de las costumbres, usos, estudios, espacios sacros; de las órdenes religiosas y clero en general. No hay que olvidar que Roma confió la Reforma al Estado monárquico. “Esta función religiosa de la sociedad política inscribe toda la experiencia española en América dentro del modelo de cristiandad: la Iglesia usa el Estado para funciones pastorales; el Estado usa a la Iglesia para conseguir consenso en la sociedad civil” (Dussel, 1983: 198).

Por su parte, las Leyes de Burgos (1512), también conocidas como “Las Reales Ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los Indios”, fue un corpus legislativo que rigió jurídicamente los territorios de las Indias. Para tratar de legitimar este gobierno, la Junta de Burgos dio justicia a las bulas papales otorgadas a España; por ende, esta reunión reconoció como válidas esas bulas papales:

Ansy mismo hordenamos y mandamos quel vesyno a quien se encomendares los dichos yndios sea obligado de les tener vna cassa para yglesia juntamente con la dicha hasyenda que asy se lesseñalare en la parte que a vos el dicho almirante e juezas oficiales e al visitador o a la persona que por vosotros fuere señalada pareciere que es más conveniente en la qual dicha yglesia pongan ymagenes de nuestra señora y vna campanilla para los llamar a resar y la persona que los touiere encomendados sea obligado a les haser llamar en anochesiendo con la campana e yr con ellos a la tal yglesia e faselles synar a santyguar y tosos juntos desyr el ave maria y el paternoster credo y salue regina de manera que todos ellos oygan a la dicha persona y la dicha persona a ellos por que sepa qual acierta o qual hierra porque el que herrare le enmiende y porque el tyempo que les mandemos dar para holgar antes que anochezca es principalmente por questen descansados a la ora que los llamaren para rezar a las noches sy alguno de los dichos yndios dexare de venir a la yglesya el dicho tiempo mandamos que el díasiguiente no le dexen holgar y todavía sean apremiados de yr a rezar y a las mañanas antes que vayan a labrar les hagan haser oración no les fasyendo madrugar por ello más de lo que se acostumbra (*Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios, Leyes de Burgos, 1512*).

La importancia de las Leyes de Burgos fue tal que los monarcas dieron la orden de difundirla impresa, algo que sólo se hacía para normas de interés general. Para algunos autores, como Vallejo (2010), estas leyes son un ejemplo histórico de moderación hacia pueblos conquistados con respecto a otros colonizadores europeos. Este “ejemplo de moderación”

también sirvió como semillero de múltiples leyendas “negras” y acusaciones entre los imperios en la rivalidad por riquezas de las Indias, y en la práctica tuvo muchos inconvenientes.²¹

A pesar de esto, la fe y la expansión del cristianismo español tuvieron una clara injerencia en la ley civil y eclesiástica. Se construyeron ermitas e iglesias con el objetivo de administrar la vida cristiana de los indios y rendir obediencia a la liturgia católica. Dicho cuidado fue cedido, primero a los encomenderos, luego a los religiosos, con la esperanza de facilitar la conversión y la dirección de las doctrinas, así que se ordenó:

Primeramente, que en las parroquias se pongan las pilas decentes y necesarias que sean menester, así para los bautismos generales de los adultos sanos y que viven en seguridad de paz, que se han de hacer en tales parroquias por los tiempos de Pascua y Pentecostés, conforme a derecho y a la bula de nuestro muy santo padre Paulo III, como para los particulares de infantes e adultos enfermos, y junto a ellas sus bautisterios; y que para el servicio de tales personas e ayuda de los tales curas pastores se ordenen las cuatro órdenes menores de la Iglesia algunos mestizos e indios, de los más hábiles que para ello se hallaren en sus escuelas, colegios y monasterios, que sepan leer y escribir, y latín si posible fuere, y que sean lenguas y naguatatos (De la Torre, 2013: 448-450).²²

A decir de Ruiz Sotelo (2010), las Leyes Nuevas fueron el reflejo de la crítica y de la lucha por los derechos humanos y religiosos de los indios, respecto a la administración de los sacramentos y el papel del tributo y la encomienda; tuvo como predicador de la denuncia de los excesos a fray Bartolomé de Las Casas en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.

Marcel Bataillon refiere que puede resultar simplista atribuir a Las Casas toda la responsabilidad moral de las Leyes Nuevas, ya que la mayoría de los miembros del Consejo de Indias estaban en contra de la encomienda y el papel de los encomenderos como “doctrineros”; incluso el rey Francisco I de Francia desconoció la legitimidad de la donación papal y amenazó con un probable enfrentamiento con España (Ruiz, 2010:43). A pesar de esto, en las conclusiones del Capítulo eclesiástico celebrado en Ciudad Real en 1551 se expresó que no era pecado tener indios en encomienda, pero el encomendero estaba obligado a proveer de

²¹ Ver por ejemplo la obra crítica de Howard Zinn respecto al proceder de la colonización inglesa contra los pueblos nativos en el territorio que hoy es Estados Unidos, *La otra Historia de los Estados Unidos. Desde 1492 hasta el presente*, editorial Otras Voces, 2005.

²² Sobre la administración de los sacramentos la Junta Eclesiástica de 1539 dio unos “estatutos, avisos y ordenanzas” para la evangelización, ver *Administración de sacramentos*, Ernesto de la Torre, 2013, pág. 455-644.

doctrina y de ministros, mediante el pago a los misioneros y ayudar que las iglesias tuvieran ornamentos para las misas (ver Anexo Otros 2).

Estas leyes consideraban aspectos que interesaban también a la Corona y a la Iglesia; se buscaba incrementar su participación a través de los misioneros y disminuir la de los encomenderos, al mismo tiempo se indagaba un método de Conquista pacífica, planteado a partir del proyecto pastoral de los dominicos. Si el Estado no podía aplicarlas, la Iglesia, su Iglesia pensaba fray Bartolomé de Las Casas, se atrevería a hacerlas cumplir. Esto inmediatamente traería serios conflictos, como la gran rebelión de los encomenderos en Perú (1544-1548), dirigida por Gonzalo Pizarro, en la cual fue asesinado el primer virrey peruano Blasco Núñez Vela. En Ciudad Real de Chiapa hubo también muchos malestares sociales y económicos e incluso en el reino de Guatemala el cabildo hizo una “encuesta” en la que se condenó la evangelización lascasiana y la defensa de los caciques indios recién “convertidos”, quienes habían comprendido los beneficios que le traería el ser bautizado sólo en apariencia (Ruiz, 2010: 45).²³

Aunque uno de los principales objetivos, según Ricard (2017) y Hausberger (2018), fue el de la expansión y Conquista espiritual, nunca se apartó de la mente de los religiosos y algunos laicos la idea de fundar una nueva sociedad, basada en una estructura jerarquizada y teocrática con moldes europeos: idealmente donde el español necesita poblar y arraigarse a la tierra que Dios le ha asignado en el papel de la historia universal. La preocupación por el destino individual de salvación o la creencia en el purgatorio, inculcada a duras penas en Europa por la Iglesia entre las clases populares, no parece haber arraigado entre los indios de Chiapa, ya que, aunque solían celebrar fiestas rituales, propias y católicas, no fundaron capellanías como sucedió en el priorato de Socoltenango, y tampoco solían comprar, si no era de forma forzada, bulas de la Santa Cruzada (Viqueira, 2002).

Para del Valle (2009), una de las debilidades o fortalezas de los proyectos misioneros del Imperio español radicó en las condiciones en que las órdenes mendicantes y los dominicos realizaron su labor de administración y expansión del Evangelio, porque estuvieron obligados a suplir y descuidar, a veces, tantas necesidades espirituales como materiales, en climas y ambientes hostiles, mientras vivían con indios con quienes apenas establecían una eficaz comprensión.

²³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 41. Cartas y expedientes del cabildo secular de Guatemala. 1534-1607, 6 de mayo de 1549. Carta del cabildo sobre la situación crítica causada por la aplicación de las Leyes Nuevas, 3 fojas.

Los casos de estudio aquí presentados permiten ver la conflictiva relación entre los proyectos de universalización y la abstracción de lo concreto y lo particular respecto a la experiencia diversa de los involucrados -indios, criollos y españoles-, y sobre todo los aspectos de cambios y continuidades de la Iglesia medieval en diversos territorios, como lo fue el priorato de Socoltenango. Consideramos que entre finales del siglo XVI y del XVII, la orden de Santo Domingo continuó con ambos elementos -predicación y estudio, pero también con sus virtudes políticas y económicas- como núcleos de acción. La compra y venta de tierras, haciendas y trapiches dan cuenta de que las condiciones geográficas superaron muchas veces el ideal del proyecto pastoral. Pero, al mismo tiempo, también señalan las evoluciones internas y externas que influyeron en sus estructuras, prácticas y posiciones teológicas presentes como antesala el Concilio de Trento y el Real Patronato.

Lo cierto es que, aunque en dichos Concilios y Capítulos locales se apuntó la necesidad de establecer un sistema eficaz de requerimiento y supervisión eclesiástica en la práctica del cuidado de la administración de doctrina, el Real Patronato también tuvo cierta injerencia en dicha organización. La preocupación del sustento económico (debido a que los indios no podían diezmar), así como las dificultades geográficas y sociales, dificultó aparentemente la exitosa cristianización de los pueblos. Por ejemplo, en el Capítulo de 1551, celebrado en Ciudad Real, se hizo notar que los “sacerdotes codiciosos e idiotas, así religiosos como clérigos” eran causa de muchos males, y que “si no fuere conocido, pregúntesele si es letrado, si sabe la lengua en que administra” para que pudieran ser autorizados y recibieran los respectivos pagos por dichas instituciones (ver Anexo Otros 2).

El origen del sustento para mantener el proyecto pastoral fue una constante inquietud que no cesó aun con la creación y la ayuda económica del Real Patronato. El 22 de enero de 1576 se juntaron los dominicos en un Capítulo en la Ciudad Real de Chiapa, en el que se mandó a dar viatico a los misioneros “que van asignados de un convento a otro, y a los que después de haber servido se vuelven a España” poniéndose en ley en 1597. También se prohibió en el Capítulo de Zacapula de 1599 que “ninguna persona de esta provincia enviase dineros a España” y que los religiosos no den limosna de dineros “desapoyando, pues, a los religiosos de todo género de subsidio, y temporalidad” (Remesal, 1988, tomo II, capítulo IV: 530).

La pobreza parecía hacer estragos y las ganancias espirituales no eran suficientes. Por eso, justifica fray Antonio de Remesal, se autorizó la apertura a las órdenes de tener

participación en las redes de poder económico y social en disputa, respaldadas simbólicamente por el Concilio de Trento y el Real Patronato:

Dicen también el provincial y definidores que, conformándose con los decretos del santo concilio de Trento, y con las actas del Capítulo general próximo pasado, ordenan y mandan que en cualquier convento desta provincia se puedan recibir posesiones, censos, heredades, y otras cualesquiera temporalidad es, por cuanto les constaba por experiencia que no podían vivir cómodamente sin esta ayuda. Pero así la administración como el modo con que se ha de hacer, se remite al orden que sobre ello diere el M. R. P. Provincial. Hasta este tiempo no se tenía en toda la provincia ni un palmo de tierra fuera de la casa y huerta, y con esta facultad comenzaron los conventos a pedir algunas tierras, o dehesas a su Majestad, apartadas con mucha distancia del lugar, y echaron en ellas ganado de yeguas y vacas, que multiplicándose con el tiempo, eran de provecho a la comunidad; porque ya los indios con peste y mortandades pasadas estaban muy acabados, y los que quedaban vivos no podían ser tan liberales en las limosnas, que acudiesen a todo lo que era menester en un convento, que demás del sustento, ha menester edificar de nuevo, reparar lo antiguo, aumentar las cosas del culto divino, como retablos, imágenes, altares, ornamentos y acudir a otras mil necesidades; y así, con mucha prudencia y acuerdo, los padres, para aliviar a sus hijos, no tanto en lo superfluo, sino en lo muy necesario, hicieron esta ordenación, que tuvo efecto y sirvió mucho para lo que se hizo (Remesal, tomó II, 1988: 531).

Sin embargo, en el Capítulo celebrado en el convento de Santo Domingo de Zacapulas, en 1613, se hizo referencia a la preocupante acumulación terrenal que asechaba a los religiosos, y que al parecer comenzó a obstaculizar su labor misionera:

También parece que algunas personas poco afectas a la Religión buscan tropiezos en que ofenderse imponiéndoles nota de ambiciosos por las haciendas que iban criando en conformidad de la facultad que había dado el santo Concilio de Trento por causa del resfrió de los fieles católicos en sus limosna, de que se mantenían los religiosos mendicantes; y así, queriendo la provincia quitar aquestos estorbos de escándalo que se querían tomar por su mala voluntad aunque con mucho detrimento suyo pues no tenían más socorro que las cortas limosnas de los pobres indios, mandaron que no fundasen haciendas algunas de nuevo y que si hallaban modo, que vendiesen las que tenían los Conventos (Ximénez, 1999, Capítulo XLV: 125).

Entre la contradicción del discurso y la práctica, lo cierto es que con el acceso a las actividades económicas la Iglesia inauguró otro ciclo de relación con los poderes monárquicos. Si bien las estrategias de lucha contra la “idolatría” (satanización, destrucción, sustitución) estuvieron siempre al día y se fueron “perfeccionando” desde la Edad Media (culto de los santos, modelos de predicación y de confesión, diezmo administrado, nemotécnicas destinadas a la catequesis y los credos) hasta la implantación en América, en la práctica no todo giró

alrededor de ellas. Recordemos que la preocupación por la administración y el sostén monetario del proyecto quedó firmado en la bula *Universalis ecclesiae* del 28 de julio de 1508:

Por autoridad apostólica concedemos el derecho de patronato (*ius patronatus*) y de presentar a personas idóneas a las diócesis Ayguacense, Magüense y Bayuense antedichas, y a las otras metropolitanas o iglesias catedrales y monasterios, a las dignidades de dichas catedrales... a los beneficios eclesiásticos y lugares píos en esas islas [Antillas] y lugares en tiempo vacante...(en Dussel, 1983: 244).

Nació, seguimos a Enrique Dussel (1983), una Iglesia de América en 1501 por la bula *Eximiae devotionissinceritas*, en la cual la Corona e Iglesia habían pactado compartir, casi de forma conjunta, las ganancias surgidas de la Conquista y de los indios, mediante obligaciones, inversiones y derechos civiles y religiosos. Lo que confirma una orden del 22 de enero de 1556, en la cual se ordenó a los oidores y presidente de la Audiencia de Guatemala, “que ayudaran al obispo de Chiapas fray Tomás de Casillas en la construcción de la casa episcopal de Ciudad Real”.²⁴

Vale la pena resaltar más sobre el papel del Real Patronato y su relación con los obispos y la Corona. Aun cuando ya se perfilaba cierta tendencia hacia el pensamiento moderno, que se basa en la comprensión de la realidad en la observación y la experiencia empírica, ya que predominaba todavía una visión tradicional del mundo. Para muchos, las afirmaciones bíblicas seguían siendo absolutas y los autores de la escolástica eran considerados indiscutibles autoridades que dictaban órdenes civiles y divinas que debían de cumplir los feligreses y neófitos (Von Wobeser, 2015: 56).

Para situar la función del Patronato, hay que buscar los antecedentes del derecho patronal en las Partidas del medievo, donde se precisa el concepto que tenía de esta institución el rey de Castilla. En un breve preámbulo se equipara al patronato con el “padre de carga”, es decir el padre que tuvo a su cargo la hacienda del hijo, con la obligación de criarlo, “guardarlo” y brindarle todo el bien que pudiera. “Assi -dice el texto- el que fiziere la Eglesia, es tenuto de sufrir la carga della, abonándola de todas las cosas, que fueren menester quando la faze, e amparándola después que fuere fecha”. Quizá esta idea explica la actitud paternal, más que patronal, que se va a introducir en la vivencia del Patronato indiano y va a regir las relaciones de administración, poder y conflictos entre la Iglesia, las órdenes mendicantes y la Corona (Porrás, 1986: 756).

²⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 386. Registros de oficios de las órdenes dirigidas a las autoridades del Distrito de la Audiencia. Tres libros. 1551-1647, 2 fojas.

El Patronato existió en la conformación misma del feudalismo, era parte esencial de la organización social feudal y obedeció, en un inicio, a la expansión del cristianismo en zonas de difícil acción misionera, por lo que el señor feudal ahí constituido, determinaba una edificación con terreno anexo para la subsistencia del sacerdote, que en algunos de los casos, era algún miembro de su propia familia (Valdez, 2014: 30). Un patronato era adjudicado a aquella persona que asegurara velar por la propagación del cristianismo y la formación cristiana de los encomendados a él. Además de sufragar los gastos del culto y el mantenimiento de la iglesia construida. Por eso, el 9 de septiembre de 1551, cuando el dominico fray Tomás Casillas y el cabildo de la catedral de Ciudad Real se remitieron a los oficiales reales de la Audiencia de Guatemala, clamaron las obligaciones y derechos del Real Patronato, para que ésta institución ayudara en la construcción de las partes que le hacían falta a la catedral.²⁵

Si bien el poder del Papa no podía hacerse cargo de todas las iglesias locales, pues la organización eclesiástica en los obispados estaba aún en conformación, y aunque el Patronato indiano había iniciado sus funciones, la Corona comenzó a darles facultad a los obispos de administrar algunos territorios. Ese mismo año de 1551, el príncipe de España ordenó y concedió a fray Tomás de Casillas para que se hiciera cargo de la administración espiritual y de la recolección de los diezmos de la provincia de Soconusco, en tanto se nombrara un prelado.²⁶ Y durante el gobierno del dominico fray Andrés de Ubilla, el obispo solicitó, en una carta fechada el 18 de noviembre de 1593, y donde recomienda como tesorero a Juan de Centeno Morales, hacer merced de los dos novenos de diezmos para su “pobrísimas” Iglesia –eterna suplica de los obispos chiapanecos- (Ruz, 1989: 46).

Esta voluntad dada al sumo pontífice y a los obispos les concedió derechos al patrón, entre ellos el exclusivo para autorizar la construcción de templos grandes, regular la venida y pago de los misioneros de la península. De esta forma, las diócesis, parroquias, monasterios, conventos y capellanías erigidas en América eran propiedad del monarca y sin derecho de apelación a Roma (Porrás, 1986: 757). Con este apoyo, durante el siglo XVII, los dominicos erigieron templos extraordinarios en el obispado de Chiapa, alguno de ellos fueron los

²⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 386. Registros de oficios de las órdenes dirigidas a las autoridades del Distrito de la Audiencia. Tres libros. 1551-1647, 2 fojas.; 18 de mayo de 1553. Madrid: a los oficiales reales de la Audiencia de Guatemala, por parte del obispo y cabildo de la catedral de Chiapa, para que ayuden a la construcción de la catedral.

²⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 386. Registros de oficios de las órdenes dirigidas a las autoridades del Distrito de la Audiencia. Tres libros. 1551-1647, 1 foja. 9 de septiembre de 1551. Madrid: el príncipe al obispo de Chiapa, fray Tomás de Casillas, para que se haga cargo de la administración espiritual, religiosa y de los diezmos de la provincia de Soconusco.

conventos de Ciudad Real, Tecpatan, Quechula, Copanaguastla y Soyatitán (ver Anexo Fotografías 1, 2 y 3), aunque este apoyo no le autorizaba, a pesar de su petición, la traída de más misioneros para cubrir la cantidad considerable que había de indios.

Si bien el Real Patronato financiaba con una parte a ciertas construcciones, lo cierto es que la construcción de edificios religiosos, especialmente en los pueblos de indios, fue realizada con el trabajo manual de los nativos, difícilmente remunerado por la Iglesia y la Corona. Los materiales de construcción usados, antes de la consolidación de la Conquista en el siglo XVI, eran muy sencillos y muchas veces se encontraban directamente en el sitio mismo de la obra de construcción: tierra, madera tosca, mimbres y paja (Markman, 1990:268). El uso de estos humildes materiales tuvo como resultado que las primeras ermitas y conventos no se diferenciaron de las chozas de los indios como observó a finales del siglo XVI el provincial fray Alonso Ponce en su visita al obispado de Chiapa; sin embargo, para finales del siglo XVII las cosas habían cambiado para los dominicos, la construcción de majestuosos templos era una señal de la bonanza y la posición económica que estaban consolidando en la provincia de Los Llanos.

Para David Markman (1993), los monumentos arquitectónicos de la primera etapa, de 1550 a 1625 (Copanaguastla, Tecpatan, Chiapa, Quechula, Copainala, Soyatitán), no se caracterizan por ningún estilo específico ni por ninguna forma uniforme en la construcción. Ya que, desde su punto de vista, en esta etapa las primeras generaciones de dominicos llevaron todos los esfuerzos del programa de cristianización dirigidos a un sólo fin: la conversión y reducción de la población india. Los primeros frailes con toda probabilidad estaban apegándose a la letra de la Cédula de 1548, incluso antes de su emisión, en la cual se permitió que los dominicos fundaran conventos en Chiapas con indicación de que éstos fueran humildes y sin extravagancias.

A pesar de esta afirmación, dándole un vistazo a esas construcciones nos damos cuenta que eran magníficas edificaciones. Aunque se consideraba importante no abusar de los indios que se empleaban en las obras, apunta Markman, la decisión de desviarse de los lineamientos de 1548 y de construir una iglesia y un convento con materiales permanentes, quizá, encontró justificación después de que el establecimiento provisional en Copanaguastla fue elevado en rango y se le confirió formalmente el título de convento, en el Capítulo celebrado en 1556 (Markman, 1993: 157).

Aunque el Real Patronato autorizó y donó cierta cantidad, el costo de las construcciones también corrieron a cargo de los encomenderos y vecinos locales, y probablemente además de los de Ciudad Real, ya que, como veremos más adelante, para 1557 las tensiones provocadas por el arribo de fray Bartolomé de Las Casas, luego de la renuncia de éste al obispado, poco a poco comenzaron a diluirse. La ayuda admitida por los dominicos en la construcción de Copanaguastla, de acuerdo con Markman, no fue un incidente aislado y da cuenta del progreso gradual que los dominicos estaban adquiriendo, especialmente después de la emisión de la Cédula de 1551, en donde la Corona garantizó el derecho de los dominicos para operar en Chiapas y Guatemala, aprobando así la creación de una provincia eclesiástica dominica que comprendió Chiapa, Soconusco y la mayor parte del reino de Guatemala (Markman, 1993: 158).

Por otro lado, fueron los indios los encargados de costear otros ingresos. En las misiones, también los nativos se hicieron cargo de las fábricas, los trapiches o las haciendas de los templos. La Real Hacienda proporcionaba un salario anual al misionero, que era de 100 pesos para los franciscanos y de 350 para los jesuitas. Al misionero también se le daban cada año algunas fanegas de maíz para su alimentación, una y media arrobas de vino para la celebración de la misa y el aceite necesario para la lámpara del Santísimo. Para 1659, en la provincia de Chiapa y Guatemala, se le daba dos botijas de vino de Castilla a cada dominico y veinte arrobas de aceite para las celebraciones que habían en todo el año; una parte era pagada por los encomenderos y la caja comunal de los indios, por la administración de las doctrinas y de los santos sacramentos que los misioneros llevaban a cabo.²⁷

Finalmente, estas rupturas y continuidades históricas que experimentaron los dominicos en las Indias, enmarcados en la historia general de la Iglesia, influyó en el proceso de consolidación institucional; igualmente en el fortalecimiento del poder socio político y en la acumulación de riquezas que se tradujeron, para nuestro caso, en la adquisición de tierras, haciendas y trapiches en el priorato de Socoltenango. Con el Edicto de Milán (313), la actividad pública de la Iglesia se había formalizado. El Patronato y el Concilio de Trento lo reforzaron. Aunque, anteriormente las propiedades en sus manos comenzaron a provenir de los donativos, testamentos y limosnas, prácticas que surgieron para el sostenimiento y reparto entre los

²⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 20. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1657-1661, 8 fojas; 8 de octubre de 1659. Carta del mismo al rey donde informa el número de religiosos que hay en el distrito de la Audiencia. Remite un memorial adjunto.

pobres, fueron, como argumentaremos más adelante, las tierras y su participación en las cuestiones agrarias lo que los terminó por encumbrar (Valdez, 2014: 31).

De acuerdo con varios autores (Baschet, 2009; Gruzinski, 2016; MacLeod, 1980), estas cuestiones, hasta aquí planteadas, ayudaron enérgicamente a la Iglesia para que la administración eclesiástica y patronal acompañara el proyecto de Conquista y colonización española. La sacralización del espacio funcionó estratégicamente como una forma de control, con la construcción de una serie de templos -vicarías, curatos, conventos- distribuidos por la geografía de las misiones. La apropiación de tierras también reestructuró el espacio y organizó el hábitat cotidiano del indio, desplazando y concentrando a los feligreses, también españoles, en una *Eklesia* diversa y particular al mismo tiempo.

Para concluir vale la pena invocar tres características e hipótesis que, como bien apuntan Baschet (2009), MacLeod (1980) y Ruz (1992), acompañaron al Concilio de Trento y al Real Patronato, así como a las diversas experiencias de los sujetos que tuvieron eco en el sistema patronal y misional de las Indias.

1. La armonía dentro de la tensión entre la monarquía y los grupos dominantes laicos se modificaron tenazmente con el paso de los siglos y la debilidad estructural de los hidalgos y encomenderos se mantuvo en una montaña rusa a partir del siglo XVII.
2. La fuerza de la Iglesia que favoreció a la Corona, la cual buscó siempre sacar beneficios de esta situación, como la ausencia de toda fuerza militar “absoluta” y la corrupción (los fraudes y los remates en la recaudación de tributos) de la burocracia que permitió dejar las aplicaciones de decisiones reales en manos de funcionarios y obispos, individuos movidos por intereses personales e institucionales.
3. El comercio atlántico y la explotación de los recursos minerales y agrícolas del mundo colonial desempeñaron un papel notable también para la evangelización, ya que aprovechaban de mano de obra en obrajes, minería, repartimiento, esclavitud, haciendas, monopolios y contrabando.

Resumiendo, observamos que en el reino de Guatemala, y la provincia de Chiapa, se llevó a cabo una búsqueda, no siempre exitosa, de riquezas naturales. Varias personalidades, entre ellas los conquistadores y dominicos, lograron consolidar a su favor un ingreso económico basado en el tributo, el cultivo y el control de la mano de obra; misma que obligó a las poblaciones a desplazarse forzosamente para trabajar. Cumpliendo, de cierto modo, durante la época temprana de la Conquista, con la trinidad social de los *oratores*, *bellatores* y *laboratores*, los dominicos con su biblia, los conquistadores con sus armas y los indios con su mano de obra. Todos, obligados, por interés o devoción, con el objetivo de fortalecer el sistema colonial.

Capítulo I. La llegada de los primeros cristianos y la conformación de la provincia de Chiapa

1.1 Geografía física y humana de una región dinámica. Historia de la Depresión Central en el preludio de la Conquista.

Estamos tan lejos siempre. Una vez vi un mapa de la República y hacia el sur acababa donde vivimos nosotros. Después ya no hay ninguna otra ruedita. Sólo una raya para marcar la frontera.

Rosario Castellanos, *Balun Canan*, 1968.

Antes de la llegada de los conquistadores y misioneros españoles, a lo que conoció como provincia de Chiapa, la región tenía ya una larga historia. “Chiapas, un día lejano, serena y tranquila y transparente, debió brotar del mar ebrio de espuma, o del cósmico vientre de la aurora” (Armendáris, 1994: 15), esta suerte poética de Enoch Cansino, en su *Canto a Chiapas*, describe, en su manera, la geografía del territorio que en la época colonial conectaba social y económicamente la frontera entre los reinos de la Nueva España y Guatemala. Chiapas surgió del mar: en la era terciaria, donde grandes movimientos levantaron y plegaron los estratos sedimentarios que se habían formado en el fondo del mar cretáceo y ayudó a constituir la accidentada geografía del amplio y diverso territorio que encontraron los españoles en el siglo XVI.

A través de su vasta y recóndita geografía, Chiapas ha sido un atractivo constante para exploradores y viajeros, de la más variada procedencia, quienes han aportado un *corpus* de relatos donde podemos acercarnos a conocer históricamente el paisaje físico y humano de sus regiones. Conocer estas características físicas es un poco más fácil, dado que en una larga duración los cambios son evidentes. De acuerdo a Jan de Vos (1994), para reconstruir el umbral de la época prehispánica, tenemos a nuestra disposición sólo pequeñas muestras, recopilados de vestigios arqueológicos del posclásico y de los apuntes de los primeros conquistadores. Estas muestras han rendido algunos importantes frutos, pues permiten saber la importancia social, cultural y económica de ese pasado que, en cierta parte, presenta el mismo relieve accidentado que predomina hoy, pero cuya geografía difiere de la actual.

Los espacios sociales, según Juan Pedro Viqueira (1994), se construyen a partir de una amplísima gama de prácticas humanas que ligan unos lugares con otros a un espacio geográfico. La población se mueve en busca de trabajo, bienes y aventuras, lo hace intercambiando con sus vecinos, favores, productos, creencias, gastronomía, técnicas, conocimiento, cultura, ideas y palabras. Cada tipo de relación social que se establece, puede ser visto como un hilo conductor que expresa un tejido mayor, y logra ser inserto por obligación, sumisión, negociación o resistencia.

Los límites naturales, considerados a veces como “obstáculos” geográficos, no existen de forma *a priori*, ya que existe un medio físico y variados proyectos humanos que proyectan a las condiciones geográficas como posibles obstáculos. Estos, sin embargo, no han detenido las relaciones sociales, porque cada sociedad hace su lectura del medio natural ocupado y vive desde lo local o lo foráneo. Estas lecturas son heterogéneas con un cimiento geográfico propio que dificulta, restringe u obliga a modificar de forma fluctuante los intercambios humanos. No es lo mismo vivir en el centro que en los márgenes, en tierras llanas que en selvas, sierras o costas (Viqueira, 1994, 2002, 2004).

Sin ser partidarios de un determinismo geográfico, pensamos que vivir estos límites y vivir la geografía es traspasar los propios requerimientos con las que las sociedades se forjan, con el afán de poder relacionarse, o no, con otros humanos. Los factores naturales cobran forma en manos de una cultura, que dan lugar e imagen a los paisajes que conforman una particular región, pero ¿Deben entenderse por variables geográficas o debe entenderse como una articulación de espacios diversos, que son animados por intercambios materiales y humanos? ¿Cuál era el pasado histórico de la Depresión Central y cómo se transformó con la intervención de otra sociedad humana, en este caso de la española, representada en los conquistadores y misioneros?

La región sureste de México -el norte centroamericano-, que los españoles y misioneros conocieron, y nombraron para poder administrar política, civil y religiosamente -Alcaldía, provincia y obispado de Chiapa-, sufrió múltiples transformaciones durante la época prehispánica y el período colonial. El área que estuvo controlada por los españoles, equivalía aproximadamente a la mitad del actual estado chiapaneco. No incluía al Soconusco sobre la costa del Pacífico, a excepción de la división eclesiástica que sí la consideraba en su jurisdicción, el territorio lacandón al este ni la región de Motocintla, éstas formaban parte de la Alcaldía Mayor de Totonicapán en la Capitanía General de Guatemala (Gerhard, 1991: 115).

La provincia española de Chiapa fue un ‘territorio mediterráneo’. Se extendía desde la Sierra Madre (que la separaba del Soconusco) a través de la cuenca del río Grande del Grijalva²⁸ hasta la Meseta Central y los Altos de Chiapas, incluía las laderas norte y este de esa meseta y una faja de la llanura de la Costa del Golfo, debajo de la región selvática de Palenque. El litoral del Pacífico, una franja plana y fértil, siempre codiciada por su potencial agrícola, en particular la producción del cacao, sirvió de corredor de tránsito entre el Istmo de Tehuantepec y Centroamérica, y permitió un continuo intercambio con tierras lejanas (Gerhard, 1991; Lenkersdorf, 1993; Viqueira, 2002).

La región entre montañas y terrazas conocida como el Valle o la Depresión Central de Chiapas, regada por el río Grande, se eleva gradualmente en la misma dirección, y como resultado final se encuentra el cañón del Sumidero. Carlos Helbig (1976) señala que esta gran cuenca se separa del Alto bloque con un desnivel de 1000 a 1500 y desciende de más de 600 m. de altitud a menos de 400 m. sobre el nivel del mar. Tectónicamente predispuesta como batea, el río principal y sus afluentes le dieron su forma definitiva, las rocas y la erosión han dejado una forma muy mezclada y abigarrada en formas del relieve, desde cerros residuales y escalones morfológicos con laderas, ríos y riachuelos.

Entrando por el norte, por tierras de Tabasco, que según testimonios cruzó el conquistador Bernal Díaz del Castillo²⁹, se presentan las llanuras de Pichucalco y Reforma, y parecen haber estado, durante la época colonial, casi siempre deshabitadas y sólo en el siglo XVIII algunos indios procedentes de Tabasco, quienes huían de los ataques de los piratas, llegaron a repoblar el área, seguidos por algunos españoles y mestizos, quienes fundaron estancias y haciendas (Viqueira, 2004).

Conforme se interna, los bosques son más espesos y la temperatura es más fría. Dejando esas tierras, se llega a las cañadas brumosas cerca de San Cristóbal, Teopisca y Comitán, bajando un poco más al oriente están con grandes extensiones de pastizales, seguidos de selva por donde se encuentra Palenque (Santibáñez, 1907). Descendiendo a la par de la gran culebra de agua que pasa por la cuenca, nos encontramos entre Llanos y cerros con los pueblos

²⁸ Los nombres de río Grande y río Chiapa son nombres históricos y corresponden al actual río Grijalva. A lo largo del texto utilizaremos estos nombres para no repetir constantemente Grijalva.

²⁹ “(...) Llegamos con toda la armada al río Grijalva, que se dice Tabasco (...). Y andaban por el río y en la ribera, entre unos manglares, indios guerreros (...) y demás de esto, estaban juntos en el pueblo más de doce mil guerreros aparejados para damos guerra (...)”. Conforme a las instrucciones del gobernador de Cuba, Diego Velázquez, Hernán Cortes, tras requerir la paz de un grupo de indios tabasqueños y después de haberlos vencido en la guerra, efectuó la ceremonia de toma de posesión del país, el 12 de marzo de 1519. *La toma de posesión, narrada por Bernal Díaz del Castillo* (de la Torre, 2013:402).

de Chiapa, Tuxtla y San Bartolomé, que están intercalados, por unas formas de terrazas, con los pueblos de Soyatitán, Copanaguastla y Socoltenango.

Aunque las formas de regionalizar la geografía y la forma en que ésta se nos presenta son históricas, es necesario tener presente que “la definición del marco espacial del fenómeno social estudiado no puede desligarse del planteamiento del problema de investigación, de la selección de las fuentes de información, ni de su análisis o interpretación. Resulta, pues, impensable cambiar o ajustar *a posteriori* las delimitaciones regionales utilizadas por cada autor, poder público o institución” (Viqueira, 2004: 19). Debido a esto, es difícil sentar durante todo el período colonial de un monismo administrativo, junto a una confederación lingüística, en el paisaje humano de la Depresión Central o de la provincia de Los Llanos.

Los primeros españoles reconocieron siete regiones a su llegada: El Soconusco, Chiapa, El Lacandón, Los Llanos, Los Zoques y Los Quelenes. Los habitantes de estas regiones comerciaban toda clase de productos, a causa de que la gran diferencia entre clima y altura propiciaba el intercambio trans regional. Los caminos y las veredas estaban siempre transitadas por comerciantes, artesanos, funcionarios o cargadores que transportaban toda clase de cosas en sus espaldas. En 1544, fray Tomás de la Torre antes de llegar a Ciudad Real, hizo mención de estos últimos, “y el cacique nos dio indios que nos llevasen las cargas; y a estos que llevan así cargas llaman los indios Tlamemeque; pero los españoles corruptores de la lengua los llaman Tamemes” (De la Torre, 1944: 179).

Para ir de México a Centroamérica existían dos grandes rutas que atravesaban el territorio en todo su ancho: una por la costa de El Soconusco y la otra que cruzaba la Depresión Central, en una amplia franja de tierras bajas (entre los 400 y 600 msnm) con un clima de tipo cálido subhúmedo y lluvias en verano. La temperatura promedio oscila entre los 23° y los 26° Celsius. Las precipitaciones pluviales anuales que alcanzan tan sólo unos 1000 milímetros al año (aunque algunas pocas áreas reciben hasta unos 1400 milímetros) se concentran entre mayo y octubre, dándole, sin duda, un alto potencial agrícola (Helbig, 1976; Santibáñez, 1907).

Carlos Helbig (1964) señala que en un ancho de varios cientos de metros a lo largo de los ríos y diseminados en todas las partes húmedas del Valle Central, y no estuvieron inundadas durante mucho tiempo, había un “bosque húmedo”, una formación en su mayor parte siempre verde, la cual, en contraste con el bosque regado con lluvias –las montañas- se tiene que sostener varios meses sin precipitaciones. En los siglos coloniales las sociedades establecidas

los desplazó, especialmente cerca de las grandes haciendas, a favor de plantaciones de añil y caña; esta última, que comenzó a sembrarse entre los pueblos de Pinola, Soyatitán y Socoltenango, permitió la construcción de trapiches, haciendas azucareras y ganaderas; fue donde se fundaron, por españoles y criollos, las primeras capellanías del siglo XVII.

Conformada por una serie de pequeños valles, separados por cadenas de lomeríos de diferentes tamaños, y rodeada por altas y abruptas serranías, la Depresión Central fue históricamente habitada por diversos grupos interesados en sus fértiles tierras rodeadas por una considerable cantidad de ríos. Durante la llegada de los conquistadores y misioneros, la región se encontraba densamente poblada, repartida en pueblos y cacicazgos de una diversidad lingüística, como Chiapa, Copanaguastla y San Bartolomé de Los Llanos (chiapaneca, tzeltal y tzotzil), quienes habían luchado, anteriormente, por ocupar las tierras y ubicarse cerca de una ruta de comercio.

La importancia de esta región de 200 kilómetros de largo, tiene su origen en el nacimiento de la civilización mesoamericana. Aunque a la llegada de los españoles, entre los principales cacicazgos que se encontraban poblados estaban Quechula, Zinacantán, Ocozocuaula, Chiapan, Copanaguastla, Lacantun, Tecpatan, Tila, Ocosingo y Comitán (Vos, 1994). Estudios arqueológicos han permitido conocer la importancia de toda la comarca gracias a elementos rupestres y de cerámica hallados en sitios como Santa Martha, la cima de Las Cotorras, La Venta, Santo Ton³⁰, Tepancuapan, Copanaguastla y en la cuenca del río Grijalva (en los actuales municipios de Venustiano Carranza, Socoltenango, Ocozocoautla, Comitán y Tuxtla Gutiérrez).³¹

El historiador Juan Pedro Viqueira (2012) considera que los antepasados de los zoques son el grupo más antiguo que ha podido identificarse en Chiapas, y quienes habitaron esta tierra desde 4000 años a.C. Unos 3000 años más tarde, grupos de la familia maya avanzaron poco a poco a la Depresión Central, desplazando durante casi un milenio a los zoques hacia el oeste del valle del río Grande. Entre los siglos V y X, su idioma se dividió en dos ramas más, el

³⁰ Para mayor profundidad ver Esponda J. Víctor Manuel y Lee Whiting Thomas A. "Representaciones arquitectónicas precolombinas de Santo Ton, Chiapas, México", *Anuario CESMECA*, 1995. En él se describe y detalla la existencia de un sitio arqueológico en Venustiano Carranza que pertenece a las fases temprana y tardía del periodo posclásico.

³¹ Para mayor profundidad ver "Mesa: Agricultores tempranos: Depresión Central" en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas. Cazadores- recolectores- pescadores- agricultores tempranos*, Serie memorias, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991; ver apartado de "Arqueología e historia" en *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Aramoni Dolores, Thomas A. Lee y Lisbona Guillen Miguel (coordinadores), UNACH-UNICACH, Chiapas, 1998.

tzeltal y el tzotzil. Siglos después aparecieron los chujes, para ocupar la región de Comitán y el sureste del río Grande, dando como resultado el surgimiento del tojolabal. Finalmente, a la región también arribaron los chiapanecas, quienes tras desplazar a los zoques y a los tzotziles, se convirtieron en el señorío más importante de la región.

El río Grijalva, que riega gran parte de sus tierras, se alimenta de las aguas de los Cuchumatanes y de los dos macizos montañosos de Chiapas, de donde también se desprenden el río Blanco y el río San Vicente, que cruzaban la provincia de Los Llanos y los pueblos de San Bartolomé de Los Llanos, Socoltenango y Copanaguastla (Santibáñez, 1907). Su clima es caliente y templado según la altura de los lomeríos. Algunas crónicas de religiosos (fray Alonso de Ponce, fray Tomás de la Torre, fray Vázquez de Espinosa y Thomas Gage) mencionan que la fauna y flora era abundante y variada. Cerca de los ríos había iguanas grandes, mosquitos, cocodrilos y diversos reptiles; en los bosques y sabanas habitaban armadillos, conejos, tepezcuintles, tuzas, tlacuaches, monos, jabalíes, tapires, venados e incluso jaguares y animales ponzoñosos, como culebras, zancudos, tarántulas y alacranes (Helbig, 1976; Viqueira, 1997).

La vegetación de la Depresión Central ha sufrido cambios, según el grado de humedad. Los valles son relativamente secos y cálidos, aumentando las precipitaciones hacia el sureste. En las partes más secas predominaban las sabanas, habitadas por hierbas altas, matorrales y algunos árboles, a menudo espinoso y resistente al fuego; allí también la flora oscila entre sabanas y arbustos tropicales, con trozos de selva. En los suelos profundos y mal drenados que se encharcaban durante el verano, se encontraban palmas, principalmente de palma real, cuyas hojas en forma de abanico eran utilizadas para techar las casas. Finalmente junto a los ríos crecían manchas de "bosques de vega" compuestos, principalmente, de esplendorosos sabinos (Gerhard, 1991; Viqueira, 1997).

Las relativas facilidades de comunicación que ofrecía la Depresión Central a los viajeros le permitió constituirse desde la época prehispánica, en una importante vía que enlazaba los Altos de Guatemala con el Altiplano de México y con las llanuras costeras del Golfo de México, permitiendo a la región recibir en distintas épocas múltiples influencias culturales y humanas. Aunque por otra parte, la estrechez de sus pasos facilitaba el control militar de esta ruta, impidiendo el tránsito libre por ella, formando una especie de frontera del lado de Comitán. Por esta misma razón grupos, no sólo distintos, sino incluso hostiles entre sí, han podido asentarse simultáneamente en áreas vecinas colindantes a las vías comerciales de la

Depresión Central, conocida en la época colonial como el Camino Real de Chiapa³², que tuvo su antecedente en la red prehispánica y, durante la Conquista militar y espiritual de la provincia y el Soconusco³³, se convirtió en un importante enlace (Viqueira, 1997: 27; Viqueira, 2002: 116).

Las primeras rutas estables de comercio y de intercambio cultural que cruzaron por el territorio de la provincia de Los Llanos parecen haber sido obra de pobladores que ocuparon, entre 1800 y 1100 a.C., las llanuras costeras del Pacífico; que los arqueólogos llaman Mokayas.³⁴ Fueron agricultores sedentarios que desarrollaron una organización social compleja de cacicazgos con base en centros políticos-religiosos. Hoy se sabe que su principal centro se encontraba cerca de la actual ciudad de Mazatán y tenían que cruzar parte de la Sierra Madre de Chiapas y la Depresión Central para llegar a ella (Viqueira, 2002: 112).

Con el florecimiento de la cultura olmeca³⁵, hacia el año de 1200 a. C., la ruta fue inversa hacia el Soconusco y la Depresión Central, donde comenzaron a establecerse comercios con descendientes de los mokayas -cuya lengua daría lugar en Chiapas al zoque-, para abastecerse de cacao, algodón, textiles, plumas y minerales. Por su parte, los mixes-zoques durante el período Clásico ocuparon una vasta extensión de Chiapas (Soconusco, Valles centrales y Sierra Norte) y parte de Oaxaca (Istmo de Tehuantepec³⁶ y Chimalapas), fundando

³² Los trabajos más sobresalientes que se han realizado con respecto al Camino Real de Chiapas, tanto a nivel arqueológico como histórico, son los de Carlos Navarrete “El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco (informe preliminar)”, *Anales de Antropología*, México, 1973; Carlos Navarrete y Thomas Lee, “The historical routes of Tabasco and northern Chiapas and their relationship to early cultural developments in central Chiapas”, *Mesoamerican communication routes and cultural contact*, Brigham Young University, 1978; Thomas Lee, “Veredas, caminos reales y vías fluviales: rutas antiguas de comunicación en Chiapas”, *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, México, 1998.

³³ Para el caso del Soconusco, Edith Ortiz Díaz analiza la conexión de la costa del Pacífico con el sur de la Nueva España a través del Camino Real del Soconusco durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII. La conexión de la costa del Pacífico con el sur de la Nueva España a través del Camino Real del Soconusco es de suma importancia ya que el Camino Real del Soconusco que corría a lo largo de toda la gobernación y paralelo a la costa, fue el primer eje de enlace entre el sur de la Nueva España y la Audiencia de los Confines desde la entrada de los españoles en “El camino real del Soconusco: eje de articulación comercial entre la provincia de Oaxaca y la audiencia de Guatemala en el siglo XVI” Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coords.) *Caminos y mercados de México*, México, IAH-UNAM, pp. 241-260.

³⁴ Para mayor profundidad ver Clark E. John “La fase Lato de la Cuenca Superior del río Grijalva: implicaciones por el despliegue de la cultura mokaya” en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas. Cazadores- recolectores- pescadores- agricultores tempranos*, Serie memorias, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991.

³⁵ Para mayor profundidad sobre este punto ver Lowe Gareth, “Buscando una cultura olmeca en Chiapas” en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas. Cazadores- recolectores- pescadores- agricultores tempranos*, Serie memorias, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991.

³⁶ Sobre el camino y sus relaciones comerciales con Chiapas véase: Bernd Fahmel Beyer, “El camino de Tehuantepec”, *Anales de Antropología*, volumen 39-II, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 2005.

alrededor del 700 a. C., cerca del actual Chiapa de Corzo, un centro comercial y político de importancia para la región del Soconusco y el valle del río Grijalva (Vos, 2001).

A partir de los años 600 a. C. el territorio comenzó a recibir nuevas influencias provenientes de la naciente civilización maya. Al principio de nuestra era, los hablantes de tzeltalano (lengua que daría lugar al tzeltal y tzotzil) se extendieron por casi todo el Valle del río Grande de Chiapa, después de haber desplazado a antiguos pobladores (los zoques), que tuvieron que replegarse hacia el noroeste. Unos siglos después -entre 200 y 600 d. C.- hablantes de coxoh-tojolabal, ocupantes del actual territorio de Guatemala, poblaron el extremo sureste de la Depresión Central y la meseta conocida como Los Llanos de Comitán (Viqueira, 2002: 112).

A la primera ubicación mencionada llegaron, en fechas que aún no se han podido establecer, varios grupos humanos hablantes de distintas lenguas de la familia máyense u otras. Una de ellas el cabil, a veces denominada cotoque (actualmente como chicomulteco, por algunos lingüistas), está estrechamente emparentada con el huasteco, cuyos hablantes se localizan a más de 1000 kilómetros de distancia del área. Según los estudios de glotocronología, los cotoques se separaron de los huastecos hacia el año 1100 de nuestra era. De ser así, su instalación en la Depresión Central sucedió entre los siglos XII y XV (Viqueira, 1997: 36).

En los siguientes siglos se crearon nuevos centros urbanos, y nuevos grupos aparecieron en la historia de la región; estos rodearon principalmente los ejes comerciales del río Grande de Chiapa y toda la comarca que regaba sus entrañas. A raíz de estos desplazamientos y reacomodos de población, que demandaba abastecimientos de distintos productos, la región se convirtió en uno de los principales nexos de comercio regional y foráneo, a través de senderos y caminos que unían Guatemala y Centroamérica con el Altiplano Central de México (Viqueira, 2002; Vos, 2001). Quien elegía este camino siempre pasaba por muchos de los pueblos de la Hondada de Copanaguastla y de casi toda la Depresión Central. Como lo relatan las crónicas de las primeras experiencias de los europeos que visitaron o participaron en la Conquista y cristianización del territorio. De forma penosa, a pie, en hamaca o en canoa, entre valles, llanos, sierra, montañas y caudalosos ríos, llegaron los humanos de un camino a otro, y de un pueblo a otro (Ciudad Real, 1999; Remesal, 1988; Ximénez, 1999).

Chiapan era un sitio que ofrecía condiciones privilegiadas para la subsistencia de las poblaciones, tierras fértiles, control de caminos e intercambios comerciales con los otros

grupos. En respuesta al control que los chiapanecas ejercían sobre el comercio de la comarca del río Grande, los grupos vecinos se propusieron construir otras opciones de rutas. Los mercaderes zinacantecos, por ejemplo, extendieron su territorio hasta los valles de Chicoasen en dirección al sureste y parte de Jovel y la meseta de Ixtapa, Quechula y Tecpatan, sin tener que atravesar el señorío de los chiapanecas. Los arqueólogos afirman que Chiapas sufrió otra invasión por pequeños grupos que hablaban nahua y provenían de la ciudad de Tollan en el altiplano mexicano, conocidos como toltecas, quienes desplazaron y lograron alianzas entre grupos mayas de Yucatán, Chiapas y Guatemala, lo que significó aceptar creencias y costumbres nuevas, como el uso de una nueva lengua para la administración y el comercio (Viqueira, 2004; Vos, 2001).

Más tarde, la Triple Alianza extendió sus dominios por el Istmo de Tehuantepec, rumbo al sureste de las llanuras costeras del Pacífico y el Soconusco, donde la gran familia máyense, los cábiles, los zoques y los chiapanecas tenían relaciones y conflictos comerciales desde hace tiempo. El cacao del Soconusco era tan codiciado que, a mediados del siglo XV, también los gobernantes del pueblo quiché en Guatemala decidieron apoderarse de la región y hacerla parte de su reino. Ellos eran descendientes de los guerreros toltecas que tres siglos antes habían sometido a la población maya de las tierras altas. Sin embargo, poco tiempo duró su reinado, ya que el emperador azteca de Tenochtitlán Ahuítzotl, entre 1486 y 1487, mandó a su ejército para conquistar el Soconusco y obligar a sus habitantes a pagar en tributo plumas, pieles y cacao (Viqueira, 2004: 115; Vos, 2001: 148).

A principios del siglo XVI, la región más densamente poblada pudo ser la Depresión Central. En sus valles se encontraban dos extremos que contenían las mayores densidades humanas: Chiapa en la parte noroeste y más de 20 pequeños sitios en el extremo suroriental (los Valles Coxoh), agrupados por los arqueólogos en cuatro conjuntos: Santa Inés-San Lucas, Coneta, Lagartero y San Miguel, y un grupo más de lengua cabil (o chicomulteca). Entre estas dos regiones, en las Terrazas de Socoltenango, se encontraba otro asentamiento importante, el cerro de Santo Ton, muy cerca del norte de San Bartolomé de Los Llanos. Además de los señoríos de Copanaguastla y Pinola. Los Llanos de Comitán también contaba con una población importante, esto explicaría el por qué en 1528 la hueste de Pedro de Portocarrero fundó una efímera villa española cerca de la cabecera de la provincia (Obara-Saeki y Viqueira, 2017: 558; Lenkersdorf, 1993).

Los chiapanecas, desde su cabecera Chiapan situada en la boca del tramo navegable del río Chiapa, controlaban la ruta de comercio entre la Depresión Central y el Tehuantepec. Los zoques, por su parte, repartidos en numerosos poblados en las montañas del Norte, entre los cuales el pueblo de Quechula puede haber sido el más importante, estaban en posibilidades de interceptar a los comerciantes que se dirigían por el camino a Coatzacoalcos en la costa del Golfo de México (Lenkersdorf, 1993: 29).

Entre los tzotziles destacaba Tzotzlem/Zinacantán en las frías tierras altas. Ante la escasez de tierras fértiles los zinacantecos optaron por dedicarse al comercio de productos de lujo. Los pochtecas llegaban hasta allí desde Tenochtitlán para comprar las plumas de quetzal que los lacandones recogían en la selva. También negociaban el ámbar que hoy en día sigue elaborándose entre los tzotziles de Simojovel al norte de Zinacantán. Los intereses mercantiles siempre apartaron a los zinacantecos de los demás pueblos de la comarca; incluso de Chamula y Huistán que son de su propio grupo lingüístico. Zinacantán además estaba en pugna con Chiapan por el control de las salinas de Iztapa, situadas entre estos dos pueblos (Lenkersdorf, 1993: 29; Wasserstrom, 1992: 21).

Los tzeltales, por su parte, disponían de terrenos y poblados en diferentes zonas climáticas, pero su pueblo más importante era Copanaguastla en la cálida Depresión Central. Allí aprovecharon las fértiles tierras de las llanuras y las zonas de riego al pie de las montañas para desarrollar un centro productor de algodón que proveía a todos los pueblos de los Altos. La actividad productiva y la ubicación bien comunicada hicieron de la antigua Uxte, uno de los lugares más ricos de toda la región (Lenkersdorf, 1993: 29; Ruz, 1992:68).

Cabe la posibilidad de que tal asentamiento hubiese contado con sistemas de regadío, lo que pudiera señalar en favor de una desarrollada organización social que permitiese no sólo la ordenada utilización de abundante mano de obra, sino del control del riego. Tales sistemas de riego, registró fray Tomás de la Torre (Ximénez, 1999:390) e incluso el *Vocabulario* de fray Domingo de Ara, dio origen a una especialización artesanal de alto nivel gracias a la cual Copanaguastla compartió con Zinacantán la fama de sitio “rico”, mantenida por una sólida base económica y fundamentada en el cultivo del algodón y su industria (Ruz, 1992: 68).

También, dentro de las Terraza de Las Rosas y Socoltenango, se fundó uno de los principales centros comerciales de la región, conocido como Pinola y habitado por indios tzeltales. Durante los siglos XVI y XVII, parte de la población india de la Depresión Central, con el fin de escapar de las mortíferas epidemias, se trasladó a estas terrazas que se encuentran

entre los 800 y 1200 msnm. Esta situación privilegiada ha permitido a sus pobladores aprovechar fácilmente a lo largo de los siglos las fértiles tierras bajas que lo rodean por tres de sus lados, sin tener que padecer las enfermedades propias de una región cálida y pantanosa como la de la Hondada de Copanaguastla (Viqueira, 2004: 33; Viqueira, 1997: 133).

Otro pueblo grande y rico fue Comitán, el más importante de los poblados tojolabales, que los tzeltales llamaron *Balún Canán*. Ubicado junto a un extenso valle de gran potencial agrícola donde tenía asegurada su base económica. Además, estaba situado a media altura entre tierras altas y bajas en el cual se intercambiaban los productos de diferentes zonas climáticas. En el lugar donde se cruzan los vientos del Atlántico y del Pacífico, desembocaban también los caminos de todos los puntos cardinales. Desde Comitán bajaba el camino hacia los poblados lacandones. Otro conducía a los Cuchumatanes subiendo hasta Ixtatán, conocido después como San Mateo, Allí se conseguía la sal producida por los chujes (Lenkersdorf, 1993: 30).

Estas características hicieron de la región un lugar atractivo para los españoles, al contar con un alto potencial económico para la explotación agrícola. Durante la colonia, en esta región se establecieron la mayoría de las haciendas, estancias y trapiches, propiedades de religiosos, indios y particulares. Precisamente, la Depresión Central junto al Istmo de Tehuantepec, la costa del Pacífico, los Altos y los Cuchumatanes formaron unos de los más importantes circuitos comerciales de productos agrícolas. En este gran circuito, como haremos notar de forma puntual, el priorato de Socoltenango tuvo gran participación, a través de la inversión en tierras y haciendas, así como del control social de las principales cabeceras.³⁷

Finalmente, como veremos a continuación, al arribo de los españoles y sus distintas formas de intervenir el espacio, política y religiosa, modificaron el paisaje humano y territorial del que había antes, sucedió por las reducciones que los dominicos emprendieron y sirvieron como base para la compleja conformación de la Alcaldía y la división de sus provincias, como la de Los Llanos (Viqueira, 1997; Obara- Saeki y Viqueira, 2017; y Viqueira, 2011).

³⁷ Para el caso de la Guatemala colonial, Palma Murga Gustavo “Caminos y veredas en la Guatemala colonial. Frágiles, permanentes y eficaces mecanismos de articulación humana y económica a mundo de esa época” en Cramausel Chantal (editora), *Rutas de la Nueva España*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2006. Pp. 177-207.

1.2 La conformación de la provincia de Chiapa y la provincia de Los Llanos

A los veinte y ocho de octubre de este año de mil y quinientos y veinte y siete el teniente de gobernador y los alcaldes y regidores entraron en cabildo y ordenaron y mandaron (dice el secretario) que era bien e convenía al servicio de Su Majestad, e a la paz, e sosiego, e policía de estas partes, que se asiente la ciudad de Santiago en traza de pueblo, e seden vecindades e solares e caballerías a los que de ella quisieren ser vecinos. E que para hacer esto se busque en esta provincia el sitio más conveniente para el dicho asiento, en el cual concurren las calidades y especialidades que se requieren, e suelen concurrir en los asientos de los otros pueblos de españoles de las islas e de Nueva España.

Fray Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo*.

Tras la caída de México-Tenochtitlán en agosto de 1521, los conquistadores españoles se expandieron por los territorios que habían estado sujetos a la Triple Alianza. Los rumores de que gente extraña y peligrosa estaba arribando a la costa del Atlántico no tardaron en difundirse entre la población de Mesoamérica, mucho tiempo antes de que se realizasen las invasiones a su territorio, una terrible epidemia de viruela, que antecedió el avance de los españoles e hizo estragos en las poblaciones, fue interpretado por los indios como un trágico y mal augurio (Lenkersdorf, 2004).

La organización social y política en el área era muy compleja. En la época de la Conquista española, la región estaba dividida en pequeñas comunidades guerreras o pequeños estados, a los que llamaban provincias en los primeros informes. Por esta razón, cuando llegaron los soldados españoles se encontraron con un mosaico de estados étnicos que poseían territorios y ambientes muy diferenciados entre sí. La Conquista militar trajo no sólo la doble aflicción de la encomienda y el repartimiento, también ocurrió el fin de su autoridad tradicional, política y religiosa local; así como las múltiples respuestas de los indios ante la experiencia del acontecimiento que estaban viviendo (Wasserstrom, 1992: 21-23).

La Conquista, y la posterior colonización, generaron en los indios varias actitudes, desde la sumisión y la resistencia, hasta la negociación y la asimilación. Mario Humberto Ruz

recrea, fabulosamente, en *Memorias del río Grande*, este primer encuentro que tuvieron los indios con los españoles, cuando llegaron los “extraños” a dicho valle hacia 1524: “esos cuya aparición le provoca el mismo asombro nada más de recordarlo. Asombro y risa. En pleno calorón de primavera, vestidos con metales, y arriba de esos animales que conoció en Tabasco cuando Juan de Grijalva. ¡Y el olor! puro hollín herrumbroso, sudor y fatiga” (Ruz, 2004: 46).

La primera entrada española al territorio fue en 1524, simultáneamente, cuando en el centro de México los enfrentamientos armados habían cesado y se preparaban para recibir solemnemente al primer grupo de frailes franciscanos, conocidos como los doce Apóstoles. Existen para este hecho militar dos fuentes, el capítulo 166 de la *Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo* y la *Carta de relación* de Diego de Godoy. De estas dos fuentes, sólo Bernal Díaz menciona la batalla que libraron en 1524 los chiapanecas contra los españoles en la orilla del río Chiapa. La carta de Godoy, por su parte, se reduce a informar sobre el sitio de Chamula y el viaje de regreso de los conquistadores (Vos, 1990: 61).

Los Altos de Chiapas fue la primera zona en experimentar, por primera vez, la presencia hispana. El ejército, al frente del capitán Luis Marín, entró por Coatzacoalcos, pasó por los pueblos zoques, luchó con los chiapanecas y luego subió para encontrar resistencia con los Chamulas y entablar alianzas con los indios principales de Zinacantán (Lenkersdorf, 2004). Vale la pena citar la descripción que hizo Bernal Díaz del Castillo, testigo ocular, de dichos acontecimientos, respecto a esa primera experiencia:

Y dejemos esto y digamos cómo en aquella ciudad hallamos tres cárceles de redes de madera llenas de prisioneros atados con collares a los pescuezos, y éstos eran de los que prendían por los caminos, y algunos de ellos eran de Teguantepeque y otros zapotecas y otros quilenes y otros de Soconusco. Los cuales prisioneros sacamos de las cárceles, y se fue cada uno a su tierra y quebramos las redes. También hallamos en los cues muy malas figuras de los ídolos que adoraban, y muchos indios y muchachos de dos días sacrificados y hallamos muchas cosas malas de sodomías que usaban. Mandóles el capitán que luego fuesen a llamar a todos los pueblos cercanos que vengan de paz a dar la obediencia a su majestad. Los primeros que vinieron fueron los de una poblazón que se dice Zinacantán, y Copanaguastla, y Pihola, y Gueguistlán, y Chamula, y otros pueblos, y que ya no se me acuerdan los nombres de ellos, quelenes y otros pueblos que eran de la lengua zoque. Y todos dieron la obediencia a su majestad, y aún estaban espantados cómo, tan pocos como éramos, pudimos vencer a los chiapanecas, y ciertamente mostraron todos gran contento, porque estaban mal con ellos (Vos: 1990: 71).

Para entonces, salió también de Guatemala una expedición española, enviada por el adelantado Pedro de Alvarado, y dirigida por el joven aristócrata Pedro de Portocarrero, quienes ocuparon militarmente el sureste del territorio. No hay que olvidar la experiencia que tenía el adelantado, ya que la Conquista de Guatemala fue hecha por Pedro de Alvarado y sus huestes. Quienes liberaron sangrientos enfrentamientos contra los kaqchikel de Iximche, y habían vencido a los quiches. En algunos testimonios se cuenta la versión de los kaqchikeles, donde se apunta que, aunque se aliaron contra los quiches, no pudieron detener el avance hispano. Kramer, Lovell y Lutz (2016), nos narran de forma sistemática, con base en varias fuentes, una nueva versión indígena de la Conquista. En ella se confrontan las diversas participaciones activas, durante la militarización, de los indios del reino de Guatemala, como sucedió en diferentes momentos con los indios de Chiapa o los temidos lacandones.³⁸

Por el lado de Chiapas, la primera provincia conquistada fue el Soconusco. En 1524, Pedro de Alvarado y su hueste se dirigieron por la provincia al Altiplano de Guatemala para someter a Utatlán y Guatemala. Las demás regiones de Chiapas fueron sometidas en el transcurso de 1528 por Diego de Mazariegos, a excepción del Lacandón que hasta el siglo XVIII fueron replegados de Sac-Bahlan y exterminados. Esta primera ocupación militar, que trajo muerte, pillaje y esclavitud, sentó las bases para la conformación de la provincia colonial de Chiapa y de la reestructuración de los antiguos cacicazgos.³⁹

La Conquista de los chiapanecas y de algunos grupos de lengua tzotzil, como los chamulas y los huixtecos que no habían sido sujetos a la Triple Alianza, corrió como centella entre los nativos de Los Altos y del valle del río Grande (como en Copanaguastla y Pinola). Los zinacantecos, quienes tenían conflicto con los chiapanecas por la sal de Izapa, fueron importantes aliados de los hispanos en la Conquista de los demás pueblos. Desde diciembre de 1522, dos caciques zinacantecos, Cuzcacuatl y Macuychiche, se habían presentado en la Villa de Espíritu Santo para ofrecer obediencia y ayuda a los españoles que, llegaron dos años

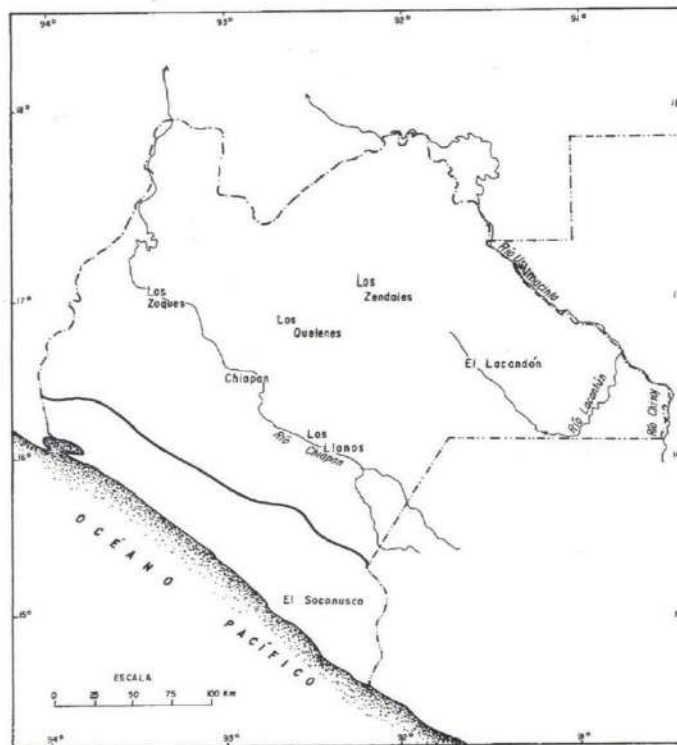
³⁸ *Memoria de Sololá, Anales de los cakchiqueles*, FCE, 1980; *Conquista de Guatemala*, Ernesto de la Torre “Época Colonial. Siglos XVI y XVII” en León-Portilla Miguel (edición), *Historia documental de México* 1, pp. 455-644, cuarta edición corregida y aumentada, UNAM, México, 2013, pp. 413

³⁹ No hay que confundir a don Diego de Mazariegos, gobernador de Cuba, con don Diego de Mazariegos, conquistador de Chiapas, aunque ambos pasaron a la Nueva España el 26 de abril de 1536, se trata de dos personajes distintos, ver “Descendientes de tres conquistadores de Chiapas” de Guillermo S. Fernández de Recas <http://www.ejournal.unam.mx/chn/chn01/EHN00109.pdf>. Sobre la total conquista de la selva y los lacandones véase el trabajo de Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, FCE, 1996, México.

después, bajo el mando de Luis Marín, con el fin de pacificar la provincia de Chiapa y fundar una ciudad española (Viqueira, 2002: 117).

Para 1525, los indios mames habían sido también pacificados y el paso de la ciudad de Guatemala hacia la Depresión Central había sido totalmente asegurado. El llamado conflicto entre Pedro Portocarrero y Diego de Mazariegos sobre la Conquista y fundación de la primera villa de Chiapa ha sido resuelto por los estudios de la historiadora Gudrun Lenkersdorf; sin embargo, es importante abundar. Después de asegurar esta región, el siguiente paso fue fundar una villa de españoles en lo que se conoció como la provincia de Los Llanos. Hay que hacer notar que en aquellos días ya se utilizaba el nombre "Los Llanos" para la sección alta de la depresión del río de Chiapa (Lenkersdorf, 1993: 98-99).

UBICACIÓN APROXIMADA DE LAS SEIS REGIONES PREHISPÁNICAS QUE POSTERIORMENTE INTEGRARON LA PROVINCIA COLONIAL DE CHIAPA



--- Límite del actual estado de Chiapas — Límite natural entre Chiapa y Soconusco

Mapa 3. Las seis grandes regiones administrativas que conformaron la Alcaldía de Chiapa
Fuente. Jan de Vos, *Vivir en frontera*, 1994.

La primera villa de españoles en Chiapas fue fundada por Portocarrero, en la región de Los Llanos de Comitán, antes de la llegada de Mazariegos a finales de 1527. El joven capitán, hijo de Juan Portocarrero y Pacheco (Segundo Conde de Medellín), logró establecerse en tierras tojolabales donde fundó la primera villa de San Cristóbal de Los Llanos en el valle de Comitán. Este valle era parte de una amplia extensión de la comarca que incluía, además de Los Llanos de Comitán, el valle del río Grande y una porción de Los Altos, cuyos límites se establecieron hasta Chiapan, Zinacantán y Chamula, aquí comenzaban las encomiendas de los vecinos de la Villa del Espíritu Santo, y abarcaban el norte y noroeste, incluyendo a los choles de Tila y a los zoques de Quechula y Tecpatán (Lenkersdorf, 2004: 78).

Por esas mismas fechas, en 1528, Diego de Mazariegos hizo presencia por el otro extremo de la Depresión Central. El tesorero de la Nueva España, Alonso de Estrada, le nombró capitán y teniente de gobernador de las provincias de Chiapa y Los Llanos, dándole potestad para fundar una villa de españoles y repartir pueblos. Con esto, de acuerdo con Viqueira (2002), se buscaba reducir el poder de los conquistadores de la Villa del Espíritu Santo. Descendió rumbo al sur por las estrechas llanuras del Pacífico, cruzó la Sierra Madre y en febrero de ese mismo año llegó a Chiapa, donde fue recibido en “son de paz” por los chiapanecas y zinacantecos, y no como narra del todo la versión de lo sucedido en el cañón de Sumidero, versión extendida fuertemente a partir de la publicación de la obra de fray Antonio de Remesal (1988).⁴⁰

Lenkersdorf (1993) apunta, tenazmente, con base en las *Probanzas de méritos* de los dos hijos del conquistador, un hecho sumamente significativo: Diego de Mazariegos no libró ninguna batalla contra los chiapanecas. Por otra parte, debe recordarse que a fines del año de 1527 Pedro de Alvarado consiguió en España el nombramiento de gobernador y capitán general de Guatemala, Chiapan y otras provincias. Con estos datos el conflicto entre

⁴⁰ “Halló el capitán Diego de Mazariegos resistencia en los de Chiapa y aunque hizo muchas diligencias para pacificarlos por amor, no lo pudo acabar con ellos. Retiráronse al peñol en que vivían y allí se defendieron algunos días: y después de haber peleado mucho fueron entrados por fuerza; y continuando en su pertinacia, los que quedaron, con otros que se le juntaron en otro sitio, pelearon hasta que no pudieron levantar los brazos, y viéndose perdidos con sus mujeres y hijos se despeñaron por la parte del río que es altísima, y allí perecieron tantos que de muchos que eran quedaron pocos más de dos mil. Y el capitán Diego de Mazariegos los bajó del cerro adonde antes vivían y hizo que poblasen en un llano orillas del río, una legua del sitio que tenían antes, que es el pueblo que persevera hoy y tomósele para sí: dando a Ginacantlán a Pedro de Estrada, su hermano de madre” (Remesal, tomo I, 1988: 411); Jan de Vos ha precisado y desglosado las distintas versiones con base en documentos e información colonial sobre este hecho, partiendo de las preguntas ¿qué valor histórico tiene la versión divulgada por Herrera y Remesal? ¿Es verdad que los chiapanecas antiguos vivían en el Sumidero? ¿Es verdad que resistieron ferozmente a las tropas de Diego de Mazariegos? ¿Es verdad que la mayor parte de ellos se arrojó a las aguas mortíferas del río Chiapa? Ver Jan de Vos, *La batalla del sumidero*, INI- Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

Portocarrero y Mazariegos se hace más complejo, pues implicó más que un incidente local por motivo de una rivalidad entre dos conquistadores, quienes representaban dos diferentes grupos interesados en colonización de la región, los españoles de la Nueva España y los de Guatemala.

Viqueira (1997) señala que cuando Mazariegos entró en conflicto con Portocarrero por los territorios que el último había sometido, apoyó sus pretensiones en la Cédula que el tesorero novohispano Alonso de Estrada le había dado, en dicho oficio se le nombraba capitán y teniente de gobernador “de las provincias de Chiapa y Los Llanos de ella y de las otras provincias a ellas comarcanas”. Es muy probable que Portocarrero respondiera a ello, fundamentando que las llanuras de Comitán donde se había asentado no constituían parte ni de Los Llanos de la provincia de Chiapa, ni de ninguna de sus provincias inmediatas. Esto explica por qué Mazariegos requirió una nueva provisión de la Nueva España para solicitar la corrección de la anterior.

En mayo de 1529, junto con el mandamiento del tesorero Alonso de Estrada que ordenaba a Pedro de Portocarrero retirarse de esas tierras, Mazariegos también recibió otro despacho que rectificaba los términos del territorio que se le había encomendado:

Yo el tesorero Alonso de Estrada, gobernador de esta Nueva España por Su Majestad, digo que por cuanto yo en nombre de Su Majestad proveí al capitán Diego de Mazariegos que fuese a conquistar y poblar la provincia de Chiapa e Llanos e las otras provincias comarcanas. Como a la sazón no se sabía ni se tenía noticia de las dichas provincias para se proveer y nombrar en la provisión como ello es: *se puso la provincia de Chiapa y los Llanos de ella. E porque soy informado que la dicha provincia de Chiapa no hay en ella Llanos sujetos a ella, e los dichos Llanos es provincia por sí distinta e apartada de la dicha provincia de Chiapa.* Por ende, por la presente declaró y mando que el cargo que el dicho Diego de Mazariegos llevó e tiene en nombre de Su Majestad, de capitán e teniente de gobernador es y se entiende de las dichas provincias a ellas comarcanas: las cuales pueda conquistar e poblar según como por mi provisión e instrucción fue proveído. E más todas las otras tierras y provincias que hay de una parte y de otra y que no están conquistadas: no tocando en lo que es de las provincias de Guatemala, de que es capitán e teniente de gobernador Jorge de Alvarado. Y en todo lo demás contenido en el poder e provision del dicho Capitan Diego de Mazariegos la confirmo y apruebo según e como en ella se contiene (Remesal, tomó I, 1988: 25).

Este nombramiento, además de legitimar los intereses de Diego de Mazariegos, dio origen a la muy diversa geográfica y lingüísticamente provincia de Los Llanos, que terminó abarcando las llanuras de Comitán, gran parte del valle del río Grande, las Terrazas de Socoltenango y las laderas de éste sobre el Macizo Central. Es decir, esta provincia abarcó el área pacificada por Pedro de Portocarrero, más los pueblos coxoh y cabil del valle del río de

Chiapa que fueron, al parecer, conquistados posteriormente. Precisamente estas circunstancias hicieron que la provincia careciera de cualquier arquetipo de unidad visible y fuera difícil de enmarcarse en una sola dimensión, incluso en la extensión religiosa.

Mientras llegaba la resolución, Diego de Mazariegos trasladó la villa que había fundado, en las cercanías de Chiapa, al valle de Jovel (estableciendo la Villa Real después renombrada con el nombre de Ciudad Real). Un lugar más templado para los españoles, pero se hallaba fuera de la ruta comercial que seguía el curso del río Grande, donde las tierras eran de mala calidad y lejos de los grandes centros de población india. Es probable, por lo tanto, que Mazariegos hubiera ordenado el traslado de la villa con el fin de ampliar el área bajo su control y detener así el avance hacia el oeste de la hueste de Portocarrero, mientras llegaban las disposiciones de la ciudad de México (Viqueira, 2002:123).

Con el desmantelamiento de la villa en San Cristóbal de Los Llanos, establecida por Portocarrero, el problema de las encomiendas y las tierras ya repartidas a algunos soldados tomó fuerza. El reparto a los conquistadores de la recién fundada Villa Real fue difícil, muchos de los pueblos de Los Llanos habían sido ya encomendados, una parte a los españoles de la villa del Espíritu Santo y otros a los conquistadores que acompañaron a Portocarrero. El descontento, lo expresa Lenkersdorf (1993), provino de la hueste de Mazariegos quienes, al verse sin encomiendas y tierras ante los otros conquistadores que habían venido de Guatemala, expresaron su inconformidad. La solución fue despojar a unos para satisfacer a otros, provocando el disgusto de los dos bandos, por las mismas razones.

En los testimonios de 1547, aparecen los nombres de los encomenderos despojados de sus tierras, era obvio que la mayoría pertenecía al bando de Portocarrero; aunque Mazariegos no desalojó a todos ellos de las tierras de la comarca de Los Llanos. A unos les confirmó la encomienda y a otros se las redujo. Mazariegos hizo lo mismo que todos los gobernantes transitorios al principio de la formación de la sociedad colonial, al tener cierto poder local transferían las encomiendas a sus allegados debido a que legalmente tenían la facultad de repartir indios (Lenkersdorf, 1993: 199).

Un ejemplo de los pocos casos que tenemos de la provincia de Los Llanos es el de Andrés de la Tovilla, quien logró entrar en la naciente oligarquía que se estaba configurando en la región. Aunque el nombrado encomendero de Copanaguastla había llegado con Portocarrero, fue favorecido por Diego de Mazariegos y mantuvo sus regalías. Otro ejemplo, ahora de los desfavorecidos por el fundador de la Ciudad Real, es el de Diego Holguín, quien

perdió Comitán, una de las encomiendas más importantes de la provincia. El mismo dijo al respecto en su *Probanza* de 1555 que en remuneración de anteriores conquistas:

Le fueron dados en repartimiento el pueblo de Comytlan y sus sujetos, el cual donde a cierto tiempo le fue quitado por el capitán Diego de Mazariegos, gobernador que vino proveído para la dicha ciudad de Chiapa [Chiapan] y los tomó para sí por ser uno de los principales y mejor repartimiento de la provincia (en Lenkersdorf, 1993: 199).

Regresando a los primeros años de la Conquista, a mediados de 1531 Pedro de Alvarado por fin asumió el gobierno de las provincias restantes que el rey Carlos I le había adjudicado cuatro años antes. A consecuencia de esto, de acuerdo con Lenkersdorf (1993), la provincia de Chiapa pasó a formar parte del reino de Guatemala. A partir de entonces los colonos ya no tuvieron necesidad de recurrir con sus solicitudes hasta la ciudad de México.

No se sabe si Alvarado fue personalmente a tomar posesión de la gobernación, no obstante, en seguida nombró a Francisco Ortes de Velasco, a quien había conocido en la capital novohispana, su lugarteniente en la provincia y restituyó el antiguo nombre de la primera villa española que él había mandado poblar en Los Llanos de Chiapa: “Esta dicha Ciudad se sujetó a la provincia de Guatemala mandado de Su Majestad; y la tornó a nombrar la Villa de San Cristóbal el dicho don Pedro de Alvarado como de antes él mismo la había nombrado antes que se poblase” (Lenkersdorf, 1993: 248).

A partir de 1531 la gobernación de Guatemala contaba con una entidad administrativa que se denominaba Chiapa, cuya capital provincial era Villa Real, posteriormente elevada a Ciudad Real. En dicha capital las órdenes mendicantes instalaron sus principales bases de administración para operar, esto les permitió expandirse y salir a predicar en los pueblos del territorio jurídico del obispado, fundado siete años después. En sus rasgos generales, la formación de la entidad administrativa llamada Chiapa quedó concluida en 1531. No obstante, el conflicto entre los bandos de Portocarrero y Mazariegos siguió latente por muchos años, aun después de la muerte de ambos capitanes. Aunque los cambios administrativos siguieron su curso para toda la región, integrándose otros, como el eclesiástico, del que hablaremos en el siguiente apartado, “la eliminación de todas las referencias a los pleitos pasados es una de las causas del desconocimiento que por tantos siglos se ha mantenido en cuanto a los inicios de la época colonial en la región” (Lenkersdorf, 1993: 251).

Como en otras partes de las Indias, los conquistadores se apoderaron de las tierras, aunque esperaban encontrar muchas minas de oro, gemas o minerales, en cambio encontraron

otros productos valiosos como el cacao, el algodón y los pigmentos. Aunque, quizás, con lo más importante que se toparon fue la gran cuenca del río Grijalva compuesto por abundantes tierras fértiles, la existencia de un camino comercial y la gran fuerza de trabajo local, estable y organizada (Wassertrom, 1992: 23).

Al parecer los españoles sólo extrajeron pequeñas cantidades de oro cerca de Copanaguastla. Sabemos un poco más de esta actividad por Baltasar Guerra, el primer encomendero por derecho de Conquista de Chiapa, quien nombró a dos caciques indios como recaudadores de los tributos. Entre los tributos y servicios excesivos estaba el trabajo forzado en las minas de Copanaguastla, los indios eran obligados a trasladarse al pueblo y trabajar como mineros en cuadrillas de doscientas personas cada una, junto a otros venidos del reino de Guatemala (Vos, 1990: 37). MacLeod comenta que cuadrillas completas de indios eran trasladadas desde Guatemala a Chiapas y Honduras para trabajar en la recolección de pepitas de metal que se encontraba en los ríos (MacLeod, 1980: 48-49, 88).

Inmediatamente después de haber recibido noticias en su favor, Diego de Mazariegos procedió a dividir los territorios de su gobernación en propiedades agrícolas, las cuales repartió entre su hueste. A pesar de la intervención militar a la vida social india, los encomenderos españoles no modificaron significativamente el sistema existente de producción agrícola y de comercio, sino que lo complementaron. A diferencia de Baltazar Guerra, quien construyó una hacienda y un ingenio de azúcar, la mayoría de colonos no tuvieron urgencia por construir ingenios en sus nuevas posesiones ni tampoco obligaron a sus indios encomendados a cultivar caña de azúcar. Decidieron, por el momento, usurparse del comercio local para su propio enriquecimiento (Wassertrom, 1992: 23).

Los pueblos dentro de la provincia de Los Llanos, ubicados paralelamente entre las Terrazas de Socoltenango y la Hondada de Copanaguastla, y que abarcaron, principalmente, tres importantes cacicazgos prehispánicos, el de Copanaguastla, el de Pinola y el de Comitán, poco a poco comenzaron a ser víctimas de la apropiación de tierras y la instalación paulatina de haciendas y estancias. Aunque fue hasta el siglo XVII, se establecieron paulatinamente de forma permanente en algunas haciendas y trapiches en el priorato de Socoltenango; en otras regiones como Ocosingo, al parecer, en una fecha tan temprana como la década de 1540 ya existían siete plantaciones de caña de azúcar en la provincia, lo que provocó la creación de los pequeños trapiches en donde se elaboraba panela y, probablemente, aguardiente (Ruz, 1992: 237; Viqueira, 1997:115).

De acuerdo con varios autores (Viqueira, 2002, 1994 y 1997; Lenkersdorf; 1993 y 2010; Obara-Sacki, Viqueira, 2017), la política de congregación tuvo como objetivo desintegrar los señoríos y obtener el control de los pueblos asentados al margen del nuevo Camino Real que conectaba el reino de Guatemala con la Nueva España, convirtiéndose en un importante intermediario entre estas dos significativas jurisdicciones administrativas, civil y religiosa de la colonia.

Desde época muy temprana, que siguió a la Conquista, estas tierras atrajeron a los españoles atraídos por su fértil potencial. En la primera mitad del siglo XVI, fray Tomás de La Torre describió así a la región de Copanaguastla:

La tierra de Copanaguastla y toda la comarca es maravillosa en todo, primeramente en temple; porque ni hace frío ninguno ni demasiado calor. Hay gran abundancia de toda la comida de los indios, así maíz como ají y todo lo demás que ellos comen. Es la madre del algodón y de allí se visten todas estas provincias. Es tierra llanísima, de grandes pastos para ganados, y a las espaldas [de Copanaguastla] tienen las sierras de donde se saca el oro. Es del todo semejante a Jericó. Hay infinitas palmas, palmitos excelentísimos (...) tiene grandes tierras de regadillos y otras cosas grandes. Tiene una falta grande, que no ha habido hasta ahora en aquella tierra un Eliseo que les sane las aguas y es que como es tierra de palmitas, tiene la misma enfermedad que las aguas de Jericó (De la Torre en Ximénez, 1999: 363).

Aunque fueron la Conquista y la colonización temprana las que trajeron consigo nuevas enfermedades y la causa del derrumbe demográfico de la Depresión Central entre el siglo XVI y XVII. Es cierto, también el proceso colonizador, las reducciones y el trabajo forzado, contribuyó a la modificación del paisaje geográfico y humano. Estos factores lograron, para beneficio de los españoles y los indios sobrevivientes, la integración de un camino que siguiendo el curso de los valles del río Grande conectó las principales cabeceras y centros rectores con alto potencial agrícola de la Depresión Central. Motivos suficientes para que los dominicos establecieran la primera vicaria de San Vicente Copanaguastla, primer antecedente del priorato de Socoltenango.

Mario Humberto Ruz (1992b) apunta que en el trascurso de enajenación de las tierras de los indios de la provincia de Los Llanos se muestran múltiples similitudes y diferencias con otras regiones de Chiapas y Centroamérica. Aunque se produjo en una legislación común, las especificidades organizativas de los locales (por no hablar de las formas prehispánicas de propiedad y usufructo de la tierra), el vaivén de los cambios demográficos y las condicionantes geográficas del paisaje de la Depresión Central favorecieron el desarrollo económico regional.

La compra de terrenos a la Corona, a otros particulares o a los indios que las poseían, fue un mecanismo secundario, que usaron también los dominicos, en la adquisición de tierra si se le compara con la usurpación y ocupación ilegal de propiedades indias a lo largo del siglo XVI y XVII.

En este tenor vale la pena exponer un ejemplo tardío que argumenta esta última aseveración. El 10 de diciembre de 1658, el indio Pedro Calvo, del pueblo de Nuestra Señora de Soyatitán, fue amparado en la posesión de unas tierras que tenía en dicha provincia de Los Llanos, tierras que habían sido usurpadas por el español Lucas Román Sigler. El amparo cubrió totalmente las propiedades de lo que él poseía, principalmente “estancias, tierras, ganado y hierro”. Luego de declarar y argumentar, que las tierras, las había heredado de su abuelo, donde tenía “fundada una estancia de mulas y yeguas con un pollino padre” y que todos los años erraba “las crías que nacen con el hierro y señal que siempre ha tenido y usado aquella estancia”. En estas tierras, a decir de su testimonio, Lucas Román Sigler, vecino de la provincia, “sin causa, título y razón se ha introducido y entrado de su autoridad” en dichas tierras, fundando estancias de ganado de él y de su criado, el mulato Joseph Chipote, quien le había quitado cinco yeguas de su propiedad.⁴¹

De acuerdo con Ruz (1992b) despojar a los indios de sus tierras permitió, muchas veces, a los españoles, no sólo hacerse de propiedades, sino que también obligó a los indios ser consumidores y trabajadores forzados, dos factores que contribuyeron a la fundación de haciendas y trapiches, y a la larga a la consolidación de más estancias y haciendas cerca de los principales pueblos de la provincia de Los Llanos y el Camino Real. Ya que, aunque en el siglo XVII estas haciendas y trapiches comenzaron a formar parte del paisaje del priorato de Socoltenango, a partir del siguiente siglo, según Barrera (2017) los pueblos de Soyatitán, Pinola y Socoltenango intensificaron el cultivo de caña y la fundación de haciendas azucareras, pues hubo aumento de la población con la llegada de españoles y por la compra y venta de tierras por los dominicos. Entonces los productos secundarios de la caña, a parte del azúcar, estaban la panela, las mieles y el alcohol, los cuales eran parte de lo más producido en las terrazas.

Por estas razones, el control de este importante eje regional fue constantemente disputado por indios y españoles, desde las cabeceras cercanas. Aunque para el 19 agosto de 1631 se solicitaba a las autoridades que se hicieran cumplir la Cédula del 12 de

⁴¹ AGCA, Soyatitán, A1.24, Exp. 10206, Leg. 1562, Fol. 438 y 478. El indio Pedro Calvo, es amparado en la posesión de unas tierras que tiene en su pueblo natal en la provincia de Los Llanos, 24 de diciembre de 1658.

diciembre de 1619, donde se prohibió a los españoles no vivir en los pueblos de indios, debido a que les provocaban “daño, vejaciones y molestias”, y que a causa de esto la población había disminuido en un 50% y había provocado la huida de algunos indios a los montes, los españoles se habían comenzado a asentar en las cercanías. A los indios que huían se les llamó cimarrones, designación dada también a los negros que huían de la esclavitud por todos lados del reino de la Nueva España y Guatemala.⁴²

En el extremo occidental de esta provincia, artificialmente delimitada como tal durante la colonia, se congregó el pueblo tzotzil de tamaño mediano bautizado como San Bartolomé de los Llanos. Ubicado en la ceja de un cerro —desde la que dominaba la Depresión Central de Chiapas en tres de sus cuatro costados—, donde, en los inicios de la época colonial, crecían fértiles algodones, y más tarde suplantados también por extensos plantíos de caña de azúcar, que alternaban con áreas dedicadas a la ganadería (Ruz, 1992b:39).

Los habitantes de San Bartolomé —conocidos como totikes—⁴³, con el tiempo se beneficiaron del comercio que posibilitaba su estratégica posición geográfica: punto central de una cruz cuyo brazo horizontal lo constituía el Camino Real que comunicaba Guatemala con la Nueva España, mientras el vertical articulaba a la zona ganadera de Cuxtepeques, al sur del Grijalva, con la región consumidora y propietaria de Ciudad Real (Ruz, 1992b: 39; Viqueira, 2004: 31).

Hacia el sureste de dicho pueblo y muy próxima a él, en la margen izquierda del río San Vicente, se encontraba como hemos mencionado anteriormente Copanaguastla, cabecera tzeltal de la zona, cuya riqueza material e importancia económica influyó en la decisión de los dominicos quienes establecieron allí un principal foco para la actividad misionera en la región. Sin embargo, como ahondaremos más adelante, su misma riqueza propició su fin, ya que para 1617 había prácticamente desaparecido y la administración religiosa de la vicaría caería en

⁴² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 386. Registros de oficios de las órdenes religiosas dirigidas a las autoridades del Distrito de la Audiencia. Tres libros. 1551-1647. 19 de agosto de 1631. Madrid: al presidente de la Audiencia de Guatemala, don Diego de Acuña, para que haga cumplir real cédula de 12 de diciembre de 1619, relativa a que los españoles no vivan en los pueblos de indios porque les causan mucho daño, vejaciones y molestias, a cuya causa se ha disminuido la población de los pueblos en un 50%, 4ff.

⁴³Según la tradición oral, a los tzotziles de la antigua San Bartolomé de Los Llanos se les llama totikes por una razón. Anteriormente existieron hombres llamados Pies de Ceniza que poseían poderes de rayo, torbellino, viento y colibrí. Esta historia narra que aquellos sabios ancianos derrotaron a los monstruos conocidos como Bilom Ik'al y Chanun Nichim quienes querían destruir el pueblo. Estas importantes hazañas dieron lugar a que los pobladores fuesen conocidos en toda la región con el gentilicio “Totikes”, cuya traducción más cercana al español sería “Dioses”. Fuente:

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2174560949286628&id=100001982319996

manos de la nueva cabecera, ubicada en el pueblo de Socoltenango, punto también estratégico dada su ubicación.

En términos generales, en las tierras de esta principal comarca, sobre las cuales poco a poco se habían asentado españoles, se asentaron estancias ganaderas y plantaciones cañeras, iniciando un nuevo proceso socio-económico con la apropiación, compra y venta de tierras llevada a cabo por seglares y religiosos. Después de la crisis de Copanaguastla, como importante consecuencia, San Bartolomé y Socoltenango pasaron a ocupar un papel central en esta área, en cuya influencia estuvieron también Pinola y Soyatitán, además de tzotzil y tzeltal, también se hablaba tojolabal (Ruz, 1992; Ruz, 1992b; Barrera, 2017).

Por último, en su porción noroccidental, la provincia representaba una especie de frontera geográfica. El primero de los pueblos que la formaba en tal dirección, Teopisca, se localiza apenas al bajar del macizo central de Los Altos, colindando con Pinola, en una pequeña terraza intermedia que a la vez une y separa el frío valle de Jovel de la extensa altiplanicie de Comitán. Su clima, más benigno, y la cercanía a la capital de la Alcaldía (Ciudad Real), marcaron el destino de Teopisca: asiento de labores de trigo, casas de campo y molinos de los descendientes de los conquistadores, quienes fueron cercando a los aborígenes tzeltales, promoviendo de forma dispareja su ladinización (Ruz, 1992b: 40; Barrera, 2017:81).

De esta forma, por el este y parte del noreste (en su ambigua colindancia con la de Los Zendales) la provincia colonial de Los Llanos cumplió con una clara función de frontera militar y agrícola, dada su vecindad con las llamadas Montañas de Oriente, que al ir perdiendo altura se disuelven en la selva tropical lluviosa del valle del Usumacinta. Dicho territorio era entonces conocida como "tierra de guerra", donde estaban asentados, en situación de defensa, diversos grupos de filiación chol, entre los que destacaban los pochutlas y lacandones. Así, Comitán como último reducto español de la "frontera civilizada" funcionó a la manera de una punta de lanza en la colonización de los terrenos situados en sus márgenes orientales (Ruz, 1992b: 41).

Plural desde el punto de vista geográfico, la provincia colonial de Los Llanos fue muestra de la complementariedad agropecuaria, india y española, a nivel interregional: maíz, trigo, caña de azúcar, algodón, sal, ganadería, artesanías de palma y lana. Sitio clave que formaba una red de múltiples caminos (con excepción de la faja costera del Soconusco). A través de ella se forjó, con el paso de los siglos, obligadamente, buena parte del tejido comercial entre el reino de Guatemala y la Nueva España. Mosaico lingüístico donde estaban

asentados tojolabales, cabiles, tzeltales y tzotziles, lindero de mochos, lacandones, chujes, kanjobales, mames y jacaltecos — pueblos diversos con niveles de organización social disímiles— que funcionaron como mano de obra disponible y explotable por los españoles para las haciendas, estancias y trapiches (Ruz, 1992b: 45-46; Cramaussel, 2006; Barrera, 2017). En conclusión, después de las incursiones militares de mayor envergadura, los españoles avocindados en sus villas comenzaron a comunicarse entre sí, atravesando el territorio de actual Chiapas. Durante la expedición anterior, Luis Marín y sus hombres conocieron el accidentado camino de Coatzacoalcos hasta Chiapan, pero también vieron que adelante de este pueblo el paisaje se abría dándoles facilidad a entrar en Los Llanos y seguir hasta la parte superior de la depresión del río de Chiapa. De esta forma, el dominio español, representado en Mazariegos y Portocarrero, se extendió desde las dos villas hasta tocarse en algún punto intermedio, donde pronto se establecieron españoles, que congregaron, y otros que poco a poco se establecieron a los pueblos de Socoltenango, Soyatitán, Copanaguastla, San Bartolomé y Pinola. Aunque el primer encomendero de Copanaguastla Andrés de la Tovilla, al igual que sus sucesores y los otros encomenderos de la región, tenía la función de cristianizar a los indios de la recién formada provincia, esto no fue suficiente. La orden para crear el obispado fue eminente y en 1545 los primeros dominicos comenzaron a llegar al territorio para tomar el mando de la cristianización, y establecer, poco a poco, una estructura política-religiosa en los pueblos de indios de la provincia de Los Llanos, dentro de una organización mayor que abarcó la provincia de Chiapa y Soconusco.

1.2.1 La conformación del obispado de Chiapas y Soconusco

Para que los indios, mejor cómodamente puedan ser doctrinados y mantenidos en justicia, y vivir en policía cristiana, y comercio de hombres de razón, se ha deseado y procurado que fuesen reducidos a poblaciones, pues estando como solían divididos por los campos, no se podía tener con ellos la cuenta y cuidado que convenía (...) ordenar los pueblos por calles y barrios como en Europa.

Fray Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales*.

La Conquista militar fue ‘esposa’ de la Conquista espiritual. El proyecto de colonización estuvo también personificado en la figura de los dominicos. Para poder organizar, cristianizar y

administrar a los indios de la provincia de Los Llanos fue menester implantar el sistema de doctrinas –mediante la implantación de los sacramentos, la predicación del evangelio y un *modus vivendis cristiano*-. Las órdenes religiosas, en acuerdo con la diócesis de Ciudad Real, se dividieron los pueblos y formaron unidades administrativo-religiosas en toda la provincia de Chiapa y Soconusco, como los prioratos, las guardianías, las vicarías y los curatos. Entre el siglo XVI y XVII a los pueblos, dependiendo su importancia socio-económica, se les fue asignado un tipo de condición administrativa que, en diferentes momentos, definió su estatus de jurisdicción.

De acuerdo con Viqueira (2017), durante las primeras décadas de la colonia, la Corona española y la Iglesia se dieron a la tarea de organizar los amplios territorios conquistados, dividiéndolos, paulatinamente, en diversas entidades territoriales (tales como reinos, audiencias, gobernaciones, provincias, alcaldías mayores y corregimientos), que sirvieron como intermedios necesarios para establecer una estructura política, y también eclesiástica. Esta división se llevó a cabo debido a dos grandes razones: fortalecer el poder real frente a los conquistadores y cabildos de las villas y ciudades españolas; y para reducir y dominar a las grandes poblaciones locales. En una carta fechada en 1539, el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, escribió al rey lo siguiente:

Entre otras cédulas proveyó vuestra majestad que se juntasen los naturales si cómodamente se pudiera hacer e sin premio e no contra su voluntad (...) es para su bien, gente tan sin conocimiento que totalmente no hay en ellos ni centella de corazón, no tienen más de lo exterior (absorbido está el hombre interior),...y lo que nosotros tenemos obligación a procurar que se congreguen y tengan policía humana para venir a conocer la divina, tengo por cierto que si los pueblos de España de tantos años doctrinados, como estos y sin quien los doctrinase en breve venerarían en grande ceguedad, puede inferir la necesidad que estos padecen y lo que vuestra majestad debe mandar para que su pastor los conozca a ellos.⁴⁴

Estas entidades, que congregaron a un sinnúmero de pueblos tan diversos, correspondieron a distintos niveles de organización, dependiendo muchas veces de la geografía, o bien de formas alternativas o preestablecidas, como el caso de las gobernaciones y alcaldías mayores. Algunos autores (Gerhard, 1991; Viqueira, 1997) han señalado que algunas autoridades intentaron buscar que estas divisiones tuviesen como base algún tipo de unidad territorial -ya fuese física, lingüística, cultural o comercial-, o que correspondiesen a una entidad

⁴⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 156. Varias cartas originales del obispo Francisco Marroquín, Cartas y expedientes de los obispos de Guatemala 1536-1539, 75 fojas.

política previa a la Conquista, como se llevó a cabo con la reducción de pueblos y la fundación de conventos en los antiguos cacicazgos de Copanaguastla y Chiapa, cabeceras que se encontraban al margen del gran Camino Real y sirvieron como focos para las misiones religiosas. Viqueira (2017) asegura que la orden dominica- no se sabe si por ignorancia o intencionalmente, congregó a los indios dispersos sin tomar en cuenta a qué unidades político-territoriales habían pertenecido, salvo muy pocas excepciones. En Comitán y Socoltenango, por ejemplo, estaban congregados en el mismo pueblo indios que hablaban distintas lenguas.

Precisamente, a la par de estas divisiones, la Iglesia organizó una estructura religiosa paralelamente política y administrativa, para su ambicioso proyecto pastoral. Una ordenanza del Consejo de Indias, con fecha de 1571, pero que al parecer repetía otra promulgada años atrás, solicitó a las autoridades coloniales que gestionasen, en la medida de lo posible, que dichas divisiones civiles y eclesiásticas coincidiesen entre sí, para poder facilitar la administración, la doctrina, la justicia y el comercio:

Téngase siempre intento que la división para lo temporal se vaya conformando y correspondiendo, cuanto se sufiere, a lo espiritual. Los arzobispados y provincias de las religiones con los distritos de las audiencias; los obispados con las gobernaciones y alcaldías mayores; los arciprestazgos con los corregimientos, y los curatos con las alcaldías ordinarias. Siendo pues el distrito de la Audiencia de los Confines, las provincias de Guatemala, Chiapa, Nicaragua y Honduras, criándose nueva provincia de la Orden, aunque fuese con título de vicario general, era forzoso darle el mismo término, que tenía la Audiencia, en cuyo distrito caía (Remesal, tomó II, capítulo V, 1988: 282-283).

Al parecer en la provincia de Chiapa, las diferencias entre unas y otras administraciones fueron más la regla que la excepción. En un principio a cada Audiencia debía corresponder un arzobispado, pero en el caso de Guatemala, la iglesia metropolitana se estableció apenas en 1745. Durante todo el período anterior, los obispados incluidos en su jurisdicción fueron sufragáneos del arzobispado de México (Gerhard, 1992). También las provincias debían ajustarse a los límites de la Audiencia. En un inicio, cuando el obispo de Guatemala Francisco Marroquín se consagró, en 1532, tuvo que ir a tomar protesta a la capital de la Nueva España; otros religiosos de Ciudad Real concurrieron a estudiar a las universidades o a presenciar los concilios celebrados en México.⁴⁵

⁴⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 156. Cartas y expedientes de los obispos de Guatemala 1536-1539. Varias cartas originales del obispo Francisco Marroquín, 75 fojas; en el relato de viaje de Antonio de Ciudad Real *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, se hace mención que cuando el comisario fray Alonso Ponce

Sin embargo, durante gran parte del siglo XVI, el objetivo del que coincidiesen entre sí las administraciones civiles y religiosas resultó, en la Audiencia de Guatemala, irrealizable, debido a los constantes cambios que sucedieron en su organización. La causa de los primeros fracasos de este tipo de administración fueron diversos factores, demográficos, políticos y geográficos, que intervinieron en la conformación de los obispados y en la experiencia misionera de los religiosos. En otra carta fechada en 1551, el obispo Francisco Marroquín apunta:

Veinte y tres años he servido a vuestra majestad en este nuevo mundo y así soy el más antiguo sacerdote y prelado que ay en todas estas partes (de) Nueva España y estas provincias y tierra firme. El año de veinte y ocho pase en compañía del buen obispo de México que haya gloria donde fui el primer servidor (...) Comencé a predicar la palabra de Dios que tan barbaros halle a los españoles como a los indios hice lo que pude cuatro o cinco años y el año de treinta y dos fui electo para este obispado y el de treinta y seis me consagre en México, todo este tiempo y hasta el de hoy he comunicado y platicado este oficio a poco a estas pobres gentes trastornando sierras, cerros y valles, subiendo y bajando de tierras frías y calientes con gran sudor trabajo y peligro (...) predicando por mí solo el sermón e bautizando y confirmando con los demás sacramentos (...) los q estamos en estas partes sino volvemos por nosotros como estamos tan lejos no es maravilla que seamos olvidados.⁴⁶

Como señala la carta, tanto la pobreza y la geografía, así como la lejanía del reino de Guatemala, respecto a los centros más importantes como México o el Perú, tuvieron cierta consecuencia en la organización político-territorial y la administración de las doctrinas y los sacramentos. De acuerdo con Juan Pedro Viqueira (1997) los religiosos, que gozaron en estos asuntos de más autonomía con respecto al Consejo de Indias y conocían mucho mejor el terreno que éste órgano real, al definir sus jurisdicciones procedieron, como mencionamos atrás, en algunos casos, con mayor sensatez y claridad que los poderes civiles.

Precisamente para expandir las misiones por la geografía de la provincia de Chiapa, la Iglesia se esforzó por comprender, aunque no lo logró, las regiones geográficas tan diversas lingüística y socialmente. En algunos casos la división correspondió a realidades espaciales

emprendió el viaje rumbo a la provincia de Guatemala, al pasar por el obispado de Oaxaca “llego a un rancho que habían hecho junto a un arrollo para aposentar en aquel monte y desierto al obispo de Guatemala, cuando volvió del concilio de México”, si el viaje del comisario general franciscano fue entre 1584 y 1592, el obispo de Guatemala en esas fechas era dominico fray Gómez Fernández de Córdoba quien fue obispo de 1575 a 1598. Para los obispos de Guatemala durante el siglo XVI y XVII ver Sección I. en Dussel Enrique D., *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio 1504-1620*, CIDOC, 1970, pág. 152.

⁴⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 156. Cartas y expedientes de los obispos de Guatemala 1536-1539; Varias cartas originales del obispo Francisco Marroquín, 75 fojas.

preexistentes, como fue el caso de las cabeceras políticas prehispánicas en la Depresión Central, donde se fundaron formas complementarias de organización eclesiástica -vicarías, prioratos y visitas- con el primer objetivo de administrar los pueblos indios que estaban alrededor de esos principales poblados: Chiapa, Comitán, Copanaguastla, Pinola, Tecpatan y Quechula.

Estas divisiones administrativas fueron la expresión territorial de los proyectos pastorales, a veces contrapuestos, de los distintos componentes de la Iglesia, “donde podemos leer los diversos intentos de religiosos seculares y regulares por imponer un nuevo orden” a la par de los requerimientos institucionales y circunstanciales, pero no se logró en su totalidad y estuvo en constante cambio durante los dos primeros siglos, como el caso de los pueblos desaparecidos de la Depresión Central (Viqueira, 2017: 148).

A pesar de las circunstancias y los obstáculos locales, la necesidad de estas divisiones eclesiásticas fue fundamental para el reparto geográfico, y para la dispersión apostólica de las fundaciones monásticas en el vasto territorio de los reinos de la Nueva España y Guatemala. Para 1536, la provincia de Chiapa pertenecía a la primera diócesis del continente, con sede en Tlaxcala, ese mismo año la zona fue transferida a la diócesis de Guatemala, para en 1539 conseguir la categoría de diócesis. Así, el obispado de Chiapa, con sede en Ciudad Real, fue erigido en el Consistorio del 19 de marzo de 1539 mediante la bula *Inter multiplices curas* de Paulo III, a petición de una Real Cédula de 26 de febrero de 1538 (Leal, 2016: 21).

Todas las provincias de la frontera sureste de la Nueva España⁴⁷ que colindaban con el reino de Guatemala⁴⁸, más el distrito misionero de la Verapaz, fueron asignados a la diócesis de Chiapa hasta 1561-1562, cuando llegaron obispos a Yucatán y Verapaz. Tabasco fue agregado a la diócesis cuando se fundó el obispado de Chiapa. Llegado el primer obispo, desde la cabecera eclesiástica de Ciudad Real salieron misioneros, dominicos y franciscanos, para adentrarse a los pantanos, selvas y cacaotales, con el fin de administrar doctrinas y cristianizar a los indios de esa región. El “rebelde” dominico fray Pedro Lorenzo de la Nada fue el

⁴⁷ Peter Gerhard (1991) considera la frontera sureste de la Nueva España a los territorios de Chiapa, Yucatán, Tabasco, Soconusco y Laguna de términos. Donde a comienzos del siglo XVI, el área estaba ocupada por muchos estados indios autónomos, la mayoría de ellos con límites territoriales estrechos y bien definidos. Si bien había hegemonías y confederaciones regionales, y los estados se aliaban por medio de lazos dinásticos o del comercio, también había bastantes guerras entre pueblos, y al contacto con los europeos la estructura política (con excepción de la inclusión de Soconusco/Xoconochco en el imperio azteca) era fragmentaria: no había fuerza cohesiva ni un gran centro imperial.

⁴⁸ Así se llamaba comúnmente el ámbito territorial administrado desde 1544 por la Audiencia de los Confines (de 1544 hasta 1549) o de Guatemala (a partir de 1549). El distrito de la Audiencia abarcaba las gobernaciones de Chiapa, Soconusco y Guatemala, además de El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica (Vos, 2010:25).

misionero más conocido que se aventuró a estas regiones; lo hizo sin autoridad eclesiástica, en la década de 1560⁴⁹.

Cuando el primer obispo de Yucatán, el franciscano fray Francisco de Toral, asumió sus funciones en 1562, Tabasco fue asignada a su jurisdicción; permanecería al fin de la época colonial. Hubo una larga controversia durante el siglo XVII sobre la conveniencia de devolver Tabasco a Chiapa, ya que había quedado aislado de Yucatán, a causa de los asentamientos ingleses en la Laguna de Términos. Cuando en 1609 fue electo obispo de Chiapa el dominico fray Tomás Blanes, durante su viaje de llegada desde España, pasó por Tabasco; ese mismo año escribió al rey lo conveniente que era, integrar de nuevo los pueblos de Tabasco a la administración de las doctrinas de la diócesis, por sus ricos cacaotales y gente numerosa que ayudaría a aumentar la riqueza y los ingresos de la tesorería.⁵⁰

El nuevo obispo advirtió que estaba aumentado en indios y “bien administrada y puesta en salario”, a consecuencia del rigor que el capitán Juan de Miranda había puesto con la “gente suelta y desmandada que andaba por aquella provincia ha puesto en su tiempo y la ha dejado pacífica y libre de los grandes inconvenientes”. Así como la de Tabasco, la tierra de Chiapa, escribió, tiene “muchos pueblos de la una y otra parte que hablan la misma lengua”, y para llegar a uno y a otro pueblo de estas dos provincias hay muchas leguas”; sin embargo, estos factores sociales y geográficos no detuvo a los misioneros, algunas partes de Tabasco fueron controladas por las órdenes regulares de Ciudad Real, y estuvieron, durante algunos años, más conectados con Chiapa que Yucatán.⁵¹

En 1616 el recién nombrado obispo Juan Zapata de Sandoval también informó sobre la necesidad de devolver a Tabasco la administración del obispado de Chiapa, debido a la “falta de doctrina” y a estar muy larga distancia de Yucatán, menos leguas que la Catedral de Ciudad Real, “las necesidades espirituales de aquella provincia son muy grandes y muy mayores que las temporales [de] gentes sueltas y apartados de justicia y religión”.⁵²

⁴⁹ Para una biografía completa acerca del trabajo misionero que realizó el dominico en Chiapas y Tabasco ver Jan de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, FCE, México, 2010.

⁵⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699, 9 fojas. 1609. Papeles sueltos relativos al viaje a la diócesis de Ciudad Real del obispo electo, fray Tomás de Blanes. Solicita se le den provisiones para poder llevar con él sus pertenencias y que se le otorgue media vacante. Se le concede que lleve dos clérigos, seis criados, 500 ducados de joyas de oro y plata labradas, 1000 ducados de almojo, tres negros esclavos libres de derecho y sus libros de estudios.

⁵¹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699, 9 fojas.

⁵² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699, 6 fojas; 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis: la iglesia y su estado, dignidades y canónigos, la provincia de Tabasco, gente y lugares del obispado, religiosos de santo Domingo y san

En otra carta, escrita por el obispo Domingo de Villaescusa, fechada el 14 de abril de 1647, cuando manifestó la pobreza de la diócesis de Ciudad Real, propuso que la provincia de Tabasco se agregara nuevamente a la Iglesia chiapaneca “como siempre lo había estado desde la erección”, ya que la provincia se había agregado a Yucatán por haber en Chiapa “un obispo de muchos años y continuas enfermedades, y no podía visitar ni conformar”; sin embargo, apunta, esta provincia ha tenido inconvenientes para su administración debido a la distancia de Yucatán y a “los holandeses como otros muchos otros piratas que andan en el mar” y provocaban inconveniente para que el obispo pudiera embarcarse para dicha provincia de Tabasco.⁵³

Incluso desde 1545, cuando los primeros dominicos llegaron a la provincia de Chiapa pasaron por la villa de Tabasco, mencionaron que había en río arriba algunos pueblecitos pequeños, pero a causa de las lagunas y ciénagas la tierra era enferma y la gente no se multiplicaba; no obstante, mencionan, cuando fueron recibidos por fray Alonso de Villalva “les dieron muchas limosnas, especialmente entre dos personas les dieron cuarenta pesos, que en años después no nos dieron otro tanto en toda la tierra” (De la Torre, 1544-1545). Refrendando así lo importante que era incluir a Tabasco en la jurisdicción diocesana de Ciudad Real.

Así pues, si en Yucatán la mayoría fueron franciscanos, en Chiapas y el sur de Tabasco los dominicos tuvieron el control episcopal de las doctrinas. El territorio perteneciente a la diócesis de Chiapa se redujo entre esas décadas, cuando se separó también el Soconusco y fue, entre 1561 y 1596, anexado a la diócesis de Guatemala:

Quitando, pues, a tres provincias a cada una su parte, se fundó esta provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, el año pasado de mil y quinientos y cincuenta, dándosele por entonces distinto prelado con título de vicario general. Y el padre fray Tomás de la Torre, que venía nombrado, aceptó el oficio, a los quince de agosto, día señalado de la Asunción de Nuestra Señora de este año de mil y quinientos y cincuenta y uno, y le ejerció el mismo día, asignando al convento de San Salvador al padre fray Vicente Ferrer, y al padre fray Matías de Paz, revocándolos del convento de Santo Domingo de Guatemala, a donde estaban asignados por el Capítulo de México del año pasado (Remesal, tomo II, 1988: 283).

Francisco, la provincia de Soconusco, el diezmo, las cruzadas, los colegios y seminarios, el convento de la Encarnación, la Audiencia de Guatemala, el presidente, oidores y visitador, los clérigos beneméritos.

⁵³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699, 6 fojas; 1647. Tres cartas [20 de marzo, 15 y 25 de abril de 1647] al obispo Domingo de Villa Escusa, en las cuales se le indica la necesidad de decir misas y oraciones para evitar tantos pecados e inquietudes en su obispado, que la reina ha muerto y él debe hacer los honores que merece en estas provincias de Chiapa y Soconusco, que informe de los aumentos que ha tenido su iglesia desde que fue instalada.

Al hablar de la historia de los obispos de Chiapa, no hay que olvidar que el primer obispo fue fray Juan de Arteaga⁵⁴, de la compañía de San Ignacio de Loyola, nombrado por el papa el 16 de julio de 1540, pero quien nunca tomó el cargo debido a su sorpresiva muerte. Después de su muerte, el nuevo obispo elegido fue el dominico fray Bartolomé de Las Casas, quien ya estaba en Guatemala desde la década de 1530, y llegó en 1545 para poner en funcionamiento la nueva administración y los métodos específicos, que comenzaron a discutirse en el Concilio de Trento ese mismo año, con el objetivo de implantar la doctrina del ministerio (Gerhard, 1991: 17). Pero aún para esas fechas, Antonio de Remesal menciona que los obispos de Guatemala y Chiapa eran sufragáneos del arzobispo de México, así como los conventos de la orden de Santo Domingo que habían estado sujetos a dicha provincia: “Ahora dióse el orden del gobierno temporal, y mídense las provincias de las religiones por las jurisdicciones de las audiencias, y no de los obispados y arzobispados” (Remesal, tomo II, 1988: 283).

El deseo de la Corona era que el territorio del obispado, con su sede en Ciudad Real, debía ajustarse al de la gobernación de Chiapa, y a la nueva Alcaldía Mayor. Vale la pena señalar que, a diferencia de lo que sucedió en el centro de México, la Alcaldía Mayor de Chiapa no tuvo ninguna relación con algún tipo de unidad política preexistente, pues se había conformado de manera arbitraria, al resolverse las disputas entre tres grupos de conquistadores que habían incursionado en el territorio en diferentes etapas -el de Luis Marín, el de Pedro de Portocarrero, y el de Diego de Mazariegos, en favor de este último- (Viqueira, 2017; Lenkersdorf, 2010).

No hay duda de lo difícil que fueron los comienzos del establecimiento de la Iglesia diocesana en los territorios de Nicaragua, Honduras, Guatemala, Chiapa, Verapaz y Yucatán, especialmente en aquellas zonas donde los frailes eran dueños y señores del ministerio, ya que ejercieron un firme dominio sobre los indios y en ocasiones mantenían una fuerte conveniencia y querellas con los españoles, incluso con los obispos (Leal, 2016: 16). A esto se sumaban los

⁵⁴ Archivo Vaticano. Miscell. Arm. VI, vol.42, “*Ciudad Real con las Islas de Chiapa, o sea Chiapa, verdadera Chiapa, o sea de San Cristóbal*. 1539, 19 de marzo. Elevación del pueblo de Ciudad Real en las Indias a ciudad, e instauración en ella de catedral bajo la invocación de San Cristóbal, con reserva de derecho de patronato, cte. La iglesia caebajo la jurisdicción de la Iglesia de Sevilla y se hace provisión en la persona de Juan de Ortega del Ordende San Jerónimo.” “1540, 16 de junio. Juan de Arteaga, caballero de Santiago, profesor en teología y licenciado enderecho. Queda vacante por cesión de Juan de Ortega, sin haberse tomado posesión ni haber habidoconsagración.” (Orozco y Jiménez, 1999:252).

inconvenientes que encontraron los misioneros y los obispos en cada gobierno que heredaban; diversos obstáculos geográficos, sociales e institucionales que dificultaron significativamente la propagación del Evangelio en aquellas provincias, como fue la constante falta de religiosos, la resistencia de los indios, las enfermedades tropicales o por los grandes ríos.

En una carta de 1550, dirigida al rey por el licenciado Tomás López, se hizo mención de estas dificultades que asechaban la buena administración y las políticas de jurisdicción. Entre otras, señaló la falta de doctrineros en distintos pueblos de indios y los constantes pleitos entre clérigos y frailes –y el deber del obispo de Guatemala para buscar solución-, así como la necesidad de dividir la diócesis para hacer una mejor administración religiosa, civil y política.⁵⁵

En los primeros años, las parroquias de españoles estuvieron generalmente en manos del clero secular, pero, salvo en el Soconusco y en Tabasco, para el siglo XVII las doctrinas de indios estuvieron casi monopolizadas por las órdenes mendicantes, lo que causó constantes fricciones entre los obispos y los regulares. Desde un inicio el Soconusco, codiciado por su riqueza cacaotera, se incorporó a la jurisdicción episcopal de Guatemala. En 1592, el prelado de Ciudad Real, fray Andrés de Ubilla, logró que el Soconusco volviera a ser parte de su jurisdicción. Soconusco volvió a la diócesis de Chiapa en 1596.

Aunque un pequeño grupo de dominicos se instaló desde el año 1545 en el Soconusco, como el clima resultó muy difícil y malsano para ellos, lo dejaron unos meses después a pesar de que la región se encontraba en pleno auge económico, gracias a sus abundantes plantaciones de cacao. Por esta razón, fueron miembros del clero secular quienes asumieron las tareas de evangelización en esta provincia y ejercieron el control religioso sobre ella durante todo el período colonial (Viqueira, 2017:159).

Antes hicimos mención que dicha entidad eclesiástica fue sometida a la archidiócesis de México hasta 1745, y de ahí en adelante de Guatemala. No obstante aunque era sufragada por la archidiócesis de México, desde que se estableció la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala se celebraron reuniones en los principales conventos del reino de Guatemala, como Ciudad Real, para tratar diversos asuntos que convenían a cada administración local y así evitar conflictos de jurisdicción entre los religiosos (Gerhard, 1991; Remesal, tomo II, 1988).

En el mes de diciembre de 1551, antes del nombramiento como obispo del dominico fray Tomás Casillas, se celebró una reunión en el convento de Santo Domingo de Guatemala

⁵⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 9. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia 1529-1575; 9 de junio de 1550. Carta del licenciado Tomás López al rey donde menciona la falta de doctrineros en distintos pueblos de indios y que de esto se debe ocupar el obispo de Guatemala.

junto al vicario general porque entonces aún no había provincial general. En la reunión se determinaron algunas conclusiones respecto a la forma de administrar las doctrinas, así como de regular la actuación de los misioneros y otros asuntos de la vida social, que incumbían a dicha administración. Entre estos asuntos fueron discutidos también lo referente a la “vigilancia cristiana” sobre los indios, los pecados, los santos sacramentos, el matrimonio, las mujeres, así como la certificación de los doctrineros de conocimiento de una, o varias, lengua local e indispensablemente los castigos a las faltas, los abusos o excesos de los mismos (Remesal, tomo II, libro IX, capítulo V. Ver Anexo Otros 2).

Muchas de estas conclusiones no se obedecieron. Aunque estos puntos fueron institucionalizados en papel, en la práctica las cosas fueron muy distintas, ya que más allá de los requerimientos oficiales, las decisiones y las acciones se fraguaban de acuerdo a las circunstancias que, entre españoles e indios, los religiosos fueron encontrando en determinadas regiones de la provincia chiapaneca, como veremos en el transcurso de esta narración.

La erección del obispado de Chiapa y Soconusco constituyó un proceso complejo que constó de tres escenarios: América, España y Roma; son tres momentos y tres fechas distintas, de ahí la confusión habitual que aparece en muchos textos respecto a la datación de las fundaciones diocesanas y la división administrativa de las zonas pastorales. Inicialmente se planeó la nueva diócesis desde las necesidades reales existentes en los territorios y se enviaba la petición al Consejo de Indias, y después de tratar el asunto lo remitía a la Corona para que, por Real Cédula, solicitara a su embajador en Roma que notificara al Consistorio la conveniencia de fundar o no una nueva doctrina; seguidamente, después de su estudio y debate por el dicho Consistorio, se procedía a su aprobación y una vez obtenida se expedían las bulas de fundación o división (Leal, 2016: 17).

En Chiapas, la división en zonas pastorales, constituidas en primera instancia para poder administrar las doctrinas desde las principales cabeceras de antiguos cacicazgos de la provincia, buscó conformarse al consejo de la Real Cédula de 1571. Constituida de manera interna por visitas, guardianías, beneficios, curatos, prioratos y vicarías, que, a gran escala, formaron parte de la totalidad del obispado, pero ¿qué diferenciaba una unidad administrativo-religiosas de otra? Se explica en lo siguiente:

- Los prioratos dominicos fueron conventos que tenían a su cabeza a un prior, elegido directamente por sus miembros y luego confirmado por el provincial de la orden, como el priorato de Socoltenango, fundado en 1629.

- Las vicarías eran conventos más pequeños, en los que, dado el limitado número de religiosos adscritos a él, su superior -el vicario- era designado directamente por el provincial. La vicaría dominica de Copanaguastla, fundada en 1545, es el mejor ejemplo.
- Los beneficios eran especialmente administrados por seculares. El primer pueblo en manos de un secular fue en el territorio selvático de Palenque; después de la muerte de fray Pedro Lorenzo de la Nada, por el año de 1580, el pueblo tuvo control secular.
- Las guardianías franciscanas eran parroquias establecidas principalmente en barrios, como los de Ciudad Real. Hubo una con jurisdicción más grande, como la guardianía de Huitiupan, administrada por franciscanos, quienes llegaron a Chiapa en 1577.
- Las doctrinas o curatos eran conventos ubicadas cerca o en las principales cabeceras, como el de Soyatitán. Éste formó parte del priorato de Socoltenango, a partir de su disolución de la vicaría de Copanaguastla.
- Las visitas eran pequeñas comunidades que no tenían padres residentes y eran administradas por las doctrinas. Las visitas de los conventos abarcaban entre 3 y 7 comunidades y duraban hasta 15 días. Eran conducidas por dos sacerdotes, donde uno de ellos tenía que ser el intérprete del idioma local. Para 1575, Copanaguastla tenía 5 visitas y 2 sacerdotes; Comitán tenía 4 visitas y 2 sacerdotes (Megged, 2008, Viqueira, 1997; Ulloa, 1997).

Es muy probable que, desde el momento en el que las labores pastorales se estabilizaron, dominicos y franciscanos procedieron a distribuir, entre sus miembros, los pueblos que tenían a su cuidado para racionalizar su administración, dando lugar así, a las primeras doctrinas. Al parecer esta división fue solamente un asunto interno; en un principio fue muy flexible, ajustándose al número de frailes disponibles en cada período y en cada región. Por su parte, las escasas áreas en manos de clérigos seculares, fueron separadas, desde su creación, en distintos beneficios notoriamente delimitados.

En 1584, el obispo fray Pedro de Feria pidió y obtuvo de los dominicos, con autorización de una carta del rey⁵⁶, que entregaran los pueblos del valle de Jiquipilas,

⁵⁶ "EL REY. *Reverendo en Christo padre obispo de Guatemala, del nuestro Consejo.* Ya sabéis conforme lo ordenado y establecido por la santa Iglesia romana, y a la antigua costumbre recibida e guardada en la cristiandad, a los clérigos pertenece la administración de los santos sacramentos, en la rectoría de las parroquias de las iglesias, ayudándose como de coadjutores en el predicador y confesar de los religiosos de las Ordenes, e que si en esas partes por concesión apostólica se ha encargado a los religiosos de las mendicantes doctrinas e curatos fue por la falta que había de los dichos clérigos sacerdotes, e la comodidad que los dichos religiosos tenían para ocuparse en la conversión, doctrina y enseñanza de los naturales, con el ejemplo y aprovechamiento que se requiere; y presupuesto que este fue el fin que para ordenarlo se tuvo; y que el efecto ha sido muy conforme a lo que se procuraba y procura, y que con vida apostólica y santa perseverancia han hecho tanto fruto, que por su doctrina, mediante la gracia y ayuda de N.

recientemente congregados, a los clérigos que lo acompañaban. Esta región presentaba dos grandes atractivos: era paso obligado entre Chiapas y Oaxaca, y ofrecía grandes potencialidades para la ganadería, mismas que los españoles no tardaron en explotar, fundando varias estancias de ganado mayor (Viqueira, 1997: 78; Viqueira, 2017: 160).

A grandes rasgos, estos factores administrativos incidieron en las primeras décadas de la conformación y consolidación del obispado, conforme fueron llegando religiosos del clero secular y regular, las cosas iban manteniéndose o cambiando abruptamente. Las grandes mortandades y la desaparición de pueblos, por ejemplo en la Depresión Central, también obligaron a reestructurar constantemente las administraciones durante el siglo XVII, como sucedió con Copanaguastla, que cuando quedó en total decadencia por las pestes y enfermedades, la cabecera administrativa fue trasladada al pueblo de Socoltenango, reestructurando poblaciones, propiedades y tierras.

Sin embargo, todo el obispado quedó dividido entre franciscanos y dominicos, con excepción de la parroquia de la catedral de Ciudad Real y Soconusco. La llegada de los dominicos marcó una coyuntura para la historia de la provincia de Chiapa, ya que durante todo el siglo XVI y principios del XVII la diócesis fue gobernada por preladados de la orden de Santo Domingo, pero ¿cómo estaba la situación en la provincia a la llegada de los dominicos y con qué obstáculos locales se toparon? ¿Qué cambios se suscitaron a partir de 1545? ¿Cómo fue la expansión y la administración eclesiástica en la Depresión Central durante el siglo XVI y XVII? En las siguientes páginas intentamos contestar a estas preguntas.

Señor, han venido a su conocimiento tanta multitud de almas. Pero conviene reducir este negocio a su principio, y que en cuanto fuere posible se restituya al común, y recebido uso de la Iglesia, lo que toca a las dichas rectorías de parroquias y doctrinas, de manera que no haya falta en la de los indios, os ruego y encargo que de aquí adelante habiendo clérigos idóneos los proveáis en los dichos curatos, doctrinas e beneficios, prefiriéndolos a los frailes, y guardándose en la provisión la orden que se refiere en el título de nuestro patronazgo. Y en el entretanto que no hubiere los que conviene para todas las doctrinas e beneficios, repartiréis los que quedaren igualmente entre las órdenes que hay en esas provincias, de manera que haya de todos, para que cada uno trabaje según su obligación de aventajarse en tan santo y apostólico ejercicio y vos velaréis sobre todos como buen pastor para que los inferiores estén vigilantes e descargando nuestra conciencia, e la vuestra, se haga entre esos naturales el fruto que conviene. De Lisboa, a 29 de enero de 1583. Yo el Rey. Por mandato de Su Majestad, Antonio de Eraso” (Remesal, tomo II, libro XI, cap. V, 1988: 538-539).

1.3 La llegada de los primeros cristianos: conquistadores, colonos y religiosos

En la dilatación del santo evangelio, y de los grandes servicios que en aquestas reducciones hicieron los ministros evangélicos en servicio de Dios nuestro señor y de su santa iglesia, me pareció conveniente el dar noticia antes, de lo inculto de aquestas montañas, no tanto de las materiales, aunque impenetrables, quanto de aquestas montañas agrestes de aquestas gentes que habitaban aquesta América, pues fue tanta su rusticidad, respecto de nuestra policía, que llegaron a tenerlos por bestias e irracionales, aunque a la verdad no fue tanto el considerarlos tan brutos, quanto depravada malicia de muchos de aquellos primeros conquistadores, como todas las historias vocean; que quisieron tomar motivos, para saciar su codicia de su simplicidad, cortedad y pusilanimidad, para que los tuviesen por esclavos y tratar en esta mercancía, como si fuera de otros brutos que los hombres compran y venden; porque a la verdad si se mira a buena luz y se considera a la materia sin pasión, tienen tantas cosas buenas y tan loables costumbres en muchas cosas, no solo de las que han aprendido en tiempo de la cristiandad, sino de las que traen del tiempo de su gentilidad, especialmente lo que toca a su gobierno, que pueden aprender de ellos los españoles más entendidos.

Fray Francisco de Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*.

Al leer las crónicas escritas por los dominicos Antonio de Remesal (1619) y Francisco de Ximénez (1720) es inevitable sucumbir a una visión providencialista que aún se conservaba entre muchos españoles a inicios del siglo XVI, y nos permite observar algunas preocupaciones que incumbieron a los primeros misioneros que llegaron a tierras americanas: como la conversión de las poblaciones nativas al cristianismo, la extirpación de las prácticas religiosas, y la idea que tenían los indios acerca del “ser cristiano” debido a las circunstancias y primeras experiencias de la Conquista militar y espiritual. Circunstancias que fueron más allá del requerimiento de la Corona y del lema dominico *Laudare, benedicere y preedicare* como fundamento ideal de “enseñar, a los indios, los misterios de la fe, con la predicación del evangelio”.

Como antes aludimos, durante la Conquista militar, la Conquista espiritual fue paralela de las armas y el fuego. El clero acompañó, y a veces precedía a los militares, con el único fin de bautizar primero a los gobernantes autóctonos, si el bautizo no se podía conseguir de forma pacífica, eran derrocados y muertos; pero una vez que un señor indio había “aceptado” las formas y los símbolos cristianos, la Conquista seguía su camino entre “el monte lleno de ignorancia y maleza”. Cualquier tipo de apostasía se consideraba rebelión, y era castigado como lo ostentan las instrucciones del conquistador Diego de Velázquez y de Hernán Cortés, ya que, desde su perspectiva, estas órdenes expresaban “los manifiestos deseos del papa y de los reyes españoles” (Ricard, 2017: 70; Remesal, tomo II, 1988:183; De la Torre, 2013:398).

Según algunos autores, el fraile mercedario Juan Varillas acompañó a la expedición de Marín a Chiapa en 1524, y el religioso Pedro Gonzales, aparentemente quien llegó con la expedición de Mazariegos, pasó a ser el primer cura de Ciudad Real en 1528. Durante mucho tiempo se pensó, con base en las referencias de fray Antonio de Remesal (1988), que el obispo de Guatemala Francisco Marroquín, al regreso de su consagración en México, llevó consigo a los frailes Juan Zambrano y Marcos Pérez Dardón quienes fundaron, en 1537, el convento de Nuestra Señora de la Merced en la diócesis de Ciudad Real y al año siguiente el de Guatemala. Sin embargo, hoy se sabe que los primeros mercedarios que ahí se establecieron vinieron de las Antillas, entre 1535 y 1536 (Gerhard, 1991; León, 1989).

El 18 de mayo de 1537, luego de que el comendador mercedario fray Pedro de Barrientos y su compañero fray Pedro Benítez de Lugo presentaron una solicitud de terreno que les fue concedido, edificaron la iglesia en un sitio de “130 pasos en cuadra”. Los encomenderos de Ciudad Real, al ser un reducto de conquistadores cercado por una gruesa población autóctona sujeta al pago de tributo, tenían la obligación de sostener un doctrinero y cristianizar a los indios que estaban en su administración. Así, la administración espiritual recayó primero en manos de conquistadores y de clérigos que, como capellanes, acompañaron al ejército de Mazariegos. Pero es probable que estos no realizaran ninguna labor propiamente pastoral, sino había un pago por derecho de administrar los sacramentos (León, 1989: 23-24).

Al igual que en otros lugares de las Indias, en el *Requerimiento*, un documento que a partir de 1513, debía de leerse a los habitantes de tierras recién conquistadas, para comunicarles que habían de obedecer la decisión papal de donación de todos los territorios del planeta y que cuyos habitantes que no profesaran la fe católica debían de someterse a la autoridad del rey, sus territorios y sus riquezas, se pena de ser obligados a hacerlo por la fuerza, encontramos de

fondo el mismo discurso usado por conquistadores, encomenderos y misioneros que se acercaron a Chiapas y Guatemala (ver Anexo Otros 3).

Hasta cierto punto el temprano reconocimiento, a través de las Ley de Burgos y las Leyes Nuevas, que hicieron los españoles de los pueblos indios, como habitantes recién incorporados al reino y vasallos “libres” de la Corona, les supuso igualdad de derechos y obligaciones, pero en desigualdad de circunstancias. Si bien gobernar en España no era lo mismo que hacerlo en las Indias, ya que las realidades de ambas eran diferentes, donde las ordenanzas de los reinos de España entraban en rigor, las mismas Leyes en las Indias no se aplicaban o se cumplieron en partes (Domínguez y Carillo, 2008).

Esa realidad jurídica de “igualdad” y “privilegios”, señalada por varios autores (Todorov, 2005; Las Casas, 1992; Viqueira, 2017), era anulada en la práctica, como lo demuestra la desmedida explotación y bajas demográficas que sufrieron las poblaciones indias de Chiapas, Mesoamérica y las Antillas, durante el período de la Conquista. En este temprano período comenzó a delinearse la concepción que los indios tuvieron acerca del “ser cristiano”, esta idea dejaba en mal, debido a sus actitudes, a los españoles. Estos modos, como la Conquista forzada, la violencia, los castigos y el bautismo multitudinario sin una previa enseñanza bautismal que hicieron los primeros misioneros en el reino de la Nueva España, fueron, a su llegada, criticada por los dominicos.

El 22 de enero de 1539, los consejeros de Ciudad de Santiago, Ciudad Real, Villa de San Salvador y San Miguel de la gobernación de Guatemala, pidieron al rey que en remuneración de sus servicios de Conquista y pacificación de estas tierras se les concediera algunas peticiones, entre ellas la de enviar 50 religiosos franciscanos; pidieron que se les dieran indios en encomienda a conquistadores; pagar en siete años sólo el diezmo del oro que se sacara de los lugares (como sucedió en Copanaguastla); que se mandara esclavos negros, hombres y mujeres; ordenar que los indios no se fuesen de los pueblos y castigara a quien se hiciera merecedor de ello; así también, el de construir un camino que comunicara con el Puerto de Caballos, construir casas de moneda y ampliar el plazo para casarse, ya que no había mujeres hispanas.⁵⁷

⁵⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 41. Cartas y expedientes del cabildo secular de Guatemala. 1534-1607. 22 de enero de 1539. Los consejeros de la Ciudad de Santiago, Ciudad Real, Villa de San Salvador y San Miguel de la gobernación de Guatemala, piden a su majestad que en remuneración de sus servicios de conquista y pacificación de estas tierras se les conceda lo siguiente para servirle mejor, 9 fojas.

Estas peticiones tenían su razón de ser en una época de expansión imperial, política, económica y religiosa que comenzó a experimentarse a partir del siglo XVI. Los conquistadores, comerciantes, esclavos negros, mujeres, elite india, clero regular, oficiales públicos, así como los indios encomendados y encomenderos españoles estuvieron ceñidos a la conformación de un nuevo horizonte de estructuras, grupos, valores sociales y pensamientos contradictorios que buscaban salida en cada conflicto circunstancial posible.

En una Cédula de 1539, dirigida a Pedro de Alvarado, gobernador de Guatemala, se le informó que el rey había sido enterado por avisos de fray Bartolomé de Las Casas, quien lo acusó de “atemorizar la tierra” más que de pacificarla (Kramer, Lovell y H. Lutz, 2016). En la Cédula se expresaba firmemente que estas acciones provocaban reacciones negativas hacia la Conquista espiritual, y el ejemplo cristiano, que estaba iniciándose. Debido a estas circunstancias los religiosos procuraron, según la Cédula, en la provincia de Guatemala:

Traer la tierra que está de guerra, en paz; y que han tenido y tienen grandes inteligencias con los indios, sin que ningún español lo entienda, porque si los españoles lo entendiesen no faltaría alguno que lo estorbase, con toda posibilidad, porque dizque hay muchos que pretenden más matar indios y hacer esclavos que otra cosa que sea en servicio de Dios Nuestro Señor [...] y que se dan maña en ello, y que los indios tienen crédito de ello, y que de esta manera podrían hacer que cesasen las muertes y robos y otras cosas que en las conquistas se suelen hacer, y que sería bien que los indios, que de esta manera viniesen de paz, se pusiesen en nuestra cabeza, y no se encomendasen, porque serían mejor tratados y no se darían, a los españoles, ocasiones de rebelarse contra nuestro servicio, y que así tomaron mejor la doctrina, viendo que son muy bien tratados (en Hernández, 2000: 26).

El rey expresó su satisfacción por el trabajo de los primeros misioneros, asimismo encargó a sus oficiales y demás religiosos que realizaran esta forma pacífica de dominar y de cristianizar a los indios, además que se le mantuviera atento de lo que se estuviera haciendo al respecto. Para la época, esta interpretación implicó cierta visión crítica que no muchos compartían respecto a la administración económica y religiosa de las poblaciones americanas. Sin embargo, el monarca manifestó su acuerdo con que los pueblos fueran conquistados de esa forma, y a través de ella, expreso, “se redujeren a nuestro servicio, que fuese bien que se pusiesen en ellos, regidores virtuosos, gente que entendiera el gobierno político, con el salario que de los tributos que ellos dieren, pareciera que se debiera darles, que de otros tributos, principalmente, se paga en los ministros de lo espiritual, entre tanto que hay diezmos en aquella tierra, y lo que sobrare lo guarden nuestros oficiales” (Hernández, 2000: 27).

Este factor socio-económico, concedido por el rey, provocó una serie de conflictos en varias regiones de Chiapa y Guatemala durante el siglo XVI y XVII. Los *dimes y diretes*, en relación a la administración y jurisdicción civil y religiosa, estuvieron al día, a causa de la lucha política, social y económica entre los conquistadores y otros españoles del reino de Guatemala. Aunque la documentación hace mención de lugares ya “pacificados” cuando comenzaron a llegar los primeros misioneros, lo cierto es que los indios, en palabras de Kramer, Lovell y Lutz (2016), aún vivían temerosos en un ambiente hostil por la intervención militar que no había terminado.

En 1547, cuatro caciques guerreros q’eqchi, Miguel de Paz y Chun, Juan Rafael Ramírez Aj Sakq’um y Diego de Ávila Moi y Pop, encabezados por Juan Aj Pop Batz, se trasladaron a España para exponer la situación de la “tierra de guerra” en la corte del futuro Felipe II, regente de Carlos V. Esta visita tuvo como objetivo buscar el apoyo para contrarrestar los abusos de Alvarado y de los encomenderos. Aj Pon Batz aceptó la presencia de los dominicos con la esperanza de frenar la difusión del temor a través de nombrar el territorio libre de encomenderos. Al parecer Aj Pop Batz admitió la negociación y tras suscribir los términos de la capitulación, fue bautizado con el nombre de Juan, como el apóstol, y desde entonces se llamó Juan Aj Pop Batz o Juan Matalbatz (Taladoire, 2017:57).

Es indudable que el temor que infundieron los conquistadores fue, para los religiosos, “un mal ejemplo” de ser cristiano. Muchas veces estos últimos culpaban a los conquistadores de ser herejes y blasfemos, y que podían influir en el proceso de conversión religiosa. Revisando los expedientes de la rama de Inquisición del AGN encontramos múltiples ejemplos y acusaciones contra los españoles. En 1577, por ejemplo, fue delatado, en Ciudad Real, un encomendero, por el maestro Alonso Martín Bermejo, deán de Chiapas y nombrado comisario de santo oficio en Chiapas, por haberle puesto a sus dos perros, a uno el nombre Jesucristo y a otra Santa María. En 1578, Cristóbal Moral denunció a Francisco del Valle Marroquín, alcalde mayor de Guatemala, por duplicación de apellidos, blasfemo, “mal cristiano” y de “tener pacto con el demonio”. Así mismo, en 1597 contra Pedro Galagarza, por decir, que “no se iban al infierno por hurtar, ni fornicar, ni los que estuvieran bautizados” y que “el edicto de la fe era despertar a los dormidos para que aprendieran lo malo”.⁵⁸

⁵⁸ AGN, Inquisición, v. 83, Exp.2; v. 85, Exp.2; V.88, exp.6. Proceso contra Pedro Galagarza, Ciudad Real, 1597.

Para contrarrestar esta visión negativa de la Conquista era, según una carta de 1539 del obispo Francisco Marroquín, necesaria la presencia de los misioneros mendicantes, ya que ellos:

Son lo que han de plantear la fe piedra fundamental y de arrancar las malas costumbres e mal ejemplo que los españoles hemos dado y puesto prometo a vuestra majestad q la mayor contradicción que tiene la fe para de plantar como conviene es lo más lo que hemos edificado en ellos porque lo que más aborrecemos es pobreza e humildad e menos caridad que es todo el bien de nuestra religión y por faltarnos esto y por los vicios que hemos sembrado tengo por cierto tiene de dar muy tarde el conocimiento destas gentes (...) no somos para ellos ni ellos para nosotros por esto vera vuestra majestad la necesidad de los frailes y los que vuestra majestad me mande enviar aunque sea a mi costa sea por puerto de Caballos⁵⁹.

Sin embargo, ni con la presencia de los misioneros se pudo disipar del todo, estas primeras impresiones que tenían los indios de los españoles. Para algunos autores la codicia, los abusos y la falta de cristiandad de muchos españoles para con los indios fueron motivo de los éxitos y de los fracasos de la Conquista espiritual. Y posteriormente una de las muchas causas de las rebeliones y las fugas poblacionales hacia el interior, para esconderse en los montes o en la selva, huyendo de las pestes, la violencia y la explotación. A estos éxitos y fracaso hay que sumarle las rivalidades y actitudes entre españoles, ya que el control social y económico fue una fuente de constantes discordias en el territorio del obispado durante el siglo XVI y XVII (Gerhard, 1991; Viqueira, 2002; y Lenkersdorf, 1991).

En 1597, por ejemplo, el padre Alonso de Vallejo, cura del pueblo de Huehuetan en Soconusco, se quejó que el juez comisario del obispado de Ciudad Real, Francisco Maldonado, lo capturó y le dio malos tratos sin saber la causa⁶⁰; casi 30 años después, en 1624, el obispo Bernardino Salazar y Frías excomulgó al alcalde mayor, vecino de Ciudad Real, Francisco de Castro, por haber sacado al negro Diego de Polanco de la iglesia, y porque éste en venganza había mandado “dar espada” a los clérigos⁶¹; sin embargo, también el obispo Bernardino de Salazar fue acusado⁶², un año después, de obligar a los indios a servirles y que durante las

⁵⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 156. Cartas y expedientes de los obispos de Guatemala 1536-1539, 75 fojas.

⁶⁰ AGCA, Patronato, Quejas contra ministros, A1, 15, Exp. 937, Leg. 22. Queja de cura del pueblo de Huehuetan contra el juez comisario, Ciudad Real, 1597.

⁶¹ AGCH, boletín núm. 5, AI, 39, Exp. 848, Leg. 103, Guatemala, R.5 Chiapas. El obispo de Chiapas Ilmo. Severiano de Salazar y Frías, sobre la excomunión que impuso al Alcalde Mayor, año 1624.

⁶²AGCA, Visitas diocesanas, A1.1133, Exp. 791, Leg.87; 1625, Queja contra el obispo de Chiapas don Bernardino de Salazar y Frías, sobre que durante las visitas se hace acompañar de más de 20 personas y obliga a los indios a servirle.

visitas se hace acompañar de más de 20 personas para su servicio personal, a quienes los indios tenían que mantener, y finalmente lo ocurrido en 1678, cuando Pedro de Herrera, vecino de Ciudad Real, acusó a un lego del convento de Santo Domingo de inquietarle a su esposa.⁶³

Gerhard (1991) establece que estos conflictos entre españoles parecen haber sido más recurrentes en las provincias fronterizas que en el centro de México, donde el virrey tenía una influencia estabilizadora, y estos aprietos no eran entre dos grupos claramente definidos, sino que era la antesala de un proceso de asimilación y experiencias diversas. Sin embargo, en lo que coincidía, era la necesidad de cristianizar y administrar a las poblaciones indias, propósito que estaba enmarcado por el control político, social y económico que todos los españoles, incluido los religiosos, deseaban poseer.

Precisamente, las distintas unidades territoriales y locales contribuyeron de manera esencial a la organización y el control de la estructura político-religiosa en la primera fase de la colonia, matizándose, progresivamente durante el período por variadas razones, conforme los españoles conocían la geografía de la tierra americana. Se constituyó, desde un inicio, una frontera que dividió los territorios, bajo creciente control civil y religioso, entre “bautizados” e “idoltras”, y entre “tierra cristiana” y “tierra de guerra” (Vos, 1996). Quienes se resistían o hacían revueltas en pueblos ya pacificados los conquistadores no titubeaban en castigarlos como sucedió con algunos desventurados chiapanecos en 1533:

Le torno a prender y le mando a quemar... le quemaron entre dos árboles que estaban en la plaza de este dicho pueblo, que el uno de los árboles aún está todavía en la plaza y el otro árbol de viejo se secó. Y los otros 100 indios rebelados [...] los fueron a ahorcar y ahorcaron a orillas del dicho río Grande, de unos árboles (que estaban) en frente del calpul que ahora llaman San Miguel (Ruz, 2004: 47).

Cada situación, relata Remesal (1988), estuvieron religiosos que, por las circunstancias, se abstenían a abogar por los indios; pero la primera generación de dominicos llegados con fray Bartolomé de Las Casas no estaba del todo de acuerdo con la dinámica de la Conquista:

Estaban los religiosos de toda la provincia en esta sazón, como la Iglesia de Jerusalén en los días de la prisión de San Pedro, suspensos, tristes y afligidos hasta ver el suceso del negocio y lo que respondían los indios. Imaginábanlos por su ocasión presos, azotados, ahorcados, echados a los perros, quemados vivos y ejercitadas en ellos otras muchas crueldades, y llorábanlos como a prójimos maltratados por su causa (Remesal, tomó I, 1988: 550).

⁶³ AGCA, Patronato, A1, 15, Exp. 975, Leg. 128. Queja de Pedro Herrera contra el lego del convento de Santo Domingo, Ciudad Real, 1678.

Consideremos que, a pesar de que fray Antonio de Remesal quiere dejar a posteridad la llegada de los hombres de Iglesia de forma heroica, sacralizada y como los salvadores de los indios ante las injusticias de los terribles actos de los primeros cristianos que pisaron suelo chiapaneco, no hay que descartar que durante el proceso temprano de colonización las cosas fueron fuertemente violentas. Antes de las Leyes Nuevas por ejemplo, y en esas circunstancias a pesar de querer intervenir, los religiosos no podían hacer nada más, por estar lejos de la autoridad y en una geografía que desconocían.

Si bien los intereses de la Iglesia católica y la Corona marcharon de la mano, fue inevitable que en las regiones las cosas tomaran distintos tonos, pacíficos o violentos, mientras sucedía la Conquista militar y espiritual del territorio. Tampoco la supuesta conversión de los caciques, y las alianzas que establecieron con los oficiales reales para “pacificarles”, dieron el resultado esperado pues las diversas malas experiencias, que ocurrieron en los pueblos a la llegada de estos primeros cristianos a la provincia, aún permanecían visibles. El río de la Sierra, el Platanar, la comarca de Copanaguastla, Tuxtla, Ixtacomitan, todos hablaban de cómo la gente de los diversos poblados huían a los montes buscando alejarse de la explotación española, de la esclavitud y de las atrocidades que le aguardaba aquel que no obedecía al requerimiento. Los caciques que se resistían eran muertos y otros quedaban con ante las circunstancias inoportunas (Ruz, 2004: 49).

Planteemos entonces que el bautizo, como señal de haber aceptado ser cristianizado, de los primeros indios, fue una estrategia para sobrevivir a las circunstancias, y aunque el *modus vivendis* que la congregación impuso, es cierto también que dichas reducciones de indios eran frágiles y la división de la frontera entre “tierra de paz y tierra de guerra o de barbaros” estaba aún latente a finales del siglo XVI. Era el inicio de la colonización y las cosas tambaleaban. La costumbre de bautizar multitudinariamente a los indios, sin previa enseñanza, no aseguró que los indios dejaran sus prácticas religiosas. En 1555 el Concilio de México prohibió los bautismos de los adultos que no se encontraran suficientemente instruidos en fe, así como si aún no hubieran renunciado a la “idolatría” ya que había cierta facilidad para admitir a los indios al bautismo, sin hacerlos esperar mucho en su conversión (Ricard, 2017: 149).

Una carta, del obispo fray Tomás de Casillas, fechada el 3 de septiembre de 1553 indica que muchos de los pueblos de la selva, con refugiados indios de otras lenguas y otros pueblos, pasaron a la ofensiva y lograron destruir y recuperar unos 14 poblados, cuyos habitantes ya

bautizados huyeron y “negaron la fe por persuasión de otros infieles vecinos que tienen... sin temor osan cometer todos e injuriar la fe, e infestar a los cristianos ya bautizados, y muchos se han ido a morar con ellos” (en Vos: 1996: 73) . Los indios de Pochutla, por ejemplo, mataron a ciertos principales que iban a verlos con joyas, plumas y esclavos, e hicieron lo mismo con un español que enviaron desde Chiapa, además de guerrear con los pueblos ya “cristianizados” de la comarca, con lindero a la provincia de Los Llanos y Los Zendales (Ruz, 2004).

La “idolatría”, apunta Antonio de Remesal, era tan pública como antes de la Conquista. Los indios seguían con sus prácticas religiosas. A las puertas de las casas sacrificaban cada uno a sus dioses, mataban perros y quemaban incienso y copal cada vez que la mujer estaba preñada, al nacer los hijos, al ponerlo nombre, al casarle, al ir a la feria, partir a la guerra o sembrar el maíz. Los que fueron bautizados en público, en el monte “teman sus ídolos, allá les hacían fiestas y sacrificios”, algunas veces solo, otros en familia. Componían sus “ídolos” para estas fiestas con mucho “oro y piedras preciosas” y las envolvían en mantas ricamente labradas, acompañando la procesión una gran música de atabales, y delante de sus dioses llevaban a cabo el juego de pelota.

En otros pueblos, como Teopisca y Oxchuc, escondían y adoraban a sus dioses en cuevas profundas; por eso los ministros procuraron “reducirles de estas fiestas que hacían y estilos, a alguna cosa al modelo de nuestra fe católica, como se hizo en la cueva que está junto al pueblo de Comitán donde idolatraban; y los padres antiguos lo establecieron que se celebrase allí la fiesta de nuestro glorioso padre San Francisco” (Remesal, tomó II, 1988: 139). Las costumbres, desde el punto de vista del dominico, eran peores. Ya que aparte de que no habían dejado ninguna de sus prácticas, habían obtenido otros “vicios cristianos”:

Porque demás que ningún vicio antiguo perdieron, particularmente de la sensualidad, se les añadieron algunos que vían en los cristianos y no los tenían por tales: y el que antes de bautizado, no hurtaba, no juraba, no mataba, no mentía, no robaba mujeres, si hacía algo de esto después de bautizado, decía: ya me voy haciendo un poco cristiano; y como los caciques no los podían castigar, como cuando eran señores absolutos, y el español, como le pagasen sus tributos, no se le daba nada de cuantos males e insultos hiciesen, eran peores los indios bautizados que los infieles (Remesal, tomó II, capítulo VII, 1988: 470- 471).

No obstante los primeros españoles se propusieron desbaratar las antiguas estructuras sociales interfiriendo dentro de los pueblos. Wasserstrom (1992) apunta que los esfuerzos para colonizar religiosa y políticamente a las culturas locales se manifestaron también en la

modificación de los patrones del matrimonio, debido a que forzaron a pobladores a romper los principios de alianza sobre los cuales se basaba la sociedad nativa. Incluso, menciona fray Antonio de Remesal, durante la aplicación de las Leyes Nuevas, los encomenderos, para que no les quitaran el poder en los pueblos, se casaron con las mujeres que tenían a la mano, “como sus amigas, e indias nobles o plebeyas, y “sentían mucho sus matrimonios desiguales” (Remesal, tomo II, 1988: 61).

Respecto a estos matrimonios, el historiador Eric Taladoire proporciona un sinnúmero de ejemplos de mujeres indias que se casaron o tuvieron hijos con españoles, u otros europeos, por voluntad o por las circunstancias, entre 1528 y 1550. Un ejemplo es el de la mestiza Isabel Hernández, hija natural del capitán Gómez Hernández, quien la reconoció como legítima en su testamento y la envió a vivir a su ciudad natal de Montijo entre 1550 y 1575. La india Catarina Paraguacu estaba casada con el portugués Diego Álvarez Correira, quienes viajaron a Francia en 1528, donde ella fue bautizada como de costumbre. En 1524 la Corona legalizó la integración de los mestizos en Castilla autorizando, por decreto, que todas las indias “que tuvieran hijos con un español”, pudieran embarcarse a España con total libertad. Muchos mestizos que se establecieron allí fue elevado, y su poder económico importante (Talaidore, 2017: 86-87).

En Chiapas, Baltazar Guerra obligó a caciques chiapanecos a casarse con mujeres de linajes inferiores, con el objetivo de desacreditarlos y hacerles ver indignos de conservar sus altos cargos. Sin embargo, a pesar de que los caciques principales fungieron como intermediarios, a través del bautizo como “cristianos aventajados”, esto no aseguró su “conversión del todo a la fe”. Dos ejemplos conocidos en la historia de la Iglesia en Chiapa son los autos de los caciques y cofrades, Pedro Noti y su yerno Juan Tonal del pueblo de Chiapa, otro caso es de 1678, de Diego de Vera del Pueblo Nuevo de Pita (Remesal, 1988; Aramoni, 2004; Wassertrom, 1992).

Este último, que fungía como cofrade, fue acusado de hechicero del calpul de Santo Domingo, estando ya bautizado. Por su parte Pedro Noti, Juan Tonal y su encomendero Baltazar Guerra, fueron los que dieron la bienvenida a los frailes dominicos llegando al pueblo el 13 de abril de 1545. Fue Guerra quien había elegido a Noti como gobernador del pueblo y Tonal fue quien prestó ayuda a los dominicos para la evangelización del lugar, y fueron ellos los intermediarios y negociadores para que el pueblo se mantuviera “pacificado”, y no se revelara ni lastimara a los españoles que ahí residían:

Quedaron algo corridos los deudos y parcialidad de don Juan, en el suceso de los votos, y como era gente poderosa atemorizaron con fieros y amenazas de cortar lenguas, sacar ojos, segar piernas, y con otros daños a los demás del pueblo, si iban a casa de los padres, o hablaban y trataban con ellos: y fueron tan obedecidos, que burlando, ni de veras, por ningún acontecimiento o necesidad los vía, ni los trataba nadie, excepto Juan Atonal y Francisco Nombio y otro compañero suyo que sirvió muchos años en casa. Estos buenos indios siempre trataron con los padres, y los favorecieron y ayudaron en todos sus trabajos y necesidades. Los padres en este tiempo rezaban sus horas y estudiaban toda la mañana, y cuando los aquejaba el hambre salían a la puerta y hallaban un poco de pan y de pescado frío, sobre un poyo, o sobre una ventana, sin poder jamás saber quién lo ponía allí. La mujer de don Pedro Notí los socorría algunas veces, que era buena india, y caritativa. Y si faltaba alguno destes socorros y sobraba la hambre, suplía la necesidad un árbol grande que estaba a la puerta de la casa, que da cierta fruta silvestre a manera de ciruelas, que llaman obos (Remesal, tomó II, 1988:169).

A pesar de estas “obras caritativas”, hacia 1547 Juan Tonal experimentó las consecuencias, como carne de cañón, de las discrepancias entre los recién llegados dominicos, las justicias de Ciudad Real y los encomenderos, al límite de provocar enfrentamientos entre varias fracciones y los calpules del mismo pueblo. Llegado desde la ciudad, Gonzalo de Ovalle promovió la averiguación de algunas acusaciones, concluyendo que el cacique y su yerno Juan Tonal, como miembros de su calpul, habían convencido a los naturales de los pueblos sujetos por tradición prehispánica -Tustla, Acala, Pochutla, Coatlan, Quimichiapa y Cacalotepeque- a acompañar a los dominicos a la ciudad para rebelarse contra el dominio español, bajo promesa de volver a sus anteriores prácticas religiosas (Díaz, 1995; Wassertrom, 1992). Tras ser encarcelados y posteriormente liberados, según Remesal, Pedro recibió una carta del rey, mientras que Ovalle realizó nueva elección, su cargo fue ocupado por un pariente más a gusto del pueblo y las autoridades.⁶⁴

⁶⁴ “POR EL PRÍNCIPE, A DON PEDRO, CACIQUE DE CHIAPA. EL PRÍNCIPE. Don Pedro cacique del pueblo de Chiapa, del obispado de Ciudad Real. Por relación de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de ese obispado, he sido informado lo que habéis trabajado en ayudar a los religiosos de la Orden de Santo Domingo, para que los indios de ese pueblo y provincia sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y el favor y ayuda que para ello habéis dado. Lo cual os agradezco y tengo en servicio, y así os encargo y mando lo continuéis, hasta que del todo los naturales de esa provincia vengán a conocimiento de nuestra santa fe católica, que de lo que en ello habéis servido y sirviéredes, yo mandaré tener memoria, para vos hacer la merced que hobiere lugar. y así mismo he sido informado del dicho Obispo de las vejaciones, molestias, que los españoles os han hecho a causa de haber ayudado a los dichos religiosos en lo susodicho, y que por ello y por otras cosas que se os impusieron, un alcalde ordinario de esa ciudad de Ciudad Real de Chiapa os privó de vuestro cacicazgo, e vos puso otras penas, sobre lo cual yo he mandado que brevemente se os haga justicia, y así se hará de manera que vos sea de desagravio del daño que habéis recibido, como allá veréis. Fecha en Monzón a veinte y dos días del mes de julio de mil y quinientos y cuarenta y siete años. Yo el Príncipe. Por mandado de su Alteza. Francisco de Ledesma” (Remesal, 1988: 179).

Para 1585, en el informe de fray Pedro de Feria *Relación que hace el obispo de Chiapa, sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos*, el religiosotestifico ante la Audiencia de Guatemala el caso de Juan Tonal, acusándolo de haber liderado una cofradía llamada “de los doce apóstoles o la gran junta”, quienes llevaban a cabo prácticas tradicionales entre algunos habitantes cercanos a Chiapa y Suchiapa:

Visitando el pueblo de Chiapas de los naturales el setiembre del año pasado de 1584, y poniendo el Edicto general, que se suele poner eo semejantes visitas acudieron algunos yndios á denunciar de otros naturales de el dicho pueblo de Chiapa y de Suchiapa sujeto suyo, delitos muy graves, señaladamente de que en el dicho pueblo de Suchiapa había una cofradía de 12 indios que se intitulaban los 12 apostoles, y que estos salían de noche, y andaban de cerro en cerro, y de cueva en cueva, y hacían sus juntas, y consultas, donde debaxo, y so color de religión trataban cosas de sus ritos, y culto del demonio, contra nuestra religión cristiana, y quetraian consigo dos mugeres, á la una llamaban Santa María, y á la otra Magdalena (...) Item denunciaron de fíum Atonal (que es como V. P. sabe, uno de los más principales yndios de aquel pueblo que debe hacer más de 40 años que se bautizó, y más de 30 que confiesa, y comulga cada año, á quien los religiosos tenían, y yo también tenía, por *aventaxado cristiano*) denunciaron muchos que eóddólatra, y herexe, y ámancebado público, y cabeza de aquella cofradía de los 12 apóstoles, y que su hixo Cristóbal habiendo sido castigado públicamente, y desterrado por incestuoso con su suegra había tornado á recidivir (Feria, 1889: 121).

Juan Tonal y su hijo Cristóbal temiendo que fueran encarcelados, acudieron al presidente a solicitar amparo, e hicieron público su caso en Ciudad Real. El fiscal de la Audiencia giró a favor de los presos, siendo no sólo liberados, sino que Tonal fue reelecto alcalde, y su hijo regidor. Sin embargo, el prelado volvió a acusarlo de delitos de orden civil, de alterar el padrón de tributarios y de amenazar con cárcel a ancianos exentos de pago de tributo, debido a la acusación de estos últimos, quienes se habían quejado de nuevo con fray Pedro de Feria (Aramoni, 2004: 132).

No es de extrañar que muchos caciques nativos elaboraran estrategias políticas, civiles y religiosas de acuerdo a su conveniencia, “alianzas en el cielo” lo llama Wassertrom (1992), ya que, para muchos indios de los pueblos, la conversión al catolicismo, a través del bautismo, era el medio más directo de hacer valer sus “derechos” como súbditos de Castilla sobre asuntos relacionados con la fe y los vínculos con la autoridad. El “ejemplo cristiano” de los españoles, y algunos excesos y acusaciones contra los misioneros, no estaba funcionando y muchos indios solo “fingían” haber aceptado la fe.

Los encomenderos tampoco ayudaron mucho a la conversión de los indios. En el siglo XVI muchos fueron excomulgados y llamados a la justicia eclesiástica. Referente es el proceso, de 1584, contra León Páez Chumacero de Sotomayor, natural de Valencia de Alcántara, Extremadura, gobernador de la provincia de Soconusco, por posiciones heréticas.⁶⁵ Los indios tampoco se “tragaban el cuento” de las enseñanzas del Evangelio, una carta de fray Aleo Perea informaba que un indio de Ciudad Real aseguró, en 1626, que el “santísimo sacramento” no era más que pan de Castilla, y que los nahuales no eran demonios ya que eran creación de Dios.⁶⁶

Por el centro de la provincia de Los Llanos, las cosas pintaban igualmente confusas, aunque menos sangrientas. Antes de la fundación de la primera vicaría dominica, cerca del río San Vicente de Copanaguastla y del Camino Real, había más de 200 hombres y mujeres, casi todos de Chiapa, trabajando en cuadrillas sin descanso; escudriñando en las minas cercanas para obtener pepitas amarillas, vigilados por los nuevos señores que aún no estaban interesados en evangelizar a la población. Sin embargo, no duró mucho el trabajo, los metales eran escasos. Señores y esclavos se fueron, y sólo quedaron en la comarca indios trabajando sus campos de maíz y de algodón, esperando la reducción y la llegada de los misioneros (Ruz, 2004: 49).

El último ejemplo por mencionar es el que nos refiere Jan de Vos (1996) acerca de la expedición de Francisco Gil Zapata en 1537, por los pueblos de la selva Lacandona, Los Altos y del valle de Tequepan-Pochutla, en particular en Ocosingo, Tuní, Yzcatepeque, Suteapa y Petalcingo. El expediente es una acusación conservada en el Archivo de Indias, hecha por dos encomenderos de Chiapas y confirmada por nueve testigos que denuncian todas las atrocidades que el capitán conquistador junto con su maestre de campo, Lorenzo de Godoy, habían cometido a lo largo de su campaña. Este grupo “pacificador” contaba con unos cincuenta soldados españoles y otros tantos indios aliados, de los alrededores de Ciudad Real, haciendo guerra contra los pueblos rebeldes y esclavizando a los naturales.⁶⁷

⁶⁵ AGN, Inquisición, V. 120, Exp. 8, 25 fojas; 1584. Soconusco; Guatemala. Proceso contra León Páez Chumacero de Sotomayor.

⁶⁶ AGN, Inquisición, V. 354, Exp. 30, 2 fojas; 1626-I-6. Ciudad Real de Chiapa. Carta de Alejo Perea, en la cual informa de un indio que aseguró que el santísimo sacramento no era sino pan de Castilla.

⁶⁷ “El descubrimiento de Lacam-Tun por Alonso Dávila tuvo que despertar, tarde o temprano, el interés de Pedro de Alvarado. La Selva Lacandona, por ser parte de la gobernación de Chiapas, cayó dentro de la jurisdicción del adelantado de Guatemala Alvarado, ocupado como estaba en asuntos de mayor importancia, tardó cinco años antes de mandar a uno de sus hombres de confianza a la conquista de aquella zona fronteriza de su gobernación. A finales de 1535 o principios de 1536, Francisco Gil Zapata, capitán por orden de Alvarado, salió de Ciudad Real de Chiapa con el preciso objetivo de pacificar la selva y poblar en ella una villa de españoles que funcionaría como centro de control sobre varios pueblos nominalmente encomendados a vecinos de Ciudad Real pero demasiado

La parte denunciante -los encomenderos defraudados de Ciudad Real- hicieron la acusación, no tanto para condenar los crímenes inhumanos, sino para quejarse ante el gobierno supremo de Guatemala de la usurpación hecha por Gil Zapata y su cómplice de un negocio que por derecho era exclusivo de los colonos de Chiapa. Uno de los testimonios que se conserva muestra el horror del proceder militar contra el pueblo chol de Tila:

Hizo parecer ante él catorce indios señores y principales y les pidió le trujesen cierta cantidad de indios para tamemes, que llevasen sus cargas, los cuales lo hicieron así; y el dicho Francisco Gil y por su mandado ataron los dichos indios y los herró por el hierro de guerra e hizo esclavos e los dio a los compañeros, tomando él primeramente su parte; y a los catorce señores los quemó y a otro señor del dicho pueblo, mostrando su crueldad y diabólico ánimo, le cortó la una mano y las narices y se las echó colgadas al pezcuezo y lo envió así a dar mandado a los demás naturales para que viéndolo se retrujesen de temor y él pudiese so falsos colores hacerlos esclavos (En Vos, 1996: 54).

Estas primeras experiencias se extendieron a boca y oído entre los demás pueblos, seguro también a los de la provincia de Los Llanos, provocando temor. Quizás por estas horribles noticias los de Copanaguastla y Pinola decidieron aceptar obediencia a los españoles y evaluar la situación que les aguardaba el desobedecer los requerimientos. Es por eso que la llegada de los dominicos puede marcar un antes y un después de las condiciones sociales y económicas de la provincia. Es, sin embargo, innegable, que los indios ya se habían formado en el imaginario colectivo de lo que era “ser cristiano”.

De estos escenarios rescatamos algunas importantes consideraciones para comprender el sentido que tuvieron los primeros siglos de cristianización: uno, la endeble y aparente conversión de los indios ante la administración de los primeros sacramentos; dos, la constitución de nuevas regiones y nuevas estructuras, por ejemplo la de la Selva Lacandona como zona de refugio y la fundación de vicarías y prioratos como el de Copanaguastla, Socoltenango o Chiapa; y, por último, que a pesar de las Leyes Nuevas y la defensa de muchos religiosos, la violencia y la explotación siguió siendo usado, de alguna u otra forma, por muchos españoles en su paso por los pueblos.

Para de Vos (1996), muchos relatos de viaje, testimonios y escritos de misioneros de todos esos pueblos son de valor etnohistórico para conocer la vida antes y después de la llegada de los “primeros cristianos”. Aprendemos que todos reaccionaron de forma distinta y hasta contradictoria a las circunstancias y a los proyectos administrativos, sociales religiosos,

apartados para que sus habitantes se sintieran de veras obligados a servir a sus nuevos dueños. La nueva villa se llamaría San Pedro, en honor del patrono personal del adelantado.” (Vos, 1996: 52-53).

políticos y económicos. En pocos años la región se convirtió en dominio de un grupo particularmente endurecido de españoles que incluyó encomenderos, hombres de empresa, funcionarios gubernamentales y también, algunos clérigos seculares y regulares, todos mantenidos por la mano de obra india y sus beneficios económicos, especialmente los obtenidos por la esclavitud, el trabajo forzado y las encomiendas (Díaz, 1995; Gerhard, 1991; MacLeod, 1980).

Para concluir este apartado, hay que tomar en cuenta que estas primeras experiencias en toda la provincia de Chiapas dificultaron mucho a la orden de Santo Domingo en la implantación del proyecto pastoral. Aunque su llegada estuvo marcada, como veremos a continuación, por los ánimos misioneros, al parecer, poco a poco, se fue diluyendo conforme llegaban nuevas generaciones a ocupar el cargo de doctrinero. La preocupación por la persistencia de las prácticas religiosas locales, la administración interna y la pobreza de la provincia fueron constante en los siglos XVI y XVII. Difícilmente se pudo cambiar la idea que los indios tenían del cristianismo, esto, quizás, obligó a los religiosos a atender otras cuestiones más “terrenales”. Ya que, como hemos hecho notar desde el inicio, en muchos pueblos de la provincia de Los Llanos los dominicos fundaron haciendas, trapiches y estancias ganaderas; y, debido a las constantes tragedias demográficas, muchos indios no podían recibir el sacramento del bautismo ni los santos óleos, lo que para los dominicos era devastador, ya que eran consideradas “almas perdidas”.

1.3.1 Los apóstoles de Jesucristo. La llegada de la orden de Santo Domingo

Aunque la orden de La Merced estaba presente en Chiapa antes de 1545, podemos decir, de acuerdo con Juan Pedro Viqueira (2017) y Robert Ricard (2017), que fue con el arribo de los dominicos cuando comenzó formalmente el trabajo misionero en la provincia; es decir, con el establecimiento de una Iglesia visible, con órganos e instituciones que implicaron una serie de variables e inconvenientes respecto a la administración eclesiástica. Entre estas variables sociales y económicas estuvieron la asignación institucional de plazas para las doctrinas, la preparación lingüística requerida a los misioneros, la criollización del sacerdocio, la fundación

de capellanías en haciendas y trapiches, la respuesta de los indios a las nuevas prácticas de religiosidad y los diversos obstáculos geográficos y biológicos que acompañaron su paso.

El primer objetivo predilecto de los religiosos, como sugerimos líneas atrás, fue el de lograr una eficaz Conquista espiritual, pero otros intereses más “terrenales” se integraron a su paso, según el medio geográfico donde se establecieron. No olvidar que el poder político, el control social y la participación en la vida económica fueron también intereses que convinieron a los dominicos para llevar a cabo su proyecto pastoral. La falta de misioneros, la cantidad de indios, la riqueza de las tierras y los ingresos financieros disponibles para cumplir el ministerio fueron fantasmas que se encontraron en constante contradicción en la mente de los dominicos.

En el capítulo VII, tomo 1, de la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* publicada por el dominico fray Antonio de Remesal en 1619, puede leerse estas palabras que inauguran, desde su opinión, la llegada de la orden de Santo Domingo a la provincia de Chiapa.

En este estado hallaron los padres de Santo Domingo los indios de la provincia de Chiapa, cuando se sacrificaron al Señor en doctrinarlos y enseñarlos los misterios de la fe, de que estaban tan ignorantes. Entraron como en un monte espeso lleno de malezas y zarzales, para abrir senda y camino por él, desmontarle, ararlo, cultivarlo y hacer que tierra tan pedregosa, seca y estéril, como los corazones destos miserables, se fertilizase con la predicación del Evangelio y diese abundantísimo fruto de fe y buenas obras que los llevase a la vida eterna. Fueron como unos perfectísimos ensambladores que entraron a desbastar estos trozos duros e informes, para introducir en ellos la forma de cristianos y de hombres políticos y gente de república, dispuesta y concertada; y cuán bien hayan conseguido este fin, la experiencia lo enseña muchos años ha. Pero es necesario que ahora nos diga la historia el modo con que esto se hizo: y antes las esperanzas que de ello hubo y los pronósticos que en esta tierra tuvieron de la venida de los padres (Remesal, tomo II, 1988: 472).

Uno de los textos más antiguos que poseemos sobre cristianización, es la obra de Remesal. Quizá podamos ubicar también en él el nacimiento de una visión optimista de la evangelización durante las primeras décadas de la Conquista. De su crónica podemos rescatar infinidad de datos, y un discurso enmarcado en exaltar la labor de sus hermanos dominicos como paladines de una lucha, no sólo contra el demonio, quien tenía sometidos a los pueblos nativos, sino también en contra algunos españoles, ya que eran portadores de nuevas leyes y métodos alternativos de llevar a cabo la conversión de los indios.

En este tenor, cualquier estudio, atendemos a Wassertrom (1992), acerca de la actividad misionera en la antigua Chiapas colonial tiene que comenzar inevitablemente con fray

Bartolomé de Las Casas. Desde que se supo que el dominico fue electo nuevo obispo de Chiapa, el religioso tenía ya varios adversarios en la región, por los trabajos legales que estaba emprendiendo a favor de los indios. Muchos dominicos, que lo acompañaron cuando zarpó a Chiapas, compartían esta iniciativa. El sermón de otro dominico, fray Antón de Montesinos, pronunciado cuatro décadas antes en La Española, fue la antesala de un posicionamiento crítico e idealista de casi toda una generación de misioneros que llegaron a las Indias, durante la segunda mitad del siglo XVI.

La primera experiencia, de fray de Las Casas, en las Antillas, y que adquirió dentro de los círculos eclesiásticos en el lapso de unos años, demuestra que el terreno sobre el cual comenzó a caminar había sido ya preparado por un movimiento sólido, tanto dentro de la burocracia del Estado como dentro de la Iglesia, y se pronunció a través de las Leyes Nuevas (Wasserstrom, 1992: 29). Desde la década de 1530, fray Bartolomé recorría el reino de Guatemala y sus provincias, primero como vicario general de la casa de Santo Domingo de la ciudad de Guatemala, luego como obispo de Chiapa y Soconusco (Ximénez, 1988).

El 16 de octubre de 1539, el licenciado Maldonado envió una carta al rey, en dicha carta encontramos ya el nombre de fray de Las Casas en el contexto de Chiapa. Al describir la entrada espiritual y militar al lacandón, el licenciado aludió al trabajo y a las acciones de Pedro de Alvarado, Fernández Pizarro y fray Bartolomé de Las Casas, en tierras aún en plena guerra a consecuencia, según él, de que los españoles preferían atemorizar o matar a los indios, antes que pacificarlos. Este fue el preludio de una ola que se avecinaba, y tuvo repercusiones sociales y económicas en varias zonas del reino de Guatemala.⁶⁸

Ruiz Sotelo anotó que la vida de fray Bartolomé de Las Casas estuvo atravesada por un nuevo cambio histórico. Como todos los hombres de su tiempo, vivió dos tiempos: el del mundo anterior a los viajes de Colón y el que le sucedió. Las Casas tuvo su primer vínculo directo con los naturales de las Indias cuando su padre, Pedro de Las Casas, en el regreso de la segunda expedición de Colón, en 1499, le regaló un esclavo taino de las Antillas. Durante los primeros años de la Conquista, el futuro fraile, fue un testigo mudo y beneficiario directo durante las expediciones hispanas que se llevaron en La Española y Cuba. Por ese tiempo, como mérito en la Conquista, tuvo una encomienda que explotó hasta su conversión espiritual (Ruiz, 2010: 30).

⁶⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 9. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1529-1574; 16 de octubre de 1539. Carta del licenciado Maldonado al rey sobre su entrada al Lacandón, 1 foja.

En 1510 arribaron los primeros dominicos a la isla, bajo las órdenes de Pedro de Córdoba. Su llegada, como mencionamos, inauguró una serie de tensiones en las Antillas que después se extendieron al continente. A partir de ese suceso, los misioneros “antillanos” representaron una corriente de pensamiento que tenía como emblema la apertura y un renovado espíritu de cristianización, y tenía como utopía las enseñanzas de los apóstoles de la Iglesia primitiva, entre las que estaban la mendicidad y un esfuerzo por librar la paz y contrarrestar la violencia de que eran víctimas los indios. Un ideal, que al parecer fue generacional, y que poco tuvo que ver con la práctica como fin (Ulloa, 1977).

Para comprender mejor la acción, y los conflictos, que desataron la práctica misional de los dominicos no hay que pasar por alto que entre los dominicos que llegaron a la Nueva España el 2 de julio de 1526, estaba fray Domingo de Betanzos, quien también había estado en La Española y era partidario de la Contrarreforma. Un posicionamiento ascético, cimentado en una disciplina más rígida, y casi, opuestas al método que defendía fray Bartolomé de Las Casas, a diferencia también de Betanzos, quien fue un encendido defensor de la causa de los encomenderos. Fray Bartolomé de Las Casas, entre la disputa de los intereses privados y los del estado español, eligió defender los derechos de los indios, no sólo de las vejaciones de los laicos, sino también de los propios religiosos (Ruiz, 2010; Ricard, 2017; Ulloa, 1977).

Las acciones del dominico habían comenzado antes de tomar la silla episcopal de Chiapa. El 17 de octubre de 1540, el gobernador y los oficiales reales de Guatemala recibieron una orden desde Madrid, donde se prohibió la entrada de españoles a territorio evangelizado por fray Bartolomé de Las Casas y por sus compañeros Rodrigo de Ladrada y Pedro de Angulo, para evitar que alteraran el orden. En otras reales cédulas de la misma fecha se alardeó el trabajo del fray Bartolomé en Tecolutlan (Tezolutlan), y se ordenó, al mismo tiempo, una tasación de los indios de Verapaz, y dar de ese dinero a Las Casas 100 pesos de oro cada año durante tres, para organizar eclesiásticamente a los indios y emprender su proyecto pastoral en los lugares aún en guerra, como el Lacandón y tierras más profundas de Cobán.⁶⁹

Aunque fray Bartolomé fue consagrado por el Papa el 19 de diciembre de 1543, en otras cédulas emitidas el 16 de junio de ese año, ya se le había dado el nombramiento a la silla episcopal. A su partida le fue autorizado la compañía de fray Rodrigo de Andrade y 12

⁶⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 393. Registros de partes: reales órdenes dirigidas a las autoridades corporaciones y particulares del distrito. 1529-1551; 17 de octubre de 1540. Madrid: al gobernador y oficiales reales de Guatemala, para prohibir la entrada de españoles el territorio evangelizado por fray Bartolomé de Las Casas y fray Pedro de Ángulo, evitando así que alteren el orden, 2 fojas.

religiosos de su orden. Sin embargo, en el diario de viaje de fray Tomás de la Torre se menciona 16 religiosos que salieron de Salamanca (ver Anexo Cuadro 2), sin contar al obispo y su acompañante; esto se explica por qué meses después, el 13 de febrero de 1544, se le autorizó llevar más religiosos de los propuestos anteriormente, así como también que se le dieran 250 ducados de la cuarta parte de los diezmos de la provincia de Chiapa, más otro dinero en Honduras.⁷⁰

Por las previas experiencias, en Cuba y Centroamérica, contadas por fray Bartolomé de Las Casas, el séquito de dominicos que partieron con él sabía de antemano los múltiples escenarios y conflictos que se les avecinaban al partir de Salamanca, en 1544. Por suerte, a la par de la documentación oficial, contamos también con relatos de viajes y otras obras de dominicos, además de las obras de franciscanos y carmelitas, que son de ayuda para tener una visión histórica, descriptiva, sociológica y hasta antropológica de las primeras experiencias, y bajo la lupa de los religiosos, de las misiones españolas y de los indios de la provincia de Chiapa de los siglos XVI y XVII.

Uno de estos relatos es el diario de viaje de fray Tomás de la Torre, en donde se narran las peripecias acaecidas, desde la salida de Salamanca, hasta al arribo a Ciudad Real de Chiapa, entre 1544 y 1545. No hay que olvidar que los misioneros se constituyeron, también, en unos de los primeros exploradores europeos de un vasto territorio desconocido y hostil para ellos, amenazados por la feroz fauna y españoles establecidos desde algunas décadas atrás, desafiados al mismo tiempo por las prácticas religiosas locales, consideradas por ellos “idolatrías”.⁷¹

Las malas noticias, “cotidianos peligros del cuerpo y del alma” los llama Fernando Consag, que antes de desembarcar les adelantaban a los dominicos, hacían más desafiante la decisión de unirse al proyecto de cristianización en las Indias. De acuerdo con Ivonne del Valle (2009), a pesar de hablar de los efectos y las experiencias de los misioneros, y del sistema que representaban, no hay que intentar a enfocar toda la atención en ella ni considerarlos “víctimas

⁷⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 393. Registros de partes: reales órdenes dirigidas a las autoridades corporaciones y particulares del distrito. 1529-1551. 13 de febrero de 1544. Valladolid: 18 cédulas relativas al nombramiento de fray Bartolomé de Las Casas como obispo de Chiapa, 13 fojas.

⁷¹Gruzinski pregunta respecto a los objetos figurativos que los europeos encontraron ¿eran objetos de culto o piezas decorativas? ¿para que servían? ¿Qué representaban?, Gruzinski Serge, *La guerra de las imágenes*, FCE, 2016; Piazza Rosalba en *El obispo Fray Francisco Núñez de la Vega: ¿extirpador de idolatrías?*, menciona que el concepto y la palabra “idolatría” ocupa un lugar importante en la vida de la América española, y sus huellas recurren con insistencia en documentos de diferente naturalezas. Si en los primeros años de la evangelización (la etapa fundacional), el tema ocupó la atención en términos doctrinarios y pastorales, en el “período de consolidación” de la iglesia sobresale casi solamente el aspecto punitivo, de ese modo se pregunta ¿Qué virtudes heurísticas posee la categoría idolatría para el estudio de la cristianización de América y sus proyecciones políticas en la sociedad? , artículo comentado en el Seminario de Historia de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, 2018.

o mártires” que, “siendo parte del imperio eran ofrecidas por éste como sacrificio necesario para una empresa de mayores alcances que no podía darse el lujo de sentimentalismos por los costos incurridos” (del Valle, 2009:15), pero sí hay que considerarlos dentro de una historia protagonizada por personas de carne y hueso.

Imposible entonces estudiar la historia de la cristianización y sus efectos en las regiones sin dar el debido realce a las preocupaciones religiosas, sociales y económicas, que llenaron todo el tiempo a los frailes y españoles, de grandes ambiciones, fácil en sucumbir a la carne, al poder y a la desesperanza (Ricard, 2017). Absurdo también no tomar en cuenta el crecimiento de *la maleza y los zarzales* que provocaron las grandes desgracias demográficas debido a la explotación, las enfermedades, las hambrunas y las reducciones de las que fueron víctimas muchos pueblos de indios de la provincia de Los Llanos, y son parte de la respuesta a nuestra pregunta, ¿Qué consecuencias tuvo la labor de los dominicos para la vida de la provincia de Los Llanos?

Apreciamos que Remesal (1988) no se contenta con exaltar la primacía empírica de los dominicos, también trata de situar en el tiempo la llegada a Guatemala y Chiapa de los otros religiosos. A los mercedarios dedica el capítulo 19 del libro tercero, ya que fueron ellos, con quienes los dominicos se encontraron y tuvieron el primer acercamiento en la provincia de Los Llanos, pueseran dueños de algunas tierras por Copanaguastla. Fray Marcos Dardón pasó como comendador a Chiapa a poblar aquel convento donde bautizó a muchos indios, aunque con poco reparo del catecismo, por lo cual “tuvo algunas pesadumbres con el señor Casas cuando vino por obispo de aquel obispado, llevando a mal, y con razón, aquel modo de bautizar” (*Cabildo de 10 de noviembre de 1539 que está en los libros de Ciudad Real* en Ximénez, 1999: 238).

Aparte de construir iglesia y convento en Ciudad Real, el comendador mercedario promovió actividades económicas, como lo hicieron poco después de su llegada los dominicos, encaminadas al sustento de los religiosos. Así, estableció una estancia ganadera, un trapiche azucarero y una casa de campo en la comarca de Copanaguastla (Remesal, tomó II, 1988: 129).⁷² El establecimiento de empresas agrícolas y ganaderas en la región de Los Llanos implicó

⁷² “Consta esto por el asiento del libro de Cabildo, que dice: Este día pareció el padre fray Marcos Dardón en el dicho Cabildo, e hizo relación a sus mercedes, como había venido a esta ciudad a poblar el monasterio de Santa María que está despoblado, e que la casa que estaba fecha es muy lejos desta ciudad, apartada de las casas. Pidió a sus mercedes le hagan merced e limosna de un pedazo de tierra, que está junto a dos solares de Santa Cruz, para edificar el dicho monasterio, e que sus mercedes le ayuden con limosna para ayuda a la obra, o provean de una persona, o dos que pidan. E luego los dichos señores todos unánimes y conformes dijeron: que les daban e dieron

que Dardón comprara tierras, las obtuviera por merced real o por el beneficio de las protecciones de quienes las poseían en las zonas. A la muerte del encomendero de Copanaguastla, Andrés de la Tovilla, los mercedarios aparecen como unos de los beneficiarios de su testamento.⁷³

El interés en estas actividades y la adquisición de dichas tierras puede justificarse, ya que todas las órdenes buscaban asegurar su estabilidad económica. Y ya que fray Dardón había vivido un tiempo significativo en Santo Domingo, durante el período que florecieron las empresas azucareras con propósitos de exportación, asociada con la ganadería, momento también cuando poco a poco se popularizó el empleo de los esclavos negros como mano de obra (León, 1991:26).

Para entonces, en la provincia de Chiapa también habían prosperado esas actividades, uno de los ingenios más famosos era el de Baltazar Guerra, en Chiapa de Indios, donde residieron algunos españoles. Como bien se registra en las fuentes documentales y bibliográficas disponibles (Remesal y Ximénez), desde la Conquista de Chiapas los vecinos españoles y algunos misioneros en las administraciones de doctrinas, estuvieron entretenidos en pacificar la tierra, descubrir minas y fundir metales, hacer esclavos y criar ganados, comprar tierras y fundar haciendas y trapiches, por el buen temple de la tierra y la fertilidad de ciertas regiones, como el de la comarca de la Depresión Central, más que solo dedicarse totalmente a la predicación.

Regresando al viaje de los primeros dominicos, quienes partieron de Salamanca el sábado 12 de enero de 1544, vale la pena presentar las palabras de fray Tomás de la Torre, quien se dio obra de documentar la experiencia de este desafiante proyecto misional:

el dicho pedazo de tierra que piden delante de los solares de Gaspar de S. Cruz, la calle en medio, y que en la limosna, que cada uno darán laque bien le estuviere. Puso el P. fray Marcos el convento en perfección, y aumentóle, no sólo con estos solares, sino con edificios de casa, e iglesia, ornamentos, y buenas alhajas de casa, y con unas estancias de ganado que fundó junto a Copanabastla, a donde también edificó casa de campo, y hizo un trapiche de azúcar.” (Remesal, tomo II, 1988:129).

⁷³ “No ha sido localizado el testamento de don Andrés, pero en las primeras fojas del mencionado libro de blasones existe un traslado del codicilo que agregó al mismo el 30 de mayo de 1539. Por lo que de él se colige, la empresa guerrera había resultado redituable: gracias a la encomienda Tovilla podía permitirse dejar casas, joyas de oro, cuatro esclavas "Ynesilla e Ysavelica, e Maria e Luysa" y "cajas e cojines y alfonbras y guardamezies" y otras variadas cosas a María de Pineda, su esposa. Andresico, el hijo habido con "Ysabel, india", que estaba en Castilla, recibiría seiscientos ducados de oro, mientras los bienes que tenía don Andrés en la península quedarían para su madre y hermano. Asimismo, dejaba "cien pesos de oro de minas" además de diversas piezas de ropa a su criado Juan de Heredia, otros cien a Isabel del Castillo, "mujer de Pedro Gentil" y cincuenta más a "Leonorica, hija de Pedro de Castellanos" por servicios que le habían hecho. Los mercedarios recibirían veinticinco pesos de oro a cambio de rogar por su alma.” (Ruz, 1992: 87-88).

Estaban allí el maestro de novicios, que nos crió a todos, y los demás viejos de la casa llorando como niños, húmedas sus canas con lágrimas porque el amor no les dejaba hacer otra cosa, encomendabannos que rogásemos a Dios por ellos que los hiciese dignos de servirlo en tal empresa como traíamos entre manos, encargabannos que les escribiésemos lo que nos sucediese y si había en las Indias lo que allá nos contaban de ellas, rogabannos que siempre estuviésemos delante de los ojos el deseo que nos movía a hacer aquel viaje y que procurásemos hacerlo como verdaderos hijos de Santo Domingo, o por mejor decir, como apóstoles de Jesucristo (De la Torre, 1945: 31).

Aunque la misión estuvo al frente de fray Bartolomé de Las Casas, quien ya había cruzado para entonces el Atlántico 16 veces, en el diario de viaje la figura del obispo aparece en diversos planos secundarios, lo que nos permite ver a otros personajes importantes, dentro de la narración y experiencia colectiva de la orden, como fray Tomás Casillas y fray Domingo de Ara junto a otros 14 misioneros más.⁷⁴ El primero fue obispo de Chiapa entre 1552 y 1568, el segundo fue uno de los primeros misioneros que tuvo contacto con los pueblos de la comarca del antiguo cacicazgo de Copanaguastla, aquí permaneció hasta su muerte en 1572, dejando como herencia un excelente y único *Vocabulario de la lengua tzendal según el orden de Copanabastla*. Fray Tomás de la Torre, entonces lector de filosofía, provenía del convento de San Esteban en Salamanca y compartía la idea de que los religiosos no sólo debían predicar, sino también prepararse y enseñar a las nuevas generaciones del ministerio de la teología y de las artes. Así como el colegio de Salamanca era un punto de encuentro para la preparación de los misioneros, en las siguientes décadas también Ciudad Real se convirtió en un punto de enseñanza y creación de conocimiento; se fundaron colegios, seminarios y cátedras de teología y moral como complemento al ministerio, de donde egresaron varias generaciones de misioneros, hijos de conquistadores, como lectores de artes y teología, bachilleres, licenciados y

⁷⁴ “Los que salimos de Salamanca, fuimos los siguientes, cuyos nombres pondré justamente con sus oficios. Fr. Tomás Casillas, superior de aquella casa, el cual también iba por vicarios de todos los religiosos que pasasen en nuestra compañía; fray Tomás de la Torre que entonces era lector de filosofía; fray Domingo de Ara que vino allí para ir con nosotros desde el convento de Galisteo donde era superior fray Jerónimo de San Vicente que tenían para maestro de novicios y era compañero del santo varón fray Domingo de San Pedro que entonces era y había grandes tiempos que había sido maestro de novicios en aquella casa, fray Vicente Núñez bien conocido en toda la provincia por la voz excelente que tenía, fray Domingo de Arzona, colegial; fray Martín de la Fuente, colegial; fray Jorge de León, colegial; fray Pedro Calvo, todos estos eran sacerdotes; fray Pedro de la Cruz, diácono y colegial del convento como los demás; fray Juan Carrión; fray Diego Calderón también diáconos; fray Juan Díaz y fray Pedro Rubio, legos. Vino también allí para ir con nosotros fray Gerónimo de Ciudad Rodrigo, padre antiguo en la orden y en todo virtud de humildad especialmente y de quien sin escrúpulos se puede decir aquello del evangelio “Vir israelita is quo dohis non ets. etc.” Salió también con nosotros Diego de la Magdalena, hijo del convento de San Pablo de Sevilla que entonces era colegial de Salamanca y lector de lógica en el convento” (de la Torre, 1945: 32).

doctos, importantes para la preparación del misionero que se dirigía a la administración de su doctrina.⁷⁵

De la Torre no sólo narró las incidencias de aquel largo viaje, sino que continuó siendo el cronista de la provincia hasta su muerte, sucedida en septiembre de 1567. “La circunstancia de haber sido fray Tomás persona importante en aquellos primeros tiempos de la provincia hace que su relación aparezca muy bien documentada, aunque corre a veces el peligro de ser parcial por referirse muchas veces a sus propias actividades, gestiones o actitudes” (prólogo en Remesal, 1988: XLVI). Para el obispo Marroquín, el “provincial de los dominicos” era una “persona docta y de peso”.⁷⁶ En cambio para Blom (prólogo en de la Torre, 1945) fray Tomás resalta como uno de los grandes que vivieron durante el siglo que siguió a la Conquista: “Sincero y humilde”, quien se disimuló detrás de su labor entre los indios, y logró, también, escribir una cartilla de la doctrina cristiana en lengua zinacanteca.⁷⁷

Antes de llegar a Chiapa, en su paso por la isla de Términos y su llegada a Tabasco, De la Torre relató el encuentro que tuvieron, mientras descansaron sobre tablas y juncos, con un labrador español llamado Zamora, quien vino de Castilla con Ximénez, antiguo en la tierra y conquistador de Yucatán. Dicha conversación recrea la opinión colectiva que tenían los indios acerca de los cristianos, para los indios dicha palabra significaba, según la conversación: “que les habéis robado su hacienda y tomádoles sus hijos y héchandolos esclavos en su misma tierra” (de la Torre, 1945: 151. Ver Anexo Otros 4). También es particular el encuentro que tuvieron con un indio en la frontera de Tabasco con Chiapa, cuando les preguntó:

Que si éramos auras (zopilotes) o éramos cristianos o gente que les comíamos la hacienda; que era grande el placer que tenían de vernos allí y que podría ser que otro tal día como aquel no lo vieses; que estuviésemos allí cuanto quisiere nuestro corazón;

⁷⁵ AGCA, Colegio seminario: fundación, Informe del obispo de Chiapas, acerca de ser necesaria la fundación de un Colegio Tridentino en su jurisdicción, año 1611, Al.32, Legajo 1556, Exp. 209; AGCA, Colegio seminario: cátedras, Fray Juan José Martínez, catedrático de teología del Colegio Seminario de Ciudad Real, cobra sus honorarios, año 1745, Al. 32.2, leg.508, Exp. 44; AGCA, Colegio seminario: cátedras, Presentación para servir la cátedra de Teología Moral en el colegio seminario de Ciudad Real, a José María Coello, año 1749, Al. 32.2, Leg. 509, Exp. 44.

⁷⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 156. Cartas y expedientes de los obispos de Guatemala 1536-1539, 75 fojas. Varias cartas del obispo Francisco de Marroquín.

⁷⁷ Para 1547 fue elegido superior de los dominicos de Chiapas y Guatemala. En 1550 fue nombrado prior de Guatemala y poco tiempo después vicario general de las regiones que a partir de 1551 formaron la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. Por cuatro años fue primer provincial de la nueva provincia; en este tiempo fundó el convento de Zacapulas (1553); bajo su autoridad también se despoblaron los conventos de Nicaragua (1555), y en su tiempo murió a manos de los alcaláes fray Domingo de Vivo. En 1556 dejó el oficio, quedando constituido en predicador general. En 1562 le encontramos de prior en Ciudad Real; en 1564 vuelve a ser elegido provincial, falleciendo en el cargo y en el convento de Ciudad Real, por el mes de septiembre de 1567 (Carmelo Sáenz de Santa María, estudio preliminar en Remesal, 1988: XLVII).

que un poco de pescado no erapreciado en su pueblo y que estaban corridos de ver que no comíamos gallinas. Esto dijeron aquellos barbaros, -que aunque eran bautizados-, todos o los más ninguna doctrina tienen, y nos dijeron que ni sabían que hacían cuando los bautizaron ni lo pedían ni entendieron lo que era. Pero como ha sido paso a Yucatán, los clérigos que pasaban con el ejército de los españoles los habían bautizado (...) pero harta duda tuvimos si eran bautizados o no aunque por no tener lengua nosotros para tratar de ello, los dejamos así, encomendándolos a Dios, que los redimió a ellos y a otras innumerables gentes que por aquí se pierden” (De la Torre, 1945: 154).

En resumen, esta pequeña evocación es comparable con el estado socio-económico de la diócesis de Chiapa con que se encontraron los dominicos. Aunque, junto a los mosquitos, las malas noticias, el hambre, la sed y el cansancio eran “peligros del alma” que podían desalentarlos, estos peligros, al parecer, no sucumbieron a la convicción de su proyecto pastoral, ya que, desde su punto de vista, Dios los había elegido como prueba y sacrificio de un inexorable destino, y eso era más que suficiente. A pesar también de los males de la carne que les asecho, “fray Diego Hernández traía las piernas hinchadas y fray Pedro sufría más [...] por eso predicó fray Domingo de Ara, el primer domingo de cuaresma, en cambio fray Tomás de la Torre viendo que los religiosos empezaban hallarse allí [Ciudad Real] mal por ser el pueblo muy enfermo y por ver cuán cansados iban ya de caminar” (De la Torre, 1945:161).

Es curioso que Remesal en su afán de vanagloriar y dejar a la posteridad el momento histórico que marcó la llegada de los dominicos a la provincia de Chiapa, haya rodeado el hecho de pronósticos sobrenaturales como el de que “el ángel de la guarda” de un indio cautivo, le haya pronosticado, cuando Cortés entró a México, la venida de los misioneros, justo en el momento de “su desventura” clamó tanto a Dios que le reveló que “estaban cerca los que les habían de vedar el derramamiento de sangre humana, y mandar la tierra” (Remesal, tomo I, 1988: 473).

Los dominicos llegaron a la provincia con el objetivo de ser ejemplo en lugares faltantes de fe, así la virtud de mendicidad fue en un inicio un discurso que sirvió en la implantación moral de la Iglesia, pero poco después dicho objetivo tuvo algunas transformaciones locales. La pobreza pasó de ser una virtud, a una recompensa por el sacrificio y el trabajo. Para dar realce a esta “virtud”, Remesal los describe, con vestidos de jerga tosca y con los hábitos rotos y muy remendados, cuando comenzaron a caminar por la geografía de la región:

En las túnicas, como andaban escondidas, no había este cuidado, rompíanse, descosíanse: y era curiosidad superflua darles una puntada y llevar fuera de casa dos, abuso y demasía. Si se mojaba o con la lluvia del cielo, o con el sudor del cuerpo, el mismo que causó el daño lo remediaba volviéndola a enjugar; y si había de secarse al sol que derritió el agua de las nubes, el hábito suplía su falta sirviendo por sí y su compañero la túnica, que otro abrigo interior no le había. El calzado desde la isla de Términos, eran alpargates y muchas veces por no ponerse los nuevos traían la planta del pie por el suelo y otras por no pedirlos andaban descalzos y este uso de calzado duró mucho tiempo en esta provincia. Los zapatos se introdujeron por medicina y remedio de las frialdades y dolores de estómago, e hijada y el traerlos era dispensación como si se vistiera lienzo. Y así en el capítulo que se celebró en Cobán en el año mil y quinientos y sesenta y dos, mandan los padres *que se atienda y considerem mucho la necesidad que hay para dar licencia de traer zapatos*. De pocos años a esta parte universalmente se usan en toda la provincia. Pero de modo en lo material, que es cuero de venado (que a dos días se desflora y pierde el lustre) y formal (que es rudo y tosco) que, sólo se suple la necesidad de traerlos por la humedad de la tierra, y no se daña la pobreza y buen ejemplo (Remesal, tomó I, 1988: 475).

Muchos de los misioneros no sólo llegaron con el objetivo de cristianizar, a través de la administración de doctrinas, también dentro de sus proyectos estaba, dada su procedencia intelectual aprendida en el colegio de Salamanca, la necesidad e iniciativa de conocer, aprender y comprender tanto aspectos geográficos como antropológicos de, para ellos, estas nuevas tierras, aunque la mayoría de las veces interpretados, desde un punto de vista desde la religión. Otros dominicos a su llegada se interesaron más por las oportunidades económicas, y la posibilidad de poseer grandes propiedades para asegurar, tanto su bienestar personal, como la del proyecto pastoral de su orden. Lo cierto es que hubo territorios cuyos habitantes no facilitaban el cumplimiento de dicha voluntad, ni del proyecto misional. La pobreza de sus habitantes y la falta del diezmo de parte de los indios, enmarcó la voluntad de los dominicos y la necesidad económica de ingresos y egresos.

A su llegada a la diócesis de Ciudad Real, el 12 de marzo de 1545, había en la provincia cinco clérigos, un deán, un canónigo y otros tres clérigos simples. El deán era jurista y canonista, el canónigo teólogo y sacerdote. El maestro de escuela también era un docto canonista, los demás eran otros tres clérigos “hombres idiotas y mozos” (Ximénez, 1999: capítulo XLIII: 348):

En todo el obispado no había más de otros tres clérigos mozos: el uno andaba por los pueblos de los indios bautizando por el interés que se le seguía de la administración de este sacramento que este fue un gran daño que estas provincias padecieron como abajo se dirá. El otro era mayordomo o recogedor de los tributos de un español que los

indios llaman Calpixque, y lo que era este oficio se dirá en otra parte cuando se trate cómo el rey mandó que no le ejercitasen los sacerdotes. El tercero (llamado Nicolás Galiano) vivía junto a unos ingenios de azúcar, tenía parte en la caña y así tiraba su ganancia. Cuando no se ocupaba en esto hacía sus entradas por la tierra a bautizar: traía dineros y con eso vivía (Remesal, tomó II, 1988: 444).

A su llegada no fueron tan bien recibidos por los españoles, por eso no tardaron en repartirse por el territorio. Quizás al enterarse que solo había 5 religiosos para la inmensa población local, encontraron una excelente justificación para evadir dichos conflictos y apresurarse al cumplimiento de sus deberes. Sabemos que para la mitad del siglo XVI los dominicos ya sembraban caña de azúcar y eran dueños de pequeños trapiches llamados ingenios, mientras hacían el trabajo de administrar sacramentos en los pueblos correspondientes. Hasta 1580, cuando el obispo fray Bartolomé de Las Casas había renunciado, el cabildo de Ciudad Real lo acusó de haber pretendido, durante su gobierno, levantar un ingenio, impulsado debido a que, entre 1540 y 1550, habían ya siete plantaciones cañeras (Ruz, 1992: 237).

Eso era lo mucho que su virtud podía aceptar, después de todo, el concepto de cristianización de fray Bartolomé de Las Casas obligó a su séquito de religiosos a aceptar conversos en los términos más generosos posibles y de mantener, hasta cierto punto, el voto de pobreza. La pobreza, al parecer, no sólo sería virtud de los primeros dominicos, también los conquistadores apelaban a ella. Con la llegada de las Leyes Nuevas, los dominicos también fueron, para los intereses de algunos españoles, un mal augurio. El 3 de marzo de 1551 el cabildo envió una carta al rey sobre la pobreza en que se encontraban varios de los primeros conquistadores debido a la aplicación de dichas medidas legales. En 1587, Pedro de Castillo, vecino de Ciudad Real, también escribió que como se les prohibieron los esclavos y la tierra había entre 80 y 100 españoles pobres, de los conquistadores y pacificadores, quienes tenían hijas doncellas que no las podían casar y que por eso era necesario fundar un convento que mirara por ellas. Así pidió al rey licencia para la construcción de dicho convento, además de 500 pesos de minas de oro en renta para las posteriores manutenciones de las monjas que entraron en el.⁷⁸

⁷⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 44. Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia, entre otros de Chiapa. 1550-1696; 1587. Guatemala: Pedro de Castillo, vecino de Ciudad Real, dice que en esta ciudad hay entre 80 y 100 hombres de los conquistadores y pacificadores de este pueblo y que como por orden de su majestad se les prohibieron los esclavos, la tierra está muy pobre y necesitada, 4 fojas.

Podemos indicar por ahora, que durante las primeras décadas del siglo XVI la misión pastoral, debido a los “peligros del alma” y los conflictos avecinados con los españoles, parece estar confinado al fracaso, a diferencia de lo que subrayan los cronistas Remesal y Ximénez quienes afirman los éxitos de los casi dos primeros siglos de cristianización de los indios de la provincia. Así como la reforma europea, durante su primer siglo, no gozó de un éxito uniforme ni de un profundo respaldo popular en el siglo XVI, el espíritu de los mendicantes y la aceptación de los indios de Chiapas fueron similar.

Dentro de esta visión optimista que se gestó en las primeras décadas de la Conquista espiritual, y de una edad dorada como defensa de una causa perdida, la desilusión, poco a poco, parece haber ganado terreno como para poder considerar el fin del ideal de los primeros dominicos, sin embargo el fervor siguió presente. El querer fundar una Iglesia al estilo del “cristianismo primitivo” en tierra “virgen”, pero muy pobre, les trajo todo tipo de complicaciones. La verdad es que las cosas terrenales no se mantendrían sólo por la teología. La preocupación económica, compartida con los otros españoles, también fue importante para la acción misionera y para el cambio de pensamiento de las nuevas generaciones de dominicos. Por eso su papel en las congregaciones y posteriormente en los pueblos como intermediarios, es clave para comprender su intervención en las actividades económicas de la provincia de Los Llanos.

1.3.2 Tierra cristiana y tierra de guerra. El papel de los dominicos en la congregación de pueblos y su papel como intermediarios

Jan de Vos (1994) refiere el expediente más antiguo en donde, por primera vez, se habla de los indios como seres de carne y hueso y no como un simple dato. Irónicamente el documento es un texto que se refiere a la esclavitud y al movimiento forzado que sufrieron constantemente los indios. Se trata de una demanda judicial del 30 de marzo de 1527, firmada en Tenochtitlán y hecha por el comerciante Toribio de Camarco en contra de Mancio de Herrera, vecino de Guatemala. El mercader testifica en ella como traía consigo dos esclavas, “la una que ha nombre Uxto y la otra ha nombre Chana, naturales de la provincia de Chiapa, que se le

quedaron huidas en Los Llanos”. Chana nunca fue recuperada y Uxto fue capturada y llevada a Guatemala en casa de su comprador el señor Herrera.⁷⁹

Seguramente Uxto desapareció en algún tramo del gran camino que cruzaba la Depresión Central, no se sabe si se fue a los montes, llegó a un pueblo cercano o murió en el intento de escapar. Lo cierto es que ella no experimentó el proceso de cristianización debido a su esclavitud y por ende a la búsqueda de libertad que la llevó al olvido, como a una gran masa de indios. Aunque el comercio de esclavos y las reducciones de poblaciones son dos cosas diferentes, en el fondo parecen formar parte de una larga historia de movilidad forzada, destierro y despojo de libertad a la que fueron sometidos los indios de Chiapa y todas las provincias americanas, y que a corto y mediano plazo trajo gravísimas consecuencias a la población autóctona.

Las reducciones de pueblos llevaron consigo el desplazamiento de la mayoría de las poblaciones con la intención de trasladarlas a regiones mejor comunicadas y controladas por los españoles donde se requería su mano de obra (Obara-Saeki y Viqueira, 2017). Este proceso tuvo distintos objetivos, religiosos, económicos, sociales y políticos que reconfiguraron los espacios y las formas de vida, proceso que fue emprendido, en la mayoría de los pueblos de la Depresión Central, por los dominicos. Los dominicos aprovecharon su papel como intermediarios para tratar de convencer a los indios de moverse a un nuevo lugar para vivir en otro espacio cotidiano, hondamente diferente, un lugar lejos de lo alto de los cerros y asentados en valles para facilitar la sumisión bajo el orden colonial español.

Tadashi Obara Saeki y Juan Pedro Viqueira (2017) explicaron que esa política de congregación tuvo por objetivo el desintegrar los señoríos prehispánicos, al organizar sus pobladores en pequeños pueblos independientes unos de otros, en los que a menudo tuvieron que convivir juntos indios que habían pertenecido a señoríos distintos con diferentes lenguas y hábitos. La Corona legisló esta nueva forma de vida y administración para los indios. Parte de las *Instrucciones* dadas a los diferentes conquistadores, contenían apartados específicos sobre poblamiento, organización territorial y espacial donde era “necesario que los indios se repartan en pueblos que vivan juntamente y que allí tengan cada uno su casa habitada con su mujer e hijos, y heredades, siembre y críen sus ganados” (García, 2006: 298).

⁷⁹ Apéndice documental. Toribio de Camargo, comerciante, se queja por haber perdido dos esclavas, naturales de Chiapa. Tenochtitlan, 30 de marzo de 1527. Agustín Millares Carlo y J. Mantecón, *Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México D.F.* México, El Colegio de México, t. 1(1524-1528), p. 128, núm. 467.

Es conocido que tras la Conquista militar y la autoridad papal se pretendió legitimar legalmente la apropiación de tierras en los nuevos dominios del imperio. En un inicio, a decir de Ruz (1992), no todos los terrenos se declararon “realengos”, aquellos poseídos por parcialidades y linajes –y trabajados por el común de los indios- no fueron considerados propiedad regia sino de sus antiguos usufructuarios. En esta última clase, no entraron ni las tierras fiscalizadas por los antiguos señores locales ni aquellas adscritas al culto (“tierras del demonio”), lo que facilitó que las autoridades españolas se aprovecharan, incluso del sistema itinerante que se practicaba en muchas regiones para calificar como tierras ociosas o baldías pero que en realidad se encontraban en descanso (barbecho largo). Incluso indios principales también intentaron, a menudo, hacerse pasar por “propietarios” de terrenos que eran del común (Ruz, 1992: 48).

Al llevar a cabo las reducciones, siguiendo a Ruz (1992), la disposición original de respetar las tierras del común tuvo modificaciones (con lo que varió el concepto de tierras inmemoriales del común, al pasar de “parcialidades” prehispánicas a “pueblos” coloniales) y se acentuó la lucha por el control de los recursos. La Corona estaba en el lindero de proteger, en pocos casos, los derechos del indio, y al mismo tiempo de limitar el enriquecimiento de los criollos y españoles. En una actitud aparentemente contradictoria, la legislación colonial fue instrumentando nuevos medios para transferir las tierras de los indios a las manos españolas, aunque algunas veces autorizó amparos como la petición del indio de Soyatitán José Calvo, quien se quejó de que sus tierras estaban siendo invadidas por el español Román Sigler, poco después de la desaparición de Copanaguastla.

Entre otros factores, las congregaciones y la desaparición de pueblos tuvieron un papel de suma importancia. Las diversas fundaciones de estos centros urbanos y rurales fueron también un instrumento fundamental para la administración civil y religiosa. La importancia del hecho fundacional radicó en el control de la población dispersa en un pueblo con su cárcel y su iglesia, así como con un santo patrono católico que necesitaba de fiestas y limosnas de los indios para devolver protección y esperanza. Además de congregar, esta política debía generar un modelo sencillo de traza que permitiese el orden y el sometimiento de los indios a los diferentes controles civiles, militares, económicos y religiosos. Este proceso de desplazamiento, conocido como congregación, tuvo ciertas adaptaciones locales según los entornos físicos, valles, sierra, selva o llano, de la provincia de Chiapa (García, 2006:294).

En muchos lugares congregarse a la población no fue cosa fácil, quienes se resistieron al modelo de vida fueron catalogados como “rebeldes y herejes”, ya que los pueblos reducidos pasaban a formar parte de una frontera y una comunidad de “tierra cristiana”, que los dividía de la “tierra de guerra” donde habitaba gente feroz, pagana y bárbara como los Lacandones. De acuerdo con Sheridan Prieto, en la misión, el trabajo de los religiosos se orientó también a la reducción de las almas individuales. Su ejercicio se acota al espacio de los indios sujetos a *conversión*, a los que se extrae, literalmente, del espacio del “paganismo y la idolatría” (los cerros, las selvas) para reducirlos al espacio controlado, ordenado y sujeto a la cristianización y a las bases de una vida “civilizada” fuera de todo pecado (Sheridan, 2015:78).

Los españoles llamaron *Tierra de Guerra* a todo territorio no controlado por ellos, como las provincias de Tezulutlan y el Lacandón. Es curioso que fray Bartolomé de Las Casas, en contraparte a los conquistadores, los haya nombrado provincias de la Verapaz (Remesal, tomó I, 1988:181). Uno de los avisos que el distinguido dominico dio al rey tocó la de la resistencia de los pueblos mencionados, en él aconsejó que era necesario reducirlos al gremio de la Iglesia y al servicio de su majestad de forma pacífica. “No se halló para este negocio medio más conveniente, que encargarle a los padres de Santo Domingo que moraban en la misma provincia”. En respuesta el rey escribió una carta a la Audiencia para que ésta animara a la orden a emprender tal empresa:

Devotos religiosos de la Orden de Santo Domingo, que residís en la Verapaz. A Nos se ha hecho relación que cerca de esas provincias hay pueblos de indios y tierra de guerra. Entre los cuales hay ciertos pueblos, que se llaman Lacandón. Los cuales vienen cada año de guerra, y destruyen los pueblos que están de paz, e los roban, e se llevan las gentes, e hacen otros muchos daños, y que convenía traerlos de paz, y poblar allí, e hacer casas, y dotrarlos. Y porque como sabéis a vos os está encargado, y dado facultad para que entendáis en traer de paz los indios de su comarca y poblarlas. Y pues esto está tan cerca de esa provincia donde residís, yo vos ruego y encargo, que procuréis traer de paz a los indios que así están de guerra, e deis orden como vengan al conocimiento de Dios nuestro señor, e a la obediencia de su Majestad, e guardéis en. Ello la forma que os está dada para la Verapaz, que en ello, *demás de cumplir con la obligación que tenéis a la ampliación de la santa fe católica*, el emperador rey y mi señor, y yo, seremos muy servidos (Remesal, 1988: 380).

Entrar a “tierra de guerra” era sumamente peligroso para los españoles o misioneros. La particularidad de las formas, paralelas, de llevar a cabo la conversión incluyó una serie de recomendación y advertencias a los soldados y predicadores, como el de que fueran equipados de “provisiones necesarias para la vida en tan largas y peligrosas entradas” (Sheridan, 2015:73).

En 1556 algunos dominicos, entre los cuales estuvieron fray Domingo de Azcona y fray Gerónimo de San Vicente, escribieron una carta a Guatemala sobre lo sucedido en la provincia de Acala, donde, según sus informes, fueron sacrificados alrededor de 30 religiosos (entre ellos fray Domingo de Vico) por los naturales de ese pueblo, con ayuda de los lacandones.⁸⁰ Ocho años antes, en 1548, fray Tomas Casillas había solicitado al rey que prohibiera que llegaran más españoles a la provincia sino hasta dentro de unos 15 años para poder evangelizar a los naturales, sin conflictos ni malos ejemplos.⁸¹

Aunque sucedieron múltiples tragedias, para los indios y los españoles, el espacio de la acción misionero favoreció el cumplimiento del requerimiento institucional. De esta forma el sentido de la palabra misión fue territorial, ya que suponía y demarcaba la existencia de una frontera: “conquistar” el espacio y ganar territorio; contener a los indios y acotar sus espacios de vida; expandir el imperio, abrir “camino” y establecer “fronteras” con los indios. El binomio misión-presidio establece, así, “marcas” o bases de operación con objetivos religiosos y políticos, sustentados en estructuras eclesiásticas (Sheridan, 2015: 73-74). Por eso algunos autores, como Mario Humberto Ruz (1992), señalan la importancia de la provincia de Los Llanos como una zona de frontera militar y religiosa que sirvió para congregarse a los indios de la Depresión Central, donde la falta de grandes montañas y selvas favoreció la delimitación del espacio y de las misiones.

Si bien la solución fueron los métodos militares para obligar a los indios a congregarse, este método no agradaba a los dominicos como fray Pedro Lorenzo de la Nada, quien sin permiso de sus autoridades entró para pacificar, de la mejor manera, al territorio de Pochutla en 1563, fundando en 1568 el pueblo de Palenque. Estas acciones le trajeron problemas con sus superiores, quienes en 1570 le reprimieron por “andar fuera de la obediencia ordinaria” (Vos, 2010: 132). Antes de esa “valentía” en la selva Lacandona, fray Lorenzo de la Nada se dedicó a estudiar las lenguas y acompañó a sus hermanos a las visitas pastorales que se hicieron en Los Altos, Los Llanos y Los Zendales.

⁸⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 168, Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1532-1570; 1556. Guatemala: carta de los frailes dominicos, sobre lo sucedido en la provincia de Acalá, 1 foja.

⁸¹AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 168, Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1532-1570; 1548. Carta de fray Tomás Casillas, sobre la llegada de 40 dominicos a Chiapas en el año de 1544 y las primeras dificultades, 1 foja.

Regresando a lo planteado por Ruz (1992), la provincia de Los Llanos se convirtió en una frontera también cristiana y agrícola firmemente cerrada por algunos costados y abierta por otros. Se puede observar, entonces, que la provincia de Los Llanos era el lindero de una de las Tierras de Guerra que existió hasta el siglo XVIII: la selva Lacandona. Es oportuno traer a colación el viaje que realizó el comisario general de la orden franciscana, fray Alonso Ponce, por la provincia de Chiapa y Soconusco, entre los años de 1584 y 1592. Quien después de visitar y pasar por los Llanos de Comitán formados por “grandes ranchos”, se acercó a los límites del Lacandón, haciendo notorio lo costoso y preocupante que estaba resultando la reducción de los pueblos rebeldes, ya que “son muy pocos y los más dellos infieles, que no se han bautizado y andan también en su compañía apostatas de la de fe, así dellos mismos como de otros que se han huido de otras partes y se les han juntado” (Ciudad, 1991:39). Al ser frontera de varias regiones pobladas, como la provincia de Los Llanos, los dominicos tenían miedo que los bárbaros convencieran a gente ya reducida y bautizada para dejar los pueblos y unirse a ellos.

Desde el siglo XVI y hasta el XVIII, las reducciones y traslados de varios pueblos a lugares llanos, así como la constante preocupación de las autoridades por sujetar a los indios, estuvieron siempre vigentes. La resistencia de los nativos y la acción de los dominicos fue un sube y baja de experiencias. Muchos indios fueron sacados de la Selva Lacandona para reubicarlos en los márgenes de tierra cristiana. Los de lengua tzeltal en los nuevos pueblos de Ocosingo, Bachajón, Chilón, Yajalón y Petalcingo. En cambio, los de lengua chol en Palenque. Algunos de los autóctonos ya congregados de la comarca de los Llanos de Comitán, fueron trasladados nuevamente, a fines del siglo XVI, al sur en dirección a las tierras bajas para incorporarlos a los pueblos de Zapaluta, Coapa y Socoltenango (Obara-Saeki y Viqueira, 2017: 561).

Por ejemplo, San Bartolomé de Los Llanos, donde los indios hablaban tzotzil, recibió la gente de Ixtapilla, un poblado tzeltal, poco antes de la desaparición de Ixtapilla los habitantes también fueron trasladados a la doctrina de Soyatitán, cuya lengua también era el tzeltal. Después de la peste que asoló Copanaguastla, en las primeras décadas del siglo XVII, se trasladaron apenas ocho indios sobrevivientes a Socoltenango, cabecera administrativa del nuevo priorato de la región que comenzó a crecer económicamente después de su designación (Ruz, 1994: 340).

En un inicio, como mencionamos con anticipación, cuando los chiapanecas fueron subyugados, los cacicazgos de Copanaguastla y Pinola acudieron a “dar obediencia” a los españoles, y muchos indios principales se “convirtieron” al cristianismo, ello, al parecer, facilitó la reducción de los pueblos en la provincia de Los Llanos. Los 34 pueblos de indios de la Depresión Central fueron reducidos por los dominicos entre el siglo XVI y XVII, quienes de dos en dos recorrieron terrazas, Llanos, sierras y valles para llegar a las doctrinas, sin embargo de ellos 17 desaparecieron para la segunda mitad del siglo decimoséptimo, entre ellos Sitlalá, Copanaguastla, Coneta, Coapa y Esquitenango, en donde se instalaron, poco a poco, prosperas estancias ganaderas y trapiches de caña de azúcar (Obara-Saeki y Viqueira, 2017:563).

Esta política de reducción, al parecer mal planeada, aceleró la caída demográfica de la región. Muchos de los pueblos que se ubicaban en el valle del río Grijalva se fundaron en lugares pantanosos, insalubres o carentes de agua potable, por esa razón sufrieron las consecuencias del clima y las nuevas enfermedades. El calor, los cambios de tierra fría a la caliente y el cansancio en la construcción de las iglesias en los pueblos, que los dominicos dirigieron, causó una mortandad numerosa. Esta tragedia favoreció también la apropiación de tierras por parte de los dominicos, durante el siglo XVII (Obara-Saeki y Viqueira, 2017: 562).

Por otro lado, no todos los españoles estuvieron de acuerdo con estos traslados y movilizaciones que provocaron las reducciones y la fundación de nuevos pueblos. El 28 de noviembre de 1591 el cabildo de Ciudad Real expresó su preocupación por las reducciones, pero a diferencia de los dominicos la reducción que les preocupaba era la del número de indios tributarios, “ya que los religiosos han contribuido otro tanto a disminuir las encomiendas de indios al llevárselos a sitios Llanos, con el propósito de congregarlos para su administración espiritual y ya [no] los hay para las haciendas, lo que ha provocado pobreza al hacendado y encomendero”.⁸² Irónicamente, había ya pocos indios para las haciendas de Los Altos, pero en la provincia de Los Llanos y casi en toda la Depresión Central estaban surgiendo haciendas y trapiches que comenzaron a necesitar del trabajo de los indios. El control y la lucha por monopolizar, en las regiones, la mano de obra india, también obligó a los españoles de Ciudad Real a fijarse más en las fértiles regiones bajas, y comprar, con los indios o los dominicos, o apropiarse de tierras y propiedades de la provincia.

⁸² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 44. Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia, entre otros de Chiapa. 1550-1696; 28 de noviembre de 1591. Carta del cabildo a su majestad sobre que ha tomado en cuenta el deseo de conservar perpetuamente la Ciudad Real y le informa que la dicha se fundó a partir de la conquista y pacificación con las encomiendas a estos hombres y que con la liberación de los esclavos indios se ha perdido mucho, 1 foja.

Aunque no sabemos a ciencia cierta, y las fuentes no tienen un consenso general, de la fundación de cada pueblo del priorato de Socoltenango, consideramos que a finales del siglo XVI Socoltenango, Copanaguastla, San Bartolomé de Los Llanos, Pinola y Soyatitán ya existían en la geografía de la provincia (ver Anexo Cuadro 3). Uno de estos casos, todavía no aclarado, es la reducción y fundación de San Bartolomé de Los Llanos. Algunas fuentes, que cita Morales Avendaño (1984), lo refieren como una colonia de Zinacantán formada por las milperías que ahí tenían los tzeltales, cuyo clima cálido es benéfico y por haber sido unos de los puntos más poblados. Los indios se dedicaban a la agricultura y su lengua era el tzotzil. Otra versión la da Flavio A. Paniagua, en la cual menciona que a la llegada del juez real Gonzalo Hidalgo Sotomayor en 1549 y al abrir el proceso contra los encomenderos, privó a Luis de Mazariegos de la encomienda de un pueblo llamado Ylectan (náhuatl, cal o ceniza buena) que al parecer era San Bartolomé de Los Llanos, ya que el otro quitado a Mazariegos fue Pinola, cercano a éste.

Morales Avendaño vincula este acontecimiento con el apellido de Mazariegos, que era frecuente en esta región de la provincia de Los Llanos. El autor apunta también que otro posible origen sea Ostuta, ya que, al parecer, en 1549 se juntaron dos pueblos y hablaron de un San Bartolomé, pero este último se formó como parroquia apenas en 1595. Copanaguastla puede haber sido otro origen, o fundado de la reunión de pequeños pueblos que estaban alrededor de la comarca. Lo cierto es que para 1596 ya aparece congregado, esto se corrobora con un expediente del Archivo Diocesano, fechado el 17 de septiembre de ese año y que dice lo siguiente: “Santa Ana, estancia de ganado en términos de Copanaguastla y San Bartolomé vendida por Francisco Hidalgo Centeno a Alonso García con cargo de treinta y cinco tostones de censo cada año que tiene sobre ella el Convento de Copanaguastla” (Morales, 1985: 21-22).

De acuerdo con Jan de Vos (1994), esta forma de “vivir en policía”, era según ellos, la condición material indispensable para transformar, posteriormente, a la población india en una comunidad cristiana, pero las limosnas, las propiedades y las rentas espirituales también eran parte, e interpretados, de una sacra recompensa por los servicios pastorales. En esta reducción estratégica pastoral un elemento simbólico e ideológico fue la introducción de un santo católico como protector de cada nueva congregación que se creaba, dándole así una designación católica al nombre del pueblo, y encargándoles fiestas patronales, procesiones y otras ceremonias que encontraron su complemento, prolongación y asimilación en las prácticas locales.

En la *Memoria de los lugares que contienen las provincias que ciñen el obispado de Chiapa*, del 25 de julio de 1678, aparecen los pueblos de indios, fundados en Chiapa y Soconusco a partir de 1550 y existentes hasta esa fecha, con el santo que les fue asignado. En este censo encontramos ya los pueblos que conformaban la provincia de Los Llanos de la Depresión Central, y que fueron: Santo Domingo Comitán, Santísima Trinidad Zapaluta, Santa María Magdalena Coneta, San Cristóbal Aquespala, Santiago Esquitenango, Santa Catalina Comalapa, San Andrés Yayaguita, San Pedro Chicomucelo, Nuestra Señora de Asunción Soyatitán, Santa Cruz Socoltenango, San Miguel Pinola, San Bartolomé de los Llanos, San Martín Ixtapilla, San Dionisio Totolapa, San Jerónimo Zacualpa, San Sebastián Chalchitán, San Vicente Copanaguastla, Nuestra Señora Encarnación Coapa, San Sebastián Chalchitán, San Juan Bautista Guitatán, Nuestra Señora Natividad Aguacatenango, San Francisco Amatenango y San Agustín Teopisca.⁸³

De acuerdo con varios autores (Viqueira, 1997; Sheridan, 2015; Ruz, 1992), la reducción de pueblos, llevada por los dominicos, fue una labor de gran magnitud, que modificó el paisaje y el mapa sociocultural de las regiones. Además fue una tarea ardua, cuando se introdujo la idea de Conquista “pacífica” por los dominicos, ya que los indios no dejaban fácilmente sus terruños y con dificultades se juntaban con otros para formar un pueblo o reforzarlo. Muchos huyeron a los montes y otros “tenían firmísimo propósito de no salir ninguno de su casa vieja y ahumada, que estimaba más que los palacios de oro de toda África ni Europa” pero “muchos indios, alzados por los malos tratamientos de los españoles, viendo como los padres favorecían y defendían los naturales” dijeron que sí, y otros que no acababan aun de entender pero que fueron reducidos al ver las buena intenciones de los frailes se les acercaban (Remesal, 1988: 244).

Estos primeros acercamientos estrechos con la población india, y su “buena fe” para defenderlos de las autoridades convirtió a los dominicos en intermediarios de los nativos. Fueron ellos quienes conocían las necesidades y el carácter de los indios con los que convivían todos los días. Desde su llegada hasta el siglo que nos compete, muchos se dedicaron, constantemente, a denunciar las vejaciones de las que eran parte los indios de los pueblos que administraban.

⁸³ AHD, Cedulaario, t. 4, cuaderno 8, núm. 11, para los pueblos: *Memoria de los lugares que contienen las provincias que ciñen el obispado de Chiapa-Guatemala*, 25 de julio de 1678; AGCA, Guatemala, Al. 17.12-13455-1976, Para los santos: Razón del número de pueblos de que se componen los tres partidos de esta Intendencia de Ciudad Real, 1791 (Jan de Vos, 1994: 51).

En el preámbulo referimos el memorial escrito probablemente en 1600, por franciscanos de Guatemala y firmada por fray de Barrientos, diacono y notario del reino, donde se hace mención de los daños, vejaciones y constante explotación que sufrieron todos los indios del reino de Guatemala, por los alcaldes mayores, los corregidores y los jueces. Por ejemplo, se mencionó que eran compelidos los indios a llevar a las villas y ciudades, planta como cacate, “legumbres como frijoles, habas, pescados, sal, miel y otras cosas semejantes y no se les pagaba lo que valía todo ello en sus pueblos “ni tan poco al hacerlo de seis y siete leguas”.⁸⁴

Sin embargo, cuando la crítica de los dominicos, el proceso de cristianización y las empresas agrícolas se encontraron, las cosas comenzaron a tomar otros rumbos. La Audiencia también acusó a los religiosos de desafiar la autoridad y mudar de sitio y tierras, y que las tareas de construcción de iglesias y la mano de obra india usada en sus haciendas eran también consecuencia de la muerte y la reducción del tributo. Así como de valerse de su posición para conseguir favores y beneficios materiales (como los productos que sembraban los indios), a costa de los indios, y de imponer tareas sobre ellos so pretexto de obras piadosas y, finalmente, decomisar bienes de los indios que morían intestados (Amerlinck, 1990:222). Las quejas, entre unos y otros, fueron una constante en este período de lucha por el control socio-económico entre dominicos y españoles.

El 3 de mayo de 1618 los indios del pueblo de Socoltenango, de jurisdicción dominica, se quejaron de la acción de los jueces de milpa, porque dijeron que eran “grandes molestias y vejaciones que reciben de los jueces de milpa que provee la audiencia real de Guatemala”, ya que eran muy perjudiciales para su economía. Los indios pedían que se respetara la Real Cédula de 1585 que prohibió el envío de estos jueces a los pueblos, y suplicaban al rey “atender a ello mande dar sobre Cédula de la que sobre esto estaba dada con orden para el fiscal de la audiencia [y en] su cumplimiento como defensor que es de los indios”.⁸⁵

Un año después, en 1619, el obispo fray Juan de Zapata y Sandoval -gobernó diócesis de Chiapa de 1615 a 1621- exhibió los malos tratos de que seguían siendo los indios, por los jueces de milpa “sin fundamento ni necesidad [...] haciendo gravísimos daños, molestias y

⁸⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603. Sin fecha [¿1600?]. Memorial de los franciscanos de Guatemala acerca de la explotación de los indios por los españoles, 4 fojas.

⁸⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 64. Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia. 1617-1618; 1618. Petición de los indios de Sosocoltenango para que se respete la real cédula de 1585, que prohibió el envío de jueces de milpas que les son muy perjudiciales, 3 fojas.

agravios a los pueblos, y que nombraban los dirigentes para que vean si los indios siembran y los hagan de enviar los frutos que en las tierras se dan”. Abogando también que se les quitara la facultad de azotar a los indios, ya que lo hacían sin “más justificación jurídica que su antojo y esto suele ser porque no los reciben con trompetas ni se despachan las mercaderías”.⁸⁶

El obispo agustino acusó a otras autoridades españolas, como eran los criados y allegados de oidores “amparados a su sombra”, de generar agravios con las mercancías, de comer en balde en todos los pueblos, de cargar a los indios sin paga y de quitarles el dinero por violencia o por empréstitos, vendiéndoles mercancías al precio elevado amenazándoles “con el azote en la mano y amagándoles con la picota”. Según su carta, las autoridades ignoraban dichas quejas contra ellos por eso los indios buscaban apoyo con los religiosos, especialmente con los dominicos, quienes alzaban de grito hasta el cielo. Al mismo tiempo señalaba la falta de tribunales para que se juzgaran estos agravios de autoridades, debido a esto muchos indios para evitar vejaciones sembraban en riscos y montañas así realizando su trabajo lejos del pueblo y en esta manera descuidando sus deberes espirituales, como la entrega de diezmo y del tributo.⁸⁷

En Copanaguastla también se llevaron a cabo quejas sobre la actuación de los jueces de milpa en la zona. Existen, según Mario Humberto Ruz, tres documentos donde se menciona esta problemática. Uno de ellos es el proceso seguido por el oidor Juan de Ibarra en 1622, contra el juez Sebastián de Castañares a quien se le acusó de, entre otros cargos, obligar a los indios a compras forzosas de mercancías innecesarias, obligarles a sembrar milpas de maíz y algodón para pagar su salario, azotar a los indios “por no sembrar” sus milpas, obligar a los pobladores a proporcionarles tamemes y animales de carga, y de permanecer en Copanaguastla con su comitiva entre siete u ocho días al menos dos veces al año, sin pagar nada o muy poco por su manutención (Ruz, 1992: 92).

⁸⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1619. Carta del obispo Juan Zapata exponiendo los malos tratos de que son objeto los indios, 4 fojas

⁸⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161, fojas 4. Termino su carta con la siguiente anécdota que tuvo en su experiencia por la comarca: “Hoy q esto escribo he encontrado en un áspero camino a doce indios, cargado cada uno con un tercio de carga que fuera sobrado para una valiente acémila, con un alguacil delante, y preguntándoles qué nueva recua era aquella, dijeron eran cargas y mercaderías de un juez de estos. Venían veinte leguas de fragosos y terribles caminos, cargados, y habían de volver otras veinte a sus casas, y la paga era sólo dos reales. Sabe dios como me apee e hice se apease mi gente, y los abracé y consolé e hice dar de comer a todos. Y lloré con ellos tantas lágrimas como ellos derramaban sudor. Perdone vuestra señoría mi afecto y largo discurso, que ni muchos pliegos bastan para estas lástimas., Chiapa 12 de mayo de 1619. Fray Juan de Sandoval Zapata, Obispo de Chiapa”.

Dichos cargos fueron confirmados también por los habitantes de otros pueblos, Teopisca, Pinola, Zacualpa, San Bartolomé, Soyatitán, Chalchitán, Coneta, Comalapa y Escuintenango. Castañares negó las acusaciones aduciendo la “mala voluntad” que los indios le tenían por obligarles a trabajar, ya que “eran gente floja, haragana y borracha”. Como testigos del acusado se presentaron varios españoles y el cura del convento de Comitán, fray Jacinto Quartero, quien, sorprendentemente al igual, en este caso, que el obispo Juan Zapata y Sandoval, quien había acusado las vejaciones de los jueces a su llegada, declaró a favor del juez y en contra de los indios. De los mismos cargos, y por las mismas fechas, fueron también acusados otros dos jueces, Santos de Mazariegos y Diego de Rivera (Ruz, 1992: 92).

En 1636, los dominicos informaron nuevamente sobre los excesos y servidumbres de que eran víctimas los indios en las obras de producción de tinta añil y minas que ocasionaban muerte y ruina entre ellos. Como los españoles justificaron dichas muertes a causa de las enfermedades, las pestes y el clima, los dominicos se dieron a la tarea de explicar detalladamente el proceso de producción de dicha tinta en donde se ocupaban indios y no negros o mulatos porque “el obrajero quiere más la vida de un negro, si le tiene, que la de 1000 indios y no lo quiere poner a tan manifiesto peligro”.⁸⁸ Sin embargo, para el caso de Copanaguastla y la trágica muerte de sus pobladores, los dominicos buscaron una respuesta a tan semejante acontecimiento culpando a los propios indios de su desgracia, debido a sus vicios “por poner y darle culto a su ídolo o demonio en que idolatraban [poniéndolo] detrás de la santísima imagen del Rosario” (Ximénez, libro V, Capítulo LXIII, 1999: 160-163; Ruz, 1994: 341).

Denunciaron también que el ser movilizadado de los pueblos para ir a trabajar a otros lugares para cumplir el tributo era mortífero para los indios y nada benéfico para su salud física y “espiritual”, debido a no escuchar constantemente misa y al clima tan extremoso que hay en Chiapa durante los meses de junio a septiembre (tiempo para el obraje). Pésima comida y muchas horas de labor les preocupaban sin duda. El trabajo pesado les ponía en situación de descuidar sus responsabilidades espirituales, ya que en los trabajos cuando se enfermaban les dejaban a morir, sin la extremaunción y confesión “como brutos y medio comidos por unos hormigones grandes llamados zonpopos, que por 4000 y 5000 ducados anuales de diezmo que

⁸⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 177. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1630-1639; 1636. Guatemala: los religiosos del convento de Santo Domingo informan sobre los excesos y servidumbres de los indios en los obrajes de tinta añil y minas que ocasionan muertes y ruina entre ellos, fojas 5.

esto reporta". Finalmente reflexionan que no valía la pena la pérdida de tantas vidas, ya que el promedio de vida en el obraje era de 10 a 12 años de trabajo.⁸⁹

En abril de 1679, Marcos Bravo de la Serna escribió al rey solicitando el pago a unos indios, de San Bartolomé del priorato de Socoltenango, que pasaron las cargas del visitador de Tabasco a Chiapas, Benito de Moboja Salgado, del pueblo de San Bartolomé de Los Llanos al pueblo de Soyatitán, en 1677, ya que el visitador no les había pagado. Para confirmar esta averiguación hizo llamar a los indios naturales del dicho pueblo Miguel Vásquez, Bartolomé Hidalgo, Martín Méndez, Andrés Vásquez, Baltasar Martín, Bartolomé Calvo y Joseph Calvo, quienes dijeron “que cargaron las cargas del tal Benito de Moboja oidor de la real audiencia, del año de mil seiscientos setenta y siete cuando paso por el pueblo” y haciendo el juramento “en señal de cruz” prometieron haber dicho la verdad en lo que se les preguntó “ante lenguas mexicanas de los intérpretes y dijeron saber la lengua tzotzil que hablan los testigos y declararon ser de edad mayor de sesenta y cinco años”. Se mencionó también que después de Soyatitán el visitador se dirigió a los pueblos de Comitán, Izquitenango y Aquespala en el priorato de Comitán.⁹⁰

Los dominicos, como anticipamos, también fueron acusados de maltratar a los indios en los pueblos cuando ejercían su trabajo de administrar doctrina, incluso de faltar y desatender su deber espiritual. En el Archivo Histórico Diocesano hay un expediente voluminoso referente a quejas contra doctrineros dominicos, fechados entre 1663 y 1665-cuando era obispo fray Mauro Tovar- donde distintas personas, autoridades e indios, hicieron contra los misioneros.⁹¹

A la llegada del obispo de Tovar, en 1655, y durante casi todo su gobierno no tuvo momentos gratos con los dominicos. Cuando visitó las provincias de Los Zendales y Los Zoques en donde había 44 iglesias bajo resguardo de los dominicos, anotó que no había encontrado a un solo cura o doctrinero que tuviera “presentación, real examen, aprobación, ni canónica institución del ordinario eclesiástico ni más título que haberlo enviado sus

⁸⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 177. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1630-1639; 1636. Guatemala: los religiosos del convento de Santo Domingo informan sobre los excesos y servidumbres de los indios en los obrajes de tinta añil y minas que ocasionan muertes y ruina entre ellos, fojas 5.

⁹⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1678-1680; 29 de abril de 1679. Carta del obispo de Chiapa al rey; remite los autos de la visita que hizo a Benito de Moboja Salgado, visitador de Tabasco, y de su paso por la provincia de Chiapa, 50 fojas. Lastimosamente este expediente está muy deteriorado y apenas se alcanzan a ver algunos datos de las 58 fojas.

⁹¹ AHDSC, Dominicos, legajo 4587, Exp. 3. Informes y quejas sobre dominicos, Diócesis de Chiapas, 1663-1665.

provinciales”, aparte observó que cada doctrinario había tenido a su cargo zonas demasiadas grandes con pueblos dispersos y a veces hasta de 1500 o 2000 indios, por lo que se hacía difícil la eficaz atención de los sacramentos, a parte de la implicación económica que esto generaba (Ruz, 1989:90).

Desde el gobierno de fray Bartolomé de Las Casas se dispuso que en la formación de pueblos hubieran derecho a tierras para ser mejor atendidos material y espiritualmente. Entre otras estaba la obligación de vigilar para que vivieran en sus casas y con sus familias en “policía”, y que “trabajasen en las crianzas y labranzas y en las demás cosas que debían hacer”. Haciéndolos también andar vestidos, dormir en camas, guardar las herramientas de cultivar “y las demás cosas que se le encomendasen”, y que en cada pueblo hubiera un libro y un religioso para la instrucción de los indios en la fe y el tributo y el de “advertirles la obligación de pagar los diezmos y primicias a Dios para la iglesia y sus ministros que los confiesan y administran los sacramentos, y los entierran y ruegan a Dios por ellos”, y autorizaba el gobierno:

Que para hacer bien su oficio pudiesen tener consigo tres o cuatro castellanos armados sin consentir a los indios ni caciques que tuviesen armas suyas ni ajenas, salvo las que hubiesen menester para montear, y que si más personas quisiese tener, lo pudiese hacer pagándolas, y que si algunos indios quisiesen vivir con él pudiese tener seis, y no más, de su voluntad, sin poderlos apremiar a ir a las minas, sino servirse de ellos en casa y en las otras cosas y que cada y cuando que se descontentasen de estar en su compañía, tuviesen libertad para irse a sus naturalezas (Remesal, Tomo 1, capitán XIV, 1988: 105).

Aunque para el siglo XVII en la Depresión Central ya estaban los pueblos reducidos, y al parecer todo marchaba con control en las congregaciones, la verdad era que el trabajo de los dominicos aún no terminaba. De Ciudad Real seguían saliendo misioneros para congregar a otros pueblos, por ejemplo en 1631 el dominico fray Francisco Moran fue nombrado por la *Propaganda Fide*, misionero apostólico para las reducciones de los indios del área chol, así “entrando varias veces en peligro conocido de la vida en aquellas montañas” (Ximénez, 1999: 189).

Aún, para el 11 de octubre de 1665, el obispo de Guatemala fray Paio Ribera escribió sobre la reducción, aun no completada, de los indios infieles que “abundan las tierras [...] en lo fragoso e inaccesibles montañas [...] en ríos navegables y lagunas”, que se necesitan gastos y “de mucha gente y de mucho tiempo”, y que era menester para la conservación de la gente ya convertida. Ya que esta empresa es grande y que “han de ser necesarios muchos años” debido

a “tantos indios belicosos, tan defendidos de los sitios, y tan atrincherados con las malezas, peñas y espesuras, aun en los efímeros encuentros han de faltar muchos de los soldados”.⁹²

Tan necesario para “lo espiritual y temporal [de] tan apartados sitios [de] los restantes infieles a quienes habían de quedar muy en conjuntos [para predicarles] muchos ministerios y de los que se requieren en primeros pasos de fe y religión, juntamente con la ejecución y fundación de iglesias y todo lo necesario para su adorno y culto divino”. Sin embargo, en 1682, la preocupación por los indios aún no controlados de la selva era grande, porque “muchos de los conventos confinan con las tierras de estos indios infieles, porque desde la Vera Paz, sierra de Sacapulas, Los Llanos de las Chiapa o de Comitán, los Cendales y Tabasco, por todas estas fronteras de los monasterios tocan a esta provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala” (Remesal, 1988: 191).

Finalmente, en la Depresión Central, a pesar de tener ríos grandes como el San Vicente y el Blanco, la preocupación por que los indios se escondieran en cerros o montes era escasa, dada las condiciones geográficas y comerciales, ya que era un camino muy transitado por viajeros, comerciantes, arrieros, tamemes y españoles, mestizos y negros que trabajaban en las haciendas ganaderas y los trapiches que existían en todo lo largo del Camino Real. Así, cerca de muchos pueblos congregados comenzaron a establecerse españoles y ladinos, principalmente en Chiapa, Coapa, San Bartolomé de Los Llanos y Tuxtla, entablando estrechas convivencias, ya que muchos trabajaban en las estancias y trapiches de los españoles, por eso tampoco no era nada extraño encontrar indios que hablaban español en estos pueblos a finales del siglo XVII (Obara y Viqueira, 2017: 620).

En conclusión, al fundar pueblo y reducir o trasladar a los indios, el trabajo de los dominicos no terminó, al contrario, fue el comienzo de la misión pastoral que tendría, por primer objetivo, la administración de doctrinas y de los sacramentos en los pueblos, a los que los misioneros fueron enviados desde el convento de Santo Domingo en Ciudad Real. Lo cierto es también, que el entusiasmo con el cual los indios habían recibido a los misioneros y la buena voluntad que demostraron en su esfuerzo y afán por denunciar los malos tratos de los españoles, no siguió siendo el mismo, ya que pronto se convencieron de que en realidad no gozaban de una igualdad religiosa y social mejor de la que se había desarrollado un siglo antes.

⁹² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 22. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1665-1670; 11 de octubre de 1665. Carta del obispo de Guatemala, fray Paio Ribera, al rey sobre la reducción de los indios infieles (cita un memorial de fray Alonso de Calderón, de la Orden de los Franciscanos Mendicantes), 5 fojas.

Estos primeros frailes, “guardaron celosamente los más hondos secretos del cristianismo y prefirieron impartir sus conocimientos sólo cuando en verdad conviniera” (Wassertrom, 1992: 36) por eso trabajaron por expandirse a los pueblos, tener participación económica y organizar un sistema rudimentario de gobierno, administración y misión pastoral dentro de la provincia chiapaneca. Si bien los indios habían desarrollado una idea del “ser cristiano”, complementada con las acciones violentas de los españoles y otros religiosos, al parecer esta idea no cambió del todo con la llegada de los dominicos, quienes, aunque le dieron otro sentido a la colonización, no estuvieron exentos de problemas. Al parecer las nuevas generaciones de dominicos tuvieron más preocupación por sustentar el proyecto pastoral, que a los indios, al parecer interpretaron de otra forma las ideas militantes de fray Bartolomé de Las Casas y lucharon por defender sus derechos y proteger su fe. Estos derechos más “terrenales”, les permitió sortear la desesperanza que les provocaba todos los factores sociales, institucionales y geográficos durante los dos primeros siglos de la cristianización. En el siguiente capítulo desarrollaremos estos puntos.

Capítulo II.

La administración eclesiástica y la experiencia misionera de la orden de Santo Domingo en la provincia de Los Llanos, 1545-1706

2.1 Conocer para administrar, aprender para evangelizar. Expansión apostólica, preparación del misionero y principales obstáculos en la administración de doctrinas

Caminaron los exploradores de la cristiandad de aquellas gentes muchas leguas en que hallaron algunos pueblos; pero los indios tan espantados y amedrentados de los españoles, que anduvieron aquellos pasos, que en viendo los frailes huían y se retiraban como de fieras enemigas de su salud y vida, entendiendo que ya estaban otra vez presos y cautivos del ejército que venía tras ellos. Con gran trabajo los sosegaron y acariciaron, y haciendo que unos se llamasen a otros: salieron muchos de los montes y cuevas en que estaban escondidos desde la Conquista. En el pueblo que más cristiandad hallaron fueron seis hombres bautizados, y esos sin ningún género de doctrina ni catecismo, con los mismos ritos y ceremonias vivían que en el tiempo de su gentilidad, porque adoraban y sacrificaban a los ídolos como antes y tenían muchas mujeres. Fray Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*.

Reducidos los pueblos y divididas las jurisdicciones eclesiásticas, el siguiente paso fue la dispersión apostólica por la provincia. Es evidente que, para comenzar la misión de administrar las doctrinas, a través de la predicación y la aplicación de los santos sacramentos, los primeros misioneros no podían aguardar hasta haber obtenido un hondo conocimiento de la provincia, ni mucho menos de las culturas, pero sí era menester dominar básicamente las lenguas nativas antes de partir. Tenían que llevar consigo tres empeños, y no eran éstas una de las menores dificultades de su empresa:

1. La adquisición de conocimientos lingüísticos para ocupar la plaza de doctrinero;
2. El entusiasmo espiritual para predicar a gente que desconocía el cristianismo
3. y, La firme conciencia de los obstáculos geográficos y sociales con los que se encontraría al caminar para poder lograr su cometido.

Es sumamente difícil, como mencionamos con antes, fijar la cronología exacta de la diáspora apostólica, pero podemos trazar temporalidades claves que fueron coyunturales para la organización de la geografía religiosa que se tuvo entre los siglos XVI y XVII. Es muy probable, que desde el momento en el que las labores pastorales se estabilizaron, dominicos y franciscanos procedieran a distribuir, entre sus miembros, los pueblos pertenecientes que tenían a su cuidado para racionalizar su administración, y así dar lugar a las primeras doctrinas. Pese a que al parecer esta división era solamente un asunto interno, es probable que fuera en un principio muy flexible, ajustándose al número de frailes disponibles en cada período. Las escasas áreas en manos de clérigos seculares, como el Soconusco, por su parte, habían sido separadas desde su creación en distintos beneficios notoriamente delimitados (Viqueira, 1997: 78).

El obispado de Chiapa estuvo subdividido básicamente en tres provincias -Los Llanos, Los Zendales y Los Zoques-, con sus respectivos pueblos, puntos sociales y económicos estratégicos administrados desde la diócesis de Ciudad Real. Algunos meses después de su llegada, los dominicos se reunieron en el convento de la ciudad, para tratar cual era la mejor forma de dividirse y comenzar la labor de la doctrina de los indios. Pocos días después de esa reunión se despachó al padre fray Tomás Casillas, junto a los primeros religiosos que estaban en Ciudad Real, para las regiones elegidas, “sin dejar alhaja ni cosa suya que los obligase volver a ella, tomaron el camino de Chiapa”. Su objetivo fue comenzar inmediatamente el apostolado en Zinacantán, Chiapa y Copanaguastla (Remesal, tomo I, 1988: 463).

Así, pasando por Zinacantán, mandó que se quedara el padre fray Domingo de Medinilla y fray Tomás de San Juan porque “le parecía conveniente fundar allí casa, por ser pueblo grande y cabeza de la tierra”. Los demás llegaron a Chiapa y ahí fueron nombrados como vicarios los frailes Casillas, Rodrigo de Ladrada, Alonso de Villalva, Vicente Núñez, Pedro Calvo, Diego Calderón y Pedro Rubio. Los demás se repartieron por toda la provincia. Poco después se fueron también a Zinacantán fray Jordán de Piamonte y fray Pedro de la Cruz, a Copanaguastla Domingo de Ara y fray Alonso de la Cruz, fray Jorge de León y fray

Cristóbal Pardave. Mientras que fray Tomás de la Torre y fray Alonso de Portillo se quedaron en Ciudad Real debido a que estaban muy enfermos (Remesal, tomo I, 1988: 464).

Desde estas tres principales ciudades indias de la región central, Chiapa, Copanaguastla y Zinacantán, comenzaron los dominicos a organizar la administración de las doctrinas. Además, el hecho de que en cada una de estas ciudades se hablara una lengua distinta permitió a los frailes, en su conjunto dominar en poco tiempo tres de las cuatro lenguas de mayor difusión en la provincia: tzotzil, tzeltal y chiapaneca. La cuarta lengua, el zoque, no tardó en ser objeto de atención para los dominicos, que en 1546 enviaron dos de ellos al noroeste del actual Chiapas con el fin de que aprendieran la lengua y llevaran a esa región la predicación (Viqueira, 2017: 153). A pesar de que los misioneros aprendieron las lenguas locales, también los indios fueron obligados a aprender el castellano, en una provisión del 7 de junio de 1550 el rey Carlos I mandó lo siguiente:

El rey. Venerable y devoto padre provincial de la Orden de Santo Domingo, de la provincia de Guatemala. Como tenéis entendido de nuestra realvoluntad, Nos deseamos en todo lo que es posible, procurar de traer a los indios naturales de esas partes al conocimiento de nuestro Dios, y dar ordenen su instrucción y conversión a nuestra santa fe católica; y habiendo muchas veces platicado en ella, uno de los medios principales que ha parecido que se debería tener para conseguir esta obra, y hacer en ella el fruto que deseamos, es: procurar que esas gentes sean bien enseñadas en nuestra lengua castellana, y que tomen nuestra policía y buenas costumbres: porque por estávía con más facilidad podrían entender y ser doctrinados en las cosas de la religión cristiana. E como los religiosos de vuestra Orden, que en esa tierra residen, tratan más ordinariamente con esas gentes, e conversan más con ellos, como personas que entienden en su instrucción y conversión, parece que los podrían más buenamente entender en enseñar a los dichos indios la dicha lengua castellana, que otras personas (Remesal, tomo I, 1988: 465).

De forma curiosa, apunta Antonio de Remesal que, esta experiencia era como volver a hacer niños, ya que poco a poco “resolvieron los principios de la gramática, y las cosas tan olvidadas como nominativos, declinaciones, verbos, conjugaciones y tiempos para reducir a doctrina y enseñanza y modo de ciencia de las lenguas”. En el Capítulo de Guatemala, celebrado en 1564, se mandó una ordenanza a los priores para que escogieran a un religioso de cada casa que mejor supiera la lengua de su distrito y le mandara “hacer arte y vocabulario della y los cartapacios encuadernados se pongan en las librerías comunes para que todos se aprovechen dellos” (Remesal, tomo I, 1988: 466).

Incluso en 1548, fray Domingo de Ara ya había escrito unas reglas que regía el *modus vivendis* de los misioneros del convento de Copanaguastla y que cumplían los tres empeños que

todo misioneros debía de tener: 1. Si algún obstáculo legítimo no se opone, habrá siempre cuatro religiosos al menos visitando los pueblos, y ninguna necesidad ha de separarlos el uno del otro ni no importa qué otra causa. Al contrario, según los preceptos del Evangelio, caminarán juntos y juntos se detendrán. No se les llamará de sus visitas antes de dos meses, a menos que exista una causa grave; 2. Diariamente se hará una lectura a los hermanos, para instruirlos y se dejarán al final de la comida las preguntas y los casos de conciencia, a fin de que el prelado los ponga en orden y 3. Orden al padre fray Juan de la Torre, en mérito de obediencia, hacer, en cuatro meses, un Arte y Vocabulario de las lenguas guatemalteca /cakchiquel/ y utlateca/ quiché (ver Anexo Otros 5).

Fray Tomás de Casillas aprendió “con tanta perfección las lenguas sin luz, ni maestro, sin arte, sin platicante, sin vocabulario ni otra industria humana”. Fray Pedro de Calvo, poco antes de llegar a Chiapa, aprendió la lengua y “predicó con ella y enseñaba la doctrina a los indios, y a los dos meses la hablaba con tan elegante frasis como los naturales”. En Copanaguastla fray Jorge de León aprendió también la lengua, “en poco más de un mes y todos en sus visitas dentro de muy breve tiempo merecían la comida que los indios les daban, porque cada uno en su lengua los enseñaba la fe y declaraban los ministerios de su redención” (Remesal, tomo I, 1988: 467).

Parafraseando a Robert Ricard (2017), fuera el que fuese el juicio formado por los misioneros al pisar tierras de la provincia de Chiapa en relación a la cultura de los naturales, todos requerían tener una condición inicial necesaria para un fecundo apostolado: el conocimiento de las lenguas en que se expresaban los indios de la comarca de cada centro eclesiástico a la que fueran enviados. Uno de los tres empeños que debían llevar era justamente la apertura a nuevos conocimientos, entre ellos la lengua, lo que provocó que muchos misioneros emprendieran trabajos lingüísticos. Muchos realmente pusieron especial empeño en aprender las lenguas indias empleadas en la diócesis, plasmando así su conocimiento por escrito a fin de apoyar la labor evangelizadora, otros al parecer no fueron tan diestros. Gracias a la disciplina e interés de algunos dominicos, lenguas como el tzeltal, tzotzil, zoque, tojolabal, chol y el chiapaneca ingresaron a las redes de conocimiento que los misioneros tenían con los demás dominicos de otros reinos.

En este sentido, es interesante la opinión de Ivonne del Valle (2009) respecto a la escritura y la adquisición de conocimiento en espacios geográficos extraños para los misioneros. Los primeros ensayos de escribir, funcionan a la manera de palimpsestos en los

que son legibles las diferentes capas de significados, que se imponían unos a otros o parecían alternar con otros en el mismo espacio (el universo epistemológico europeo-frontera-conocimientos locales). A la par de adquirir conocimiento nuevo por iniciativa, necesitaron también aprender las lenguas para poder ser autorizados a ocupar las plazas de administración de las doctrinas, por mandato oficial, o para reforzar otros hábitos intelectuales, gramaticales, artísticos o teológicos. En el caso del convento de Copanaguastla, el vicario ordenó que:

Nadie predicara a los seglares, escuchará en confesión a los indios o les administrara si no ha sido examinado según nuestras reglas, aprobado y suficientemente instruido; si no, incurrirá en falta que será castigada según nuestras reglas. Durante las visitas, no será el más viejo sino el más docto y hábil quien administre los sacramentos (Ara, 1986).

Cuando partió el obispo dominico fray Tomás de Blanes para Chiapas, llevó consigo unas cajas de libros y algunos clérigos graduados, debido, según expresa en una carta, a que sabía que la provincia de Chiapa estaba muy alejada de la Universidad de México. Además solicitó provisiones para llevar seis criados, 500 ducados de joya de oro y plata labradas, 1000 ducados de almojo y tres negros esclavo libre de derecho. A su llegada a Ciudad Real encontró a la diócesis sin una cátedra siquiera de gramática, esto lo obligó a decidir, junto con el cabildo, a fundar una cátedra de gramática en el convento de Santo Domingo, así se consiguió un lector de cátedra, “un religioso bien docto llamado fray Juan de Santa María que la ha comenzado ya a leer con las esperanzas que yo”.⁹³

Durante su gobierno, el obispo fray Juan de Zapata, de la orden de San Agustín, se lamentó que a pesar de que el obispado fuera tan grande y numeroso de indios, la gente fuera tan pobre, tanto que los diezmos no llegaban a mil. Muchos indios y pocos religiosos, todos, según él, en precarias condiciones. Desde su parecer, para el buen funcionamiento de las doctrinas en los pueblos, era necesario fundar colegios y seminarios en todas las catedrales, para educar y enseñar a los religiosos, ya que eran ellos, el enlace, quienes llevaban a cabo los servicios externos y misionales de la Iglesia, y también por la “muy escrupulosa necesidad” de que había hijos de vecinos pobres “que no podían ir a estudiar a México debido a la grande distancia”.⁹⁴

⁹³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1609. Papeles sueltos relativos al viaje a la diócesis de Ciudad Real del obispo electo, fray Tomás de Blanes. Solicita se den provisiones para poder llevar con él sus pertenencias y que se le otorgue media vacante, 9 fojas.

⁹⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis: la iglesia y su estado, dignidades

Las necesidades administrativas, por ende, requerían de ciertos conocimientos que intentaban asumir el control de una región. Aunque las artes, vocabularios, doctrinas, sermonarios, manuales para administrar los sacramentos, traducciones de textos bíblicos y otros escritos tempranos sentaron las bases para la lingüística colonial y preparación del misionero, pocos de ellos han llegado hasta nosotros de manera directa, aunque se hace mención de múltiples obras son pocas las que se han encontrado (Ruz y Báez, 2003: 17). Dándole un vistazo a un confesionario en lengua tzotzil, escrito en el siglo XVII, nos damos cuenta justamente la importancia de estos textos como herramientas que facilitaban el trabajo de los frailes, y sirven como una fuente etnohistórica, para aproximarse a la vida cotidiana de los indios durante la época colonial, reproducimos a continuación un fragmento:

Primer mandamiento

Tzotzil	Castellano
Meoy achuntez ghuhuneb nox Dios ta zcotol avolondon	¿Has creído de todo tu corazón en Dios?
Meoy van achun uayigh, yoquel mut, yoquel achiniquil te zpozil avoche	¿Has creído en sueños, en el canto de las aves, de los oídos, o en el tropiezo de tu pie?
Meoy achantez poco talel ozil, ocopan van, pucugh vayaghon	¿Has creído o aprendido abusos de los antiguos? ¿Hablaste con el demonio?
Meoy van avictalil, meoy van avila zcop Dios	¿Has menospreciado la palabra de Dios y tenidola en poco?

Séptimo mandamiento

Tzotzil	Castellano
Ghnychon, me nacleghe meoy avelcan muctic eleccocou taquin castilan tulul, chiten, luc, zcuuez, zpoc vinic; Hijo	¿Has hurtado cosas grandes, cacao, dineros, gallinas, puercos, coa o calzones o ropa de alguna persona?
Meoy mochoy aloloy ta chonoghel, ta manoghel, me toyol van acanbey ztoghohol achombey te vinicé me yalem van avahebey ztoghohol te amanbey	¿Engañaste, a alguno de tus compras y ventas?, ¿Vendiste por subido precio?
Meoy van cuziuc avil voluc, ata moluc teyliquel anabeyox zvinquilel moyuc avachbey moyuc apac ximbey	¿Has visto o hallado cosa y sabiendo quien era su dueño no se la restituiste?

Fuente. *Los anexos de fray Antonio Aguilar al diccionario tzeltal de Ara*, Mario Humberto Ruz y Dolores Aramoni, UNACH, 1985. Para el confesionario completo ver Anexos Otros 6.

y canónigos, la provincia de Tabasco, gente y lugares del obispado, religiosos de santo Domingo y san Francisco, la provincia de Soconusco, el diezmo, las cruzadas, los colegios y seminarios, el convento de la Encarnación, la Audiencia de Guatemala, el presidente, oidores y visitador, los clérigos beneméritos, 6 fojas.

Dada la importancia del tzotzil, y las otras lenguas, es obvio que su estudio no escapó a los intereses de los dominicos, también de haber sido una regla obligatoria para poder administrar las doctrinas, ya que era menester tener los sermones y los manuales en cada región, además de las obras lingüísticas que elaboraron (ver Anexo Cuadro 4). Cuenta Muñoz Camargo que al inicio muchos religiosos predicaban en señas y se vieron reducidos a predicar solamente la existencia del cielo y del infierno, haciéndoseles más difícil explicar a los indios la idea del purgatorio, quizás por esta razón la fundación de capellanías estuvo más arraigada en los criollos y españoles. Desconocedores de las lenguas locales, no hubieran podido administrar más sacramentos que el bautismo y el matrimonio (Ricard, 2017: 107).

Por estas razones, los obispos siempre explicitaron la necesidad de tener cátedras y colegios en Ciudad Real para las siguientes generaciones de misioneros, y así resolver futuros inconvenientes. Era claro que los dominicos dados al estudio y enseñanza de las lenguas, no pensaron sólo en su individualidad, también escribieron para servir de ayuda a los demás misioneros que no tenían mucho tiempo ni talento para dedicarse del todo al conocimiento de las lenguas autóctonas, ya que algunos estuvieron más preocupados por las cuestiones económicas y su propio sustento que en la enseñanza sobre la cultura y la practicas religiosas de los indios.

Antes de que los dominicos llegaran a la provincia los indios no escuchaban misa ni eran administrados en la doctrina cristiana, fueron estos misioneros que debido a su conocimiento del chiapaneca, tzotzil, tzeltal y zoque comenzaron a predicar en las lenguas locales y enseñar a los neófitos a leer, escribir y cantar como lo hacían los occidentales. Incluso en esta primera etapa ya se había dado orden de que el padre fray Francisco de Cepeda fuese a México y “allá imprimiese las Artes de las Lenguas de Chiapas, Zoques, Celdales y Cicantecas, el padre lo hizo así, y trajo impresas las artes muy corregidas y enmendadas, y las repartieron [los frailes] por toda la tierra” (Remesal, tomo I, 1988: 454).

Aunque el trauma de la Conquista militar parece haber amedrentado la vida de los indios, es también cierto que los misioneros representaron para algunos indios un desahogo esperanzador. Tampoco hay que caer en la ingenuidad de la cristianización, ya que los misioneros también llegaron a tener conflictos grandes con los indios, pero fue también el conocimiento de la lengua, entre unos y otros, lo que permitió, muchas veces, la predicación y el dialogo. Aunque en un inicio la lengua fue un obstáculo social, que poco a poco se fue

resolviendo conforme los misioneros aprendieron y enseñaron la lengua, muchos conceptos fueron asimilados de distintos modos.

Fray Tomás de la Torrerefirió que apenas llegado al pueblo de Chiapa el primer grupo de evangelizadores, comenzó “con tanto fervor a aprender la lengua, que casi se olvidaba de sí” (Ruz y Báez, 2003: 18). Por su parte, fray Domingo de Ara, a la muerte de su compañero fray Jorge de León “sacó fuerza de flaqueza, que la tenía mucha por andar continuamente falto de salud [y] diose a estudiar la lengua; y con el continuo trabajo que en esto puso en muy breve tiempo salió perfectamente con ella y comenzado a trabajar en la enseñanza de los indios” (Remesal, tomo II, 1988: 13).

Es interesante ver que después de tres décadas de la llegada de los dominicos, quienes se caracterizaron por su fervor, energía e interés de conocer y evangelizar, y que después de la renuncia de fray Bartolomé de Las Casas hayan comenzado nuevas relaciones con los españoles, el 2 de junio de 1586 el cabildo haya escrito al rey sobre los dominicos sucesores acusándoles de muchas arbitrariedades y de no cumplir con sus funciones, sugiriendo que mejor se les encomendara las doctrinas de indios a los clérigos ya que eran más estudiosos que los regulares. Tiempo después, el 8 de febrero de 1594, el cabildo informó lo contrario, que los religiosos estaban haciendo muy buena labor con los indios y se necesitaba de más misioneros examinados y aprobados en lengua.⁹⁵ Estas informaciones contrarias se pueden leer como acuerdos y desacuerdos entre la orden y la autoridad de Ciudad Real, las cuales reflejan los conflictos respecto al trabajo pastoral de los frailes, ya que al parecer el conocimiento de las lenguas locales también les otorgó más control social, y por ende político y económico

El 24 de mayo de 1611, la Audiencia informó el rey sobre el control episcopal de las doctrinas administradas por los regulares, dominicos y franciscanos, alabando su talento para aprender las lenguas, así como lo beneficioso que es que los indios sean administrados por frailes ya que “son mejor enseñados y acuden mejor al beneficio de sus haciendas y [que son] menos viciosos y pagan con más puntualidad los tributos y ordinariamente los religiosos saben mejor la lengua y la doctrina”. Expresando puntualmente que se estaban obedeciendo las reales

⁹⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 44. Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia, entre otros de Chiapa. 1550-1696; 8 de febrero de 1594. El cabildo informa a su majestad que los religiosos han hecho muy buena labor con los indios, pero que se necesita que envíe más porque no son suficientes para el descargo de la conciencia de su majestad, 2 fojas.

cédulas que mandaban que los doctrineros fueron examinados en lenguas y aprobados en suficiencia para ocupar el cargo en los respectivos pueblos.⁹⁶

El siglo XVII fue más certero para los dominicos, respecto a la lengua, ya que hubo algunos cambios. Por ejemplo, en 1665 tuvo lugar el pleito entre fray José de Arce, procurador de Santo Domingo, con el fiscal de la Audiencia, el obispo fray Mauro de Tovar, sobre que las lenguas que se manejaban en Los Zendales y Los Llanos, tzotzil y tzeltal, eran una y que no había ninguna diferencia, más que en los vocablos “a”, “e” y “o”, y por esa razón los dominicos que hablaban el tzotzil entendían el tzeltal. Por eso podían ser autorizados a cualquier plaza de doctrinas de las dos regiones. Si antes tenían que aprobar dos exámenes, tzotzil y tzeltal, por los requerimientos instituciones anteriores, al parecer, para esas fechas, presentar uno de los dos exámenes, y conocer una lengua emparentada a otra, ya no era un obstáculo para que se les negara la plaza de doctrineros.⁹⁷

Cuando el obispo de Guatemala le escribió una carta al rey el 15 de abril de 1676, expresó su preocupación por la administración demasiado independiente de las parroquias dominicas, aconsejando hacer una revisión y que los religiosos que no supieran la lengua de los lugares que tuvieran a su cargo fueran removidos como mandaba el Concilio de Trento.⁹⁸ Sin embargo, parece que los intentos por debilitar el control episcopal que los dominicos tenían, no fue del todo fructífero, durante todo el siglo XVII, ya que el 12 de mayo de 1679, durante el gobierno de Marcos Bravo de la Serna y Manrique, se despacharon plazas para dominicos examinados en lengua y eficiencia para su encargo en la administración de pueblos, entre ellos los frailes Francisco Ordoñez, Rafael de Castillo, Joseph Ugalde y Joan de San Joseph.⁹⁹

En 1684 el obispo dominico fray Francisco Núñez de la Vega también autorizó a fray Antonio Pérez de Soto y Acuña, maestre escuela de la catedral de Ciudad Real y rector del Colegio Seminario de la Limpia Concepción, “doscientos y ochenta pesos asignados a dicho colegio en los beneficios y doctrinas regulares de este obispado” para mejorar la preparación de

⁹⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

⁹⁷ AGCA, Patronato, A1. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794. Fray José de Arce, procurador de Santo Domingo en el pleito con el fiscal de la Audiencia, sobre que las lenguas tzotzil y tzeltal son una y no habiendo ninguna diferencia, por consiguiente para el servicio de doctrinas, es suficiente un examen, 1675.

⁹⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 24. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1673-1676; 15 de abril de 1676. Carta del obispo de Guatemala al rey sobre la administración demasiado independiente de las parroquias por los dominicos, 7 fojas.

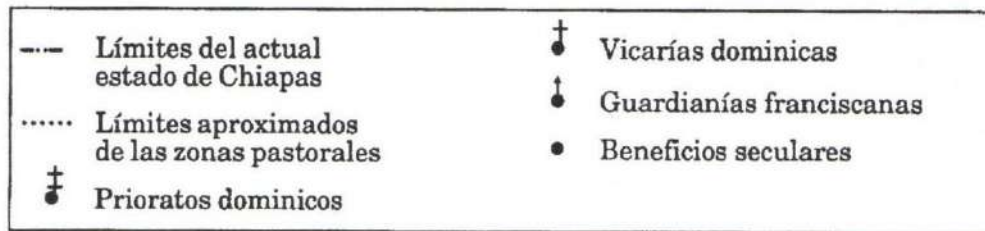
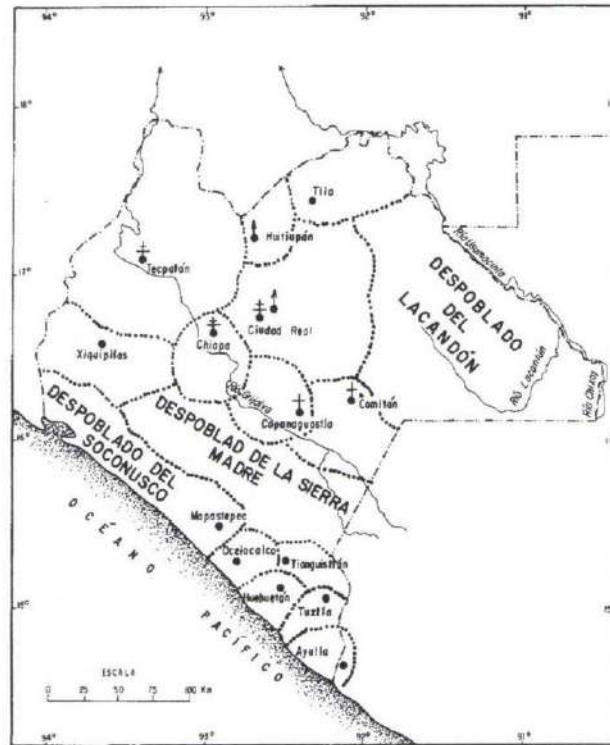
⁹⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1678-1680; 12 de mayo de 1679. Carta del fiscal de la Audiencia al rey sobre la mala administración de los doctrineros seculares del distrito de la Audiencia, 2 fojas.

los misioneros. Junto a fray Agustín Cano, de la Orden de Predicadores, se les otorgaron escrituras de convenio en razón de las dos cátedras de Filosofía y Teología escolásticas, “que los religiosos de dicha religión dominicana han de leer y regentar perpetuamente en dicho Colegio”, además de tener siempre catedráticos para ejercitar a los estudiantes, a quienes se les pagaba “ciento y cuarenta pesos de oro común por vía de estipendio consignados en los doscientos ochenta pesos que están distribuidos y señalados a cada Beneficio Regular” en conformidad por lo dispuesto por el Concilio de Trento en la sección XXIII, capítulo 18, distribuido también en cada uno de los curatos que administraron los dominicos en el obispado.¹⁰⁰

Estas primeras experiencias de aprender y conocer, tanto la cultura como la geografía de la provincia a lo largo del siglo XVI y principios del XVII, se convirtieron en pilares para las fundaciones administrativas y territoriales de los conventos dominicos en Chiapas. Así, como vimos antes, el primer convento fue fundado en 1546 en Zinacantán, después se estableció otro en Copanaguastla y en la década de 1570 se comenzó a construir uno más en Tecpatan. A estos siguieron el de Chiapa de Indios y el de Comitán a partir de 1576, pueblos donde los dominicos adquirieron algunas tierras. En ese mismo año todavía se crearon las vicarías de Chilón y Ocosingo que conformaron posteriormente el priorato de Ocosingo a finales del siglo XVI. Finalmente, en 1629, a causa de las epidemias que azotaron a Copanaguastla, los dominicos trasladaron su sede del convento al pueblo de Socoltenango, en pie del monte que abría paso al Camino Real y las tierras regadas por el río Grande (Viqueira, 2016). Creando de esta manera una particular geografía religiosa entre el siglo XVI y XVII que estuvo constituida principalmente por dominicos y franciscanos (ver Mapa 4).

¹⁰⁰*Documentos inéditos de la Historia de la Iglesia de Chiapas*, obispo Francisco Orozco y Jiménez, Tomo II, Gobierno de Chiapas, 1999, pp.168-169.

EL OBISPADO DE CIUDAD REAL A FINES DEL SIGLO XVI. UBICACIÓN APROXIMADA DE LAS ZONAS PASTORALES



Mapa 4. La división de las zonas pastorales de las órdenes religiosas, siglo XVI.

Fuente. Jan de Vos, *Vivir en frontera*, 1994.

Como se puede observar, tres de las principales cabeceras y asentamientos de los dominicos estuvieron justamente en la región de la Depresión Central. Según el informe del obispo dominico fray Andrés de Ubilla, quien estuvo a cargo de la diócesis de 1593 a 1602, apuntó que en el año de 1595 la vicaría de Copanaguastla de la orden de Santo Domingo tenía bajo su gobierno los siguientes pueblos tributarios: Copanaguastla (592), Sitalá (168), Soyatitán (377), Socoltenango (307), Zacualpa Comitán (224), Pinola (207), San Bartolomé (307),

Tecoluta (58) y Chalchitán (248). Con un total de 2488 feligreses. Mientras que la vicaría de Comitán contaba con 3 391 y el priorato de Chiapa de la Real Corona con 3411.¹⁰¹

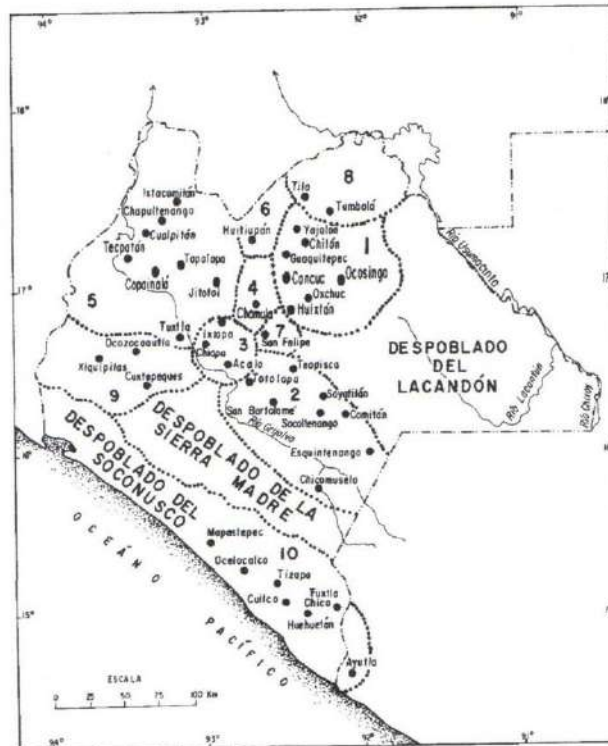
De estos pueblos (que sirvieron como doctrinas, curatos o sedes de parroquias), los dominicos salieron a bautizar, predicar y construir nuevas capillas, a la comarca, es decir a difundir las celebraciones e instituciones de las cuales dependía la ortodoxia cristiana. Entre 1553 y 1588, el misionero portugués fray Pedro de Barrientos intentó transformar el pueblo de Chiapa “en un modelo de ley y orden teocrático más o menos similar al que Las Casas había delineado en 1546”. Fray Barrientos no sólo introdujo novedades tales como las cofradías religiosas, sino que, además, para asegurar el sustento de sus colegas, construyó un ingenio de azúcar en la región (Wassestrom, 1992: 38).

Una medida importante, ordenada durante la expansión apostólica por la provincia, fue la ordenanza del 10 de marzo de 1574, en la cual se recomendó que de ninguna manera se enviaran religiosos solos, sino que fueran de dos en dos y que “por ningún caso se aparten el uno del otro ni a decir misa en diferentes pueblos, ni por otra cualquier causa, por ser expresamente contra el mandato de la regla, y los que lo contrario hicieren, sin dispensación, coman dos días pan y agua”. Por esta razón, y debido a la falta de misioneros, los primeros frailes solían a veces desamparar a una provincia entera porque no tenían dos religiosos que asistiesen a ellas. Por ejemplo, fray Pedro de San Cipriano una vez acompañó a fray Juan de Ayllon a Zacapula, a pesar de que estaba enfermo de la gota lo tuvo que hacer en hamaca, con tal que no anduviese solo en el deber de su administración (Remesal, tomo I, 1988: 482).

Esta incipiente división fue el comienzo de una proliferación de pueblos administrados que recayeron en las manos de la orden para el siglo XVII. Casi toda la responsabilidad de planear y llevar a cabo el trabajo misionero la tuvo la orden de Santo Domingo. Dicha administración estuvo aproximadamente conformada a la manera que aconsejaba la Real Cédula de 1571, aunque internamente, como se puede ver en el mapa 5, la división también se constituyeron de otros niveles de organización como las visitas, guardianías, beneficios, vicarías, curatos y prioratos, especialmente en la Depresión Central.

¹⁰¹ Apéndice núm. 2, Memoria de los pueblos y beneficio que hay en el obispado de Chiapa y lo que tienen los clérigos, Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial. Dos esbozos documentales*, UNAM, México, 1989.

**EL OBISPADO DE CIUDAD REAL A PARTIR DE MEDIADOS DEL SIGLO XVII.
DIVISIÓN APROXIMADA EN 40 CURATOS**



<p>--- Límites del actual estado de Chiapas</p> <p>..... División de las 10 zonas pastorales</p> <p>● Cabecera de los curatos</p>	<p><u>26 Curatos dominicos</u></p> <p>1. Los Zendales (7)</p> <p>2. Los Llanos (8)</p> <p>3. Chiapa (3)</p> <p>4. Las Coronas (1)</p> <p>5. Los Zoques (7)</p>	<p><u>12 Curatos del clero secular</u></p> <p>8. Los Zendales (2)</p> <p>9. Xiquipilas (3)</p> <p>10. El Soconusco (7)</p>
	<p><u>2 Curatos franciscanos</u></p> <p>6. La Guardianía (1)</p> <p>7. El Valle de Jobel (1)</p>	

Mapa 5. El obispado de Ciudad Real y la división de curatos, siglo XVII.
Fuente. Jan de Vos, *Vivir en frontera*, 1994.

En 1603 existían tres prioratos (Ciudad Real, Chiapa y Tecpatán) y tres vicarías (Copanaguastla, Comitán y Ocosingo) pertenecientes a los dominicos. Entre 1611 y 1774, se crearon veintisiete parroquias más, entre regulares y seculares. Parece haber existido una proliferación de doctrinas a mediados del siglo XVII, en gran parte como resultado de una

disputa acerca de la secularización durante el gobierno del obispo fray Mauro de Tovar que nunca se logró y al contrario aumentó la expansión apostólica de los dominicos (Gerhard, 1991).

Según Sidney Markman, la proliferación de curatos y conventos dominicos durante el siglo XVII se debió a varios factores claves. Uno, la escases de sacerdotes seculares que no se sentían muy atraídos por los remotos pueblos en lo que era bastante difícil sostenerse y las relaciones sociales no eran tan favorable. De hecho, hay evidencia de que los sacerdotes seculares se resistían a trabajar en las parroquias de Chiapas, pues incluso desde finales del siglo XVII, cuando algunos curas seculares en la provincia de Los Zendales pidieron que se les descargara, sugirieron que los dominicos los reemplazaran. Esta escasez de curas calificados, es decir, los que habían sido aprobados, en lengua y eficiencia, por las autoridades eclesiásticas seculares del obispado para oír confesiones y atender las parroquias, fue una condición que tardó bastante tiempo en Chiapas, quizá desde los primeros días de la evangelización, y que se exacerbó aún más en el siglo XVII (Markman, 1993: 63).

Otro elemento decisivo es que los dominicos, como miembros del clero regular, estuvieron simbólicamente libres de la supervisión del obispo en turno aun cuando actuaran como curas de las parroquias, y estaban sujetos a los superiores de su propia organización monástica y no a la autoridad eclesiástica secular encabezada por el obispo. En un inicio, y debido a las circunstancias particulares que prevalecían en Chiapas, principalmente su aislamiento, su escasa población hispánica, su accidentado terreno que dificultaba las comunicaciones, así como las precarias condiciones económicas que alcanzaron a ver el siglo XVIII, los dominicos crearon un estado eclesiástico-político propio y operaban sin muchas restricciones, tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas seculares, es decir los obispos. Esto explica, en parte, el rápido crecimiento del número de iglesias que ellos fueron capaces de construir, con mano de obra india en los siglos XVI y XVII como Copanaguastla y Soyatitán (Markman, 1993: 64).

Así, aunque el obispo de la orden de San Benito fray Mauro de Tovar, al establecer la división en doctrinas de los pueblos administrados por dominicos en 1659, insistió en que se trataba de un arreglo provisional que tendría que ajustarse según el número de religiosos existentes en la provincia y de acuerdo con el crecimiento o disminución de los pueblos, el monopolio episcopal y esta proliferación de parroquias dominicas fueron duraderas durante todo el siglo XVII. Sólo se lograron pequeñísimos cambios ante el control dominico, la

doctrina de Zinacantán se dividió muy pronto en dos, dando lugar a otra en Ixtapa. La despoblación y la caída de algunos pueblos de la Depresión Central, como Coapa, Huitatán, Coneta, Aquespala y Escuitenango provocaron que Chicomucelo terminara por abarcar el territorio de dos curatos vecinos, ya que se estaban quedando sin feligreses (Viqueira, 2017: 168).

Según los datos que aporta fray Antonio de Remesal, en 1611 cada convento dominico de la provincia tuvo a su cargo los siguientes pueblos:

1. El convento de Santo Domingo de Ciudad Real administraba 21 pueblos, entre los que estaban Teopisca, Amatenango, Zinacantán y Aguacatenango, con 11 sacerdotes y 3 legos,
2. El convento de Chiapa tenía a su cargo, entre otros, los pueblos de Tuxtla, Suchiapa, Acala y Ostuta, con 8 sacerdotes y 3 legos,
3. El convento de Tecpatan que contaba con 9 sacerdotes y un lego administraban los pueblos de Copainala, Coapilla, Tapilula, entre otros,
4. El convento de Ocosingo tenía 8 pueblos, entre los que estaban Yajalón, Tenango y Ocotenango,
5. El convento de Comitán tenía a Zapaluta, Coneta, Aquespala, Izquitenango, Coapa, Uatlán, Chicomocelo, Yayaguitla, y Comalapa, con 5 sacerdotes,
6. El convento de Copanaguastla tenía a su cargo los pueblos de Socoltenango, Soyatitán, San Bartolomé, Pinola, Zacualpa, Iztapa, Chalchitlán, Zitalá, Tecolutla, con 4 padres sacerdotes (Remesal, 1988, tomo II: 669-670).

En una relación jurada del obispo fray Mauro de Tovar -quien estuvo a cargo del obispado entre 1655 y 1666- la administración había cambiado considerablemente. Los dominicos aparecen con seis conventos y una vicaría como cabecera, con sus respectivos curatos y visitas. El convento de Comitán seguía manteniendo los nueve pueblos y el convento de Copanaguastla ya había cedido su administración al pueblo de Socoltenango y tenía su comarca eclesiástica convertida en priorato, gobernaba a los pueblos de Copanaguastla, Chalchitán, San Bartolomé, Ixtapilla, Pinola, Soyatitán y Zacualpa. Mientras que los poblados de Ixtapa, Sitlál y Tecoluta desaparecieron y fueron anexados a los otros pueblos.¹⁰²

Haciendo un breve examen de la distribución de las órdenes y los conventos en el obispado, podemos aumentar peso a nuestro argumento sobre la elección de las regiones y sobre los tipos de misión que se establecieron en el obispado y del porqué los dominicos

¹⁰² AHDSC, Diócesis, carpeta 4764, Exp.40. Manual para la doctrina; relación jurada del Ilmo. Sr. Fr. Mauro de Tovar, Ciudad Real, 1665.

escogieron la Depresión Central para asentarse. Usando las categorías de Robert Ricard (2017) identificamos tres tipos de misión en la provincia entre los siglos XVI y XVII:

1. La misión de ocupación: referida a los sectores en los cuales los conventos formaron una red bastante estrecha, a distancia regional unos de otros y agrupados en torno a un centro. La provincia de Los Llanos parece haber cumplido con estas características, debido a sus tierras fértiles los dominicos se establecieron ahí para comprar tierras y trapiches, compuesta por principales cabeceras como Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de los Llanos, este último pueblo tzotzil agrupado en una serie de pueblos diversos que se dedicaron principalmente a la producción de caña y hablaban tzeltal: Pinola, Socoltenango y Soyatitán. Aunque dentro del priorato, Socoltenango era la cabecera administrativa, San Bartolomé se convirtió en uno de los principales centros económicos debido a la destinada misión de ocupación para la provincia de Los Llanos.
2. La misión de penetración: representada por la fundación precaria de casas esporádicas, en zonas de difícil relieve o aún no del todo controladas, como las fundadas en la comarca del convento de Ocosingo cerca de la “tierra de guerra” del Lacandón y los pueblos selváticos.
3. La misión de enlace: conformada por una serie de conventos que en vez de presentarse en forma concéntrica alrededor de una cabecera principal, como en los primeros ejemplos, formaron una línea más o menos directa que ligaba un grupo con un eje principal, como lo fueron Zinacantán y Chamula con Ciudad Real.

Muchas cosas habían hecho los dominicos, en varios niveles de la realidad, para el siglo XVI y la primera década del XVII, que auguró un proyecto exitoso, a la par de aprender las lenguas, habían reducido a los pueblos, y poco a poco aumentaban sus ingresos. Sin embargo, la expansión seguía encontrando obstáculos, tanto geográficos como institucionales, que representaron múltiples experiencias particulares, de acuerdo al área particular en donde se llevó a cabo el proyecto pastoral, como, en este caso, la provincia de Los Llanos.

En un nivel institucional al parecer no hubo cambios en la administración de los dominicos, quizás por la protección real, sus conocimientos lingüísticos y el prestigio que tenían, así también por haber tenido el control de la silla episcopal durante 68 años. Aunque este control fue intervenido por la llegada de un nuevo obispo en 1615, quien por primera vez no era dominico sino un fraile de la orden de San Agustín, Juan de Zapata y Sandoval, quien fue nombrado obispo tras la muerte del dominico fray Tomás Blanes en 1613, el control episcopal aun siguió siendo de la orden de Santo Domingo durante todo el siglo XVII.

2.2 Vivir en los márgenes. Los obstáculos geográficos e institucionales

Antes de partir, para tomar posesión de la silla episcopal del obispado de Chiapa, el dominico fray Tomás Blanes escribió una carta informando estar camino a Sevilla para poder navegar en una embarcación de la flota de la Nueva España. Este viaje, menciona, le ocasionó “grandes gastos” que debía saldar, entonces solicitó, por ser “fraile pobre” que se le autorizara la mitad de las corridas de la vacante. Su última petición antes de partir rumbo a las Indias fue para que se le permitiera llevar consigo tres frailes de su orden, dos del coro y uno lego, seis criados, tres esclavos y algunas cajas de libros requeridos para su estancia en el obispado.

La justificación de llevar los frailes era, algo que ya el nuevo obispo sabía, por la falta constante de religiosos en la provincia de Chiapa, y “por que estos no parecen bastante número para acudir a las muchas oraciones de que pueden ofrecerse de más de que por ser la dicha provincia y obispado muy falta [de religiosos] [y] por ser tierra pobre y muy apartada de la Universidad de México tiene necesidad de algunos que le vayan de nuevo [y] por haber en la dicha provincia notable falta de hombres diestros y graduados y suficientes para ejercer el oficio de provisor y vicario general y procurador”, por eso llevó consigo al doctor Gaspar Tristán, “hombre diestro en cánones y teología y graduado en ambas facultades, anciano y virtuoso y de muy gran ejemplo y bien hombre en la ciudad de Valencia de donde es natural”.¹⁰³

Vivir en los márgenes y misionar en la provincia de Chiapa no fue fácil ya que los dominicos tuvieron muchos inconvenientes que podemos vislumbrar en dicha carta, tanto los obstáculos geográficos, los sociales como los institucionales que asecharon a la diócesis durante los siglos XVI y XVII. A través, también, de las descripciones del viaje que realizó fray Alonso Ponce, en su calidad de comisario general de la Orden Franciscana, a la Audiencia de los Confines y provincia de Chiapa, entre los años de 1584 y 1592, nos podemos dar una gran idea del estado en el que estuvo el obispado en el preludio del siglo XVII.

La diversidad de cosas con las que se encontró este fraile franciscano son incontables, desde su paso por las estancias y las haciendas, la vida cotidiana y los alimentos de los pueblos, así como el carácter de los indios, la vida de los dominicos, y hasta la compleja geografía, que

¹⁰³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa, 1541-1699; 1609. Papeles sueltos relativos al viaje a la diócesis de Ciudad Real del obispo electo, fray Tomás de Blanes, 9 fojas.

hizo de las experiencias misionales una difícil tarea con múltiples características y obstáculos con los que se siguieron enfrentando los dominicos en el siglo XVII. Aunque, poco a poco, los hijos de los conquistadores fueron ordenados en sacerdocio, aún para el siglo XVII siguieron llegando misioneros de la península Ibérica a la provincia de Chiapa. A estos últimos, como mencionamos en el primer capítulo, pudo haberles atraído al obispado cualquier motivación religiosa, institucional, económica, personal, o incluso, un gusto también por la aventura. Dejemos el viaje tan largo que hacían desde la península, el verdadero reto estaba vivir en una geografía extraña, y hasta entonces quizás extrema, para ellos.

No hay que olvidar que Ciudad Real estaba asentado en un valle de 2200 msnm, Soconusco a casi 50 msnm, y los pueblos de la provincia de Los Llanos entre 400 y 1500 msnm aproximadamente en una cuenca que mide más de 200 kilómetros de largo y entre 30 y 60 de ancho. En estas regiones, los misioneros tuvieron que enfrentarse con montañas altas y frías, climas selváticos, calurosas costas, ríos innumerables, caminos llanos, sierras, ciénagas, cerros altos y pelones, lomas, desbarrancaderos, cañadas y una diversidad de flora y fauna, todo ello con el fin de administrar las doctrinas y los santos sacramentos a los pueblos de indios.¹⁰⁴

Según Remesal, los primeros dominicos no admitieron, debido a las altas temperaturas de algunos lugares, la dispensación de vestir lienzo, que por ley se les había concedido y “declaran que no tiene lugar en esta provincia, por haber abundancia con vestidura de lana”. Más que desobediencia, después de esta negación hacía el lienzo, los frailes argumentaron que las condiciones climáticas no lo permitían por eso en un Capítulo general celebrado a mitad del siglo los dominicos acordaron no vestir lienzo, ni usarlos en las camas “pues aun a los enfermos no se les concede, y con muy grandes calenturas los he visto revolverse en la frazada o entre las mantillas de jerga, y morir en ellas; y es de mucho mérito semejante ceremonia, porque casi toda ella es tierra de mucho calor. San Salvador, Sonsonate, Comitlan, Copanabastla, Chiapa, los Zoques” (Remesal, 1988, tomo II: 337).

Debido al clima tan caluroso de la Depresión Central era necesario que los misioneros cargaran siempre “pañizuelos” para limpiarse el sudor del cuello, rostro y manos, además que también les servía como “mosqueador” para ahuyentar los mosquitos, “que en muchas partes son tantos y de tantas diferencias y universalmente tan penosos y encanosos, que no es la menor mortificación de los padres el vivir entre tantos enemigos, y que en ningún tiempo ni en

¹⁰⁴ AHDSC, Diócesis, Carpeta 11, Exp. 1. Descripción de cómo llegar a diversos lugares indicando la dirección y la distancia, 1700.

ningún ejercicio se les apartan”. Al parecer sólo Chiapa era privilegiada en las noches, porque cuando caía el sol hasta la mañana daban “un poco de lugar al descanso” (Remesal, tomo II, 1988: 337).

Junto a estos inconvenientes, una serie de fauna y flora asechaba el camino de los misioneros en su expansión apostólica por la región. Tan sólo, en el río Grande de la Depresión Central, anotó el carmelita fray Vázquez de Espinosa por su viaje en el siglo XVII, que corría al norte “atravesando la provincia de Copanaguastla”, juntándose muchos ríos que salen por Tabasco, habían “en la tierra adentro unos animales de hechura de monos grandes, pintados como tigres, tienen la cola muy grande, andan de ordinario debajo del agua, y a los indios, que pasan les revuelven, y traban las piernas con la cola, y los ahogan, aunque ya por conocer las mañanas de estos animales andan prevenidos” y traen machete (Vázquez, 1990: 193).

En otra situación a su paso por las intermediaciones del río Grijalva fray Alonso Ponce se encontró también con el tormento fatigable de los misioneros dominicos, y que ocupa un lugar protagónico en su narración: los mosquitos de tierra caliente, “de una casta particular, mala y perversa, que a cada picada parece que querían chupar toda la sangre y toda la vida”. Entre sus ríos también, un sinfín de frailes se ahogaron, pero eso no fue causa para el desánimo religioso, escribió el comisario, y para que en los pueblos la gente los cogieran con “mucha fiesta y gran recibimiento”, gente, para él, “bien dispuesta y muy devota de religiosos y de las cosas de la iglesia” (Ciudad Real, 1999: 54).

A pesar de la presencia de los religiosos en los pueblos, la vida parece haber continuado con casi normalidad. Los frailes vivían en sus casas de paja, y en sus casas los indios regaban su milpa a la hora de la luna. A su paso por las cercanías del río Grijalva, frontera con el obispado de Oaxaca, halló de madrugada “un dominico que ya estaba en los oficios de aquel día, y [en] un pueblo después escuchó la queja de una mujer”, al parecer española, contra el obispo de Guatemala. La mujer expuso su preocupación por la pronta celebración de pascua y la tanta falta de religiosos para la misa, y, le conto al comisario, que el obispo le había mandado a decir que podía penalizarla de excomunión si no tenían licencia suya para decir misa.

Después de este encuentro, el franciscano cruzó por Soconusco y salió por Guatemala, entró al obispado de Chiapa por el lado derecho extremo de la Depresión Central, entre los límites de la provincia de Los Llanos y la comarca del convento de Comitán. Ahí al pasar por un río en canoa y después de pasar entre “las bestias a nado”, encontró a un dominico que lo

acompañó un cuarto de legua más adelante de Aquezpala, visita de los frailes dominicos donde, “tenía aquel religioso a cargo de la doctrina de aquel pueblo y de otros comarcanos, puestos en unos valles y Llanos muy largos y espaciosos, y de temple muy cálido; todos aquellos indios andaban bien vestidos, así ellos como ellas, y es gente política a su modo” (Ciudad Real, 1999: 34).

Además de seguir su camino por Izquitenango, “camino llano, aunque muy lleno de agua y cieno”, habitado por indios coxoh y visita de los dominicos, el doctrinero le contó que las frutas de los árboles grandes llamados *pit* sustituían al tributo de maíz cuando escaseaba la milpa, “que en un mismo año acontece llevar fruta estos árboles en los términos y jurisdicción de un pueblo, y haber allí maíz, y en otro pueblo junto a aquel no llevarla y darse maíz” (Ciudad, 1991: 35). Revisando los diarios de viajes y las fuentes coloniales podemos también dar cuenta acerca de la alimentación de los misioneros y los indios. Por ejemplo, fray Domingo de Ara ordenó que cuando la casa de Copanaguastla tuviera dinero para hacerlo, comprara huevos, panes, mantequilla, bizcocho y queso. Incluso cuando fray Alonso de Ponce pasó por los pueblos de indios del obispado le regalaron productos que eran base de la gastronomía en los pueblos como pescado, frijoles, leche, manzanas, duraznos y calabazas. En Ciudad Real, y confirmando, con esto y a través de la gastronomía española local, la suntuosidad de la villa, “diéronle para el camino algunas cajetas, marquesotes y bizcochos, cosa que ningún otro pueblo hasta entonces había hecho con él” (Ciudad Real, 1999: 43).

Al volver a pasar por otro río, y donde el fraile, debido a la velocidad de la canoa que le llevó al pueblo de Coapa, tuvo que suspender su *Canticum de benedictu*, halló otros dominicos junto a otros indios principales y sus mujeres quienes lo recibieron ofreciéndole gallinas y huevos, lo mismo, apunta, “hicieron las indias de la doctrina con una devoción extraña; llamase aquella iglesia santo Tomás, y teníanle pintado en el altar mayor con corona de rey, no supo la causa el padre comisario”. Andando algunas leguas adelante llegó a un pueblo de “indios quelemes, donde hay un convento de frailes de santo Domingo que los tienen a cargo, llamase este pueblo Comitlán”, ahí fue recibido por indios principales, todos a caballo, y a la entrada del pueblo lo esperaron el vicario y un compañero dominico (Ciudad Real, 1999: 37).

Esta forma de vivir el espacio, sumado a los inconvenientes geográficos, lo experimentaron también los dominicos emplazados en las provincias de Los Zendales y de Los Llanos durante el siglo XVII. Muchas veces los misioneros no llegaban a los pueblos debido a las dificultades geográficas, esta ausencia en los pueblos fue interpretada de distintas maneras

por las autoridades. Por ejemplo, el 24 de mayo de 1611, la Audiencia envió un informe donde se trató, entre varios asuntos, el control episcopal, que tenían los dominicos, de las plazas de las doctrinas administradas y los obstáculos que tenían para cumplir con dicha actividad:

En esta real Audiencia siempre se ha practicado que cuando se llevan emplazamientos para distrito se hacen las notificaciones y estas se presentan en la Audiencia acusando las rebeldías a los emplazados aunque sea después del término de los emplazamientos que sean tenidos por vaciantes las citaciones sin que se hayan declarado... Este estilo se ha guardado en esta Audiencia por ser el distrito de ella largo con ríos grandes y muchas crecientes, las personas, indios pobre ignorantes del derecho y haber falta de letrados para contar los grandes costos que se seguían de volver a hacer las citaciones en la forma de la ley civil.¹⁰⁵

Para dar solución a estos problemas, y no generar confusión entre los distintos niveles administrativos, se convocó a varios autos y posteriores reuniones. En ellos los misioneros expusieron las dificultades que interferían en la administración de las doctrinas en los pueblos de indios. Algunos religiosos no llegaron a esta citación de la Audiencia, para poder cumplir con la ley civil de asignación de plazas para las doctrinas, por lo que su ausencia pudo ser considerada un posible signo de rebeldía, por esta razón se suplicó que los dominicos respondieran a todos los emplazamientos. En 1656, durante obispado de fray Mauro de Tovar -de la orden de San Benito-, se llevó a cabo un auto donde se presentaron testigos para certificar la presentación de misioneros que el padre fray Francisco Moran, provincial de la orden, hizo a la Audiencia de Guatemala, para ajustarse los requerimientos que pidió el Real Patronato. El expediente de dicho auto contiene interesantes descripciones de la provincia de Los Llanos y Los Zendales.

Ante la propuesta institucional de que se unieran varias doctrinas dominicas en una sola para resolver la falta de misioneros, el provincial explicó que muchas iglesias lo atendía un particular religioso, y a los sumo dos en Los Zendales y tres en la provincia de Los Llanos, “y esto ha sido así en esta forma, no solo ahora, sino diez años, veinte y treinta, y cuarenta y cincuenta”. De suerte que en Los Zendales servían siempre siete religiosos y ahora se sugería que sólo hubieran dos, fray Miguel de Ramírez y fray Francisco Rahenal, el vicario planteó que

¹⁰⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13, Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

mejor que estos religiosos tuvieran ayudantes para “poder administrar con la licencia y autoridad que les dieren los dichos dos padres presentados”.¹⁰⁶

Lo mismo pasaba en el priorato de Comitán, Zapaluta y sus alrededores, que tenía 5 religiosos para la administración: los frailes Miguel Ramírez, del Castillo, Bartolomé de Cárdenas, Francisco de Toro, Gerónimo de Santiago y Diego Gordillo. El padre Cárdenas declaró en el auto que para todo este priorato que cerraba su espacio en cuarenta y dos leguas contaba con catorce estancias, y que estaban “atravesados los caminos de grandes y peligrosos ríos que se pasan por canoas y algunos dellos en hamaca y así los unos pueblos como los otros de la una y otra provincia como están divididos, o unidos, tienen a más de ha cuatrocientos indios que es la taza que su majestad que Dios tiene diputada y señalada para cada doctrina”.¹⁰⁷

Se alude también, en dicho proceso, que en la comarca de Comitán no pueden servir menos religiosos por los caudalosos ríos, y no por las distancias, que constantemente ponían en “peligro la vida”, ya que además muchos misioneros tenían más de sesenta años. Diego de Avendaño, otro testigo, confirmó también lo difícil que había sido, y era, administrar las doctrinas de estas provincias que constantemente se le agregaban, “algunas estancias de diferentes gentes y con caudalosos ríos que se traviesan de pueblo a pueblo de manera que no se puede pasar sino es con canoas”.¹⁰⁸

Cerca de Comalapa y Chicomuselo habían estancias pobladas de diferentes indios, que estaban en el contorno del valle de “los casta ricas” y “los ochoas”, y que eran del capitán Francisco de Velasco; también habían campos de tierra negra propiedad de Nicolás de las Varillas llamada San Jacinto sin que tocaran las que estaban en el valle de Comitán. Fuera de los peligros y obstáculos naturales, se informó también que en la provincia de Los Llanos “a cada religioso se le reparten dos obras pías para que los administren cómodamente”, así como también “siempre ha visto con más la administración de muchas estancias pobladas todas de ganado mayor” y de muchos indios, y que debido a esto se le hacía difícil asistir a la doctrina y a los demás requerimientos católicos, debido a que invertían el tiempo trabajando en las estancias.¹⁰⁹

Entre los acusados de faltar a los requerimientos institucionales, a la par de los obstáculos geográficos, estuvieron los dominicos Domingo de Santo Tomás y Jerónimo Girón,

¹⁰⁶ AHDCS, Dominicos, carpeta 4586, Exp.4.

¹⁰⁷ AHDCS, Dominicos, carpeta 4586; Exp.4.

¹⁰⁸ AHDCS, Dominicos, carpeta 4586; Exp.4.

¹⁰⁹ AHDCS, Dominicos, carpeta 4586; Exp.4.

quienes fueron excomulgados, el 21 y 28 de febrero de 1656, por el obispo Mauro de Tovar por “no querer ajustarse administrar conforme al ritual romano de la santidad de Paulo V y acudir en persona a enterrar a los muertos yendo acompañarlos desde su casa a la iglesia hasta dejarlos enterrados”; luego, por otras razones, se procedió contra ellos en juicio, el 2 de abril del mismo año. Enseguida, el 25 de abril, los padres presentaron petición para que se levantara el castigo; prometieron ajustarse al mando. En días siguientes (26 y 29) fray Luis de Cárcamo, delegado del obispo Tovar, concedió la absolución a los padres para seguir llevando a cabo sus obligaciones, y se “mande quitar de la tablilla a los dichos excomulgados”.¹¹⁰

Fray Francisco Moran aseguró que, a partir de los autos, “se están cumpliendo los exámenes de los religiosos doctrineros en sujeción a los reverendos obispos en cuanto a curas presentación de tres religiosos para cada una de las doctrinas”, igualmente aquellos que “no estuvieren examinados y aprobados parezcan ante el obispo”. Además que seguían asistiendo a llevar el Santísimo Sacramento a la casa de los enfermos, “lo obedecen como está dispuesto” en el Concilio de Trento y en los pueblos “hasta donde llegaren las fuerzas”. En cuanto a ir del doctrinero, u otro en su lugar, a traer los cuerpos de los difuntos para enterrarlos lo cumplieran a pesar de la distancia que, “puede haber en pueblos grandes como en las partes de malos pasos y barrancas y porque en enfermedades que suceden entre los naturales suelen morir muchos” y para que “se aluda a esta obligación que [se traspasan] los cuerpos a una casa de las más cercanas a la iglesia de donde se saquen y asista desde ella el doctrinero para llevarle a enterrar”.¹¹¹

No hay que perder de vista que en estos espacios geográficos, no tan extremos, pero extraños y accidentados, eran donde el *habitus* de los indios y los dominicos, se sobreponían unos a otros, en un devenir que no solo tenía por entorno material toda una diversidad de factores institucionales, sino también distintos modos de habitarlo, así como de transformarlo o entenderlo, a través de nuevos hábitos que los misioneros y demás castas fueron delimitando en nuevas formas de hacer y ver las cosas, y que casi siempre se pasaban por alto los requerimientos de las autoridades institucionales que vivían en Ciudad Real, capital eclesiástica de la provincia.

¹¹⁰ AGCA, Patronato, A1 11.13, Exp. 48.797, Leg. 5794. Fray Domingo de Santo Tomás y fray Jerónimo Girón, piden al padre superior del convento de Santo Domingo, los absuelva de la excomunión que les ha venido del obispo de Ciudad Real, 1656; AHDSC, Copanaguastla, carpeta 2792, Exp. 1. Expedientes sobre el caso que acompaña un inventario de alhajas y ornamentos, años de 1620 a 1791.

¹¹¹ AHDSC, Copanaguastla, carpeta 2792, Exp. 1. Varios expedientes, entre ellos, una circular del Rey en la que se ordena dar cuenta del número y la situación de conventos que existen en Chiapas.

Las dificultades geográficas tuvieron consecuencias institucionales en la administración de las doctrinas. Si bien los dominicos gozaron de mayor autonomía, debido a los márgenes en los que se encontraban, tan lejos de las villas y los españoles, esto también podía costarles la muerte, no sólo por los otros “enemigos”, como los reptiles, insectos y fieras, sino por la inseguridad en los caminos donde se exponían al ataque de indios salvajes o de negros cimarrones. Ya que no eran los mismos pobladores, por cierto, los que pudieran dar ánimo a los religiosos o prometerles con esperanza su disposición para recibir la doctrina. Paralelo a los obstáculos lingüísticos, geográficos y ambientales, que a veces fueron favorables, y otras veces no, para la predicación y la expansión pastoral, se sumaron los problemas institucionales, como la falta constante de misioneros, pues no se contribuía a una eficaz cristianización en la provincia

2.2.1 La falta de misioneros y el monopolio episcopal

La falta de misioneros fue otra piedra en los zapatos de la Iglesia. Las constantes quejas y peticiones para que llegaran misioneros dominicos de España estuvieron activas desde el siglo XVI. En una carta de 1550, dirigida al rey, el licenciado Tomás López hizo mención, entre otras,

de estas deficiencias y dificultades, como la falta de doctrineros en distintos pueblos de indios y el deber del obispo de Guatemala para buscar solución, y sobre todo la necesidad de dividir la diócesis con el fin de hacer una mejor administración religiosa, civil y política y de evitar los pleitos constantes entre clérigos y frailes.¹¹²

Aunque los conflictos, políticos, económicos y religiosos estuvieron latentes entre los distintos grupos que competían por el control de las regiones, el requerimiento de religiosos siempre fue una necesidad que todos pedían, ya que estos, como advertía el obispo Francisco Marroquín en 1539, “son lo que han de plantear la fe piedra fundamental y de arrancar las malas costumbres e mal ejemplo que los españoles hemos dado”.¹¹³

¹¹²AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 9. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia 1529-1575; 9 de junio de 1550. Carta del licenciado Tomás López al rey donde menciona la falta de doctrineros en distintos pueblos de indios, 8 fojas.

¹¹³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 156. Cartas y expedientes de los obispos de Guatemala 1536-1539; 1536-1563. Varias cartas originales (aproximadamente 38) del obispo Francisco Marroquín, 75 fojas.

Medio siglo después de la llegada de la orden de Santo Domingo a la provincia de Chiapa, la falta de misioneros siguió siendo un problema para poder administrar de forma eficaz a los pueblos de indios. El 11 de abril de 1598, los dominicos escribieron al Consejo de Indias para que autorizara mandar 50 sacerdotes, ya que un año antes el rey Felipe II “hizo la merced de su limosna para que se atravesen a esta provincia treinta y un religiosos el año pasado de noventa y seis de los cuales vinieron en los navíos del año de noventa y siete solo veinte”.¹¹⁴

En dicha carta, firmada por Antonio de Ribera Maldonado, se aludió que dicha petición tenía por objetivo el poder administrar mejor los santos sacramentos a los naturales que “hay en mucha cantidad”, y que los religiosos dominicos eran los únicos que podían “estar más atentos a la aplicación de la doctrina”. Ya que los que llegaron en el año de 1587, “son ciento y siete y muchos dellos de sesenta y setenta años como consta de la certificación que presentó por sentencia del padre fray Andrés del Valle, provincial de esta provincia” y se suplicaba que se cumpliera a la “brevedad del tiempo” dicha petición para que pudieran partir en la flota a la provincia.¹¹⁵ La vejez y el cansancio de los antiguos frailes fue también otro obstáculo que se sumó a la falta de misioneros y el poco vigor para una cristianización de forma certera.

La carta de los dominicos fue acompañada por una lista de los misioneros que había, hasta entonces en la provincia de Chiapa y Guatemala. En total habían 107 sacerdotes, entre los que se mencionaban que muchos de ellos, “pasan de cincuenta años y entre estos más de la mitad que de sesenta a setenta”, muchos están ya “enfermos y quebrantados y por no haber quien les ayude” con el trabajo continuo de las predicaciones y “las necesidades temporales y espirituales de los naturales”. Muchos de ellos estaban, principalmente, en la ciudad de Guatemala, San Salvador, la Villa de Sonsonate, Santo Domingo de Cobán y Copán, Santo Domingo de Comitán y en Santo Domingo de Ciudad Real, quienes tenían a su cargo a las

¹¹⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; 11 de abril de 1598. Petición de los dominicos para que la Corona mande 50 sacerdotes más. Incluye la lista de los frailes que ahora están en Chiapa y Guatemala, 4 fojas.

¹¹⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; 11 de abril de 1598. Petición de los dominicos para que la Corona mande 50 sacerdotes más. Incluye la lista de los frailes que ahora están en Chiapa y Guatemala, 4 fojas.

principales cabeceras de los conventos y las doctrinas en los pueblos de indios de dichas comarcas.¹¹⁶

Pero sobre todo los frailes subrayaron que dicha petición era para mejorar la “conciencia en la administración de los santos sacramentos a los naturales”, y pidieron que se les diera licencia tal como “se hizo con los religiosos de San Francisco” para traer misioneros, ya que es menester “para el buen gobierno de la dicha casa”, pero sobre todo por el cansancio que les provocaba los “camino que cada día pasan en la dicha administración, a quien no podemos aunque fuera a menos justo dar una semana de descanso por ser la mies mucha y los obreros y muy cansados y trabajados y faltarles el vigor y fuerzas naturales”.¹¹⁷

Son interesantes tres cartas del año 1635 escritas por distintas autoridades, pero que a la par dan prueba del mismo problema. El 15 de marzo, el visitador de las provincias de Chiapa, Zoques y Zendale, Luis de las Infantas y Mendoza, proveyó un balance de la administración por los dominicos en los pueblos y sus habitantes, así como de las siete lenguas diferentes que dominan, pero lamentó mucho la falta de misioneros que sufrían dichos pueblos. El 3 de septiembre, el obispo Tovar informó también la falta de 30 religiosos y al otro día, 4 de septiembre, el alcalde mayor Francisco Dávila y Lugo reportó la necesidad de 30 religiosos dominicos para la administración de doctrinas en todo el obispado.¹¹⁸

Debido a las constantes peticiones, en 1648 se envió un testimonio de la lista de los frailes dominicos que había en la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, en total había 120, de los cuales se reportó 72 eran españoles que “saben artes” y 48 eran criollos. En la lista se mencionaron, entre otros españoles, a fray Antonio Gómez, prior de Socoltenango; fray Esteban de Castañeda, lector de biología; fray Gerónimo de San Lorenzo, prior de Chiapa; fray Francisco Gallegos, lector de artes; y fray Alonso, superior de Chiapa de Indios. Entre los criollos se encontraban fray Antonio de Santo Tomás, prior predicador general de Comitán; fray de Cárcamo, prior general de Chiapa de Indios; fray Pedro de la Mora, lector de artes; fray

¹¹⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; 11 de abril de 1598. Petición de los dominicos para que la Corona mande 50 sacerdotes más. Incluye la lista de los frailes que ahora están en Chiapa y Guatemala, 4 fojas.

¹¹⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; 11 de abril de 1598. Petición de los dominicos para que la Corona mande 50 sacerdotes más. Incluye la lista de los frailes que ahora están en Chiapa y Guatemala, 4 fojas.

¹¹⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 177. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1630-1639; 1635. Tres cartas: - 15 de marzo, del visitador de las provincias de Chiapa, Zoques y Zendale, don Luis de las Infantas y Mendoza, que da cuenta de la administración de ellas y sus habitantes por los religiosos de santo Domingo, en siete lenguas diferentes; - 3 de septiembre, del obispo de Chiapa, fray Mauro de Tovar, sobre la administración de los religiosos de santo Domingo; - 4 de septiembre, del alcalde mayor, Francisco Dávila y Lugo, sobre que faltan 30 religiosos dominicos, 3 fojas.

Miguel, superior de los zoques; y fray Antonio Girón, superior de Comitán (ver Anexo Cuadro 5).¹¹⁹

Aunque fray Francisco Mora, procurador del convento de Santo Domingo, en 1655 solicitó, otra vez, que la Audiencia informara al rey la urgente necesidad venida de frailes de España a la provincia de Chiapa y Guatemala, la verdad es que tampoco la Corona enviaba misioneros. Desde el siglo XVI hubo requerimientos e informes para y acerca de los misioneros que se mandaban a las doctrinas de indios, de la cierta autonomía de qué gozaban en los pueblos y del control episcopal que ejercían en casi toda la provincia, por eso las autoridades reales no siempre otorgaban visto bueno para enviar nuevos frailes.¹²⁰

Si bien desde la fundación de la provincia de Chiapa, hasta 1613, todos los obispos fueron dominicos, esto no significó que todos los obispos favorecieran o solaparan las acciones de los misioneros. El 3 de mayo de 1604, la Audiencia informó al rey de la posible renuncia de muchos frailes que ejercían el puesto de curas en algunos pueblos de la provincia debido al control que quería ejercer sobre ellos el obispo fray de Ubilla. Pero para cuando se envió y se recibió dicha carta, el obispo dominico de Chiapa, fray Andrés de Ubilla, ya había muerto y la sede estaba vacante desde mayo del 1602.¹²¹

El problema con la falta de religiosos no mejoraba por eso se había buscado dar solución a dichos inconvenientes pero sin resultado alguno, además se sumaban las acusaciones sobre los excesos de los frailes en los pueblos y también sobre el control episcopal que los dominicos ejercieron en la provincia, este control les daba ventajas sociales y económicas por eso las acusaciones y las peticiones para secularizar algunas doctrinas que estaban a su cargo. A pesar de eso aún se siguió autorizando a los religiosos que administraran a los “indios y a los españoles que viven entre ellos”, así mismo se autorizaba a las doctrinas de los dichos religiosos seguir funcionando, “y en ellas el Santísimo Sacramento, pila bautismal, fabrica, limosnas y las más cosas tocantes a la iglesia que sirven del culto divino a los religiosos que estuvieren en las doctrinas” (ver Anexo fotos 4 y 5). Además se obligó a los preladados de la orden de Santo Domingo, corregir y vigilar a los religiosos para que no cayeran en excesos con

¹¹⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 18. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1652-1654; 1648. Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en Chiapa y Guatemala; 72 españoles y 48 criollos, 5 fojas.

¹²⁰ AGCA, Patronato, A1 11.13, Exp. 48.796, Leg. 5794. Fray Francisco Mora, procurador del convento de Santo Domingo, pide que la Audiencia informe a su majestad ser necesaria la venida de frailes, 1655.

¹²¹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 12. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1604-1611; 3 de mayo de 1604. Carta de la Audiencia al rey sobre la posible renuncia de los frailes como curas, por el control que quiere ejercer sobre ellos el obispo, 3 fojas.

los pueblos, autorizando así “que los castiguen y no lo haciendo guarden el Concilio de Trento, sin que se haga novedad ni lo conocido en la Cédula de año de ochenta y tres”.¹²²

A pesar de la falta de misioneros se sumaron las quejas contra los religiosos seculares. En una carta de 1574, que el rey Felipe II hizo enviar “secretamente” a la Real Audiencia se ordenó informar de los excesos cometidos por los clérigos de Chiapa y Guatemala, que se remitieran “al ordinario y no remediándolo” se autorizaba el embargo de los clérigos y su envío de regreso a España, así como el de dar “auxilio” a los obispos para sacar de las Indias a los clérigos y frailes escandalosos. Aunque estas constantes acusaciones y conflictos, esto fue parte de la lucha por el poder social y económico que se fraguó entre seculares y religiosos. La gota que derramó el vaso para emitir esta autorización contra los religiosos fue el testimonio de unos indios que “se quejaron de agravios que les hizo un clérigo y beneficiado de San Juan de Nagualapa (en la provincia de San Antonio Suchitepéquez) llamado Agustín Zarsate (Zarate)”, quien fue detenido y remitido al juez eclesiástico para que se hiciera justicia por sus desacatos.¹²³

En 1680, en Ciudad Real, también se llevó a cabo una serie de varios autos para averiguar las quejas sobre los excesos cometidos por los religiosos de la orden de Santo Domingo en la comarca de la provincia. Estos antecedentes debieron haber tenido consecuencia para que los doctrineros tuvieran más temor en los desacatos y obedecieran más a las justicias, sin embargo más allá de los requerimientos, en la práctica las cosas eran diferentes; lo que sí fue un hecho eran las certificaciones y exámenes constantes de los religiosos a quienes se asignaban las plazas de dichas doctrinas de Chiapa; se buscó que las acciones de los misioneros fuesen signadas fueran “propias, rectas y maduras por los inconvenientes” que solían haber constantemente.¹²⁴

Así, a la falta de misioneros y a los obstáculos geográficos, se agregaron otros inconvenientes institucionales en relación a la petición constante del envío de misioneros a las doctrinas de indios durante el siglo XVII. En una Real Cédula de 1603 se mandó que los religiosos de Chiapa, de los que tenían doctrinas de indios, fueran examinados y aprobados

¹²² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

¹²³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

¹²⁴ AGCH, Chiapas, ramo 8, expediente 98, 18chis. Autos contra religiosos dominicos, Ciudad Real, 1680.

sólo por los obispos y arzobispos, y “a los que hallaren sin la suficiencia partes y ejemplo necesarios los remuevan y avisen a sus preladados” para que nombraran otros que también debían ser examinados, y así los obispos pudieran “quitar los religiosos y de meter la mano a conocer de culpas en perjuicio del decoro de las religiones con escándalo de los indios y turbación de la justicia”.¹²⁵

No obstante, esta Cédula al parecer no tuvo consecuencias, ya que en el informe de 1611 se recalcó y confirmó que los indios adocotrados por los religiosos dominicos eran mejor enseñados y acudían mejor al beneficio de sus haciendas y eran menos viciosos y pagaban con más puntualidad los tributos. Ordinariamente que también se reafirmó que los misioneros sabían mejor las lenguas y la doctrina, y que llevaban “vida más ejemplar por ser criados en recogimiento y votos de pobreza, obediencia y castidad, y menos dañosos”.¹²⁶ Es claro que el voto de pobreza se había diluido poco a poco desde décadas atrás, y para los siguientes siglos el voto de “mendicante” solo fue una designación histórica e institucional.

En la búsqueda de la solución a la falta de misioneros se pensó en dividir las doctrinas y darle algunas al clero secular, pero debido a múltiples razones, como la mejor preparación lingüística de los dominicos y la escasez de clérigos dispuestos a ir a pueblos tan apartados y con una alta población de indios, las cosas no procedieron. Se prefirió mejor que las doctrinas estuvieran administradas por religiosos dominicos y de las otras órdenes mendicantes, y a tener también cierta libertad, ya que, a diferencia de los curas seculares “que tienen propio y parientes [que] los obligasen a ser sujetos a los obispos y a su examen dejarían las doctrinas que sería de daño muy considerable en lo espiritual y temporal por lo cual parece necesario el cumplimiento de la Cédula de ochenta y seis”, por eso la necesidad de llevar a cabo los autos para la confirmación del nombramiento de religiosos para ocupar las plazas en los pueblos.¹²⁷

Por eso, en las siguientes décadas del siglo XVII, se siguió autorizando a los religiosos de Santo Domingo a seguir con la administración en los pueblos de indios, ya que a la par de ser “habidos lectores de Gramática y Teología, han de saber la lengua de los indios y predicar en ella primero que les den licencia para predicar en español y así son mejores en lenguas”.

¹²⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

¹²⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617, 3 fojas.

¹²⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

Por esta razón se rectificaba la Real Cédula de 1586 y se cancelaba la de 1603 en donde se intentaba remover a los religiosos mendicantes de sus beneficios, además se confirmó que los dominicos y otras órdenes “administren todos los sacramentos y a los enfermos indios y españoles... como está mandado por el Concilio de Trento y las cédulas de sesenta y uno y ochenta y seis, y que los obispos les den licencia general para la administración de todos los sacramentos a los españoles que estuvieren en las doctrinas de los indios”.¹²⁸

En 1638 se volvió a llevar a cabo la ejecución y confirmación del Real Patronato, en relación a la nominación de las doctrinas de indios encargadas a los religiosos de los pueblos de las provincias de Chiapa y Guatemala, conforme a la disposición de la Real Cédula de 1584 que daba preferencia a los misioneros mendicantes para su respaldo a seguir nominados para la predicación y administración de los sacramentos. En 1656 se emitió una real provisión que les daba autoridad canónica a ciertos religiosos de Santo Domingo para ejercer la administración de las doctrinas de algunos curatos, como el de Soyatitán en el priorato de Socoltenango.¹²⁹

Años antes, el 18 de marzo de 1648, la Audiencia mandó otra carta al rey sobre el asentamiento del Real Patronato para la administración de las doctrinas de los religiosos, expuso la necesidad de más regulares para la eficacia del ministerio y del “servicio de Dios”. Sobre todo la importancia de las rentas procedentes de cobro de la recolección del diezmo, llevadas a cabo por las órdenes, asegurando que se había conseguido “cosas más grandes” a diferencia de “otras partes”, ya que se han ejecutado “todos los autos” para enviarse a la contaduría y “quede asentado que es ejecución todo lo dispuesto en las reales cédulas del patronazgo y de las religiones que tienen a su cargo las doctrinas de los indios”.¹³⁰

También, un año antes, el virrey de la Nueva España, el Conde de Salvatierra, pidió un informe de cuantos religiosos había de la orden de Santo Domingo en la provincia de Chiapas y Guatemala administrando las doctrinas, además aprovechó para informar de la dicha necesidad que tenían para pasar a los reinos de Castilla. La petición fue respondida por fray Raymundo Peramato, de la orden dominica, en nombre de las provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, quien dijo que la provincia “es una de las más observantes y reformadas

¹²⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos, 3 fojas.

¹²⁹ AHDSC, Dominicos, carpeta 4586; Exp.2. Real provisión para que se les de colación canónica a ciertos religiosos de Santo Domingo, 1656.

¹³⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 17. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1648-1651; 18 de marzo de 1648. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros, el asentamiento del Patronato Real a las doctrinas de los religiosos, 3 fojas.

que hay en estas partes y que con mayor ejemplo, desinterés y puntualidad acuden a la administración de los santos sacramentos y predicación del Evangelio a los indios convertidos y de nuevas conversiones”, además de estar examinados en estudios y grados, se le dio licencia para haber traído a esta provincia “cincuenta religiosos que su general envía a ella para que se ejerciten en la institución y enseñanza de los indios”.¹³¹

A pesar de la “buena administración”, la falta de misioneros siguió siendo un problema en el siglo XVII. Precisamente en la carta se volvió a pedir “que vengan religiosos de España” a estos “distantes y apartados” gobiernos de Guatemala, Chiapa, Costa Rica y Nicaragua para seguir con la eficaz recolección de los salarios y diezmos. Así, lo más conveniente, era no dejar que los religiosos fueran removidos de sus doctrinas, debido a muchas de las dificultades en la administración, sin comunicar las causas del porqué y mientras no fueran desahogadas las pruebas, los religiosos tenían la facultad de seguir administrando los santos sacramentos.¹³²

Los autos y las examinaciones a las que fueron sometidos los dominicos al parecer trajeron resultados en la administración, aunque siguió la queja por la falta de misioneros. El 12 de mayo de 1679, la Audiencia informó de la “buena administración de las doctrinas” que están a cargo de los religiosos dominicos, dándole la razón al procurador general de la orden fray Pedro de Estrada acerca de que los doctrineros eran suficientes para las doctrinas, que habían sido examinados en lengua y eficiencias, según las reales cédulas del Real Patronato, por fray Antonio Gonzales “maestro en santa teología, examinador sinodal del obispado y vicario provincia de las provincias de la orden de predicadores”.¹³³

En el informe se confirmó que los padres que en “esta provincia tienen pueblos todos los coadjutores que se requieren según el número de los feligreses o de estancias de pueblos para cabal administración y seguida conciencia [...] examinados y aprobados en la suficiencia en las lenguas de dichas doctrinas por los ordinarios”. Entre los frailes que se nombran estaban Francisco Ordoñez, Rafael del Castillo, Joseph Ugalde, Joan, Diego de Mendoza, Joan de San Joseph, Domingo de Granados, Antonio Gonzales, Bartolomé de San Joseph, Joan de Lorenzana, Thomas López, Miguel del Valle, Gerónimo Santiago, Joseph Vásquez, Nicolás de

¹³¹ AGN, Reales Cédulas, V.2, Exp. 135, fojas 292-293. El virrey de la Nueva España pide se le informe cuantos religiosos hay de la orden de santo domingo en la provincia de Guatemala y de Chiapa y la necesidad que tienen para pasar a los reinos de Castilla, 1647-V-11 Guatemala, España, Ciudad Real.

¹³² AGN, Reales Cédulas, V.2, Exp. 135, fojas 292-293. El virrey de la Nueva España pide se le informe cuantos religiosos hay de la orden de santo domingo en la provincia de Guatemala y de Chiapa y la necesidad que tienen para pasar a los reinos de Castilla, 1647-V-11 Guatemala, España, Ciudad Real.

¹³³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Carta de la Audiencia al rey sobre la buena administración de las doctrinas a cargo de los religiosos dominicos, 13 fojas.

Orellanos, Luis de Barrientos, Joan Tamayo, Baltazar del Valle, Thomas López, Joan Chávez, Joseph Delgado, entre otros.¹³⁴

Antes mencionamos el caso del pleito entre fray Joseph de Arce, procurador de Santo Domingo, y el obispo fray Mauro de Tovar, respecto a dos de las lenguas que se hablaban en Los Zedales y Los Llanos. Para poder obtener autorización de administración de doctrinas en estas dos provincias se necesitaba, hasta entonces, ser examinados en tzotzil y tzeltal. Fray de Arce alegó que dichas lenguas eran iguales, y que nada más se diferenciaban en los vocablos “a”-”e”-”o”, por consiguiente no habiendo más diferencias, era suficiente un examen para autorizar el servicio de doctrinas en los pueblos donde se hablan dichas lenguas, como en San Bartolomé de Los Llanos, Soyatitán, Pinola y Socoltenango. De esta forma, quien hablaba cualquier lengua entendía la otra y podía predicar y administrar los pueblos de indios. Este obstáculo institucional fue un arma para quitar a los dominicos de algunas misiones; sin embargo, fue hábilmente defendido por los religiosos, debido a su conocimiento profundo de las lenguas.¹³⁵

La amenaza de secularización de las misiones llegó hasta 1680, en el período del obispo Marcos Bravo de la Serna, cuando éste ordenó que de las siete doctrinas de Los Zedales que estaban bajo el mando de los religiosos dominicos, se suspendieran algunas (Oxchuc, Cancuc, Guaquitepec, Ocosingo, Chilón y Yajalon), nombrando sacerdotes seculares y “haciendo la presentación conforme al real patronazgo y que prosiga la causa contra los dichos religiosos”, dejando abierta la posibilidad a los religiosos de acudir a la apelación. Uno de los argumentos en contra de los dominicos fue el exceso de cobro por administrar los sacramentos y desobedecer sus obligaciones de cristianos. Sin embargo, la Real Cédula de 8 de junio de 1680 que la ordenaba llegó a Chiapas después de la muerte del prelado, razón por la cual no se puso en práctica.¹³⁶

En dicha propuesta, hecha por el obispo de la Serna, informó que durante su visita a la provincia de Los Zedales y Zoques no había encontrado un sólo cura o doctrinero “que tuviese presentación, real examen, aprobación, ni canónica institución”. Además que los

¹³⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1678-1680; Carta de la Audiencia al rey sobre la buena administración de las doctrinas a cargo de los religiosos dominicos, 13 fojas.

¹³⁵ AGCA, Patronato, A1. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794. Fray francisco moran, procurador del convento de santo domingo, pide que la audiencia informe a su majestad ser necesaria la venida de frailes, 1655.

¹³⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1678-1680. 1680. Consulta del Consejo de Indias acerca de un expediente recibido del obispo de Chiapa sobre varios asuntos, entre otros, las siete doctrinas de los zedales, 5 fojas.

doctrineros tenían a su cargo zonas demasiadas pobladas lo que dificultaba una buena administración, ya que los bautizaban sin llevar registros, los dejaban morir sin confesión o los casaban en grupos. Además que cobraban un real de limosna para dar el viatico y dejaban el santo crisma y óleo en manos de los indios “los cuales los llevan de una parte a otra”, no tenían tampoco libros de difuntos, memorias ni testamentos y no acudían a la casa a dar los santos óleos a los difuntos, “solo salen a la puerta de la iglesia y dicen una oración” (Ruz, 1989:90).

Esta amenaza de secularización provocó que algunos pueblos suplicaran que no se les cambiara a los dominicos por clérigos seculares, ya que no sólo no hablaban su lengua sino que además les pedían mucha limosna y que todo este resultado se debió a calumnias del obispo Marcos Bravo de la Serna contra los dominicos. Entre los testimonios de la súplica estaban los de algunos alcaldes, regidores, indios principales y pueblo en general de San Nicolás Ocotenango, San Jacinto Ocosingo, Santo Domingo de Comitán, Santísima Trinidad Zapaluta y Calpul, Santiago Yajalon y Santo Domingo Chilón, entre otros.¹³⁷

Días antes de morir, el 9 de octubre de 1680, el obispo Bravo de la Serna -al parecer en su lecho de muerte- dejó una carta de retractación por las calumnias y escritos en contra varias personas y religiosos de Santo Domingo. Entre las personas afectadas se encontraban fray Juan de Gálvez, cura doctrinero de Chiapa de Indios y Juan Valtierra Ribadeneira.¹³⁸ Este último, según relata fray Francisco Ximénez, fue apresado por no haber salido a recibir como cura de Chiapa al obispo cuando llegó de un viaje a las doce de la noche, mientras todos dormían, “empezó a dar golpes y gritos, que cómo le cerraban las puertas de su iglesia y que cómo recibían” los dominicos a su obispo. Por esta “insolencia” estuvo preso mucho tiempo en Ciudad Real y no sólo preso, sino también excomulgado (Ximénez, 1999: 172).

No es de extrañarse el panorama que asolaba las decisiones tomadas sobre la administración de las doctrinas y en dichas circunstancias las acciones de los dominicos fueran hasta contradictorias, pues fueron resultado de estrategias, relaciones y negociaciones que correspondieron a un contexto. Por eso, tampoco es raro que el mismo 12 de mayo de 1679 la Audiencia informará al rey Carlos II sobre la “buena administración” de los dominicos, y

¹³⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 179. Carta y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1671-1686; 1683. Traslado de un testimonio de la súplica de todos los pueblos de los Zendales, para que no les cambien a los religiosos dominicos por unos clérigos seculares, 8 fojas.

¹³⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 179. Carta y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1671-1686; 1680. Duplicado de la retractación de Marcos Bravo de la Serna Manríque, obispo de Chiapa, en su lecho de muerte, de las calumnias dichas y escritas contra varias personas y religiosos de santo Domingo, 11fojas.

paralelo el fiscal de la Audiencia escriba sobre “la mala administración” de los doctrineros seculares del distrito de la Audiencia. A pesar de las quejas y los distintos obstáculos experimentados por los dominicos durante esa época, los documentos coinciden en reafirmar el monopolio de los dominicos sobre la región, además del control social y económico que fueron acumulando.¹³⁹

2.2.2 Ordenación sacerdotal de criollos

Era fuente de orgullo para las familias locales, declaraba Antonio de Fuentes y Guzmán, observar que sus retoños obtenían nombramientos como priores, provinciales y hasta obispos, en especial porque “los que vienen de España” tan a menudo trataban de denigrar sus talentos, relegándolos a las parroquias rurales.

David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*.

El cronista (Fuentes y Guzmán) los llama “advenedizos”, apelativo que probablemente fue de uso común entre los criollos para aludir a los inmigrantes –sin que de ello haya prueba-, y que, en todo caso, refleja lo que la vieja aristocracia terrateniente veía en los españoles recién llegados: intrusos, llegados tarde y en mala hora.

Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo*.

La falta de misioneros, las múltiples peticiones y los informes acerca de la cantidad de misioneros dominicos en la provincia de Chiapas, dejaron entrever un nuevo fenómeno social, la ordenación sacerdotal de criollos y los problemas administrativos y económicos provocados por su aumento. El 24 de abril de 1603 el oidor de la Audiencia Alonso Coronado informó al rey Felipe III sobre varios asuntos, entre otras cosas, el de la ordenación sacerdotal de criollos en la orden de Santo Domingo. Este fenómeno es importante, respecto a los cambios en la administración de las doctrinas y del envío de más misioneros de la península ibérica, pues la falta de respuesta a muchas de las peticiones, hijos de españoles y conquistadores en Chiapa y

¹³⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1678-1680; Carta del fiscal de la Audiencia al rey sobre la mala administración de los doctrineros seculares del distrito de la Audiencia, 2 fojas.

Guatemala comenzaron a manifestar interés para la ordenación sacerdotal, y por ende a tener participación en varios niveles de la compleja realidad social, económica y religiosa.

Los dominicanos residentes en la provincia de Chiapa y Guatemala, según el oidor, habían estado siempre “en grande opinión de santidad y recolección y verdaderamente merece su vida todo el crédito y opinión que de ellos se tiene, la cual han adquirido y conservado porque se comenzaron a fundar y poblar estos conventos de religiosos venidos de España”. Sin embargo, aunque se hicieron peticiones, y “por no haber venido ninguno de seis años a esta parte y ser muchas las casas y doctrinas que tienen a su cargo, les ha sido forzoso recibir frailes hijos de españoles nacido en estas partes a los cuales acá llaman criollos”.¹⁴⁰

Una posible solución, ante la falta de misioneros venidos de España, era aceptar criollos al sacerdocio, quienes serían destinados a la administración de las doctrinas de indios vacantes; sin embargo, para el oidor los criollos eran “por la mayor parte viciosos y de poca preparación”, además de notar “cuán daños es que se ha recibido estos criollos y hay algún temor que se aflojara mucho en la virtud si no se acude con brevedad al remedio”. El remedio era mandar religiosos de España, y “se envíen luego religiosos y que de dos en dos años se vayan enviando algunos, que aunque esto parezca costoso, el servicio que se hará es de mucha estimación y sería más costoso si por faltar en estas partes la virtud con que hasta ahora han instituido a los naturales, viniesen ellos a faltas en la religión y obediencia, que todo esto se ha de temer”.¹⁴¹

La carta de Coronado demuestra claramente la reciente rivalidad entre los criollos y los peninsulares, quienes cuando podían expresaban su “superioridad y privilegios” sobre los nacidos en las Indias. Sin embargo, década tras década la voz de los criollos tomaba una creciente importancia y ya no era posible detener sus aspiraciones de poder participar en las empresas estatales, así como el deseo de los padres españoles para que sus hijos pudieran formar parte de la Iglesia en el reino de Guatemala y la provincia de Chiapa. Poco a poco, algunos criollos fueron integrándose a la carrera por el control político y económico de la provincia, lo hicieron a través de varias estrategias, como pedir mercedes o fundar capellanías para que los hijos de españoles pudieran ingresar al sacerdocio, como sucedió en el priorato de

¹⁴⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; 24 de abril de 1603. Carta del licenciado Alonso Coronado al rey sobre varios asuntos, entre otros el de la ordenación sacerdotal de criollos en la Orden de Santo Domingo, 5 fojas.

¹⁴¹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; Carta del licenciado Alonso Coronado al rey sobre varios asuntos, entre otros el de la ordenación sacerdotal de criollos en la Orden de Santo Domingo, 5 fojas.

Socoltenango. La aceptación al sacerdocio de los hijos criollos era motivo de orgullo según reza el epígrafe citado por Brading.

Pero no sólo la orden de Santo Domingo comenzó a recibir criollos, también las órdenes de San Francisco y de Nuestra Señora de la Merced aceptaron entre sus filas, “y muchos más en ellos por haber recibido más criollos y algunos mestizos, a los cuales conviene que se les envíen y vayan enviándose también religiosos de España y que a todas las tres religiones se les encargue y ordene que tengan las manos cuanto sea posible en recibir criollos y por qué los recibidos son ya muchos [y] sería menester repartirlos en doctrinas y conventos pequeños”.¹⁴²

La advertencia tenía una razón de ser en la lucha por el control político y económico de la provincia, no sólo entre las diferentes órdenes sino también entre criollos y peninsulares. En dicha carta podemos percibir cierta preocupación por el ascenso de este nuevo grupo social dentro de los conventos y por ende dentro de la realidad socio-económica de los pueblos de indios, por eso el oidor Coronado manifestaba que se debía buscar solución y poner un alto a la aceptación de criollos en diferentes esferas administrativas, como en el espacio eclesiástico, para que “donde concurre número de frailes no causen inquietudes con bandos que se han comenzado a introducir en las órdenes de San Francisco y de la Merced de criollos contra religiosos de España”. El aviso también se enmarca por y ante la preocupación de la Audiencia, por el control episcopal de los dominicos y porque “las religiones que se van estragando y que crecerá este año sino se acude luego con el remedio”, y aunque ya se habían comenzado a aceptar criollos en la orden de Santo Domingo, para entonces, los dominicos, tenían “más limitaciones en esto y gran cuidado de doctrinas y dar estudio a sus frailes”.¹⁴³

A la par del monopolio episcopal, muchos españoles y criollos religiosos comenzaron a solicitar ante la Corona dignidades y mercedes, lo que se reflejaba en un aumento en el poder económico para las órdenes y para la Iglesia. En 1601 el bachiller Florián de la Tovilla y Pineda, clérigo de Ciudad Real, solicitó que se le diera la dignidad de maestrescolía (que estaba vacante en la ciudad), “conforme a su calidad de persona, suficiencia, vida y costumbres”. En 1604 también el presbítero Gabriel de Avendaño de Ciudad Real pidió merced por los

¹⁴² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; Carta del licenciado Alonso Coronado al rey sobre varios asuntos, entre otros el de la ordenación sacerdotal de criollos en la Orden de Santo Domingo, 5 fojas.

¹⁴³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; Carta del licenciado Alonso Coronado al rey sobre varios asuntos, entre otros el de la ordenación sacerdotal de criollos en la Orden de Santo Domingo, 5 fojas.

“méritos, servicios y calidad de sus padres y abuelos” en razón de su “filiación, méritos, letras y suficiencia”. Al igual que el chantre y deán Fructus Gómez Casillas y Diego de Santa Cruz, descendientes de conquistadores pidieron prebenda y probanza de méritos y servicios conforme a su calidad.¹⁴⁴

Un caso particular es el del presbítero de Ciudad Real, Juan Muñoz de Santa Cruz, quien en 1606 solicitó una merced de alguna dignidad y beneficio en una de las plazas de las iglesias conforme a sus “méritos, calidad y persona”. Según el auto para resolver su caso, probablemente nació en Ciudad Real y haya sido considerado por los españoles como parte de la “nación criolla”. Fue cura beneficiario de Tuxtla y ayudante en la provincia de Soconusco, del beneficio y las estancias de los valles de Xiquipilas, así como de la administración y curatos de las estancias de los valles de Comitán y Copanaguastla.

Según los testigos, era hijo de Gaspar de Santa Cruz e Inés Muñoz de Talavera, hija del conquistador de Chiapa según probanza de 1551, Juan Muñoz de Talavera. Fue nombrado por fray Andrés de Sevilla para los beneficios y curatos de Tuxtla y Soconusco, así como de las vicarías de Comitán y Copanaguastla. Debido a estos méritos, solicitó merced, ya que durante estos cargos, según su testimonio, había actuado con “vigilancia” y “ejemplo” sin percibir lo correspondiente al pago, además de los servicios que sus ancestros hicieron en la “Conquista, ocupación y población de este reino como gente con declaración y sangre limpia”. Solicitó probanzas de mérito, presentando testigos y pruebas de oficio ante “los señores deán y cabildo de la santa iglesia de esta ciudad y obispado vacante”.¹⁴⁵

Frente al deán Jerónimo Nico de Ribera, el arcediano Baltasar Sánchez, el chartre Francisco Gómez Casillas y el tesorero Juan Centeno de Morales, fue presentada la petición “para corroborar dicha información de oficio. Fueron examinados los testigos, pidiéndoles juramento para los testimonios, entre los que estaban un encomendero de nombre Gabriel, quien dijo conocer al presbítero [y] dijo ver crecer al dicho Juan Muñoz de Santa Cruz en esta ciudad el oficio de cura de la catedral” y que sirvió al beneficio de Tuxtla y en la provincia de

¹⁴⁴AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 117. Informaciones de oficio y parte del distrito de la Audiencia. 1604-1606; varios expedientes de información y testimonios de méritos y servicios.

¹⁴⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 117. Informaciones de oficio y parte del distrito de la Audiencia. 1604-1606; 1606. Información de Juan Muñoz de Santa Cruz, clérigo presbítero vecino de Ciudad Real de Chiapa, cura beneficiario de Tuxtla y Ayuda en la provincia de Soconusco de esta diócesis y el beneficio de las Xiquipilas y estancias de aquellos valles y en la administración y curato de las estancias de los valles y vicarías de Comitán y Copanaguastla de esta provincia. Solicita que se le haga merced de alguna dignidad conforme a sus méritos, calidad y persona, 28 fojas.

Soconusco, así como en los valles y las estancias de Xiquipilas, Comitán y Copanaguastla. Así como haber visto haber administrado “con mucho cuidado el sacramento de la penitencia”.¹⁴⁶

Gabriel Álvarez de Toledo, otro testigo, dijo que conocía al dicho Juan desde que “nació” y que era “vecino de esta ciudad”, y había sabido este testigo que el presbítero había acudido con mucha vigilancia y cuidado especial en este presente año que “sin tener obligación como persona que el suficiente de los naturales, acudiendo con mucha puntualidad, administrando los sacramentos de la penitencia con ocasión a falta de ministros respecto de la lengua que no todos la saben, ocupando mucho tiempo, con mucho amor y caridad” en sus servicios. Así como los servicios que hicieron en la “Conquista y pacificación de este reino los abuelos y el padre [...] los cuales han sido tenidos y confinados en esta ciudad por de limpia sangre”.¹⁴⁷

Otros testigos dijeron haber visto al presbítero “acudir a la administración del sacramento de la penitencia a los naturales de esta ciudad y valles de ella con mucha caridad, amor y voluntad por ser lengua mexicana, quelen y quiche que es la que los dichos naturales hablan poniendo su vida en riesgo por grava peste que en ellos andaba” donde murieron muchos, haciendo “bien a esta república por la falta de ministros examinados” por las lenguas y demás obstáculos señalados con anterioridad. No sabemos si se le fue concedido su petición, pero encontramos otra petición el siguiente año, donde solicita un beneficio, por méritos de su descendiente Juan Muñoz de Talavera, en Guatemala, Yucatán, Soconusco, Zapotitlán o Nagualapa.¹⁴⁸ Así como un auto de testificación, fechado en 1616, por el solicitante, contra el mismo clérigo levantado por el Santo Tribunal de Inquisición.¹⁴⁹

Otra preocupación respecto al fenómeno lo señaló el oidor Alonso Coronado, cuando sugirió y pidió al provincial general de la orden de Santo Domingo que visitara los conventos de criollos, y también de españoles, ante rumores de que muchos de los indios comarcanos de

¹⁴⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 117. Informaciones de oficio y parte del distrito de la Audiencia. 1604-1606; Información de Juan Muñoz de Santa Cruz, clérigo presbítero vecino de Ciudad Real de Chiapa, 28 fojas.

¹⁴⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 117. Informaciones de oficio y parte del distrito de la Audiencia. 1604-1606; Información de Juan Muñoz de Santa Cruz, clérigo presbítero vecino de Ciudad Real de Chiapa, 28 fojas.

¹⁴⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 174. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1606-1609; 1607. Información de méritos de Juan Muñoz de Santa Cruz, presbítero del obispado de Chiapa, descendiente de Juan Muñoz de Talavera, conquistador de Chiapa [según Probanza de 1551], 31 fojas.

¹⁴⁹ AGN, Inquisición, V.295, Exp.28, fojas. 149-162. Auto de testificación contra Juan Muñoz de Santa Cruz, 1616.

la provincia estaban siendo “encaminados a libertad”, y era menester “saber si lo intentos de los indios [eran] por sí [o] por medio de los frailes que los doctrinan”.¹⁵⁰

Fray Juan de Zapata y Sandoval, quien tomó el cargo después de la muerte del dominico fray Tomás Blanes, a su llegada a la diócesis de Chiapa realizó un informe sobre el estado en que la encontró. Exponiendo en dicha carta que halló la mayoría de las doctrinas administradas por regulares, criollos y españoles, alabando la puntualidad que los religiosos le ponían a la administración, a pesar de la tanta falta que hacían más religiosos, puntualidad debida no sólo por el pago y la obligación, sino también por “caridad”, dándose por bien servido del trabajo de los regulares. Por eso no estuvo de acuerdo, cuando se propuso mandar una ordenanza para quitar las doctrinas a los dominicos y franciscanos, suplicándole al rey de no mandarlo a él, a hacer tal acto, ya que él había visto “su trabajo y cuanto sirven y han servido al Señor y a Vuestra Majestad en este nuevo mundo, con sus letras, con su religión y grande ejemplo”.¹⁵¹ Sin embargo, su opinión para la administración, casi monopólica, de las doctrinas de los dominicos, cambió en pocos años, lamentando la situación económica de muchos presbíteros criollos:

A pesar de tantas obras en estas tinieblas y que en este obispado aunque hay ciento mil almas, más de ciento y ochenta pueblos, cien leguas de travesía, muchas provincias de diferentes naturales, lenguas y temples, y todas ellas muy pobladas, políticas y descansadas, y en mi iglesia muchos clérigos nacidos aquí (criollos) y que gastan sus patrimonio en ir a estudiar a México, de donde vienen doctos y graduados, para ellos no hay más que nueve beneficios curados, porque todo lo demás es de religiosos de santo domingo. No digo esto para quitar nada a nadie, sino para que viendo vuestra señoría a cuan estrechos términos están reducidos los clérigos, hijos de esta tierra, vea el agravio que sería quitarnos de esto poco para otros, y cuan justamente me podre quejar y así me quejo a vuestra señoría.¹⁵²

A pesar de lamentar la situación de los clérigos de Ciudad Real no pensaba lo mismo de los clérigos seculares que habitaban principalmente las doctrinas del Soconusco, ya que manifestó que la tierra de cacao provocaba “mucho mayor inquietud espiritual que provecho temporal [y era] menos reducible a buena doctrina y devoción que las demás”, lo que se debía hacer era poner rigor y “haciendo ordenanza y poniendo en su cumplimiento grande rigor con

¹⁵⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 11. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1598-1603; Carta del licenciado Alonso Coronado al rey sobre varios asuntos, entre otros el de la ordenación sacerdotal de criollos en la Orden de Santo Domingo, 5 fojas.

¹⁵¹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis, 4 fojas.

¹⁵² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis, 4 fojas.

que se guarda y con su observancia ha tomado aquella tierra como nuevo color en todo y de marea”.¹⁵³

Estos comentarios enmarcan varios aspectos, tanto el entusiasmo económico como por el misional que tenían los religiosos y clérigos, criollos y españoles, que administraban las doctrinas, así como la preocupación en el aumento de criollos y la disminución de los “hijos de esta tierra”, quienes debido a su pobreza tenían que dejar la provincia en busca de mejores oportunidades para sus vidas. A su llegada a Chiapa, fray Tomás de Blanes también escribió que le “hace lastima ver que siendo por todas partes nietos de conquistadores de estas tierras, [poco cómodos] más que otros”.¹⁵⁴

El cabildo de Ciudad Real había referido esta misma cuestión en una carta del 2 de junio de 1586, que los religiosos de Santo Domingo venidos de España tenían un salario alto que se llevaban de la Caja Real y debido a eso no había como pagarles a otros clérigos. A pesar de ser hijos y nietos de conquistadores, estos “nobles” religiosos vivían en “extrema necesidad y pobreza”, huyéndose constantemente a otra tierra, y dejando “su natural padre y parientes”, en busca de otro sustento, ya que todos los puestos estaban apoderados por los dominicos. A esta queja, el Cabildo recomendó, para suplir algunas necesidades de clérigos nietos de conquistadores, algunas “doctrinas y partidos que tienen los dominicos los tengan clérigos”, por merced a la herencia y merced de sus ancestros conquistadores.¹⁵⁵

Es interesante ver en el *Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, que para el año de 1648 había 72 españoles y 40 criollos (ver Anexo Cuadro. 5). Entre estos últimos estaban fray Antonio de Santo Thomas, prior predicador general de Comitán, fray Jacinto de Cárcamo, prior predicador general de Chiapa de Indios y fray Miguel, superior de los zoques. Como se puede ver, para entonces, una cuarta parte de los criollos había ganado terreno en la Iglesia, ocupando cargos, dando clases o yendo

¹⁵³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis, 4 fojas.

¹⁵⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo. 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1609. Papeles sueltos relativos al viaje a la diócesis de Ciudad Real del obispo electo, fray Tomás de Blanes, 9 fojas.

¹⁵⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo. 44. Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia, entre otros de Chiapa. 1550-1696; 2 de junio de 1586. Ciudad Real: carta del cabildo sobre los religiosos de Santo Domingo en la provincia de Chiapa y sus arbitrariedades y no cumplimiento de sus funciones. Sugiere que mejor haya clérigos (que son más estudiosos) que religiosos de órdenes, 3 fojas.

a predicar en los pueblos de indios, “muchos clérigos nacidos aquí [criollos] y que gastan su patrimonio en ir a estudiar a México, de donde vienen doctos y graduados”.¹⁵⁶

En 1655 el procurador general de Santo Domingo fray Francisco Moran, pidió a la Audiencia informar nuevamente al rey Felipe IV sobre la necesaria y urgente venida de más frailes de España para “administrar los santos sacramentos a los naturales que como es notorio van en aumento en particular en las doctrinas que son a cargo de los religiosos de dicha orden” de Santo Domingo. Apuntando que en los últimos ocho años se habían muerto más de treinta religiosos y “hay diez o doce religiosos que por su vejez y enfermedad no pueden acudir a la administración a doctrinas a los indios cuyas lenguas maternas son tan diversas” y según mencionó había pocos criollos que recibían el habito respecto a la cantidad de doctrinas.¹⁵⁷

Aún en 1651, fray Francisco Ximénez observaba que, a pesar de haber muchos españoles, muchos sujetos pertenecientes a la “nación criolla”, independientemente de que si hubieran sido aceptados por las personas o no, llegaron a ocupar muchos puestos importantes dentro de los prioratos de la provincia y obtuvieron muchos grados de maestros como presentados y predicadores generales “como se ha visto en el progreso de aquesta historia”. También era cierto que, aunque para la segunda mitad del siglo XVII se seguían pidiendo y seguían llegando misioneros españoles; por ejemplo en 1647 llegaron a la provincia 50 religiosos para remediar el asunto y ser conveniente, como señaló fray Raymundo Peramato, para “mudar por algo religiosos criollos naturales de dicha provincia y otras de las Indias”, dándoles puestos de provinciales, tanto a criollos como los que “van de España”.¹⁵⁸

Desmintiendo a los que alegaban que los criollos estaban excluidos de los puestos y los honores, fray Ximénez puso algunos ejemplos de cómo el 14 de enero de 1651, en el cumplimiento de la *Bulla de la Alternativa* resultó electo con “general aplausos de todos el muy religioso y observante” padre fray Jacinto de Cárcamo o del Castillo, hermano que era pariente del doctor Ambrosio Díaz del Castillo”, nieto del conquistador Bernal Díaz del Castillo, así como los criollos fray Antonio de Santo Tomás, prior de San Salvador, y fray Antonio Girón, prior de Socoltenango (Ximénez, 1999: 29).

¹⁵⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 18. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1652-1654; 1648. Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en Chiapa y Guatemala, 4 fojas.

¹⁵⁷ AGCA, Patronato, A1, 1113, Leg. 5794, Exp. 48.796. Fray francisco moran, procurador del convento de santo domingo, pide que la audiencia informe a su majestad ser necesaria la venida de frailes, 1655.

¹⁵⁸ AGN, Reales Cédulas, V.2, Exp. 135, fojas 292-293. El virrey de la Nueva España pide se le informe cuantos religiosos hay de la orden de santo domingo en la provincia de Guatemala y de Chiapa y la necesidad que tienen para pasar a los reinos de castilla, 1647-V-11 Guatemala, España, Ciudad Real.

En 1660 y 1662 también fueron autorizados los criollos fray Luis Manrresa y fray Martín de Herrera para administrar los sacramentos en dos doctrinas del priorato de Socoltenango. El primero fue nombrado para la doctrina en lengua tzotzil del pueblo de San Bartolomé de Los Llanos y el segundo fue nominado y posteriormente enviado a la doctrina de lengua tzeltal en el pueblo y curato de Soyatitán. Fray Luis de Manrresa murió en el convento de Comitán, como predicador y prior general del convento.¹⁵⁹ Para 1666, Martín de Herrera era el prior de Socoltenango, quien se enfermó gravemente “de unas llagas a que no hallo la medicina humana remedio” y, según Francisco Ximénez, solo encontró remedio “tomando del polvo que a los pies de la Virgen del Rosario de Socoltenango encontró y lo aplicó a las llagas y luego comenzó a sentir mejoría consiguiendo muy brevemente perfecta salud” (Ximénez, 1999: 163).

En 1666 se realizó un auto para una provisión de curatos a ciertos religiosos dominicos. El promotor fiscal eclesiástico Diego de Lambani se presentó para pedir la aprobación de los frailes criollos Francisco de Xerez y Nicolás de Cabrea, pues estaban condicionados “para no entrar a ejercer oficio de curas ni administrar los pueblos para su religión de predicadores [...] por estar tenidos por ilegítimos” y hasta que no “probase legítimo nacimiento o presentase legítima dispensación”, así como la de del “casamiento de sus padres” no se les daría canónica colación como doctrineros. El padre Xerez ya había administrado Ocosingo y Yajalón, y había sido nombrado a Chilón y Bachajón pero no tenía autorización, ya que esto ocasionaría remover a fray Nicolás de Cabrera, español y “padre antiguo” de dicho puesto.¹⁶⁰

El padre Xerez, al parecer no había podido presentar la documentación probatoria, porque tenía que “acudir a Guatemala donde nació, cien leguas desta ciudad de caminos trabajosos”; sin embargo, el promotor alegaba que efectivamente el padre era de dignos descendientes de Guatemala y sobrino del padre maestro Moreira, guardián de San Francisco. Por su parte al padre Nicolás de Cabrera aún no se la autorizaba su plaza porque tenía graves procedimientos y quejas en su contra por haber agraviado a varios indios, alegando que esos eran inventos y que los únicos afectados serían los indios:

¹⁵⁹ AGCA, Soyatitán, A1.39, Leg.1751, Fol.439; AGCA, Zozocoltenango, A1. 39, Leg. 1751, Fol.342. Nominas para doctrineros de varios dominicos, entre 1660 y 1666.

¹⁶⁰AHDSC, Dominicos, carpeta 4587; Exp. 1. Pedimento del promotor fiscal sobre provisión de curatos en ciertos religiosos dominicos. Año de 1666.

Los beneficios de los pueblos de indios son curados (curatos) y como tales se han de prebeer. Aunque las dos palabras *adnutum* y en encomienda hagan dar de ojos a los que tal vez no sabemos ni tenemos tanta noticia del derecho común *ad natum* y en encomienda de su magestad que Dios guarde aunque curados (curatos) y que como tales se ande proveer conforme a esta su ley en todas las doctrinas y de las Indias y todas *ad nutum* y en encomienda con esta diferencia que las religiones en común y cada religioso en particular tienen *ad nutum* y en encomienda las tales doctrinas y lo mismo combiene a los clérigos a cada uno en particular.¹⁶¹

A pesar del aumento de sacerdotes criollos y otros inconvenientes, las peticiones de enviar misioneros religiosos de Santo Domingo, procedentes de la península, siguieron siendo una constante preocupación que enfrentaron las autoridades españolas. Aunque desde luego “con más razón y justicia se quejaban los infelices indios, explotados sin descanso, como se quejaron más tarde los criollos, porque eran los españoles y no ellos quienes sacaban provecho del natural, de la tierra y del comercio” (en Ximénez, 1999: 11). La integración de los sacerdotes criollos fue una realidad, a pesar de los desacuerdos que su integración causó entre religiosos y seglares. Lo cierto es que su presencia e ingreso al poder eclesiástico desencadenó nuevos fenómenos socioeconómicos y cambios de poder en la provincia durante el siglo XVII.

2.2.3 La administración de doctrinas. Pagos y sacramentos

La administración de doctrinas tuvo dos importantes variables, la aplicación de los sacramentos y el pago por los mismos. Aunque no existen escritos por los indios de Los Llanos acerca de estas cuestiones, tenemos referencias de la experiencia en la provincia que nos proporcionan una idea sobre el proceso de estas significativas variables. En una región, que debido a pestes y enfermedades continuó desangrándose durante el siglo XVII, y donde la cantidad de descensos fue aumentando, al parecer el bautismo y la aplicación de los santos óleos no tuvo suficiente alcance por la muerte repentina de la población y la falta de enseñanza prebautismal.

Por el bautismo los indios entraban a formar parte de la Iglesia. Este sacramento representó simbólicamente que los indios se integraran como parte de una comunidad

¹⁶¹ AHDSC, Dominicos, carpeta 4587; Exp. 1. Pedimento del promotor fiscal sobre provisión de curatos en ciertos religiosos dominicos. Año de 1666.

crisiana, delimitado por un espacio “sagrado”, como era una iglesia. Debían, a partir de entonces, “vivir como cristianos” y el misionero tenía el deber moral de proporcionarles medios para ellos. Estos medios estuvieron representados con los restantes sacramentos: matrimonio, confesión, comunión, confirmación o santos óleos. Recordemos que para administrar los sacramentos la Santa Sede dio a los misioneros amplias facultades por la bula llamada *Omnimoda*, de 6 de mayo de 1522, facultades que más tarde confirmó el papa Pío V, después del Concilio de Trento, por la bula *Exponi nobis* de 24 de marzo de 1567 (Ricard, 2017: 179).

Las primeras experiencias durante la Conquista acerca de los bautismos multitudinarios generaron múltiples posicionamientos entre los misioneros que alegaban por una enseñanza prebautismal antes de ritualizar el acto. Esto con el objetivo de que los indios comprendieran el significado de los sacramentos y la idea de la “salvación divina del alma”, ya que se percataban que los indios seguían con sus prácticas religiosas, que nunca abandonaron del todo y que fueron asimiladas en distintas maneras, como sucedió con las cofradías.

Desde el siglo XVI los regulares decidieron y discutieron, constantemente, estos aspectos de cómo se llevaría a cabo la administración de los sacramentos. Fray Antonio de Remesal apunta que los misioneros, casi siempre, llevaban manuales “que para el bautismo de los niños, se use del manual pequeño común. Para los adultos, del manual del obispo de Mechoacán, compuesto y aprobado para esto; y para administrar el santo sacramento del matrimonio (porque no es justo, dicen que a este sacramento le falte su solemnidad) mandan que se use del manual de Sevilla” (Remesal, 1988: 343). En el Capítulo de Cobán celebrado en 1570 se ordenó:

Que ninguno se bautice, principalmente en la provincia de la Verapaz sino en el tiempo pascual, según la ordenación de la Iglesia, y que los que se han de bautizar, por lo menos sean enseñados por espacio de dos meses continuos, y sean instruidos en la fe y buenas costumbres, y por todo el demás tiempo se tenga gran cuidado con ellos, y antes del bautismo, segunda vez los examinen, y desta suerte sean admitidos al sagrado bautismo, y no de otra suerte, so pena de grave culpa. Pero de los enfermos, y de los que están en necesidad, o' peligro, cuide la discreción del perlado (Remesal, tomo II, 1988: 348).

Se dieron varias órdenes respecto a la administración de los sacramentos. Una de ellas fue que cuando los adultos estuvieran bautizados o recibieran otros sacramentos, no se les pidiera más doctrina únicamente aquella que la Iglesia solía pedir, es decir el saber de memoria “El Padre Nuestro”, “El Ave María”, “El Credo”, “Los Diez Mandamientos de Dios” y “Los

Cinco de la Iglesia”. En 1555 el provincial dominico fray Tomás de la Torre ordenó que antes administrar cualquier sacramento a personas adultas, los examinaran acerca de la fe y las costumbres católicas, si sabían la doctrina a la que estaban obligados a saber, y escucharlos como la entendían y sobre todo estar atentos si estaban en “algún pecado público” (Remesal, 1988: 344).

Otros oficios que tuvieron los misioneros en los conventos y doctrinas, era la de escuchar confesión, dar el sacramento de la extremaunción y enterrar los que fallecieran conforme al derecho (ver Anexo Otros 6. Confesionario en tzotzil). También podían confesar negros y españoles que vivían cerca a los pueblos de indios o en haciendas y trapiches. En 1544 Carlos I ordenó que para evitar las diferencias entre las órdenes, franciscanos y dominicos, ni una ni otra orden se entrometiera en la forma de administrar las doctrinas y los santos sacramentos a los indios y que estos últimos, no fueran de un pueblo al otro que no fuera de su jurisdicción, a escuchar misa o recibir sacramentos para evitar confusiones y fraudes (Ximénez, 1999:194). Sin embargo, estas órdenes no estuvieron exentas de conflictos y diferencias en cuanto a la forma y facultad que tuvieron los dominicos para la administración de sacramentos.

El día que el dominico fray Tomás Blanes llegó a la provincia para tomar posesión del obispado protagonizó un extraño encuentro con el oidor Manuel de Ungría que se describe así: El 13 de mayo de 1610 llegó el nuevo obispo de Chiapa quien se encontró con el licenciado del cabildo, éste le pidió “auxilio para confesar a unos indios en el cementerio de la iglesia porque decían no se habían confesado en el tiempo que la Iglesia manda, él respondió [que] se le daría con cierta limitación”, si ella no se diera dentro de tres horas se pena de excomunión, sin embargo ante la extrañeza del oidor el obispo procedió a la declaratoria para confesar a dichos indios ante la amenaza del oidor de quejarse con la Audiencia.¹⁶²

No sabemos por qué el obispo se habría negado a confesar a dichos indios, lo más probable es porque estaba recién llegado del viaje y aún no se informaba sobre el estado actual de la diócesis. Recordemos que, durante la visita de comisario franciscano fray Alonso Ponce, una mujer adulta, aparentemente española, se quejó con él de que el obispo de Guatemala al pasar por la estancia de Girona se negó también a darles misa en pascua porque no tenía licencia autorizada por el obispo, a so pena de excomunión si la celebraran. Sin embargo, la

¹⁶² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 13. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia a Guatemala. 1609-1617; 13 de mayo de 1610. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el disgusto que tuvo el obispo de Chiapa con el oidor Manuel de Ungría, 6 fojas.

misa se llevó a cabo, debido a la “aflicción y por otra sinceridad” de la mujer que sintió el comisario, y fue celebrado por fray Francisco Salcedo y su compañero fray Lorenzo Cañizares (Real, 1999: 21).

Fray Remesal (1988) cuenta, sobre la actitud de los dominicos ante los sacramentos, que muchos padres acudían a los pueblos puntualmente a cumplir con sus obligaciones y actuar con caridad como lo hizo el padre fray Matías de Paz, quien recogía a los indios enfermos que topaba por las calles, echándoselos a los hombros cuando no podían ir por sus pies para llevárselos a sus casas o iglesias. Solo en Ciudad Real se fundaron hospitales para atender enfermos, durante el gobierno de fray de Ubilla quien comenzó a construir una casa hospitalaria que fue detenida por el Cabildo Sede Vacante a su muerte.

A su llegada fray Blanes intentó remediar la situación donando cuatro camas al hospital, pero hay pocas noticias de su funcionamiento entre 1612 y 1635, años en que fray Juan de San Martín, de la orden de los juaninos, expresó a las autoridades su deseo de seguir continuando la obra, que estaba desamparada por más de veinte años “porque los obispos de aquel obispado se querían entrometer en la dicha buena obra”, que correspondía al Real Patronato (Ruz, 1989:145). En la provincia de Los Llanos en cambio, se fundó un pequeño hospital hasta casi finales del siglo XVIII, con la donación de doña Ignacia Gandulfo, vecina de Comitán. El célebre momento fue el 22 de mayo de 1789 y a partir de entonces los dominicos atendían los enfermos de los alrededores (Ruz, 1989: 159).

En 1610 el obispo fray Tomás de Blanes súplica, a través de una carta, que los indios de Chiapa “acudan con los diezmos de los frutos de las cosas de Castilla que cogieren, al dicho obispo, pues le competen por derecho”. Ya que en esa ciudad asistían suficientes eclesiásticos para administrar los sacramentos, celebrar las misas solemnes y “apacentando al pueblo en la palabra de Dios”. Pero el 5 de febrero de 1611 se le envió al obispo fray Tomás de Blanes una Cédula que no hablaba nada bien del dominico ya que, según testimonios entre ella la de don Manuel de Ungría, había mandado dar cuarenta azotes a ciertos indios del pueblo de Chiapa que no quisieron confesarse, “y porque con estos indios fieles y encargo procuréis hacerlo así, conforme al cargo pastoral que tenéis” (Ruz, 1989: 62).

Volviendo a la aplicación de los sacramentos, no hay que perder de vista que no todos los religiosos estaban “autorizados” para impartir los sacramentos, y que muchos otros ocuparon distintos cargos como chantres o maestros, respecto a los doctrineros de los pueblos. Cuando en 1659 se solicitó un listado de los números de religiosos de la provincia de Chiapa y

Guatemala se informó, entre otras cosas, que todos estaban preparados en lectura de arte y teología, algunos aún eran estudiantes, otros ordenados de Evangelio y epístolas y otros ocupados, especialmente, de dar los santos sacramentos a los naturales en los pueblos.¹⁶³

La obligación de que los indios o negros fueran a misa o recibieran algún sacramento también causó fricciones con los dueños de las estancias y los trapiches, además con las autoridades. Es particular el pleito que protagonizó el obispo Bernardino de Salazar con el alcalde mayor en 1624. El enfrentamiento terminó con la excomunión del alcalde Gabriel de Duarte y Ayala, donde el motivo para hacerlo era que el alcalde haya sacado de la iglesia a Diego de Polanco, un negro estanciero que había asistido a la iglesia por algún sacramento.¹⁶⁴

Por administrar doctrinas y sacramentos los misioneros tenían un salario. El pago por el sacro servicio se dividía entre el encomendero, la Caja Real y de cierto modo también entre los indios. Por ejemplo, en una ocasión se ordenó que los encomenderos pagaran los respectivos tostones de los religiosos del pueblo de Soyatitán por monto de los sacramentos aplicados a los indios de la comarca de dicho convento.¹⁶⁵ Por otra parte, del descargo de la Caja Real se obtenía dinero para el “vino de Castilla para cada sacerdote y para la celebración de las muchas [fiestas] en cada año y ciento y veinte arrobas de aceite” para las lámparas que eran necesarias para la aplicación de los sacramentos en los pueblos de indios.¹⁶⁶

Junto a estos pagos, también los dominicos recibían una variedad de productos, ya que desde 1610 se autorizó que la cobranza y admiración de diezmos estuviera en manos del obispo fray Tomás Blanes. Los pueblos del priorato de Socoltenango, por ejemplo, contribuían con varios productos. Así, San Bartolomé pagaba en especie (leña, miel, chile, frijol, maíz, algodón y gallinas de tierra) y los demás como Socoltenango, Soyatitán, Pinola, Ixtapilla y Zacualpa en especie o dinero según fuera el caso.

El priorato del pueblo de Chiapa de Indios, por ejemplo, tenía “sacerdotes y legos” que se dedicaban también a administrar, a los naturales, los sacramentos en “dos lenguas zoque y chiapaneca”, y los otros se dedicaban a predicar y confesar a españoles que vivían en el pueblo

¹⁶³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 20. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1657-1661; 8 de octubre de 1659. Carta del mismo al rey donde informa el número de religiosos que hay en el distrito de la Audiencia. Remite un memorial adjunto, 8 fojas.

¹⁶⁴ AGCH, Al. II.39, Guatemala, Carpeta 103, Exp. 848. El obispo de Chiapas Ilmo. Severiano de Salazar y Frías, sobre la excomunión que impuso al Alcalde Mayor, año 1624.

¹⁶⁵ AHDSC, Dominicos, carpeta 5673; Exp.5. Autos en el que se ordena a los habitantes del pueblo de Soyatitán que den una parte de sus tostones, Soyatitán, año de 1592.

¹⁶⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 20, Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1657-1661; 8 de octubre de 1659. Carta del mismo al rey donde informa el número de religiosos que hay en el distrito de la Audiencia. Remite un memorial adjunto, 8 fojas.

que “son en número de más de cincuenta vecinos”. Todos los pueblos de este priorato eran de la Real Corona y el pago por la doctrina y la administración era a razón de “cincuenta y mil maravedís por cada cuatrocientos tributarios”.¹⁶⁷

En el priorato del pueblo de Socoltenango había “cinco religiosos sacerdotes que así mismo se ocupan en dicha administración a los naturales de este pueblo como a los demás comarcanos en lengua cendal y cocil y reciben el sustento de los pueblos así de los que son de la Real Corona, como de los encomenderos”. En tierras cercanas a la selva Lacandón había un convento con dos sacerdotes que sabían la lengua chol, que hablaban los indios “que están por conquistar y son allí vecinos y los padres hacen entradas para reducirlos al gremio de nuestra santa madre Iglesia católica romana y hasta ahora no se han podido reducir”, por esta razón no se cobraba ningún diezmo.¹⁶⁸

En 1611, fraile dominico Agustín Montes, procurador general de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, apuntó que era y había sido costumbre en la Nueva España y Guatemala que a los indios enfermos se les administraran los sacramentos en su casa y la sagrada eucaristía en la iglesia, y que el visitador Manuel Girón de Ungría había ordenado que a los dominicos no se les diera el sustento ordinario ni la limosna de la doctrina si no llevaban el sacramento a los indios enfermos a sus casas, certificado por los gobernadores indios de los pueblos, y que esto lo había hecho el visitador en venganza de la queja que los dominicos habían hecho contra él en la Audiencia.¹⁶⁹

Muchas veces se certificaron autos para obligar a los prelados de su orden mandar a sus súbditos misioneros ir a las casas de los indios, dada la “necesidad a confesarlos y concertar santo y justo pero no lo han querido cumplir”, esto causaba que muchos llevaran a sus enfermos “en hamacas a la iglesia [pero] antes que salgan de ellas” se morían. El cabildo sentó en una carta que los seculares eran muy pobres debido al bajo salario que llevaban de la Caja Real, ya que los dominicos tenían un alto sueldo por administrar los sacramentos en las

¹⁶⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 20. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1657-1661; 8 de octubre de 1659. Carta del mismo al rey donde informa el número de religiosos que hay en el distrito de la Audiencia. Remite un memorial adjunto, 8 fojas.

¹⁶⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 20. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1657-1661; 8 de octubre de 1659. Carta del mismo al rey donde informa el número de religiosos que hay en el distrito de la Audiencia. Remite un memorial adjunto, 8 fojas.

¹⁶⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 175. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1610-1620; 1611. Carta de fray Agustín Montes, procurador general de la provincia de San Vicente de Guatemala, de la orden de los dominicos, que dice que ha sido costumbre en la Nueva España y Guatemala que a los indios enfermos se les administren los sacramentos en su casa y la sagrada eucaristía en la iglesia, 8 fojas.

doctrinas de los pueblos.¹⁷⁰ Un ejemplo más de queja contra los frailes es del 23 de enero de 1631, cuando los indios de Chiapa pidieron una vez más a las autoridades que certificaran la obligación de sus curas, respecto a los santos óleos, ya que estos forzaban a los moribundos a ir a las iglesias para recibir los dichos sacramentos y hacer un respectivo pago.¹⁷¹

Estos pequeños informes no son de extrañar. La legislación marcaba que no habría de cobrarse a los indios derecho alguno por la administración de sacramentos y entierros, “en ninguna cantidad, aunque digan que (los indios) lo dan por su voluntad”, asunto sobre el cual se les encargó vigilar a los preladados, y exhortaron a las autoridades civiles evitar estos abusos ya que también se sabía que al momento de hacer el testamento de los indios ricos, se solía acontecer “que los curas y doctrineros, clérigos y religiosos, procuran y ordenan que les dejen a la Iglesia toda o la mayor parte de sus haciendas, aunque tengan herederos forzosos; exceso muy perjudicial y contra Derecho” (Ruz, 2003:23).

No obstante, de acuerdo con Ruz (2003), los esfuerzos de la Corona por ahorrarles tal tipo de gastos no autorizados a los indios parece fue en vano, ya que en la “carrera por la salvación” algunos eclesiásticos idearon otras formas de exacción. Así lo reporto por ejemplo el oidor Joseph de Scals durante una visita, a finales de siglo XVII, a la alcaldía mayor de Chiapa, que incluyó también la esfera de la administración de sacramentos y algunas devociones piadosas, como las misas de cuerpo presente y entierros.

En pueblos, como Soyatitán, los principales indicaron la obligatoriedad de pagar cuatro tostones por una misa de cuerpo presente, “sea pobre o sea rico, y en su cobranza se tiene más cuidado”, mientras que los vecinos de Socoltenango informaron cómo se compulsaba a los deudos a pagar, fuese cual fuese su situación económica, “que no ai dispensacion”. Por su parte, los tzotziles de San Bartolomé de Los Llanos ni siquiera podían elegir entre llamar o no al sacerdote para asistir a la sepultura, ya que aunque no se presentaba, ordenaba al maestro de doctrina cobrar en su nombre (desde un tostón hasta tres pesos) (Ruz, 2003: 24).

Si en el siglo XVI se expresó la pobreza de los dominicos debido a la difícil situación de pagos para las doctrinas y por ende las dificultades para dar los sacramentos a los indios, en la

¹⁷⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 44. Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia, entre otros de Chiapa. 1550-1696; 2 de junio de 1586. Ciudad Real: carta del cabildo sobre los religiosos desanto Domingo en la provincia de Chiapa y sus arbitrariedades y no cumplimiento de sus funciones. Sugiere que mejor haya clérigos (que son más estudiosos) que religiosos de órdenes, 3 fojas.

¹⁷¹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 7. Peticiones y memoriales sueltos. 1584-1700; 23 de enero de 1631. Petición de los indios de Chiapa, para que sus curas no obliguen a los moribundos a ir a las iglesias a recibir los sacramentos, 2 fojas.

segunda mitad de la centuria siguiente el obispo fray Mauro de Tovar, de la orden de San Benito, informó desde Ciudad Real, que en 1663 los seis conventos dominicos no necesitaban de socorro porque tenían mucho caudal “y que hasta de modo en su comparación son unos mendigos las religiones monacales de España”, por eso los gastos destinados a la aplicación de sacramentos, vino y aceite que se requerían en las doctrinas, estaban en orden y que los conventos del obispado no necesitaban de limosna, ni de más vino ni aceite.¹⁷²

Cuando el 25 de mayo de 1680, habiendo hecho relación el licenciado Ferrer del Consejo de Indias de un expediente recibido del obispo de Chiapa, Marcos Bravo de la Serna, que contenía varios asuntos, se dieron algunas resoluciones en las que destacaban el asunto del vino y de aceite, dejando al obispo “lo ejecute como fuere más del servicio de Dios y suyo, y el de las siete doctrinas de Los Zendales que estaban bajo el mando de los religiosos dominicos [ordenando que] los suspenda de ellas y nombre sacerdotes seculares haciendo la presentación conforme al real patronazgo y que prosiga la causa contra los dichos religiosos, dejando abierta a los religiosos acudir a la apelación”. Una de las causas, como mencionamos anteriormente, de esta amenaza de secularización fue por excederse en los “derechos y contribuciones por administrarles los sacramentos y por los entierros y funerales y otros excesos de esta calidad que se cometen por causa del ministerio de curas y no por lo personal de los regulares”.¹⁷³

Estos obstáculos referidos fueron los argumentos que se usaron para querer secular las doctrinas dominicas de Los Zendales. Recordemos que en 1658 el rey recibió informes, de parte del obispo fray Mauro Tovar, “sobre la mala administración de las doctrinas [y] almas de los indios”, exhibiendo que “en cuarenta y cuatro iglesias que tienen los religiosos” no encontró ninguno que tuviese presentación real, examen, aprobación, colación, ni canónica institución del ordinario eclesiástico, [que] no quieren bautizar” y no habían cumplido con el trabajo de administrar sacramentos ya que además no tenían libro de bautizos, ni libro de confirmados.¹⁷⁴

¹⁷² AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 44. Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia, entre otros de Chiapa. 1550-1696; 3 de febrero de 1663. Ciudad Real: carta del obispo que informa a su majestad sobre los conventos que hay en esta provincia (seis dominicos y dos franciscanos) y el gasto de vino y aceite que hacen. Esto obedece a una real cédula de 30 de julio de 1653; 8, 10 y 26 de marzo de 1662, 5 fojas.

¹⁷³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 26. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1678-1680; 1680. Consulta del Consejo de Indias acerca de un expediente recibido del obispo de Chiapa sobre varios asuntos, entre otros, las siete doctrinas de los zendales, 5 fojas.

¹⁷⁴ AGN, Reales Cédulas, V. 240, Exp. 1, fojas 1-4. Real cedula que trata sobre lo que conviene hacer en la administración de los santos sacramentos a los naturales, y que a los religiosos no los puedan remover de sus doctrinas sin comunicar las causas en la provincia de Chiapas, 1660-II-6.

Además de haber muchos matrimonios nulos entre personas con cercano parentesco, y la constante muerte de muchos indios sin confesión ni sacramento porque los dominicos no quieren ir a las casas, sino que pedían que los enfermos fueran hasta la iglesia. Y por aplicar estos sacramentos cobraban más de lo debido que “la administración del sacramento de la eucaristía llevan un real de limosna [y que] casan y velan a los indios en todos los tiempos” y no en los días requeridos, como lo mando la Cédula de 1653, como de no celebrar las misas tan de mañana y “que no ayudan a bien morir”, porque no tienen libros de difuntos, ni memoria de los testamentos y obras pías de españoles, ni indios”.¹⁷⁵

También, en 1664, Cristóbal Calancha presentó una queja ante el obispo fray Mauro de Tovar “para contar sus malos procederés”, como éste que cada vez que el obispo visitaba a los pueblos estos pagaban en dinero una botica de vino y un tostón para recibir los santos óleo, contra lo dispuesto por las reales cédulas, cosa que encarecía argumento a los pueblos. Afirmando que el obispo “quería ser dueño espiritual y temporal”.¹⁷⁶

La distancia y los obstáculos geográficos a su paso siguieron siendo una problemática y un argumento contra la secularización de doctrinas y la administración de los sacramentos, ya que los curas tenían muchos indios a su cargo en “lugares tan distantes que no pueden cuidar de ellos”. Por eso se ordenó que se procurara que cada doctrinero no tuviera más de cuatrocientos indios y que estuvieran en “lugares y partes donde cómodamente pueda asistirles su doctrinero”, así como de llevar el viático a la casa de los enfermos y que se “alumbre el Santísimo Sacramento con aceite ordinario de 8 libras y no con aceite de higuera” como lo prohibió la Real Cédula de 1653. Y de guardar el matrimonio como lo ordenado el Concilio de Trento y que dijera la misa a una hora cómoda para que pudieran oírlos los feligreses, así como que los doctrineros “no lleven de los indios cosa alguna para el reparo de sus casas y gasto de su comida por ser carga de los encomenderos” y de sus propios salarios.¹⁷⁷

Conocemos algunas reales cédulas donde se ordenó pagar los respectivos salarios a los dominicos. Por ejemplo, el 17 de agosto de 1668 se decretó pagar “el sínodo debido de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola”. Fray Rodrigo de Balcárcel (Valcazal)

¹⁷⁵ AGN, Reales Cédulas, V. 240, Exp. 1, fojas 1-4. Real cedula que trata sobre lo que conviene hacer en la administración de los santos sacramentos a los naturales, y que a los religiosos no los puedan remover de sus doctrinas sin comunicar las causas en la provincia de Chiapas, 1660-II-6.

¹⁷⁶ AHDSC, Dominicos, carpeta 4587; Exp.2. Expediente referente a informe a su majestad, curatos y doctrinas, casos eclesiásticos, cofradías y bautismos, 1663-1665.

¹⁷⁷ AGN, Reales Cédulas, V. 240, Exp. 1, fojas 1-4. Real cedula que trata sobre lo que conviene hacer en la administración de los santos sacramentos a los naturales, y que a los religiosos no los puedan remover de sus doctrinas sin comunicar las causas en la provincia de Chiapas, 1660-II-6.

informó que no se había autorizado el pago porque el encomendero había forzado a los indios a declarar que su cura fray Martín de Herrera no asistía para administrar los sacramentos, lo que era un hecho, sólo que para aclararlo presentó una licencia donde tuvo un año de permiso, y en su lugar llegaron otros misioneros certificados por el prior Joan de Quiroz, así exigiendo librar “para que con apremio se pague el sínodo de la administración de dichos pueblos”.¹⁷⁸

Este pago, que se exigía lo cubrieran los encomenderos de Soyatitán y Pinola, era de “cincuenta mil maravedíes por cada doctrina de cuatrocientos tributarios”, pues se había cumplido con administrar la doctrina y llevar a los enfermos a sus casas el Santísimo Sacramento por el religioso aprobado por el obispo Tovar, en el tiempo de la ausencia del padre Herrera, cura doctrinero de Soyatitán y Pinola, quien fue a Oaxaca “a ponerse en cura de los achaques que padecía”. El respectivo pago se hizo a los misioneros interinos, desafortunadamente no se mencionan los nombres, confirmado por el criollo Joan de Quiroz, que había, antes de haberles nombrado la plaza interina, “examinado y aprobado en lengua y suficiencia”.¹⁷⁹

Durante los gobiernos de Mauro de Tovar, Marcos Bravo de la Serna y Manrique y Francisco Núñez de la Vega se concedieron ciertas facultades y se redactaron, con fray Bravo de la Serna y fray Núñez de la Vega, Constituciones Diocesanas para regular y ordenar la forma de administrar las doctrinas, los religiosos y los sacramentos. Meses antes de la muerte del obispo fray Mauro de Tovar, acontecida el 5 de noviembre de 1666, el papa Alejandro VII le concedió algunas facultades para hacerlas aplicar en diferentes casos de la administración eclesiástica del obispado. Entre muchas estaban, dar órdenes extra temporales de sacerdocio ante la necesidad de sacerdotes, dispensar en los casos de bigamia u homicidio voluntario, y descargar los votos simples en obras pías, castidad y religión.

Así también, la facultad de absolver cualquier simonía e imponer penitencia de alguna limosna, de examinar los grados de consanguinidad de los matrimonios celebrados con tal que no hubiere “herejía o infidelidad a la fe católica”, y de dar permiso matrimonial siempre y cuando la mujer no haya sido robada o “habiendo sido robada no esté en poder del que la robo”. También de eximir a los gentiles e infieles que tienen muchas mujeres, “si cambian (o

¹⁷⁸ AHDSC, Soyatitán y Pinola, carpeta 5351; Exp. 16. Fragmento de una real orden sobre que se pague a los religiosos dominicos el sínodo debido de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola. Santiago de Guatemala, 17 de agosto de 1668.

¹⁷⁹ AHDSC, Soyatitán y Pinola, carpeta 5351; Exp. 16. Fragmento de una real orden sobre que se pague a los religiosos dominicos el sínodo debido de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola. Santiago de Guatemala, 17 de agosto de 1668.

deciden por una, tienen) de hacer cristiana la primera”, de consagrar el óleo con los sacerdotes, de delegar sacerdotes simples, de bendecir los ornamentos y lo necesario para la misa y los sacramentos.¹⁸⁰

A los misioneros se les autorizó dar “unción y reconciliar las iglesias manchadas con el agua bendita” aunque no haya sido bendecida por el obispo, de conceder tres veces al año indulgencia plenaria a los confesados, de “absolver de la herejía y apostasía de la fe y calma a cualquier eclesiástico así seglares como reguladores”, pero no a aquellos que “fueren de los lugares donde se ejerce el Santo Oficio, sino es en los lugares de las misiones en las cuales están sin castigo” y de conceder indulgencia a los convertidos de la herejía e infieles en el momento de su muerte sino pudieren confesarse.¹⁸¹

También está el de llevar el “Santísimo Sacramento encubierto a los enfermos sin luz”, de vestirse en habito seglar si de otra manera no pudiera pasar a los lugares encomendados a su cargo, de rezar el rosario u otras oraciones sino pudiera llevar consigo el breviario, de dispensar el uso de las carnes, huevos y cosas de leche “en tiempos de ayuno y cuaresma” y de consagrar “los altares portátiles” con los sagrados óleos bendecidos por el obispo. Todas estas facultades que tuvieron como fin regular el *modus vivendis* de los religiosos y la feligresía a la que administraba cada misionero, concedidas “por diez años próximos venideros”.¹⁸²

Regresando a Marcos Bravo de la Serna, obispo elegido del clero secular en 1676, desde su entrada quitaron unas facultades y se concedieron otras en relación a la administración de las doctrinas y de los santos sacramentos. El papa Clemente X le otorgó nuevas facultades desde su nombramiento en 1674, las presentó al arribar a Ciudad Real. Entre las nuevas estaba la referente a los matrimonios de los gentiles, dándoles oportunidad de elegir entre todas con quien quedarse si la primera no quisiera convertirse ni bautizarse, de delegar a los simples sacerdotes la potestad de bendecir ornamentos y otros utensilios, de absolver de todos los cargos reservados a la sede apostólica mencionados en la bula de *In cane dominian*, de “poner los lunes no impedidos con oficio de nueve lecciones”, así como de informar “las penas de

¹⁸⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1666. Facultades concedidas por el papa Alejandro VII al obispo electo fray Mauro de Tovar, para hacer dispensas en diferentes casos (29) como consta de la bula original. Suplica (el obispo) a su majestad le dé licencia para usar de ellas, 5 fojas.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

purgatorio” y de dar el gobierno de las parroquias a los regulares “a falta de seculares”, facultades concedidas por quince años.¹⁸³

Sin embargo, estas medidas no fueron suficientes para el obispo Marcos de la Serna. En 1677 el obispo escribió una carta acompañada por un ejemplar de Constituciones Diocesanas hechas por él y tituladas: *Constituciones, estatutos y ordenanzas de la Santa Iglesia Catedral de Ciudad Real de Chiapa, hechas por el ilustrísimo doctor don Marcos Bravo de la Serna Manríquez, su obispo y del Consejo de Su Majestad*. En ellas expuso haber trabajado para ir “reformando lo perdido que halló el culto, las ceremonias y demás dependencias de la iglesia”, introduciendo ordenanzas, el uso de ritos y ceremonias con copias para los ministros, porque “si están lejos con arte y con orden cargue el peso del edificio religiosos sobre sus fundamentos, y si estos flaquean (o por demolidos de olvido o por maltratados de la negligencia)” pudieran volverlos a la fábrica de la religión con disposiciones que “la eternicen [para] hermohear y erigir felizmente” a Ciudad Real y su comarca tal como las constituciones, estatutos y ordenanzas que le dieron las iglesias de España conforme al Concilio de Trento.¹⁸⁴

Entre la información que tienen que ver con las posesiones y recibimientos de los obispos, y de las posesiones y obligaciones de los religiosos en los pueblos, estaba una que decretaba que luego de que cualquier dignidad tomara posesión tuviera la obligación de “anexar del primer año de sus rentas cincuenta pesos en poder del mayordomo de la mesa capitular”, lo cual servirían para cubrir los gastos de funeral de los prebendados y de los ornamentos que ha de llevar a la sepultura, ya que se sabía que muchos religiosos “mueren tan pobres que no tienen con que enterrarse y obligan a la iglesia y fábrica de ella a gastar sus ornatos y vestiduras”.¹⁸⁵

Otra reforma correspondió a la hora prima de las misas que se decían a las ocho de la mañana, pero que como a partir de esa hora comenzaba a correr nieblas y fríos todo el año en los pueblos de la comarca de Ciudad Real y siendo nocivos para la salud humana, se estableció

¹⁸³ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1674. Marcos Bravo de la Serna, obispo electo de Chiapa, dice que el papa Clemente X, le concedió ciertas facultades (al igual que a los demás obispos de las Indias), mismas que presenta traducidas en debida forma y para poder hacer uso de ellas, suplica a su majestad se sirva de mandar se le dé certificación de haberlas presentado, 5 fojas.

¹⁸⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1677. Carta de Marcos Bravo de la Serna, acompañada de un ejemplar de las Constituciones Diocesanas, hechas por él: "Constituciones, estatutos y ordenanzas de la Santa Iglesia Catedral de Ciudad Real de Chiapa, hechas por el ilustrísimo doctor don Marcos Bravo de la Serna Manríquez, su obispo y del Consejo de su majestad", 24 fojas.

¹⁸⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1677. Carta de Marcos Bravo de la Serna, acompañada de un ejemplar de las Constituciones Diocesanas, hechas por él: "Constituciones, estatutos y ordenanzas de la Santa Iglesia Catedral de Ciudad Real de Chiapa, hechas por el ilustrísimo doctor don Marcos Bravo de la Serna Manríquez, su obispo y del Consejo de su majestad", 24 fojas.

que solo se hiciera una misa desde las siete con misa rezada para aquellos que no pudieran llegar a las demás de todo el día debido al clima y así se hiciera en otros pueblos que tenían el mismo problema. El incumplimiento de muchas estas órdenes y el trato que le dieron los dominicos al obispo provocó que durante su gobierno se haya intentado fuertemente secular las doctrinas de Los Zendales, como se ha mencionado con anterioridad, y que también que el obispo haya acusado a muchos dominicos de disidentes. Sin embargo en su lecho de muerte el dicho obispo se retractó, cosa extraña, de sus actos. La supremacía de los dominicos seguía siendo un hecho y el estado político- eclesiástico que habían establecido seguía fortaleciéndose.¹⁸⁶

Durante 71 años, la silla episcopal de Chiapa no estuvo ocupado por un dominico, los conflictos más relevantes que protagonizaron fueron con el obispo Marcos Bravo de la Serna y Mauro de Tovar. Haber tenido durante 68 años, desde su llegada el control del obispado, le dio oportunidad para lograr una posición privilegiada dentro del obispado, así como cierta autonomía y simpatizantes que los apoyaban, esto les permitió tener muchos beneficios al administrar los sacramentos y tener presencia en los pueblos de indios. Los sacramentos se constituyeron simbólicos vehículos para ganar terreno económico y social, aunque muchos indios se resistían a practicar del todo bien la liturgia católica, otros indios habían comenzado a practicar, asimilándolas con particularidad, en la cotidianidad religiosa de las fiestas patronales, cofradías, bautizos y entierros.

A la muerte de Marcos Bravo de la Serna, acontecida el 9 de octubre de 1680, la cabecera eclesiástica de Chiapa regresó a manos de la orden de Santo Domingo. Ocurrió con el nombramiento papal de fray Francisco Núñez de la Vega en 1684 -siguió hasta su muerte, el 5 de septiembre de 1706. Su llegada marca tres acontecimientos importantes en la historia de la religión en Chiapas:

1. La recuperación de la silla episcopal por un dominico, después de 71 años de estar en la jurisdicción de otros religiosos del clero regular y secular.
2. El gobierno de Francisco Núñez de la Vega fue el más largo durante el período colonial;
3. El obispo fue el último dominico en ocupar el cargo, hasta la entrada del siglo XX.

¹⁸⁶ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 161. Cartas y expedientes de los obispos de Chiapa. 1541-1699; 1680. Duplicado de la retractación de Marcos Bravo de la Serna Manríque, obispo de Chiapa, en su lecho de muerte, de las calumnias dichas y escritas contra varias personas y religiosos de santo Domingo, 11Fojas.

Francisco Núñez de la Vega vino de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada (actual Colombia), donde fue el comisario del Santo Oficio y visitador de la diócesis de Santa Marta y de Santa Fe, además de ser el provincial de dicha provincia. Designado como obispo de Chiapas el 13 de diciembre de 1681, y confirmado por Inocencio XI el 8 de junio de 1682, llegó a Ciudad Real el 18 de enero de 1684. Desde sus primeros días en Ciudad Real comenzó su trabajo en la escritura que brindó resultados en publicaciones de *Collectanea de Sermones y Assumptos predicables*; *El hermano Tomás Gage, falsamente se cuenta entre los dominicanos* y *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*, esta última obra muy importante para la forma que su gobierno concibió la administración eclesiástica.¹⁸⁷

El 16 de abril de 1688, fray Francisco Núñez de la Vega tomó la pluma para responder una Real Cédula del 21 de julio del 1685, en donde recomendaba vigilar que los religiosos acudieran puntualmente a sus doctrinas. Poco después tuvo que informar que los doctrineros acudían puntuales a sus obligaciones y “aunque no ha sucedido caso de que falten”, estaban bien advertidos de que no pudieran ausentarse a menos de proveer de un sustituto, según lo estipulaban los Concilios Mexicano y de Trento, haciéndose acreedores —en caso contrario— a las sanciones que los mismos concilios imponían. El cobro indebido de estipendios también ocupó su atención; no se permitió a quienes acostumbraban hacerlo (Ruz, 1989: 108).

También combatió abusos supersticiosos “tan ocultamente radicados, que como carcoma y disimulado cáncer iban cundiendo por todos estos pueblos, de donde he sacado y recogido más de treinta libros en que la superstición de los indios estaba puesta por arte”, los que hizo traducir tras obligar a los “maestros” principales a que se los entregasen. Tras abordar el tema de la idolatría, contra la que dedicó parte de su tiempo “aunque no tanto como el que quieren ver algunos autores que han emitido juicios bastante superfluos por desconocer su obra y su actuación al frente del obispado”. Cumpliendo con su obligación de informar al Vaticano sobre el estado de su diócesis, fray Francisco redactó hacia 1690 un documento titulado *Situación de la Iglesia chiapaneca 133* (en versión latina de final de 1693, ya que la certificación de la visita es de 1694), mismo que se entregó a su procurador al cumplir con la visita *ad limina* (Ruz, 1989:117).

En el preludeo del siglo XVIII, la capital administrativa de Ciudad Real, sede episcopal del obispado de Chiapa y Soconusco, contaba, según informaba, además de las parroquias

¹⁸⁷“Del Archivo del General de los dominicos de Roma”, *Documentos inéditos de la Historia de la Iglesia de Chiapas*, obispo Francisco Orozco y Jiménez, Tomo II, Gobierno de Chiapas, 1999, página. 261.

locales, con cuarenta iglesias, administradas por sus respectivos curas; dos a tres quienes “continúan muy pobres, y hay asimismo una gran penuria de coadjutores”. Respaldándose en los decretos de Trento, señaló en sus *Constituciones Diocesanas* (por entonces aún sin imprimir), los castigos a que se harían acreedores quienes no residieran en sus iglesias y por ende no cumplieran con sus cristianas obligaciones (Ruz, 1989).

Cuando describió, después de casi 15 años de gobierno, el estado de la fe cristiana de sus habitantes, fray Núñez de la Vega refirió que la de los españoles era ortodoxa, “siempre íntegra y no ha sufrido tropiezos [pues] tienen un carácter dulce, son asiduos al culto divino y dedicados a lo que hay de más piadoso”. La de los indios, en cambio, se le antoja “digna de lamentarse [...] de hecho es muy raro encontrar alguno en el cual ésta no sea confusa, esté desgarrada o moribunda”, sobre todo porque —gracias a los nagualistas— sobreviven creencias gentílicas de los indios y ellos “continúan en las tinieblas, enroscados en sus errores rehúyen la luz de la fe y las teorías de la verdad” (Ruz, 1989: 118).

Había visitado ya muchas veces todo el obispado, y a pesar de lo difícil del camino, pleno de peñascos, montañas, desfiladeros y precipicios, y a su edad y sus fuerzas debilitadas, siguió, escribió, trabajando con todas sus fuerzas para “darle a este rebaño tan miserable el deseo de tornarse hacia la verdad”. Velando por lo que concibió piedra de toque para la buena marcha de su gremio y el logro de una cristianización profunda y ortodoxa, insistió en la necesidad de que Roma apruebe sus *Constituciones*, las cuales envió para imprimir allí ante la negativa de los funcionarios reales para hacerlo en tierras de la monarquía. Sin imaginar que para 1712, muerto ya para entonces, y por Cédula del 27 de noviembre de 1697, la Audiencia representada por Toribio de Cosía, mandaría a recoger en su archivo las constituciones originales porque consideró que tenían algunos capítulos contra el Real Patronato y su regalía. Los ejemplares de obra se recogieron en Oaxaca, Guadalajara, México y Chiapas.¹⁸⁸

Respecto a la secularización de las doctrinas administradas por los dominicos en Los Zendales, fray Núñez de la Vega informó al rey que, en respuesta de Real Cédula de 1682, sobre la suspensión de las siete doctrinas de Zendales a los dominicos y poner en su lugar curas seculares, no la llevó a cabo porque no había suficientes curas seculares para sustituir a los dominicos y eso podría afectar la administración y el pago de los sacramentos. Finalmente

¹⁸⁸ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 224. Expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1712-1714; 1712. Guatemala: la Audiencia, a través del presidente Toribio de Cosía informa que por cédula de 27 de noviembre de 1697, se pidió recoger en el archivo de esta Audiencia, las constituciones originales que hizo fray Francisco Núñez de la Vega, 33 fojas.

se incluyó un documento relativo a la devolución de las doctrinas a los dominicos.¹⁸⁹ Debido a esto años después, muerto fray Núñez de la Vega, varios españoles informaron sobre dicho acontecimiento, el obispo Jacinto de Olivera y Pardo, que tomó posesión en 1713, consideró y notificó que fray Francisco Núñez de la Vega no había llevado a cabo la Real Cédula sobre la suspensión de las doctrinas a los dominicos porque él mismo pertenecía a dicha Orden.¹⁹⁰

En lo que concierne a la administración de sacramentos y los respectivos pagos, ordenó que por administrar sacramento alguno no pudiera “llevarse cosa temporal, aunque sea espontáneamente ofrecida”. Al mismo tiempo advirtió “que dar o recibir cosa temporal por espiritual, aunque no sea como precio, sino como gratuita compensación de conferir lo espiritual por temporal, es indubitablemente simonía, y lo contrario no puede practicarse ni afirmarse, porque está reprobado y condenado” (Núñez, 1988: 382). Ratificó en sus *Constituciones*, la importancia de la administración y la predicación de la doctrina cristiana, así como el llevar los santos sacramentos a los feligreses:

Por el bautismo renacemos espiritualmente a la gracia, que nos hace hijos de Dios. La confirmación nos la aumenta y roborá para confesar la fe. La penitencia nos sana de las enfermedades de la culpa, y por ella se nos perdonan los pecados cometidos después del bautismo y nos resucitamos a la vida de la gracia. La eucaristía nos la aumenta y conserva en ella, como sustento espiritual que lo es verdadero de nuestras almas. La extremaunción limpia las reliquias del pecado, alivia al enfermo y le da fuerzas para perseverar. Estos cinco sacramentos están ordenados a la salud espiritual de los fieles, que pudiedo todos deben recibirlos.El orden y matrimonio son voluntarios, y se instituyeron para el gobierno de la Iglesia el uno, y el otro para aumento de los hijos de la Iglesia y procreación del linaje humano, y así por el sacramento del orden tiene ministros para su régimen y culto divino, y por el matrimonio se multiplican santamente los hombres.El bautismo, confirmación y orden imprimen carácter (que es cierta señal impresa en el alma), y así no pueden ni deben reiterarse.Los otros cuatro no le imprimen, y así pueden recibirse muchas veces (Núñez, 1988:381).

Aunque durante el siglo XVII muchos inconvenientes aquejaron a la administración eclesiástica y a la orden de Santo Domingo, amenazando con las mermas del poder político, económico y social, que poco a poco consiguió la orden social en la provincia. Los frailes al parecer negociaron y actuaron conforme los cambios de gobierno, y los cambios sociales que

¹⁸⁹ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 375, fojas 123, 1679-1686. Varios documentos relativos a la buena o mala administración eclesiástica en las siete doctrinas que poseen los religiosos de la Orden de santo Domingo, 5 fojas.

¹⁹⁰ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 375.Expediente sobre que se mantenga a la religión de Santo Domingo en las siete doctrinas de la provincia de Los Zendales. 1684-1740, 23 fojas.

se presentaron durante el siglo. Las estrategias políticas y administrativas les permitió poder tener el control y elegir las mejores zonas socio económicas para su jurisdicción y beneficio. Al parecer muchos de estos incidentes, hasta aquí narrados, influyeron en el cambio de actitud que tuvieron en los dos primeros siglos, al pasar de misioneros mendicantes a grandes terratenientes y poder emprender su proyecto pastoral en tierra fértil, marcadas por la tragedia, como la Depresión Central.

Para concluir este apartado, es importante notar que los dominicos, a pesar de estabilizar su condición institucional y económica, como veremos a continuación, también buscaron un equilibrio entre todos los convenientes que giraron alrededor de la administración de doctrinas de los indios recién convertidos al cristianismo. Por eso, para comprender este cambio de actitud hay que considerar un amplio sentido social, institucional y económico. No hay que pasar por alto que dentro de estas experiencias, las cuestiones institucionales y los factores externos jugaron un peso importante en las decisiones y condiciones que fueron tomando según lo amerito el contexto. Es conveniente, para finalizar, presentar un fragmento de fray Núñez de la Vega que escribió en su *Constituciones*, y resumen, de forma “adornada”, los distintos beneficios obtenidos de los sacramentos, los misioneros y los indios, y sobre todo del papel que tuvo la Iglesia y la orden de Santo Domingo en la historia socioeconómica del siglo XVII:

Para que esto se entienda ponemos un ejemplo, del que trabajase mucho y con su sudor ganase tanto dinero cuanto bastase a satisfacer todas las deudas de alguna ciudad o pueblo, y lo pusiese en un banco para que se fuese dando a todos los que llevasen póliza o boleta suya. No es dudoso que este tal habría satisfecho de su parte por todos, y con todo eso podría suceder que quedasen muchos adeudados, si por soberbia, pereza u otra causa no quisiesen ir a pedir boleta para llevarla al banco, donde recibiesen el dinero con que habían de pagar sus deudas y desempeñarse (Núñez, 1988:321).

2.3 ¿Por qué los dominicos decidieron administrar doctrinas en la Depresión Central? El Camino Real y la cuestión del tributo indio en la provincia de Los Llanos en el contexto de la evangelización

Como hemos venido anticipando, muchos factores institucionales del obispado, y otros factores económicos de la Depresión Central fueron decisivos para que la orden de Santo Domingo se instalara en la provincia de Los Llanos con el fin de administrar las doctrinas a los distintos pueblos. La misión de ocupación, respecto a la misión de penetración y de enlace, fue desde un inicio el punto clave para conseguir el monopolio episcopal de los dominicos sobre la provincia de Chiapa. Se ha dicho, con anterioridad, que la misión de ocupación se refiere a los sectores en los cuales los conventos formaron una red bastante estrecha, a distancia regional unos de otros y agrupados en torno a un centro de poder, con el objetivo de una permanente colonización.

La provincia de Los Llanos parece haber cumplido con estas características, debido a sus tierras fértiles y a su cercanía del gran Camino Real, compuesto por principales cabeceras como Comitán, Socoltenango y San Bartolomé de Los Llanos, los dominicos se establecieron ahí para tomar tierras, haciendas y trapiches y justamente para ocupar y colonizar territorio. Aunque ya hemos mencionado algunas referencias sobre el Camino Real que cruzó a los pueblos del priorato de Socoltenango, y de parte de la provincia de Los Llanos, queremos profundizar un poco más en el tema.

Dice un famoso proverbio “caminante no hay camino, se hace camino al andar” y es justamente el derribo del monte y la maleza el acto simbólico para que los pobladores puedan transitar de un lado a otro e interrelacionarse entre sí. El constante movimiento de indios, conquistadores y misioneros durante los primeros siglos de la colonia son prueba de ellos. De acuerdo con Juan Pedro Viqueira (2004) los caminos no están inscritos, ni siquiera en potencia, de la geografía física ya que son los humanos inmersos en circunstancias y proyectos, que persiguiendo ciertos fines y que modifican el entorno y construyen vías para transitar. El Camino Real de la Depresión Central, que cruzó la provincia de Los Llanos, y por ende los pueblos del priorato de Socoltenango, sirvió como enlace para la administración económica y espiritual de los indios asentados al margen de la gran cuenca.

Según Jan de Vos (1994), una buena manera de acercarse a la historia y a la experiencia de los primeros españoles, conquistadores y misioneros es viajar por los caminos que cruzaron su geografía. Varias carreteras y brechas actuales siguen siendo trazo de los senderos prehispánicos y coloniales que conectaron la región de la Depresión Central con la llanura de Tabasco hacia el norte, con el Istmo de Tehuantepec hacia el oeste, y con el Altiplano guatemalteco hacia el oriente. Leyendo con atención los relatos de algunos clérigos (por ejemplo de fray Alonso Ponce, de fray Tomás de la Torre y Thomas Gage) que en los siglos XVI y XVII utilizaron esas vías de comunicación, es posible no sólo reconstruir su trazo colonial sino hasta rescatar la red que cubría el territorio en épocas anteriores.

Sabemos, con base en estudios contemporáneos (Cramaussel, 2006; Navarrete, 1973; Lee y Navarrete, 1978; Ortiz, 2009; Vaqueira, 2002), que sobre aquellos primeros años de la presencia española en tierra chiapanecas existía un camino que conectaba la antigua metrópoli de Tenochtitlán con la recién fundada ciudad de Guatemala y seguía probablemente un trazo fijado en tiempos prehispánicos, conocido en la colonia como Camino Real. El proyecto de ocupación de la región, emprendida por los dominicos con ayuda de dicha vía, facilitó el avance de los misioneros que poco a poco se apoderaron de tierras indias. También facilitó que los doctrineros pudieran ir de un pueblo a otro, en la provincia o el priorato, sin salirse de los dominios de la orden. Así, al parecer, y siguiendo las ideas de Richard (2017), estaban más seguros de hospedaje, del respeto de los indios, de estar menos expuestos a conflictos con las otras órdenes mendicantes y finalmente asegurar el ingreso económico para mantener su proyecto pastoral.

Fray Francisco Ximénez relata que, cuando los dominicos llegaron a la provincia tuvieron la ayuda de unos tamemes ya que “porque con lo mucho que llovía no se podía pasar el río que antes habíamos pasado y aquel día se había de pasar cuatro veces por el camino real” ya que “así son los caminos comúnmente en esta tierra; subimos asidos con manos y pies colgándonos de las raíces de los árboles” (Ximénez, 1999: 337). Sin embargo, estos caminos difíciles, y preferentemente los que estaban al margen del Camino Real, tuvieron múltiples beneficios, a decir de fray Remesal, ya que los caminos reales que iban de/a México y Guatemala formaban una línea de enlace para los misioneros que caminaban y transitaban por esos caminos, y que sirvieron “también a los seglares con sus limosnas que no es pequeño gasto por ser continuas” y para los religiosos “agradables hospederías”, donde eran recibidos,

sin diferencia de hábitos o religión, “porque todos se hospedan como los propios” (Remesal, tomo II, 1988: 612).

Muchos de los caminos y veredas que existieron en la provincia de Chiapa se revitalizaron, otros desaparecieron y otros siguieron su mismo curso. En ellos, además de darle dirección y orden a los pueblos, les brindaba una ventana abierta para establecer una forma de vida; por ellos transitaban conquistadores españoles e indios, que visitaban a otros en pueblos cercanos y servía de tránsito para vender productos de un lugar a otro; alegóricos caminos para los religiosos dada la encomienda de llevar el Evangelio de Cristo, lugar para asaltantes y malhechores o lugar donde podían encontrarse indios tamemes e indios que trataban de huir del maltrato de las autoridades.

A la llegada del conquistador Diego de Mazariegos, luego de su paso por Chiapa, cruzó la Sierra Madre y se dirigió a Jiquipilas para encontrarse con indios zinacantecos y chiapanecos y después dismantelar la villa en la provincia de Los Llanos que había fundado el capitán Portocarrero. La fundación de la nueva Villa Real, en el valle de Jovel, tuvo un inconveniente, a pesar de su agradable clima - lejos de ciénagas, murciélagos y mosquitos-: estaba fuera de la ruta del curso del río Grande y de los centros de bastante población india de la Depresión Central como San Bartolomé. Sin embargo esto no fue tanto un problema mayor, ya que al poner total control militar de los pueblos de la región principalmente de los cacicazgos de Chiapa, Copanaguastla, Pinola y Comitán, el paso del gran camino fue libre y seguro para transitar y transportar hombres y mercancías, lo que facilitó la visita y presencia de españoles y del proyecto misionero de ocupación de los dominicos, ambos con el objetivo de colonizar y poder adquirir tierras y propiedades, poco a poco, en la provincia.

La fundación de la ciudad española en Jovel, según Viqueira (2002), no marcó el fin de la Conquista, en las arterias que unían los pueblos siempre se mantuvo un ambiente de tensión más allá de los requerimientos de la Corona y la Iglesia, muchos pueblos se levantaron en armas y las quejas eran constantes contra los españoles, tanto con los colonos como con los misioneros. Chiapas, Tuxtla, Cancuc, el Lacandón o el levantamiento de pueblos de la provincia de Los Llanos, a la llegada del licenciado Francisco Gómez de Lamadriz, en el umbral del siglo XVIII, son algunos ejemplos de ello. A pesar de que los españoles exterminaron a los lacandones, la Selva no fue poblada por españoles y siguió siendo un obstáculo para la comunicación comercial directa por el camino de Peten que como fin tuviera la comunicación entre Guatemala, Yucatán y Campeche. Gracias a esto la Alcaldía Mayor de

Chiapa mantuvo su papel intermediario entre la sede de la Audiencia centroamericana y las Llanuras del Golfo de México (Vos, 1996).

Llegar a Chiapas era, para los españoles, una gran travesía de inmensos caminos y distancias, la sed de nuevas experiencias, de las riquezas o del compromiso de ser considerado parte de un designio divino alimentó la empresa de los hombres venidos de Europa. Viajaron por esos caminos personas, que para fortuna nuestra, dejaron constancia de su travesía. Entre ellos están fray Antonio de Remesal (1616); el franciscano Alonso Ponce (1586), quien escribió *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*; el dominico irlandés Thomas Gage (1624), quien redactó *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage a la Nueva España*; y el obispo mercedario Juan Manuel García de Vargas y Rivas (1774) quien escribió *Relación de los pueblos del obispado de Chiapas, 1772-1774*.

Los derroteros por ellos narrados indican que el viajero tenía dos opciones para pasar por la provincia de Chiapa: ir por la montaña que hoy llamamos Los Altos, o pasar por el valle del río que hoy se llama Grijalva. La primera alternativa parece haber sido la principal porque recibió en la época colonial el nombre de Camino Real del que ya hemos hablado con anterioridad. En su tramo chiapaneco comenzaba en Chiapa de Indios, ciudad prehispánica de considerable tamaño, edificada en el mismo sitio ribereño que ocupa hoy Chiapa de Corzo. En cambio, la ciudad colonial de Guatemala, punto final de la ruta, era de origen español, ya que había sido fundada por los conquistadores en tierra despoblada por los indios (De Vos, 2010:45). En cambio la segunda ruta por el valle de Grijalva aprovechaba los viejos senderos prehispánicos y era más transitada en la época seca debido al bajo nivel de los ríos. Pasaba por varios pueblos lo que aseguraba, para el viajero, alimentación y hospedaje y como el camino de los Altos también terminaba en la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala.

Enfocándonos en el segundo Camino Real, que pasó por el valle de Grijalva, señalemos que por su condición de enlace, seguridad de tránsito y fácil movilidad de un pueblo a otro fue una de las más importantes. Recordemos que los priores de las cabeceras visitaban a los conventos y curatos de la comarca, y visitaban a los pueblos anexados que eran consideradas solo “visitas”. Copanaguastla fue vicaría, Soyatitán curato y Zacualpa anexo, esta red de administración estuvo favorecida por los caminos y por las redes socio-económicas existentes en el siglo XVII. Su paso por pueblos importantes como Copanaguastla, San Bartolomé de Los Llanos, Chiapa y, después, Socoltenango, facilitó el cobro de tributos de los

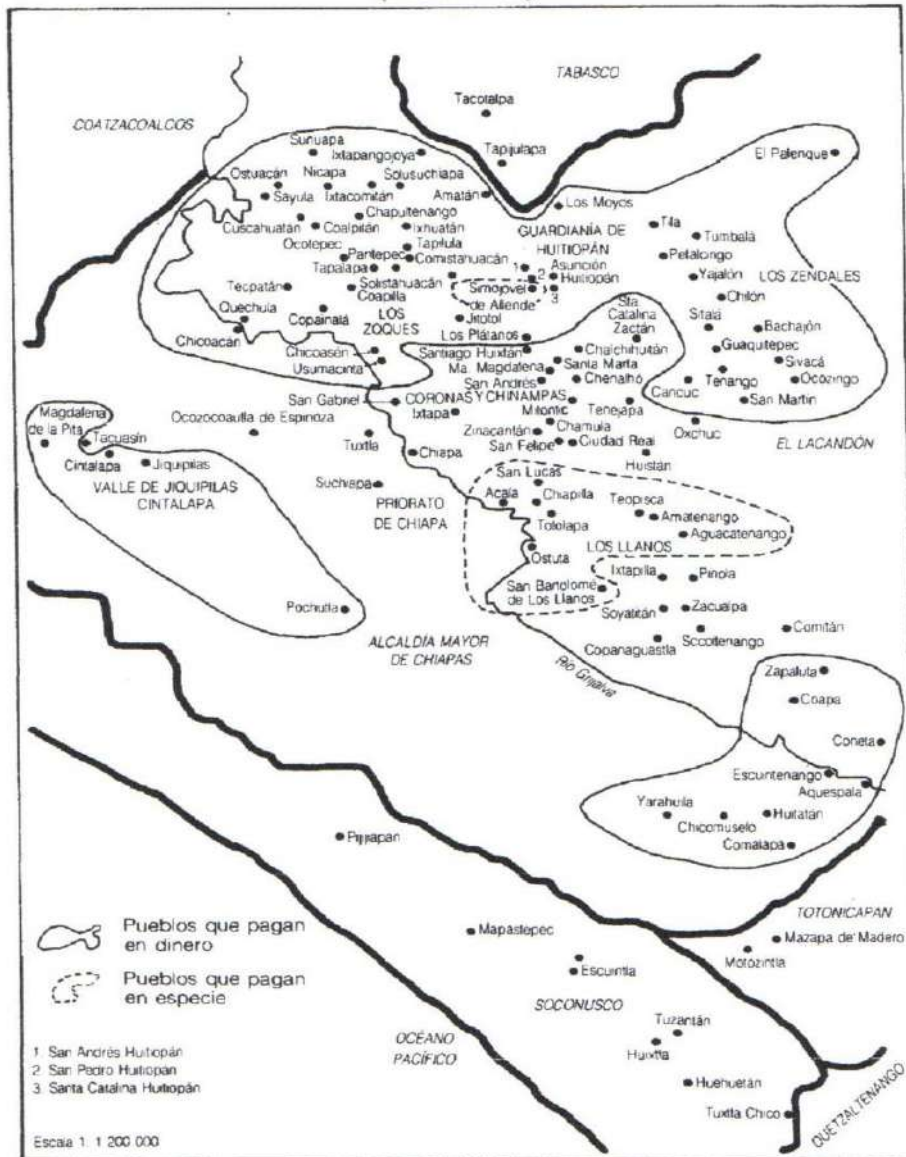
grandes centros, el de exportar e importar productos locales y regionales como algodón, frijol y chile y de disponer sobre todo de mano de obra para el trabajo forzado y la construcción de iglesias.

Aarón Pollack apunta que desde el último tercio del siglo XVI, el sistema español vinculaba la tasa del tributo con la capacidad económica de cada pueblo como unidad, e ignoraba las variaciones económicas dentro de los pueblos, y en este sentido se diferenciaba de los sistemas prehispánicos y también de los sistemas vigentes en el reino de Castilla (Pollack, 2015: 88-89). Por su parte Juan Pedro Viqueira (1994b) señala que el sistema tributario dio a una particular geografía administrativa, que mucho tenía que ver con su posición dentro de los caminos y los pueblos importantes, así como de lo que cada pueblo producía, en la que se podía distinguir tres zonas dentro de la alcaldía de Chiapa.

La primera estaba conformada por los pueblos sobre los que se daban los “requerimientos” a la catedral, los conventos y los vecinos, y que pagaban en especie el maíz, el frijol y el chile que les correspondían. Esta área incluía a aquellas poblaciones del valle del Grijalva que, por poseer tierras irrigables y fértiles, tenían una producción agrícola capaz de cubrir las necesidades de Ciudad Real sin que los costos de transporte resultasen demasiado elevados, más algunos pequeños poblados aledaños a la capital de la Alcaldía Mayor. Un caso aparte lo constituía el pueblo de Simojovel que entregaba el maíz, el frijol y el chile de sus tributos a las haciendas españolas de la Guardianía de Huitiupán, especializadas en cultivar tabaco y otros productos agrícolas de alto valor comercial.

La segunda zona abarcaba los pueblos más alejados de Ciudad Real —el centro y el norte de Los Zendales, casi toda la Guardianía de Huitiupán, Los Zoques en su totalidad, gran parte del valle de Jiquipilas y Cintalapa, y el sureste de Los Llanos—, los cuales a menudo poseían tierras de menos calidad y eran los que pagaban anualmente sus tributos de maíz, frijol y chile en reales. Entre estas dos zonas se extendía una tercera, que permitía regular cada ciclo el suministro de granos. En años de esterilidad, cuando el maíz escaseaba, se exigía a unos o todos los pueblos del área que tributaran en especie para satisfacer los requerimientos de la población española de Ciudad Real, mientras que en años de abundantes cosechas, cuando no se necesitaba de sus productos agrícolas, se veían forzados a pagar en dinero (Viqueira, 1994b: 243-244).

Mapa 1
FORMAS DE PAGO DEL TRIBUTO EN CHIAPAS
(1680-1720)



Mapa 6. Formas de pago del tributo en Chiapas (1680-1720).
Fuente. Juan Pedro Viqueira, 1994.

A la par de la importancia del metal precioso, que era escaso en la Depresión Central, ya que únicamente se encontró en Copanaguastla, los españoles buscaron otras formas de ingreso como el sistema de tributos instalándose en la provincia de Los Llanos, donde la población comarcana era densa y pudo brindar suficientes ingresos. Sin embargo, se cree también que la extracción de metal en Copanaguastla aumentó el flujo social por el Camino

Real (Ruz, 1992a; Viqueira y Tadashi, 2017). MacLeod (1980) narra que cuadrillas completas de indios eran trasladadas desde Guatemala a Chiapas y Honduras para trabajar en el lavado del metal que se encontraba en los ríos donde se encontraba oro y que pudiera ser extraído en cantidades lucrativas y rentables, por eso los españoles dedicaron gran parte de sus esfuerzos en fomentar y explotar el lavado de oro en toda América Central. Abundante o no, la explotación del metal marcó profundamente los caminos y la vida de muchas poblaciones, como fue el caso de Copanaguastla.

Fray Antonio Vázquez de Espinosa (1629) por su parte, menciona la existencia de minas de “plata, fierro, estaño, plomo, cobre y piritas de cobre” en una zona llamada la Quebrada Rica, que sitúa cerca de Comitán sin precisar la localización de tan fabulosas riquezas de las que, por otra parte, ningún otro cronista parece haber tenido noticias; también menciona cerca del pueblo de Tapalapa en la provincia de los Zoques, las minas de ámbar (Vázquez de Espinosa, 1948:196-197). Asimismo, en un documento anónimo del siglo XVIII se refiere que existen en Chiapas minas de plata y “una de diamantes que dicen no están todavía perfeccionados” (Orozco y Jiménez en Ruz, 1992a: 74).

Por otro lado, en estas misiones de ocupación y colonización, las elites indias jugaron un papel significativo. Aarón Pollack sugiere que, al parecer, el sistema tributario en Hispanoamérica reforzaba la idea de una homogeneidad dentro de cada pueblo, que beneficiaba a los sectores indios que tenían mayores ingresos provenientes de la participación en el mercado como productores o comerciantes (a quienes les hubiera recaído el pago de la alcabala si tuvieran que cumplir con las obligaciones fiscales que correspondían a los españoles), sectores que no necesariamente querían que se eliminara el tributo (Pollack, 2015: 89). En 1642, por ejemplo, los principales de Ocosingo pedían al rey que ordenara regresar al pueblo a todos los que se habían ido a la estancia de Alonso Ordóñez (seguramente para escapar de las cargas fiscales), pues unos pocos indios tenían que seguir cargando con los tributos de todos (Ruz, 1992b:245).

Como bien ha señalado Díaz Cruz (1995), las elites indias de la Alcaldía Mayor de Chiapa también tuvieron condiciones restrictivas y favorables de acceso al poder fijadas por los españoles, como lo revela la consulta de abundantes fuentes documentales coloniales sobre la región perteneciente al siglo XVI y parte del siglo XVII. Estas elites conservaron cierto estatus mediante el acaparamiento de determinados cargos y de su función mediadora entre la población autóctona y la población colonizadora, como ocurre con el caso chiapaneco

colonial, sobre todo en los núcleos que habían tenido un desarrollo prehispánico relevante, es decir Chiapa, Zinacantán, Quechula, Comitán, Ystacomitan y Ocozocuatla.

A algunos indios, que habían participado en la Conquista, muchas veces, se les daba parte del tributos y de los bienes de la comunidad como a Pedro Jiménez, juez gobernador de Quechula; a otros licencias para montar a caballo y portar armas como a Baltasar Jiménez de Tuxtla o al indio principal de Quechula Francisco Juárez¹⁹¹, - el portugués fray Pedro Barrientos quien estuvo en Chiapas hacia 1580, a decir de Remesal era buen jinete y criador de equinos a juzgar por la capacidad e interés que puso en adiestrar a sus feligreses en la cría y conservación de caballos, y en “el arte de domarlos, montarlos y correrlos, y tuvo la satisfacción de que llegasen a ejecutar en su presencia juegos de cañas y alcancías con la maestría y primor que se acostumbra en España”-; a otros principales se les llamaba la atención para que no molestaran a los indios llevándolos al servicio más veces al año del tiempo correspondido¹⁹² e incluso se les dio a los indios licencias, como a Álvaro de Grado, cacique de Chiapas, para traer de Guatemala dos mil vacas y poder matarlas y pesarlas en carnicerías permitidas de la Nueva España.¹⁹³

La rebelión y el descontento de muchos de los indios de los pueblos de la provincia de Chiapas, del reino de Guatemala y de la Nueva España puso en evidencia la necesidad de

¹⁹¹AGI, Audiencia de Guatemala, 1603. Petición de Bernabé Guerra, indio natural del pueblo de Chiapa y juezgobernador en él, para que su majestad le dé una ayuda de costas de la Caja Real; licencia para tener y criar caballos, portar armas; que él y sus hijos sean libres de tributo y que le nombren gobernador de su pueblo ya que el actual, don Tomás de León, indio, está muy enfermo. Todo lo anterior lo solicita en atención a los méritos y servicios de sus antepasados y los suyos propios en la jornada del lacandón; es hijo legítimo de Baltasar Guerra, indio, que a su vez es hijo legítimo del príncipe cacique del pueblo de Chiapa, don Pedro Noti, indio. También AGI, Guatemala 59. Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia. 1600-1603; Audiencia de Guatemala, 1603. Don Rodrigo de León, indio principal del pueblo de Chiapa, pide a su majestad ayuda de costas, situadas en la Caja Real; licencia para tener caballos de rúa y de camino y portar armas. Hace la petición atento a los méritos y servicios de él y sus antepasados (abuelo, padre y hermano), ya que es hijo de don Luis de León Cabeza de Vaca; nieto de Diego Nacayoto, cacique que fue del pueblo y que sirvió muchos años a los españoles en la conquista y pacificación de estas tierras, por lo que el virrey Antonio de Mendoza le dio licencia para portar armas y traer caballo. En lo particular, estuvo en la pacificación del lacandón, Pochutla, Topiltepec, aclarando que su hermano Juan murió de heridas en dichas pacificaciones. Además de lo anterior, Rodrigo sirvió en la segunda jornada al lacandón y por eso el doctor Sandi le dio licencia para traer caballo de rúa y de camino. Como ahora están pobres él, su mujer y sus hijos, pide dicha ayuda de costas y de gozar de los mismos privilegios que sus antepasados, AGI, Guatemala, legajo 59. Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia. 1600-1603; AGN, Indios, v.4, exp.527, fojas157, Tuxtla, 1590, se le otorga licencia a don Baltasar Jiménez para que libremente pueda montar a caballo; AGN, Indios, v.4, exp.544, fojas161, Quechula, 1590, se le otorga licencia a don Francisco Juárez, indio principal de Quechula para portar espada.

¹⁹² AGN, Indios, v.6.2, Exp. 520, foja 114. Se le pide al juez repartidor de San Pablo, para que a los naturales de Quechula no se les pida más servicio, Quechula, 1592.

¹⁹³ AGN, Indios, v.6-1ª, Exp. 1240, foja 2. Licencia a Álvaro Grado para que traiga de Guatemala las dos mil vacas, Guatemala y Chiapas, 1595.

regular el tributo que se les cobrara a los indios—de tasarlo¹⁹⁴, como se decía en aquel entonces—y ajustarlo de manera más realista a sus posibilidades, limitando las exacciones y abusos que sufrían los pueblos del Camino Real por parte de sus encomenderos (Martínez, 1994; Soriano, 1994; y Obara- Saeki y Viqueira, 2017).

Uno de estos levantamientos acaecidos en la provincia de Los Llanos tuvo lugar en el umbral del siglo XVIII. Una crisis política hizo aflorar y dejó constancia de una serie de malestares sociales y económicos. La inquietud se extendió desde Guatemala hasta los pueblos del obispado de Chiapa y Soconusco e implicó a las autoridades civiles y eclesiásticas como a las castas e indios tributarios. El detonante fue la visita, por parte del Consejo de Indias, del licenciado Francisco Gómez de Lamadriz para averiguar algunos inconvenientes, entre ellos el de los fraudes en el pago de los reales quintos pertenecientes a la Corona (León, 1988).

Esta visita hizo evidente el enfrentamiento entre oidores acusados y el presidente de la Audiencia, así como contra el obispo de la diócesis guatemalteca, el mercedario Andrés de las Navas, por la provisión de curatos y la llegada del licenciado a la diócesis de fray Núñez de la Vega. Esto se agravó ante los preparativos militares de la Audiencia contra el licenciado, a pesar de las “armas espirituales de la Iglesia” de Ciudad Real a favor de Lamadriz se convocó a los pueblos para que se rebelaran ante la marcha militar, que representaba a los acusados de corrupción y fraudes en los tributos. Estancieros y clérigos, indios de las doctrinas, criados y peones de las haciendas, mulatos y mestizos se unieron a la movilización (León, 1998).

Para León (1998) se construyeron defensas y emboscadas sobre los caminos e incluso se apeló a las fuerzas sobrenaturales, aquellas condenadas por los frailes, a través del “arte brujeil” el indio Lázaro de Castro hizo aparecer una tormenta de agua, aire y rayos para detener al ejército invasor que venía de Guatemala a la provincia de Chiapa. Entonces la rebelión popular se había extendido hasta la provincia de Los Llanos, muchos pueblos bloquearon los caminos, armaron a sus mujeres y se negaron a pagar los tributos, convencidos de que sus contribuciones eran corrompidas por las autoridades locales. Así hicieron llegar cartas a casi treinta y siete pueblos, entre ellos los de Esquitenango, Coneta, Comalapa, Yayaguita, Chicomuselo, San Bartolomé de Los Llanos, Soyatitán y Socoltenango:

¹⁹⁴ El término “tasación” hacía referencia al procedimiento que se seguía para fijar el monto de cada una de las especies y del dinero que los indios de un pueblo debían entregar. A su vez, el “auto de tasación” era el documento en el que las autoridades españolas señalan el tributo que los indios de un pueblo o de una parcialidad tenían que entregar y la manera y los momentos que debían hacerlo (Obara-Saeki y Viqueira, 2017: 262).

A siglo y medio de que la política de reducciones, la implantación de los ayuntamientos, las tasaciones de tributo y el sometimiento a la Iglesia los hubiera incorporado (los indios) al dominio español, estas comunidades vivían la problemática de los pueblos agricultores sujetos al pago de tributo, que además de soportar los caprichos de la naturaleza, veían amenazadas sus tierras y pertenencias por todo tipo de ambiciones (...) sustentaban los gastos del culto impuesto (obvenciones parroquiales, cofradías y gastos de visitas) y aguantaban un sinfín de contribuciones económicas forzosas (León, 1998: 36).

Regresando al siglo XVI, estas tasaciones debían llevarse a cabo de forma necesaria ya que la población nativa que vivía al margen del Camino Real en la Depresión Central se estaba reduciendo de forma drástica, debido a las enfermedades epidémicas que los españoles habían traído de Europa. Una real provisión de 1536 es el punto de partida de la historia de las tasaciones en Chiapas. Después de 1541, todos los pueblos de las provincias que cruzaban el Camino Real, fueron tasados de nuevo tras la llegada de los frailes dominicos, primero en 1546 y luego en 1549 (Obara-Saeki y Viqueira, 2017).

Aunque los documentos y crónicas de la época insisten en la urgente necesidad de tasar de nuevo a los pueblos, dado que el monto de los tributos era excesivo, no suelen mencionar que lo abrumador de esa carga se debía a que la población india-víctimas de las epidemias, de los abusos de los españoles y de la desaparición y transformación de sus distintas formas de vida- estaba disminuyendo en forma atroz (Obara-Saeki y Viqueira, 2017:54; Martínez, 1994:62 y Gerhard, 1991:123). El silencio ante la tragedia parece ser algo irremediable por la conveniencia y los ajustes que habían traído las movilizaciones por el sistema de reducción en la Depresión Central.

Los naturales de varios pueblos intentaron, sin éxito, obtener de la Audiencia autorización para cambiar de sitio sus pueblos. Invocando la idolatría como causa de sus males, o la necesidad de que se establecieran dónde estaban para auxiliar a los pasajeros del Camino Real, frailes y funcionarios se opusieron al cambio e incluso hubo casos –como los de Huitatan y Escuitenango- en que los pocos que sobrevivieron (que seguían vivos gracias a haber huido) fueron literalmente “capturados” en los pueblos y fincas de los alrededores para obligarlos a congregarse de nuevo. En ocasiones, como ocurrió en Huitatán en 1635 y en Yayaguita en 1670, los hacendados vecinos, con el objetivo de apropiarse de las tierras y los bienes de los indios, colaboraron directamente en la destrucción de otros pueblos (Ruz, 1992: 113).

El periódico ajuste de las tasaciones de los tributos de los pueblos era una solución, improvisada y de corto plazo al problema del despoblamiento de la tierra. Para alcanzar este fin era necesario establecer una periodicidad y fijar las tasas del tributo de cada pueblo, experiencia que nunca se cumplió de manera rigurosa en Chiapa. Este nuevo sistema se puso en práctica primero en la Audiencia de México y luego en el Reino de Guatemala, a consecuencia de decretos generales que estableció la Corona (Obara-Saeki y Viqueira, 2017: 58).

Por esta razón, el monto del tributo que cada indio debía de aportar -la responsabilidad por el pago del tributo era colectiva- iba creciendo aceleradamente año tras año en toda la región de Centroamérica (MacLeod, 1980). En el siguiente cuadro se muestran los pueblos establecidos cerca del Camino Real dentro del Priorato de Socoltenango (marcados en negrita) y de la Depresión Central: los que sufrieron esta atroz baja demográfica, los que desaparecieron definitivamente y los que en cambio tuvieron una recuperación poblacional.

Cuadro 6. Tributarios de la Depresión Central, 1595-1711

Regiones	Pueblos	Suma de 1595a	Suma de 1611c	Suma de 1674c	Suma de 1677d	Suma de 1684a	Suma de 1691	Suma de 1694	Suma de 1707	Suma de 1711
Valles Coxoh	Aquespala	155.0	120.0	39.0	39.0	29.1	28.0	9.5	13.5	13.5
	Coapa	586.0	349.5	36.0	33.0	26.7	0.0	0.0	0.0	0.0
	Coneta	199.0	145.0	120.0	119.5	131.1	103.5	80.5	63.0	39.0
	Escuintenango	277.0	257.5	120.0	148.0	143.3	128.0	128.0	92.5	92.5
	Huitatán	392.0	160.5	65.0	58.0	58.3	33.5	26.0	19.0	19.0
Pie de Monte Cabilo	Chicomusel	305.0	272.5	120.0	120.0	106.9	90.0	89.5	108.0	108.5
	Comalapa	210.0	179.0	28.0	20.0	19.4	15.0	14.0	7.5	7.5
	Yayahuita	296.0	310.5	162.0	131.5	131.1	78.0	61.0	58.5	58.5
Llanos de Comitán	Comitán	759.0	608.0	480.0	452.5	548.9	527.0	462.5	613.5	480.0
	Zapaluta	212.0	70.0	144.0	125.0	126.3	125.5	108.5	125.0	125.0
Hondonada de Copanagua stla	Chalchitán	248.0	153.5	15.0	9.0	9.7	0.0	0.0	0.0	0.0
-	Citlala	168.0	64.5	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
-	Copanagua stla	592.0	312.0	12.0	11.0	9.7	7.5	7.5	0.0	0.0
Cuxtepeques	Tecoluta	58.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0

Terrazas de Socoltenango	Ixtapilla	0.0	62.0	51.0	30.0	29.1	13.5	9.0	13.5	13.5
-	Pinola	207.0	146.5	154.0	103.0	109.3	89.0	75.0	82.0	82.0
-	San Bartolomé de Los Llanos	307.0	318.0	625.0	624.5	786.9	787.0	844.0	1,070.5	1,113.0
-	Socoltenango	307.0	366.0	302.0	300.5	313.3	197.0	197.0	174.5	174.3
-	Soyatitán	377.0	210.0	309.0	309.0	335.1	334.5	256.0	300.5	300.5
-	Zacualpa	224.0	109.0	24.0	20.0	19.4	0.0	14.5	16.5	16.5
Barrancas y Lomeríos de Acala	Acala	346.0	365.0	327.0	326.5	325.4	206.0	195.0	186.0	145.5
	Chiapilla	52.0	60.0	60.0	58.5	58.3	26.5	21.5	26.5	26.5
	Ostuta	462.0	415.0	110.0	109.5	109.3	56.5	52.5	33.5	33.5
	San Lucas Evangelista	30.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
	Totolapa	235.0	197.0	0.0	264.5	264.7	286.5	233.0	250.5	287.0
Totales para la Depresión Central		7,004.0	5,251.0	3,303.0	3,412.5	3,691.4	3,132.5	2,884.5	3,254.5	3,135.8
Totales para la provincia de Chiapas		22,106.0	19,744.5	18,082.0	18,168.5	18,607.7	17,879.0	16,191.5	16,632.3	15,509.8

Fuentes: Obara-Saeki y Viqueira, *base de datos sobre los tributarios de la provincia de Chiapas, 1595-1818*.

Según el mapa 6 de tributos y el cuadro 6 de tributarios, los pueblos más densos, de lo que después sería el Priorato de Socoltenango, eran San Bartolomé de Los Llanos, Soyatitán y Socoltenango. Chalchitán, Sitlálá, Tecoluta y Copanaguastla desaparecieron antes de la primera mitad del siglo XVII. Los pobladores de San Bartolomé y Ostuta pagaban siempre en especie y los indios de Soyatitán, Copanaguastla, Socoltenango, Zacualpa, Comitán, Pinola e Ixtapilla pagaban en especie o en dinero dependiendo las temporadas agrícolas y la situación económica; Zapaluta, Coapa y Coneta estaban obligados a pagar en dinero. Para los que pagaban siempre en metálico la situación era más difícil ya que tenían que ir¹⁹⁵ a trabajar en las haciendas, ranchos trapiches, estancias ganaderas, alquilarse como cargadores o bajar al

¹⁹⁵ Es también usual encontrar menciones en documentos de muchas regiones de Guatemala, a que los indios tenían que ir a otras tierras para ganar el salario con qué pagar el tributo. Ciertamente podría tratarse de referencias al pago del tostón real, que era la única parte que, de acuerdo con las leyes, los indios tenían que pagar en dinero, pero resulta difícil creer que éstos realizaran viajes a veces muy largos para conseguir una cantidad de numerario relativamente baja. Parece más lógico suponer que estos documentos hacen referencia a conmutaciones fraudulentas y coercitivas de las especies del tributo por reales, de tal forma que las cantidades de dinero que requerían los indios eran mayores (Viqueira, 1994: 263).

Soconusco a emplearse en las plantaciones de cacao (Viqueira, 1994; Obara-Saeki y Viqueira, 2017).

En 1619 se seguían enviando cédulas para el “buen gobierno de los indios”, pero era difícil hacerlas obedecer. La reiteración de lo ordenado obedecía a la denuncia hecha, en octubre de 1628, por la Audiencia en el sentido de que la causa de la baja demográfica india en el Reino de Guatemala no eran ya los abusos de los encomenderos, sino “las cargas excesivas que [los indios] traen a cuestras, y a veces subiendo y bajando cerros, por orden de mis justicias, clérigos y frailes doctrineros”, contra quienes poco podía la autoridad. Por ello, insistía Felipe IV que todos tenían que cumplir la Cédula previa. En el caso de los doctrineros renuentes a ello, debería notificarse a sus superiores, “y no remediándolo, echaréis de la provincia al doctrinero. Y para que venga a noticia de todos, haréis se pregone esta mi Cédula” (Ruz, 1992b: 244).

A las bajas demográficas y por ende la disminución de los ingresos del tributo, a los indios sobrevivientes se les sumo otra fuente de extenuación: la construcción de iglesias y monasterios en donde los dominicos, no usando carretas y bueyes, únicamente empleaban la fuerza de trabajo de los indios. Fray Diego Pacheco incluso envió a los naturales a trabajar a un ingenio de azúcar para “llevarles el jornal de tres días a cada uno, con color de comprar un frontal para la iglesia” y cubrir los respectivos tributos y demás caridades (Ruz, 1992: 67).

Los funcionarios que tasaron entre 1626 y 1696 a los pueblos del Camino Real, fueron de cargos públicos como gobernadores, corregidores y alcaldes mayores. Por ejemplo, Diego de Alegría (1626) y Gabriel de Ugarte y Ayala (1627) realizaron los autos de tasación de Copanaguastla y de un poblado anexo, Tecoluta, que por la rápida disminución de sus tributarios había sido incorporado a Chalchitán; otros oficiales que realizaron esta tarea en Copanaguastla fueron: Luis de las Infantes y Mendoza, Gaspar de Armas y Juan Palomino de Vargas entre 1635 y 1636. Una vez más Diego de Alegría (1637) y finalmente Alonso de Vargas Zapata y Lujan en 1651 (Obara-Saeki y Viqueira, 2017).

De nuevo se realizó otra tasación en 1663 por el bachiller José de los Ríos, entre los pueblos tasados estuvieron Copanaguastla y la parcialidad de Socoltenango del pueblo de Socoltenango; el alcalde mayor Agustín Sáenz Vázquez contó en 1673 a los indios de los pueblos de San Bartolomé de los Llanos, Chiapa, Tuxtla, Tecpatán y Quechula y en 1674 el oidor de la Audiencia de Guatemala Jacinto Roldán de la Cueva, el alcalde mayor Andrés de

Ochoa Zarate y su ayudante Francisco Santos de la Paz volvieron a contar parte de Los Llanos, Los Zendales, el valle de Jiquipilas y el Priorato de Chiapa (Obara-Saeki y Viqueira, 2017).

Algo que vale la pena remarcar es la cambiante definición de tributario y los exentos del pago durante la época colonial. La Real Hacienda fue estableciendo una tipología cada vez más compleja para clasificar a los indios tributarios, lo que, según Viqueira y Obara-Saeki (2017), complica la interpretación correcta de los documentos que reportan el número de tributarios de los pueblos entre los que estuvieron los casados, los viudos, las viudas, los varones solteros, las solteras, los reservados (señores naturales, caciques o descendientes) y los exentos, músicos, inválidos y enfermos; como reseña una tasación de 1635 en Copanaguastla y San Bartolomé de Los Llanos donde se exentó a personas por vejez, enfermedad y discapacidades físicas.

Cuando el dominico Thomas Gage (1624) recorrió parte del centro de Chiapa en las primeras décadas del siglo XVII, describió sus pueblos y la manera en que vivían, así como de su abundancia y geografía. Para entonces la proliferación de conventos dominicos había comenzado a extenderse en la provincia de Los Llanos: prioratos, curatos y anexos. El paisaje que para entonces ilustró, estaba conformado por varias aldeas, muchas haciendas y una inmensidad de ganado vacuno, caballos y mulas, principalmente en Chiapa y al oeste del priorato de Comitán. Junto a éste, el del valle de Grijalva, es decir Copanaguastla/Socoltenango que también era vicaria/priorato, tierras fértiles que se extendía hasta el Soconusco, por el cual cruzaban ríos y debido a esto tuvo buena pesca y un considerable número de cabezas de ganado que pastaron en sus llanuras, que sirvieron de alimento no sólo a los habitantes sino a todos los pueblos y haciendas de su comarca. Aunque Comitán era frío, el valle era extremadamente calurosos porque estaba situada en una hondonada y de mayo hasta últimos días de septiembre había grandes y frecuentes tormentas (Gage, 1624, capítulo 17).

Para entonces Copanaguastla tenía un vecindario, según Thomas Gage, de más de 800 indios, pero todavía era mayor la de Isquitenango situada a la punta meridional del valle justo al pie de la sierra de Cuchumatanes. El pueblo de San Bartolomé, menciona que era aún más grande que los otros dos y “el valle podrá tener cuarenta millas de largo y diez y doce de ancho”, sin embargo Copanaguastla, para entonces, era la que surtía económicamente a la comarca:

Este valle que alimenta un número tan grande de reses produce también muchísimo algodón, que es la principal mercancía del país, por los copiosos surtidos de mantas que de el se fabrican. Los indios se cubren con ellas y los mercaderes de distintas

provincias las van a comprar o los habitantes las cambian con los de soconusco y suchutepeque por cacao, de modo que nunca falta el chocolate en la provincia.

Tampoco falta pescado, porque el río lo lleva abundante, ni carne porque el valle está muy lleno de ganado, ni telas de que vertirse, porque aun después de surtida la provincia, venden mucha para afuera; ni pan, porque sino hay trigo, la cosecha de maiz es suficiente para su consumo. En fin, tienen caza cuanta quieren, aves y con especialidad pavos, frutas, miel, tabaco y caña de azúcar.

El río que tan útil es al valle y tanto contribuye a la abundancia de que allí se goza, causa también muchos desastres; porque los niños y los potros y terneros que se acercan a la orilla, suelen ser víctimas de los cocodrilos, numerosos en aquel río y muy aficionados a la carne que comen con harta frecuencia.

La de los zeldales está situada detrás de la de los zocos, extendiéndose desde la mar del norte en el continente hasta chiapa, y por algunas partes hacia el nordeste linda con las fronteras de Comitán: por el lado sudoeste toca las tierras de los indios indómitos... la población principal de los zeldales se llama Ocosingo, y sirve de frontera contra los infieles (Gage, 1624, capítulo 17).

Chiapa de los Indios era de los pueblos más populosos en la Depresión Central, cuya prosperidad se debió a un intenso comercio regional, por tierra y río, donde muchos indios ricos se adaptaron con facilidad a las costumbres españolas. Según Gage eran bien controlados por los frailes dominicos, quienes ocupaban un lugar importante en toda la villa y habían construido un enorme convento, con una capilla, además de su iglesia conventual. A dos o tres leguas de la villa habían dos ingenios de azúcar, uno perteneció al convento de los dominicos de Ciudad Real y el otro a los de Chiapa de los Indios, en uno y otro estaban cerca de doscientos negros y muchos indios que trabajaban continuamente para dar abasto de azúcar a la provincia (Gage, 1624, capítulo 17):

El calor es tan grande en aquellos parajes, que los religiosos y los indios necesitan llevar al cuello un pañezuelo o toalla para enjuagarse el sudor, y como les serían imposible comer bocado sin limpiarse los chorros de agua que les caen por el rostro, permanecen mucho más tiempo en la mesa de lo que por su gusto estarían. Con todo, las noches son frescas y deliciosas, y las gentes del país las emplean en divertirse o pasearse por las arboledas y jardines de la orilla del río [...] La villa de Chiapa de los Indios y los otros lugares del contorno no pueden echar de menos sino un clima algo más templado y el trigo que no medra en aquella tierra, aunque la falta de este grano la suplen los que no pueden pasar sin él, haciéndolo llevar de la otra Chiapa y de los alrededores de Comitán. Además la falta de trigo no debe mirarse como una prueba de escasez, porque el país abunda en maíz, y el pan que de él hacen los españoles y los religiosos se come con tanto apetito como el de trigo. Sin embargo, los españoles pobres y algunos indios que han aprendido a traficar, sacan una ganancia considerable de las galletas de trigo que llevan a vender a sus lugares y aldeas; porque, a pesar de ser duras y secas, los

indios, para quienes son cosa nueva, no dejan de comprarlas o bien de tomarlas por precio de algodón, del cual hay allí mayor abundancia que en el valle de Copanabastlán.

MacLeod (1980) argumenta que el siglo XVII fue un período de estancamiento económico y poca movilidad, como argumenta una de las causas de la crisis que surgió en dicha centuria fue la dificultad para encontrar mercados alternativos y las bajas demográficas, pero se debe considerar que las últimas décadas del siglo fueron también de recuperación económica y demográfica para algunos lugares. En el transcurso de la centuria surgen de nuevo abruptas dinámicas regionales tan diversas que es erróneo considerar el siglo XVII, como un tiempo totalmente estancado que ha pasado desapercibido en el interés de los historiadores.

Juan Pedro Viqueira sostiene la idea que el período de 1680 a 1720 se trató de un período de clara recuperación económica y de intenso desarrollo de los intercambios comerciales, pocas décadas después de la desaparición de pueblos y bajas demográficas por el exceso de trabajo y los brotes de epidemia. En el Chiapa de estos años, se envió a España una cantidad superior de quinto real a la que se había remitido dos décadas antes, se produjo una recuperación general de la población india y lanzaron exitosas campañas para conquistar el Lacandón y el Petén con el argumento de abrir un nuevo camino entre Campeche, Yucatán y Guatemala, lo que indica que se quería romper el aislamiento de las regiones para ampliar el alcance de los mercados locales (Viqueira, 1994: 240).

Durante el siglo XVII, el tributo exigido a los indios y la mano de obra para atender haciendas y otras cuestiones de trabajo se convirtieron en ejes conductores de la misión de ocupación que los dominicos emprendieron en dicha región. De la mano de la apropiación de tierras, de la disminución demográfica, y de las obligaciones terrenales y espirituales que los indios tenían que cumplir dentro del pueblo cristiano. No es de extrañarse, con todos los argumentos hasta acá expuestos, porque los dominicos decidieron firmemente colonizar la provincia de Los Llanos e integrarse al sistema colonial de una manera inteligente pero contradictoria a sus objetivos y principios.

En un sentido general, el cuadro que emerge de la vida económica de Centroamérica durante los siglos XVI y XVII, como apunta MacLeod (1980), se compuso de dos grandes sistemas. El primero relacionado a las actividades rurales; el segundo formado por la producción de metales y productos agrícolas. La extracción de metal fue efímera en Copanaguastla, y los pueblos de Socoltenango, San Bartolomé de Los Llanos, Soyatitán, Pinola

y Copanaguastla-, contribuían con productos agrícolas, ganaderos y avícolas tanto de origen americano (maíz, frijol) como de europeo (trigo, gallina). Aunque una parte de dicha producción estaba destinado al comercio, la función primordial de este sistema económico era la alimentación de las poblaciones locales, religiosos y demás españoles. En este cuadro de la vida económica, los dominicos fueron partícipes, lo que los llevó de ser una orden mendicante a “dueños de la tierra”; además el control episcopal que tuvo de las doctrinas les permitió hacerse de riquezas y propiedades.

2.3.2 De mendicantes a dueños de la tierra. La Conquista económica de los dominicos

Desde las cabeceras de doctrinas de la provincia de Los Llanos, los frailes dominicos se hicieron con el tiempo implícitamente dueños de las tierras aledañas. A lo largo del siglo XVII y durante el siguiente realizaron adquisiciones de 31 haciendas y algunos trapiches. Ruz (1992b), Wassertrom (1992) y Amerlinck (1990) coinciden, pese a que la norma evangélica de vida alentó a los primeros misioneros a no tener tanta riqueza, con el tiempo, a la par de nuevas generaciones de frailes disminuyó el desapego a los bienes materiales acrecentando, poco a poco sus propiedades y ocupándose de asuntos más “terrenales”.

Si bien a finales de 1560 se formuló un documento donde se estipuló que tantos agustinos y dominicos no podían tener bienes ni practicar actividades lucrativas, antes y después de que los dominicos se instalaran en la provincia de Chiapa, algunos religiosos ya habían comenzado a tener un papel activo en las actividades económicas de la provincia. Un par de años más tarde empezaron a poseer bienes, lo que demuestra la lectura de *Cuenta de la Caja Real de Chiapas* se encuentran cuentas de 1540 a 1549 donde los dominicos junto con otros religiosos, comenzaron a tener participación en ingresos y egresos, así como el papel de inversores. Esta fuente, a la par de permitir aproximarnos a la comprensión de la administración fiscal, contiene información sobre la decadencia de la minería de oro en Chiapa, y de la vida económica y social de la comarca y vecinos de la diócesis de Ciudad Real, a mediados del siglo XVI (Obara-Saeki, 2016).

El contenido de la cuenta total de la Caja de Ciudad Real, de 1540 a 1549, es de 10280 pesos de oro de minas, donde el 90% de los ingresos era del derecho por la fundición de oro, que para esas fechas la extracción era pilar para mantener la economía y los proyectos

coloniales en la diócesis de Chiapa. Es relevante señalar los ingresos y egresos que tuvieron la Iglesia y las órdenes, donde se incluían gastos y pagos a clérigos seculares y regulares, y preguntarnos cómo es posible que a 4 años de su llegada a la provincia los ingresos de los dominicos y otros religiosos alcanzaron casi una cuarta parte del total de la provincia (ver Anexo Cuadro 7).

Hay que tener cuidado al revisar las cuentas, ya que no reflejan fielmente todas las entradas y salidas de la Caja Real, Obara-Saeki (2016) establece no hay que confundir la administración formal de la Caja, que se refleja en la cuenta, con la administración y el uso del dinero del arca que los oficiales reales hacían. Dado que la Real Corona había declarado que por un antiguo derecho, todas las minas en su territorio pertenecían al rey, los españoles que obtenían oro y plata en las minas y lavaderos debían pagar el derecho de una quinta parte de su valor, el famoso quinto real. El derecho de fundidor y marcador era otro impuesto que se cobraba al fundir oro y plata, que correspondía al 1% de su valor (Obara-Saeki, 2016: 32).

Para asegurar el pago de este derecho real, ya fuera el quinto o el diezmo, la Corona prohibió la circulación de cualquier oro y plata en pepita o pasta sin pagar los aranceles reales (Obara-Saeki, 2016: 36). En la actividad de fundición participaron también clérigos y religiosos, entre los nombres que aparecen se encuentra el clérigo Nicolás Galiano, el obispo Francisco Marroquín, fray Marcos, el clérigo Calderón, el padre Antón López y fray Tomás de la Torre, entre otros religiosos que tuvieron vinculación con la Caja Real (ver Anexo Cuadro 8).

Dado que la minería de oro en Chiapa se encontraba en plena decadencia desde la década de 1540, la mayoría de indios esclavos ya no laboraban en la extracción de ese metal preciso. Es posible que algunos hayan sido llevados a Ciudad Real como sirvientes domésticos donde formaron el barrio del Cerrillo, a espaldas del convento de Santo Domingo o quizás otros prefirieron volver a sus lugares de origen. Otros fueron trasladados a los ingenios de azúcar, propiedad de vecinos de Ciudad Real, como el de Baltasar Guerra, quien en 1542 llevó a 200 personas a trabajar en la molienda de caña de azúcar a media legua del pueblo de Chiapa. Otros volvieron a ser “vendidos” para trabajar en otras “estancias” para cuidar puercos, como el caso de los esclavos que el español Luis de Luna vendió en 1539 a Luis de Mazariegos, otros se emplearon después en las doctrinas y haciendas de los dominicos (Obara-Saeki, 2016: 43-44).¹⁹⁶

¹⁹⁶ Para 1713, el jornal que se debía pagar a los indios que trabajaban en las haciendas, desde que salen de su pueblo hasta que regresan a éste, según las ordenanzas de Pedro Gutiérrez, era de 1 real al día; para 1690 el salario

Debido a la decadencia del oro, Mazariegos buscó otra empresa en la cual invertir. Por lo que entre 1540 y 1544, construyó un ingenio de azúcar, en el que puso a trabajar a una buena parte de aquellos indios esclavos. No se conoce exactamente la ubicación de dicho trapiche, pero es probable que se haya encontrado en las cercanías de Pinola, pueblo de la provincia de Los Llanos, del que era encomendero. Para 1549 muchos de estos indios habían desaparecido por fuga o por fallecimiento y sólo entre los que aún estaban con Luis de Mazariegos aparece un tal Pedro con marca de hierro en el rostro (Obara-Saeki, 2016: 45).

Al no tener los dominicos un proyecto político y económico tan favorable para los españoles, debido a las Leyes Nuevas que promovió fray Bartolomé de Las Casas, en las primeras décadas después de su llegada al Chiapa fueron rechazados por la sociedad colonial (Amerlinck, 1990). Por eso durante la visita del licenciado Alonso López de Cerrato, muchos españoles le pidieron que remediara los maltratos que daban los dominicos a los indios, pero esta queja se trató de la intuición que provocó el crecimiento del poder social que poco a poco los dominicos comenzaron a obtener y que no beneficiaba económicamente a los residentes; sin embargo, el licenciado reafirmó la protección de los dominicos.¹⁹⁷

No se puede olvidar, como apunta Wassertrom (1992), que cuatro años después de la partida del obispo Las Casas a España, para emprender su defensa a favor de las Leyes Nuevas, los colonos de Ciudad Real, al verse “librados” del poderoso fraile entablaron nuevas relaciones sociales con algunos dominicos. El cabildo de la ciudad se ofreció a construir un convento más “digno” para la orden, y abrirles puerta para hacerles partícipes en los comercios, estrategia que sirvió a los españoles para limitar la influencia dominicana y establecerlos “bajo los ojos vigilantes de sus propias autoridades seculares” (Wassertrom, 1992: 35).

Parece que el año en que puede situarse la legitimidad oficial de los dominicos a adquirir propiedades es el de 1579. Ese año se dirigieron al rey solicitudes enviadas por fray Domingo de Alva en busca de ayuda para remediar “su pobreza” y solicitar autorización para tener estancias, trapiches, tierras y ganados que les permitiera continuar con su labor pastoral. Parece ser que su petición fue favorable, ya que en 1582 el convento de Comitán era ya dueño

que el pueblo pagaba a los indios que por turnos servían a los curas doctrineros en Chiapa de Indios era de 2 reales a la semana (Base de datos “Jornaleros de los indios de la provincia de Chiapas”, Juan Pedro Viqueira y Tadashi Obara-Saeki, 2017).

¹⁹⁷ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 393. Registros de partes: reales órdenes dirigidas a las autoridades corporaciones y particulares del distrito. 1529-1551; 16 de septiembre de 1549. Valladolid: al licenciado Cerrato, para que remedie los maltratos que dan en Chiapa a los dominicos, 1foja.

de una estancia ganadera en Coneta y de varios esclavos. Y en 1595 el convento de Copanaguastla renovó con Alonso García, vecino de Ciudad Real, una escritura de censo por 35 tostones anuales que pesaban sobre la estancia de ganado mayor de Santa Ana, situada en los linderos de Copanaguastla y San Bartolomé de Los Llanos (Ruz, 1992b: 61).

En una carta del cabildo de Ciudad Real fechada el 30 de diciembre de 1581 y dirigida al rey se informó de la tenaz acción dominica para “quitarles a los hispanos el sustento y las haciendas, porque no haya en esta tierra otros con ellas sino ellos”. Con el mismo objetivo, se quejan:

Hicieron hacer a los naturales, en muchas partes, estancias de ganados mayores y menores, y hechas en lo de los indios, hiciéronse hacer donaciones de ellas, como el día de hoy tienen y poseen los frailes con escándalo y murmuración universal de todos los que lo ven y saben.

Y en estas mismas tierras donde ellos tienen sus estancias [de] ganados mayores y menores, tratan de quitar y destruir las que tienen los españoles después de la primera destrucción de estancias.

Y cuando por pleitos y c[alum]nias no las han podido destruir, hanse vuelto a la fuerza haciendo que los indios maten los ganados de los españoles, como se hace casi sin reparo, y tan sin escrúpulo de conciencia como si lo hiciesen los infieles.¹⁹⁸

Al comenzar a ser dueños de estancias y haciendas y “estar más cargados de negocios temporales”, al parecer fueron descuidando sus deberes espirituales para preocuparse más en su organización interna y el sustento de su proyecto misionero. Su poder dentro de los pueblos fue aumentando tanto para usar en las construcciones de las iglesias la mano de obra india y al mismo tiempo enviarlos a trabajar a ingenios de azúcar para llevarles el jornal de “tres días a cada uno, con color de comprar un frontal para la iglesia” y de otras necesidades (Ruz, 1992b: 67).

Si en un inicio fray Antonio de Remesal apuntaba la pobreza en que vivían los primeros frailes, cuando se eligió a fray Tomás Blanes, después de la muerte de fray Andrés de Ubilla, también se propuso al cargo de obispo al capellán del rey Lucas Duran, la propuesta fue hecha por el cardenal Ávila quien tenía derecho de patronato. Quien al escribir su propuesta habló del estado de la provincia de Chiapa y de su capital en Ciudad Real, afirmando que el valor anual era de 1100 ducados aproximadamente, bien dotada de todas las cosas necesarias para el culto divino y la administración de los oficios; con campanarios, y la catedral y la casa episcopal

¹⁹⁸AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 10. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia. 1574-1597; 30 de diciembre de 1581. Carta del cabildo de Ciudad Real de Chiapa sobre los abusos de los dominicos, 7 fojas.

estaban bien construida, aunque necesitada de reparación, ya que la diócesis era rica, amplia y lleno de habitantes y dominicos en su comarca y jurisdicción.¹⁹⁹

Al mismo tiempo del proceso de una mayor adquisición económica los dominicos comenzaron a ser parte de diversas acusaciones: trato de mercadería, empleo de tamemes sin pagarles y usurpación de la autoridad civil. El cabildo de Ciudad Real explicó que según los vecinos españoles habían soportado las acciones dominicas por que los frailes los amenazaban con acusarlos ante la Inquisición o hacer que les quitaran sus encomiendas. Los españoles denunciaron y calificaban a los dominicos de “sanguijuelas de los indios de aquellas provincias. Los indios, a decir de la Audiencia, tenían bien claro que era gracias a sus sudor como se mantenían los religiosos, y así “cuando venían frailes nuevos, decían muy de ordinario: estos frailes compramos, y nos costaron tantos mil tostones” (Ruz, 1992b:68).

Durante el siglo XVII, la Audiencia siguió acusando a los religiosos de no someterse a su autoridad y mudar de sitio y tierras, por explotar los indios para la construcción de conventos, de interferir en el cumplimiento de las leyes y de decomisar bienes de los nativos que morían intestados. Debido a que poco a poco los dominicos se habían vuelto una orden con un alto poder económico, el 9 de mayo de 1631, a petición del alcalde mayor de Chiapa Juan Ruiz Contreras, se pidió prohibirles participar en el comercio en sus doctrinas, “el que traten y contraten con feligreses”, ya que ellos no podían hacerlo por “ser padres espirituales que los miran con respeto”, pero sobre todo por que compraban a menor precio los frutos de la tierra y defraudaban las reales alcabalas y ponían a los indios de los pueblos contra los gobernadores, alcaldes y demás indios.²⁰⁰

Esto, desde la opinión del alcalde, había provocado que los religiosos que andaban “profesando pobreza” tuvieran mucha “comunidad” por eso era necesario “dar tanta mano a los alcaldes mayores sobre los eclesiásticos regulares o seculares [para] poner remedio conveniente con la necesaria severidad” y si no obedecieran “puedan enviar a España a semejantes religiosos que convierten en carne y sangre propia la palabra del Evangelio,

¹⁹⁹ Archivo Secreto del Vaticano. Del libro de propuestas, p.485, *Documentos inéditos de la Historia de la Iglesia de Chiapas*, obispo Francisco Orozco y Jiménez, Tomo II, Gobierno de Chiapas, 1999, página. 258.

²⁰⁰ AGI, Audiencia de Guatemala. 1630-1633; 1631. Petición de Juan Ruiz de Contreras, alcalde mayor de Chiapa, para que pueda nombrar tenientes de justicia, que no le quiten las causas de primera instancia y se le prohíba a los religiosos el comercio en sus doctrinas, 4 fojas.

abriendo la puerta a que se venda la administración de los sacramentos” o poder “cambiar y recibir a las provincias para donde fueran despachados”.²⁰¹

Al principio del siglo XVII se ordenó elaborar inventarios de ornamentos y alhajas litúrgicas para evitar que los religiosos se llevaran, al cambiarse de pueblo, de la iglesia los bienes comprados con dinero indio; a censar los edificios eclesiásticos en construcción para ver si no eran gastos excesivos; a revisar los libros de cuentas y hacer una relación de las propiedades (estancias, ganado, haciendas, trapiches, cacaoales o tierras) de cada comunidad para saber quiénes eran los legítimos dueños y que tanto poseían los dominicos (Ruz, 1992b: 74).

Todavía, en 1696, se advertía en Cédula a los virreyes, presidentes y gobernadores que procedieran contra seculares que eran testaferros de los religiosos y se dedicaban al comercio, pero donde eran ellos los inversores, además se indicó se prestara auxilio al ordinario para castigar a los eclesiásticos que se siguieran dedicando a las actividades comerciales.²⁰² Aunque anteriormente, en 1670, se había expedido una real provisión de la bula del papa Clemente X, nombrado el 19 de abril de ese año, en la que se prohibió tajantemente a los religiosos dedicarse al comercio, lo cierto es que los dominicos ya habían buscado otras alternativas para incrementar sus ingresos, a la par de administrar las doctrinas de indios y de los españoles.²⁰³

Al igual que los hacendados particulares, los dominicos también se dedicaron a la producción de caña de azúcar, para obtener melaza y panela que servían también para la producción de aguardiente, y a la compra y venta de tierras y propiedades, para contrarrestar los efectos de la disminución de la población que se reflejaba en las rentas públicas. Comenzaron con algunas tierras, donaciones y al poco tiempo establecieron estancias de ganado y plantaciones de cañaverales en los valles del Grijalva. A lo largo del siglo XVIII el pueblo de Socoltenango disfrutó de cierta riqueza, en parte gracias al poder y algunas tierras que heredaron de la antigua comarca de Copanaguastla. La existencia de buenas tierras permitió que la economía de este pueblo, y en menor medida la de Soyatitán y Pinola, fuera

²⁰¹AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 68. Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia de Guatemala. 1630-1633; Petición de Juan Ruiz de Contreras, alcalde mayor de Chiapa, para que pueda nombrar tenientes de justicia, que no le quiten las causas de primera instancia y se le prohíba a los religiosos el comercio en sus doctrinas, 4 fojas.

²⁰² AGCA, Censuras, A1 24, Exp. 55 414, Leg. 6095. Inserta la real cedula previniendo a los virreyes, presidentes y gobernadores procedan contra los seculares. que eran testaferros de los miembros del clero que se dedicaban al comercio, además se indica se presta auxilio al ordinario cuando lo requiera para castigar a los eclesiásticos que se dediquen al comercio, 1696.

²⁰³ AGCA, Patronato, Leg. 4580, Folio 279. Real provisión de la bula de clemente prohibiendo a los religiosos dedicarse al comercio, 1670.

impulsada por el cultivo y molienda de la caña de azúcar. Sobre todo en Socoltenango, los ladinos, al igual que los dominicos lograron acumular varios predios e incluso empezaron a apoderarse y comprar algunas de las tierras comunales de los indios desde el siglo XVII (Wasserstrom, 1992:56; Barrera, 2017:109-110).

Como mencionamos, los dominicos buscaron incluir en cada uno de sus prioratos o vicarías nichos ecológicos distintos y complementarios. Así los prioratos de Comitán y de Socoltenango —antes de Copanaguastla— integraban áreas del fondo del valle del río Grande y de la vertiente sur del Macizo Central, donde se concentraron múltiples haciendas y algunos trapiches propiedad de los dominicos. Los prioratos de Ciudad Real, Tecpatán y Ocosingo estaban todos conformados por una gran diversidad de paisajes humanos de los que provenían productos sumamente diversos. Las sedes de sus conventos se ubicaron estratégicamente en los centros del poder político —Ciudad Real—, en puntos clave de las principales rutas de comercio —Copanaguastla, Chiapa y Tecpatán— o finalmente en lugares favorables para la fundación de grandes haciendas agrícolas o ganaderas —Chiapa, Copanaguastla, Comitán y Ocosingo— en donde establecieron misiones de ocupación y colonización (Viqueira, 2017:157).

La invención del purgatorio fue uno de los resultados de los cambios ideológicos del siglo XIII que se dieron paralelamente con la evolución económica y jurídica, y tuvo reminiscencia en los criollos y españoles del siglo XVII (Von Wobeser, 2015). La colonización permitió que el crédito y la idea del purgatorio se hayan incrustados en la sociedad colonial, especialmente en los españoles, ya que para finales del siglo XVII, como detallaremos en el último capítulo, en el priorato de Socoltenango se habían fundado capellanías a favor de los dominicos en algunas haciendas y trapiches.

La concesión de préstamos, por parte de la Iglesia y de las órdenes, garantizadas por las propiedades agrícolas y obras pías en los pueblos, ha hecho que se piense que la Iglesia fue en el reino de Guatemala “un banco agrícola”. Aunque las haciendas sostenían, muy a menudo, la carga y la garantía de préstamos que correspondieron a necesidades de dinero para gastos de toda índole, incluyendo los suntuarios, y no necesariamente a inversiones agrícolas, satisficieron parte de los gastos (Hernández, 2002: 81).

Dieron también en renta algunas de sus propiedades, tanto las rurales como las ubicadas en la ciudad, aunque con ello no obtenían mucho dinero, pero de alguna forma eran recursos que estaban asegurados, pues si en un momento dado el que se encontraba rentando

una de las casas o de los terrenos lo traspasaba a otra persona, el nuevo usuario asumía el compromiso de pagar la renta según lo acordado. Una de las ciudades en la que tuvieron mayor número de propiedades en renta fue Ciudad Real, porque era ahí donde se encontraba uno de los prioratos más importantes, junto al de Comitán y Socoltenango, y el mayor número de donantes, sin embargo muchas capellanías que se citaban en Ciudad Real eran sufragadas por propiedades que se encontraban en la provincia de Los Llanos²⁰⁴.

Los censos, los testamentos y la fundación de capellanías fueron otra forma de tener ingresos y poder sufragar los gastos que ocasionaron el proyecto de predicar y administrar las doctrinas en los pueblos de indios. El numerario que poseían los religiosos dominicos, producto del ingreso de diversas fuentes, era invertido en préstamos con garantía inmobiliaria llamados censos. Los censos fueron un tipo de contratos que disimulaban el préstamo bajo una transacción de venta. Los testamentos voluntades por escrito donde una persona donaba sus bienes que serán repartidos a su muerte (Hernández, 2002; López-Cano, 1998).

Para fortalecer estos ingresos, y consolidar la creencia en una geografía religiosa - infierno, cielo y purgatorio- la Iglesia instituyó el 2 de noviembre como fecha para celebrar a los muertos y dejó días para su conmemoración y brindar sufragios por sus almas. Esto fomentó la fundación de capellanías, misas y cofradías de ánimas; prácticamente en el siglo XVIII, en cada pueblo y villa llegaron a tener, por lo menos, una cofradía y una capellanía (Von Wobeser, 215: 66)

La capellanía fue una fundación en la cual ciertos bienes quedaban sujetos al cumplimiento de misas y otras cargas pías. Consistía en el pago por adelantado de cierto número de misas anuales a la memoria de un fallecido. Estas debían celebrarse en determinadas capillas, iglesias o altares, dependiendo de la voluntad del fallecido. Se instituían por medio de un contrato, ante un escribano público, del cual se daban a conocer las obligaciones de las partes, quienes se comprometían a efectuarlas, en caso contrario se sujetaban a una sanción judicial. Una capellanía podía ser fundada en cualquier institución eclesiástica con dinero en efectivo o con bienes muebles o inmuebles como haciendas, estancias o trapiches ya que “el fundador (no siempre moribundo), generalmente en su testamento instituía una fundación de misas por el eterno descanso de su alma, de las ánimas, o las de sus familiares.” (Hernández, 2002: 83).

²⁰⁴ AHDSC, San Cristóbal, XI.A, 1730 #1, XI. Órdenes Religiosas. A. 17830-32, 32 fojas. Informe sobre las rentas de las comunidades religiosas en Chiapas incluyendo las de los conventos y parroquias.

A la muerte del obispo fray Tomás de Casillas en 1568, sus bienes y propiedades fueron repartidos a voluntad en un testamento que el mismo solicitó. Donde dejó asentado que después de pagadas sus deudas, mandas y obras pías, de las sobras de sus bienes, en los cuales entraron mil pesos donadas a la casa de su morada, que instituyeran, los priores fray Tomás Victoria y Fructos Gómez Casillas, una o dos capellanías en memoria del convento de Santo Domingo. Mandó también que si las vacas de sus estancias hacían algún daño a los indios averiguaran los conflictos y se resolvieran, así como también de pagar a algunos tamemes que se les debía cuando fue a México, y “que des sus bienes se den veinte y dos mantos a personas pobres, que carecen de ellos, para que puedan oír misa y sermón”.²⁰⁵

Un ejemplo de la adquisición de bienes por parte de la Iglesia, a través de los censos, es de 1528 cuando el obispo fray Pedro de Feria había comprado en cien pesos un asiento sobre una estancia de ganados mayor en un pueblo de la Depresión Central, conocido como Coneta; obtuvo el dinero de la venta “de un negrillo de 10 o 12 años”, sacado de la hacienda de cacao de Cuzabiapa, propiedad de un canónigo de la catedral de Ciudad Real (Amerlinck, 1990:224). Otro caso es que trató la propiedad de Juan Sebastián Domínguez, entre los años de 1562 y 1587, quien antes de su muerte firmó ante el prior fray Artemio Pérez su censo. En este caso el propietario depositó las escrituras de la casa y solares colindantes a ella, que por cierto contenían un molino, así el censo se constituyó sobre la cantidad de 300 pesos.²⁰⁶

En el Archivo Histórico Diocesano se guardan varios expedientes que dan cuenta que entre 1620 y 1702 se fundaron varias capellanías en el priorato a nombre del convento de Socoltenango y cerca de su territorio. En 1620 por ejemplo se llevó un auto de la capellanía que fundó María de Alexandre, vecina de Ciudad Real, en unas haciendas que tenía en el valle de Xiquipilas. Otro auto formado a raíz de la petición de Pedro de la Vega para que se le diera institución y un porcentaje del capital de la capellanía fundada por su madre, María de la Vega, con un capital de 1600 pesos fincados sobre una casa, el trapiche San José ubicado en Pinola y la estancia de ganado mayor San Felipe en Escuintenango.²⁰⁷

El convento de Comitán se hizo también de varios censos e ingresos durante el siglo XVII. De 1612 a 1668 se realizaron quince censos y pagos cubiertos por diversos propietarios cuyas estancias, haciendas y molinos quedaron bajo la administración espiritual del convento

²⁰⁵ AHDSC, Dinero y bienes, carpeta 14, VI. Testamento de fray Tomas de Casillas, 1568.

²⁰⁶ AHDSC, Órdenes religiosas. Dominicanos, s/f, A.4. Censo de la propiedad de Juan Sebastián, 1562-1587.

²⁰⁷ AHDSC, Pinola, Carpeta 2295; Exp.1; AHDSC, San Bartolomé de Los Llanos, carpeta 277; Exp. 1. Expediente formado a raíz de la petición de Pedro Vega sobre el capital de la capellanía fundada por su madre, Maria de la Vega, Ciudad Real, 1660-1702.

dominico. A principio del siglo se fundó una capellanía por un indio de Huitatán por la cantidad de 1 600 tostones y para 1668 el convento puso a la venta 200 reses a 3 pesos, para que de sus ganancias se comprasen en dicha provincia un sitio y tierras llamadas de La Margarita. Por su parte, Gregorio Gutiérrez de Rosas traspasó a la casa dominica 290 tostones y un trapiche en julio de 1688 (Ruz, 1992b: 83-85).

Podemos afirmar que laicos, clérigos, indios y frailes contribuyeron de distintas formas al aumento de las riquezas eclesiásticas. Ya que llama la atención el hecho que haya solicitudes y concesiones de licencia de criollos para renunciar legítimamente sus propiedades al momento de ingresar al sacerdocio. Por ejemplo, el 11 de mayo de 1624 en el convento de Santo Domingo, fray Gregorio de Salazar, fraile novicio próximo a profesar, expuso que al estar determinado a profesar en la orden y porque “según conciencia estoy obligado a renunciar la parte de bienes que puedo heredar de mis padres u otros cualquier que me pertenezcan”. Así, dividiendo sus herencias en tres partes iguales, para el convento de Santo Domingo, su hermana Violante de Jesús y a la muerte de ella hacerle una capellanía, y por último a su padre Juan de Salazar.²⁰⁸

El comisario franciscano fray Alonso Ponce, en su viaje a finales del siglo XVI, además de ver indios que se movilizaban para trabajar de un lado a otro, incluso donde hubo negros, para cubrir el pago de tributo y de los diezmos, también encontró a su paso a otros dueños de haciendas y estancias, que no eran religiosos, como la del español Andrés López, la estancia de un negro en Soconusco y la estancia de don Domingo, un indio principal que tenía su propiedad cerca de las costas. Situamos también la hacienda San Pedro Buenavista, que tenían Juan de la Tovilla y María de Velasco en términos del pueblo de Chiapa y que la vendieron al convento de Santo Domingo el 3 de mayo de 1637, sabemos de ella ya que en 1809, según el expediente, los dominicos celebraron un intercambio de haciendas con Francisco de Velasco Campo y su hacienda Pochutla, a cuatro leguas de Chiapa en la Depresión Central. El motivo de dicho cambio fue para poder administrar mejor los sacramentos a los negros y esclavos que se dedicaban al robo y a la ociosidad, y que parecían reacios a la predicación de los misioneros.²⁰⁹

²⁰⁸ AGCA., A1.20, Leg. 583, Exp. 9076, folios 334 v. - 338 v. Declaración de propiedades de fray Gregorio de Salazar, 11 de mayo de 1624 en el convento de Santo Domingo, Guatemala.

²⁰⁹ AHDSA, Dominicos, Carpeta 3967, Exp.1.Expediente referente a la permuta de las haciendas San Pedro Buenavista propiedad de los dominicos y la hacienda Pochuta de Francisco de Velasco Campo, 1637-1809.

En agosto de 1578 los dominicos informaron que debido a la pobreza del convento de Ciudad Real, era necesario que la Real Caja ayudara a reedificar la iglesia y casa. Allí pidieron también licencia para poder “tener algunas tierras, estancias y ganados para su sustento, que se podrá hacer sin perjuicio de los indios y españoles”. A esta solicitud le acompañó una serie de testimonios de apoyo donde se señalaba que el convento poseía una estancia poblada en la comarca de Comitán y contaba con ganados y algunos censos recibidos hacía poco de unos vecinos, pero que se mantenían los religiosos de las limosnas reales por las administración de doctrinas a los indios (Amerlink, 1990:224).

No fue una selección al azar que tres de sus principales centros de administración de doctrinas de los dominicos hayan sido Zinacantán, Copanaguastla y Chiapa. El primero, puerta de acceso a Los Altos, con producción agrícola y comercio de sal; los otros dos ubicados en la Depresión Central, con producción de algodón y pepitas de oro por un tiempo en Copanaguastla e ingenios de azúcar establecidos en Chiapa, además de su buena comunicación a través del Camino Real. A lo largo del siglo XVII los dominicos hicieron varias adquisiciones de tierras en estas regiones sumando un total de 32 haciendas (Amerlinck, 1990: 223-227).

Cuadro 9. Estancias, ingenios, trapiches y obras de los dominicos en 1611

El recinto de Ciudad Real	726 personas de esclavos negros mulatos e indios
El priorato de Chiapa 4 estancias de ganado 1 trapiche de caña 3 estancias de ganado	31 esclavos negros, hombres y mujeres 10 personas indios casados y solteros
La vicaría de Comitán 12 estancias de ganado	80 personas de indios, negros y mulatos casados y solteros
La vicaría de Copanaguastla 2 ingenios y 1 trapiche 10 estancias de ganado	8 esclavos casados 30 indios casados y solteros 50 indios, negros y mulatos casados y solteros

Fuente: Padrón y matricula de los vecinos españoles y sus hijos y criados, así de negros y mulatos como de indios, y de la gente que hay en los pueblos, Ciudad Real de Chiapa, 1 de octubre de 1611 (AGI, Audiencia de México, legajo 3102) (Jan de Vos, 1994: 127).

Con el objetivo de controlar mejor sus finanzas, la Corona emitió una Cédula en 1697 dónde se ordenó a los dominicos de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala que declararan sus bienes y propiedades. El provincial general declaró como propiedades de los conventos bajo su jurisdicción las siguientes: el de Ciudad Real contaba con un plantío de

cacao en Tabasco; el de Chiapa un ingenio de azúcar (atendido por esclavos) y tres estancias de ganado mayor cuidado por “mozos libres”, que vendían al año un promedio de 200 reses y 30 mulas y machos; el de Socoltenango declaró un sitio de ganado mayor; el de Ocosingo un trapiche de azúcar y el de Comitán un molino para moler trigo “para el pan de los religiosos [por qué] en el paraje y su comarca el sustento ordinario son tortillas de maíz” (Ruz, 1992b: 87-88).

Sin embargo estas estrategias habían comenzado desde el siglo XVI. Además de promover las capellanías, alentaban entre los indios las “donaciones piadosas” en días festivos o en ocasión de la muerte de algún religioso. Así convencían a los indios de que “planten cacao, tales pueblen estancias de ganados, rompan montes para tierras de pan llevar para que paguen sus tributos y socorran sus necesidades comunes”, también habían persuadido a los indios a “que les hagan donaciones de ellas o ventas fingidas o simuladas; que es tan fácil acabar con ellos esto con los indios, de su voluntad o sin ella, como lo sería a un severo y riguroso padre hacer que un su hijo muchacho y humilde le obedeciese en lo que el mandas”.²¹⁰

A decir de Mario Humberto Ruz (1992), una de las maneras que los dominicos usaron para lograr tal sujeción con los indios fue trastocar la jerarquización social preexistente para adecuarlas a su fin. Así lo señalaban los oidores; “en toda la provincia de Chiapas no hay caciques, que son aquellos a quienes pertenecía el señorío de los pueblos en tiempo de su gentilidad... y se dice y murmura que los frailes han ahogado esta sucesión de caciques porque –como señores naturales- tenían amor a lo indios y los indios a ellos, y los caciques los defendían de los frailes y los indios hacían lo que sus caciques les mandaban” (Ruz, 1992:72).

Por último, no olvidar que lo que el Real Patronato no cubría en gastos, las cargas económicas y laborales de la evangelización recayeron sobre la población india, mismos que buscaron diversas formas para cubrir esas cargas. Estos gastos extraordinarios fueron cubiertos por diferentes sectores de los mismos, la comunidad, las cofradías, los alféreces o los mismos individuos en particular. Tanto para los gastos ocasionados para construcción y reparación de iglesias y conventos, como de ornamentos, gastos de objetos litúrgicos, vino, aceite, entre otros (Palomo, 2001).

En 1604, el rey ordenó que se pusiera en todas las iglesias de indios el Santísimo Sacramento, ya que en muchos pueblos no existía, y que los gastos para las celebraciones se

²¹⁰AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 10. Cartas y expedientes del presidente y oidores la Audiencia. 1574-1597; 30 de diciembre de 1581. Carta del cabildo de Ciudad Real de Chiapa sobre los abusos de los dominicos, 7 fojas; ver también Ruz, 1992: 72.

tomaran de los bienes de la comunidad y de las cofradías o del dinero que tenían las iglesias de fábrica. El 20 de marzo de 1637 se acordó realizar un auto en vista del crecido número de cofradías en los pueblos de indios, ya que se había informado de excesos cometidos durante los bailes y banquetes celebrados durante el día del patrono titular de cada pueblo. El siguiente paso era observar las ordenanzas autorizadas para cofradías y suprimir aquellas no autorizadas por el obispo el franciscano fray Marcos Ramírez de Prado, quien tomó la posesión como obispo de Chiapa el 29 de marzo de 1635.²¹¹

En 1660 el dominico fray Andrés de la Tovilla pretendió que las cajas de comunidad dieran una parte a las iglesias para ejecutar el culto divino, pues de hecho los naturales con permiso que pedían a los alcaldes mayores, “sacan quince o veinte pesos para las fiestas titulares”. Dolores Palomo mantiene la idea que estas cargas fueron destinadas de manera especial a crear las condiciones necesarias para la celebración de actos rituales, pero que paralelamente fueron utilizadas por los indios para formar nuevas prácticas de religiosidad (Palomo, 2001: 25).

Algunas de las cofradías que existieron en la región entre el siglo XVI y XVIII fueron la de Nuestra Señora del Rosario y de la Asunción en Acala, Comitán, San Bartolomé, Socoltenango, Soyatitán, Teopisca y Tuxtla. En Acala, Chiapa, Copainala, Comitán, Teopisca y Zapaluta se fundaron las cofradías del Santísimo Sacramento. Dedicadas a Santa Cruz las cofradías de San Bartolomé, Comitán, Tuxtla, Teopisca y Copainala y una de San Sebastián en San Bartolomé y otra de las Animas en Comitán (Wassertrom, 1992: 43).

Los frailes dominicos no se conformaron solo con fundar conventos en las principales cabeceras, donde la economía fue sumamente dinámica de alguna manera, como la Depresión Central, su trabajo pastoral hurgó más ámbitos que solo el religioso. Debido a la escasez de pobladores españoles, mestizos, mulatos y negros durante los primeros siglos, cosa que limitaban sus ingresos, respecto al diezmo y la impartición de sacramentos, exigieron a sus feligreses para suplir esta carencia y mantener su estabilidad, diversos productos y dinero por concepto de mantenimiento, limosnas, misas y otros servicios de la liturgia católica (Viqueira, 2002:187).

Estas obvenciones alcanzaron a menudo cifras muy superiores, incluso más arriba de lo que los pueblos en conjunto pagaban a la Real Hacienda o a sus encomenderos, dependiendo

²¹¹ AGCA, Patronato, A1 11.2, Exp. 16 190, Leg. 2245. Auto acordado en vista del crecido número de cofradías existentes en los pueblos de indios, 20 de marzo de 1637.

muchas veces a las cosechas de cada región. Los pueblos del priorato de Socoltenango, a excepción de San Bartolomé de Los Llanos cual pagaba solo en especie, contribuían en dinero o especie dependiendo las cosechas de los años (ver Cuadro 10).

Cuadro 10. Comparación del número de tributarios en las doctrinas dominicas de la provincia de Los Llanos, finales del XVI y finales de XVII

Parroquia	Número de tributarios siglo XVI (1595)	Número de tributarios siglo XVII (1680)
Copanaguastla (Vicaria)	592	11
Sitlalá	168	desaparecido
San Bartolomé	307	624
Pinola	207	110
Soyatitán	377	309
Socoltenango	307	300
Zacualpa Comitán	224	125
Chalchitán	248	19
Tecoluta	58	desaparecido
Comitán (Vicaria)	759	452
Coapa	586	33
Coneta	199	119
Huitatán	392	58
Aquespala	155	39
Iscuitenango	277	148
Comalapa	210	20
Chicomucelo	305	120
Yayaguita	296	160
Total	5, 667	2, 647

Fuente: Base de datos “Tributarios de la provincia de Chiapas (1595-1818)”, Juan Pedro Viqueira y Tadashi Obara-Saeki, 2017; “sobre averiguar los excesos cometidos por los religiosos de la orden de Santo Domingo por el obispo Don Marcos Bravo de la Serna”, AGCA, A.1.11.13, Leg.27, exp.711, 1680, fols, 47r-48v (en Amos Megged, 2008, pág. 84).

Los propósitos de la cristianización a finales del siglo XVII comenzaron a cambiar. A las preocupaciones espirituales se sumaron las preocupaciones terrenales, éstas últimas ganando año tras año mayor terreno. Finalmente, como mencionamos en un inicio, y de acuerdo con Viqueira (2017), los dominicos eligieron las cabeceras poblacionales más importantes de la provincia, buscando incluir en su jurisdicción nichos ecológicos y paisajes

humanos y físicos complementarios. De estos lugares salió una gran cantidad de productos sumamente diversos que eran “donados”, diezmados o tributados por los indios de la provincia. Así, muchos pueblos de la Depresión Central fueron cabeceras eclesiásticas en las principales rutas de comercio del Camino Real -Copanaguastla, Comitán, Chiapa, San Bartolomé, son algunos ejemplos- y fueron favorables para la fundación de haciendas agrícolas o ganaderas, así como de pequeños trapiches como los que hubieron en Chiapa, Copanaguastla, Comitán y San Bartolomé de Los Llanos.

Los diversos ingresos y gastos de los dominicos de Chiapa que hemos subrayado hasta aquí, nos dan cuenta de una serie de consecuencias que trajo el proyecto de administración de doctrinas como parte de un propósito mayor de misión y colonización. También permiten distinguir que a la par de las preocupaciones teológicas, también subsistió la necesidad de los dominicos de integrarse al mundo mercantil que tuvo un fin particular: la reducción de pueblos de indios y la inquietud de mantener a los indios fuera de toda idea de desobediencia que pudiera representar un atentado al nuevo orden, y así poder tenerlos bajo una vigilancia y una administración eficaz. Empero las cosas no resultaron tan favorables para los pueblos de indios y muchos de ellos siguieron moviéndose y otros tuvieron un destino trágico. Algunas de estas tragedias tuvieron como resultado la creación de nuevas formas de administración, también de fenómenos socio-económicos, como la asignación de Socoltenango como cabecera de priorato a causa de la desgracia acaecida en la vicaría de Copanaguastla y significativos reacomodos donde los dominicos fueron muy beneficiados.

2.3.3 La ira de Dios. La desaparición de pueblos. Encuentros y desencuentros ante una tragedia

En el apartado anterior está la información sobre la llegada de los dominicos y su activa participación para llevar a cabo la política de congregación; ahora haremos una recapitulación y terminar este apartado con la imagen de decadencia y la desaparición de pueblos, después de las reducciones del siglo XVI, que sufrió la provincia de Los Llanos y la Depresión Central durante el siglo XVII. Esto es clave para el inicio de la nueva administración y el reacomodo social y económico que experimentó el micro espacio conformado por los pueblos de Soyatitán, San Bartolomé de Los Llanos, Copanaguastla, Zacualpa, Ixtapilla, Pinola y Socoltenango.

La institución política principal que la Corona española introdujo en la administración de todos los pueblos fue llamada la “república de indios”, paralelamente a estas se estableció también la administración religiosa. De acuerdo con Lenkersdorf (2010) en pocos documentos que describen las repúblicas de indios, la vida de ellos apenas aparece; los indios quedaron muchas veces en el anonimato, como meros números tributarios, como porcentajes en la catástrofe demográfica o como simples “paganos” objetos de evangelización; sin embargo, son indispensables en el eslabón del sistema de control oficial tanto de la Corona como de la Iglesia y constituyen actualmente municipios existentes en Chiapa.

Thomas Hillerkuss escribe que la política española relativa al cómo había de organizarse la población autóctona de sus recientemente conquistadas colonias, nunca fue plasmada en un código de leyes específicos; más bien se expresó en la promulgación de una gran cantidad de reales ordenanzas y varios documentos legales más acerca de determinados problemas y dudas al respecto. Pocas veces estas decisiones se hallaban libres de intereses peculiares. Por ejemplo, los de la misma Corona, que buscaban una lucrativa y efectiva ocupación —pero al mismo tiempo la conversión de los “paganos”—, o bien los intereses del poderoso grupo de los encomenderos y colonizadores —opuestos a cualquier cosa que obstaculizara sus propósitos de explotación de las riquezas naturales y de sus antiguos dueños—, o también los intereses de los celosos religiosos, “quienes hubieran preferido repatriar a los conquistadores para no exponer a sus neófitos al mal ejemplo que les daban” (Hillerkus, 1995: 242).

Las comunidades nativas o “pueblos de indios”, tal como eran denominadas, fueron establecidos durante la segunda mitad del siglo XVI como consecuencia del proceso puesto en marcha a partir de la promulgación de las *Leyes Nuevas* en 1542, que condujo a la reducción o congregación de la población nativa en nuevos poblados. Por esta razón, se puede considerar que las comunidades indias coloniales constituyeron unas síntesis de las anteriores organizaciones aldeanas prehispánicas en combinación con las nuevas disposiciones establecidas por la voluntad política de la administración española (Solórzano, 1985: 93).

Muchos de los pueblos fundados y congregados en la colonia existían, antes de la llegada de los españoles, como los cacicazgos de Copanaguastla, Quechula, Chiapa, Pinola, Comitán y Zinacantán. Estos centros solían ser grandes pueblos y ciudades habitados por gobernantes, sacerdotes y pobladores en distintas partes de la geografía: peñones, Llanos, selvas, cenotes, etcétera (Gerhard, 1991). De acuerdo con Obara-Sacki y Viqueira (2017), esta

política de movilización y reducción, al parecer mal planeada, contribuyó a acelerar la caída demográfica durante el período colonial. Muchos de los pueblos se fundaron en lugares pantanosos, insalubres o carentes de agua potable, sumado el calor de la región que propicio la fácil propagación de enfermedades.²¹²

Amos Megged argumenta que la estructura y la organización social en Chiapas y Guatemala coloniales pasaron a ser la base del poder y la estabilidad en la sociedad local después del encogimiento de las grandes ciudades prehispánicas luego de la Conquista española, marco del cual los señores locales derivaban su autoridad y legitimidad. La habilidad o carencia de ésta por parte de los señores, así como después de los misioneros parroquiales, para sostener el orden social y acomodarse a los cambios dependía en parte del apoyo que recibían en el centro de la comunidad local (Megged, 2008:92)

El diseño original de estructuras locales, en forma de subdistritos gobernados por señores y linajes, como los asentamientos chiapanecos, zoques y mayas, se mantuvieron mucho tiempo después de la Conquista española y las campañas misioneras. Una vez conquistados los territorios ocupados por las poblaciones locales se inició el proceso de consolidación del nuevo poder hegemónico en diversos contextos económicos, población baja o abundante y condiciones históricas y geográficas particulares (García, 2006).

En la provincia de Chiapa se fundaron inicialmente las villas de San Cristóbal de Los Llanos y Ciudad Real en Chiapas, poco a poco la colonización española se extendió cerca de los pueblos de indios. En estas villas recayó el poder organizativo del proceso de consolidación de las nuevas formas occidentales aplicadas al territorio, inmediatamente después, núcleos poblacionales de menor o mayor tamaño completaron la retícula urbanística a la que se fueron sumando todas las poblaciones de indios dirigidas, después de la segunda mitad, por la Orden de Santo Domingo. La villa y la diócesis de Ciudad Real fungieron como centro rector administrativo, religioso y político de los pueblos que conformaron el obispado de Chiapa y Soconusco. El gobierno local estaba en manos del cabildo municipal o ayuntamiento español,

²¹² La viruela, que mató alrededor de la tercera parte de la población autóctona de aquel entonces, fue seguida en 1530-1531 por el sarampión y, 15 años más tarde, en 1546, por otra terrible epidemia cuya identidad no está identificada con certeza pero que quizás fue el tifo. Junto con estas enfermedades particularmente letales, fueron entrando a la región otros padecimientos, que en Europa desde hacía tiempo se habían convertido en aflicciones endémicas pero que en América adquirieron proporciones de epidemias con consecuencias catastróficas. La difteria, paperas y brotes periódicos de viruela y sarampión, aparecieron con regularidad a las puertas de las chozas indias de Chiapa y Soconusco a lo largo de los siglos XVI y XVII (Vos, 1992: 61).

donde habitaban encomenderos que eran dueños de encomiendas de los pueblos de la provincia (Lenkersdorf, 2010; Viqueira, 2002).

El indio se distinguió de forma compleja y jurídicamente de los otros grupos de la sociedad colonial, como los ladinos,²¹³ los españoles o las demás castas.²¹⁴ El indio estaba sujeto a un determinado pueblo de indios, sometido a una serie de obligaciones y al control tanto de las autoridades -políticas y religiosas- como de las autoridades indias locales. En la serie de medidas tomadas por la metrópoli podemos detectar la influencia de tres líneas de política simultáneas:

1. Una pedía que se respetara, apoyara y se defendiera la organización política previa de los indios, promoviendo únicamente los cambios necesarios para erradicar la “idolatría” e implantar el cristianismo. El principal promotor de esta forma administrativa era el pensador político Francisco de Vitoria, quien escribió el tratado *Sobre las Indias*.
2. La segunda vertiente proponía la idea de una sociedad nueva, o sea, la destrucción de la cultura nativa y la imposición de la cultura española procurando con ella la completa asimilación de la población autóctona al proceso de “civilización” y aculturación. Muchos españoles y frailes compartieron esta ideología.
3. La última propugnaba por dos organizaciones o republicas separadas: una para los españoles y las otras castas, y la otra exclusivamente para los indios; teniendo cada una sus propias leyes, costumbres y sistemas de gobierno, asentados en la diferencia. Sus defensores fueron el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga y fray Bartolomé de Las Casas, así mismo el franciscano Jerónimo de Mendieta (Hillerkuss, 1995: 242-243)

Este último en *Historia eclesiástica indiana* muestra justamente a la Iglesia de las primeras décadas como una cristiandad ideal formadas por dos repúblicas separadas: la de indios, administrada por los frailes, y la de españoles. La primera como reflejo del cristianismo primitivo apostólico (con los doce frailes representados con cualidades de los doce apóstoles),

²¹³ Barrera (2017) señala que la mayoría de los investigadores interesados en Chiapas y Centroamérica, y como sigue siendo el uso común actualmente en la región, han adoptado el término “ladino” para referirse a los no indios. Y aconseja buscar mayores detalles de la historia del uso del término en el contexto centroamericano en: Bolaños, González y Pérez, “el ladino”; Gould, *To Die in this way*; Obara-Saeki, *Ladinización sin mestizaje* y Taracena Arriola, “Contribución al estudio del vocablo *ladino*”.

²¹⁴ Los indios se encontraban en la base de la sociedad cuya cúspide ocupaban los españoles. Entre ambos extremos se situaban los ladinos. La documentación colonial no los define claramente desde un punto de vista étnico, ya que bajo este término se agrupaban los mulatos, los mestizos, los negros libres, los blancos empobrecidos, los indios no sujetos a pueblos, así como la combinación de todos estos grupos de individuos. El vocablo “ladino” se aplicaba entonces para toda persona que no estaba sujeta al control de un pueblo de indios, pero que tampoco pertenecía a la restringida élite dominante de los españoles. Igualmente, un ladino que hubiese ascendido en la escala social podía llegar a ser considerado como “español” (Solórzano, 1985: 93).

donde los frailes son “verdaderos ángeles en carne mortal” en una relación armónica con las autoridades y en donde la conquista militar había sido una necesidad, e incluso Hernán Cortés equiparado con un Nuevo Moisés. La visión de Mendieta, compartida por muchos frailes, estaba adornada de un paternalismo, ya que, a decir de Antonio Rubial García, proponía el regreso a una comunidad aislada de los españoles para evitar los vicios y controlar la hispanización (Rubial, 2002 :23-24).

Ante este panorama, la Corona española a fin de cuentas se decidió por una política que no afectaba demasiado ni su conciencia, ni el cometido principal delegado por los papas — la evangelización de los naturales y la salvación de sus almas—, ni sus intereses económicos y políticos. El 23 de agosto de 1538 Carlos I ordenó:

Que los indios sean puestos en policía sin ser oprimidos. Para que los Indios aprovechen más en Christiandad, y policía, se deve ordenar, que vivan juntos, y concertadamente, pues de esta forma los conocerán sus Prelados, y atenderán mejor á su bien, y doctrina. Y porque assi conviene, mandamos, que los Virreyes, y Governadores lo procuren por todos los medios posibles, sin hacerles opresión, y dándoles á entender quan vil, y provechoso será para su aumento, y buen gobierno, como está ordenado (Hillerkuss, 1995: 244).

Observamos que durante la época colonial cada pueblo de indios constituía en sí una unidad económica, dotada de instituciones que garantizaban la producción y reproducción de la comunidad. El cabildo era la más importante de estas instituciones. Algunos autores consideran que existe una filiación directa entre el cabildo indio y las formas de gobierno local de la época prehispánica. Sin embargo, Charles Gibson ha señalado lo erróneo de esta suposición a la vez que ha demostrado el origen peninsular del cabildo indiano. En la península ibérica el cabildo o mejor dicho ayuntamiento personificaba los intereses locales de las comunidades. En América desempeñaron el mismo papel en las ciudades y villas fundadas por los españoles. En los pueblos de indios los cabildos fueron establecidos con otro criterio, ya que su objetivo fue la transmisión del poder español y de la cristianización (Solórzano, 1995: 94).

Cuando comenzó la formación de estos pueblos en el siglo XVI, algunos poblados nacieron de la agrupación de diversas pequeñas aldeas. Los *calpullis* fueron denominados por los españoles con los términos de “parcialidades” o “barrios”. Algunos se encontraban dentro de los pueblos. Otros se agrupaban a cierta distancia del poblado principal. A pesar de la existencia de parcialidades y de sus propias autoridades al interior de algunos pueblos, en

realidad, el cabildo indio constituía el principal organismo rector de las comunidades autóctonas. La tierra de los pueblos de nativos era distribuida por las autoridades del cabildo entre los indios del pueblo (Solórzano, 1995: 95).

Paralelo de los asentamientos españoles, uno de los efectos, aunque no necesariamente una de las intenciones, de la congregación de indios fue dejar disponibles grandes extensiones de tierras hasta entonces monopolizadas por las dispersas comunidades indias. En las actuales Chiapas y Centroamérica, al igual que en la Nueva España, el patrón de asentamiento disperso cambió radicalmente después de las grandes epidemias de la antes de la segunda mitad del siglo XVI y de la llegada de las órdenes mendicantes (Gerhard, 1991: 23).

Las políticas de congregaciones de la orden de Santo Domingo que llegó a Chiapas en 1545, significó un contrapeso a las arbitrariedades que los indios estaban sufriendo de parte de los encomenderos desde hacía 20 años. Los frailes transformaron progresivamente la geografía de la provincia y el entorno de cada poblado extendiendo nuevas estructuras eclesiásticas centralizadoras en toda el área, fundando vicarías, visitas, guardianías, y prioratos, como en Copanaguastla, Soyatitán, Pinola, San Bartolomé y Socoltenango, construyendo ahí grandes conventos para emprender la administración de doctrinas y sacramentos de los pueblos cercanos que estaban adheridos a cada administración (Lenkersdorf, 2010: 155).

Una vez formadas las congregaciones, era necesario mantenerlas, en base al tributo o a la mano de obra de los indios de los pueblos. De acuerdo con las disposiciones establecidas en el siglo XVI, las tierras comunales formaban parte del fondo comunitario de cada pueblo, llamado “Caja o bienes de comunidad”, el cual servía al financiamiento de los gastos del pueblo: fiestas religiosas, pagos a religiosos, etc. En teoría este fondo servía también como reserva, en caso de malas cosechas que impidieran el pago de los tributos (Solórzano, 1995: 95).

Cada nueva comunidad o república comprendía varios poblados: la cabecera — frecuentemente subdividida en barrios— y de manera general algunos pueblos sujetos, estancias y rancherías, con una población muy reducida y muchas veces especializada económicamente a las que se agregaban sus respectivas tierras de labranza cerca de los poblados, además de aguas y monte. Un importante criterio utilizado al efecto fue asentar todos estos poblados en terrenos Llanos —ya no en los montes— y aledaños a rutas de comunicación con preferencia a los caminos reales (Hillerkuss, 1995: 245). Como sucedió con los pueblos de Copanaguastla, San Bartolomé de Los Llanos, Sitlalá, Ostuta, Acala, Coapa,

Coneta, Escuintenango y Aquespala que estaban a la orilla del gran Camino Real, y cerca de ellos en las Terrazas cercanas Socoltenango, Comitán, Pinola, Zacualpa, Ixtapilla, Totolapa y Tecoluta.

Tras la llegada de los españoles, la población de la Alcaldía Mayor de Chiapa en su conjunto se redujo casi en dos terceras partes, pasando de cerca de alrededor de 200000 habitantes en 1528 a 72950 antes de 1595. De los 34 pueblos de indios, que los españoles fundaron en la Depresión Central y en sus inmediaciones, exactamente, como constantemente hemos referido, la mitad de ellos desapareció para mediados del siglo XVII. Tras sufrir epidemias, plagas y hambrunas, sus pocos sobrevivientes optaron por abandonarlos y trasladarse a otros lugares más benignos (Viqueira, 1997 y 2011. Ver cuadro.16).

Entre 1529 y 1693 diversas epidemias y hambrunas asolaron a la provincia de Chiapa. De 1529 a 1531 se presentó una plaga y hambruna a nivel general; entre 1532 y 1534 un brote de sarampión; a la llegada de los dominicos y hasta 1548 la enfermedad de cocoliztli azotó a varios pueblos; en 1565 una peste mató casi a la mitad de los indios de Zinacantán; en 1576 la enfermedad llamada *matlazahuatl* duro 5 años matando decenas de indios; en 1600 y 1601 una peste devastó casi a un tercio de los indios de Comitán y Copanaguastla y en 1693 otra peste cayó en toda la provincia (Wasserstrom, 1992:91).

Lo cierto es que fueron los pueblos indios las víctimas más proclives a estos acontecimientos epidemiológicos. Algunos de los pueblos que desaparecieron habían sido grandes centros destacados por su riqueza, como Copanaguastla, Tecoluta, Escuintenango y Coapa que estaban en la cuenca de Chiapa donde “había lugares cenagosos”. Durante el siglo XVIII otros pueblos continuaron desapareciendo, como Huitatán se quedó sin habitantes en 1726 y la hacienda de Chejel se adueñó de sus tierras. En 1757 los últimos pobladores de Tacuasín se trasladaron a Cintalapa, llevándose con ellas a la Virgen de Candelaria, le siguieron Ostuta, Pochutla, Comapala y Coneta.²¹⁵

Todavía a principios del siglo XVII, todo parecía indicar que esta fértil región se mantendría como la más rica de la Alcaldía mayor de Chiapa y que en ella, dado la convivencia de una abundante población india con pequeños grupos de españoles y negros, se desarrollaría una original cultura sincrética, del tipo de la que surgió en el Altiplano Central de México. Sin embargo, los mismos elementos que habían garantizado su riqueza provocaron el

²¹⁵ AHDSC, Diócesis de Chiapa, carpeta 3965; Exp. 41. Referencia a fundación y extinción de pueblos, 1640-1783; Viqueira, 2011: 47-48.

despoblamiento de los pueblos y condujeron a la región a la decadencia: epidemias, ya que el constante fluido de personas por el Camino Real exponía a los indios de enfermedades, además que el calor y la presencia de grandes humedales crearon condiciones favorables para su ruina (Viqueira, 2011: 45).

Desde la perspectiva dominica y de fray Francisco Ximénez, los pueblos que se destruyeron en la provincia de Los Llanos fueron muchos y algunos grandes, y fue notable que:

Todos ó los más han sido los que se hallaban en la parte baja de aquella provincia y además de la Divina justicia que parece que persiguió á aquellos miserables hasta que los acabó. También se puede atribuir á la causa natural del mal parage, pues todo lo más es cenagoso y ya se sabe que calor y humedad es principio de corrupción; y así parece que lo podemos discurrir respecto de que los pueblos que se hallan en lugares más altos y secos no solo se han destruido ni disminuido, antes si se han aumentado mucho como se ve en el de S. Bartolomé Tzoyatitan, Comitán y otros, y todos los que ha cogido el lugar bajo son los que en todo ó en parte se han destruido, y de estos el que primero podemos contar es el de Sacuapa á quien antiguamente llamaban Tecpacuapa que en lengua megicana quiere decir *Casa del rey de la Cuapa* y Comunmente le llamaban *la gran cuapa* por su mucho gentío y grande población. Este totalmente se llegó á acabar y á no quedar viviente, el año de 1680. El lugar de aqueste pueblo es muy pantanoso y aun que de aquí pudo proceder su ruina. no la atribuyen sino á un desacato que se dice tuvieron como brutos con su santo patrón y titular que era el glorioso Sto. Tomás de Aquino, lo cual se refiere en esta forma: que estando la imagen del Sto. Doctor ya deslustrada del tiempo, la quisieron renovar, y para ello llamaron á un pintor que la renovase y habiendo éste pedido á los indios que le tragesen unos cántaros de agua para labarle la pintura antigua para que asentase la nueva, no quisieron ellos hacerlo diciendo que mejor era llevar la imagen al río y echarla allí para que se remojase; y cogiendola con mucha algazara como ellos hacen en cosas de burlas, fueron y la arrojaron en el río como si fuera otro cualquier palo tosco diciendo que Santo cuya festividad caía por cuaresma en que solo pescado y nó carne se comía, que santo podía ser? y desde aqueste día se embrabeció tan terrible peste en aquel pueblo, que no paró hasta que totalmente lo acabó como lo ven todos los que pasan, por ser Camino Real, con harto dolor y desconsuelo porque es mucho el camino despoblado que hay desde Tzozocoltenango hasta Escuintenango en cuya mediación estaba aqueste pueblo (Ximénez, 1999: 167).

Los primeros en desaparecer fueron los anexos de Copanaguastla y Socoltenango, Tecoluta (en los años de 1640), Sitlalá (alrededor de 1665) y Chalchitán (antes de 1698); no obstante, Copanaguastla desapareció antes ya que le tocó un triste fin en 1629, fecha en que se legalizó el cambio administrativo a Socoltenango. Para 1645 los dominicos habían llevado los ornamentos a la iglesia de Socoltenango, junto a la virgen del Rosario de Copanaguastla, quien

al llegar a Socoltenango adopto la advocación de la virgen de Candelaria (Ximénez, 1999: 167).²¹⁶

Las tierras templadas resultaron menos propicias para el desarrollo de muchas de estas enfermedades. Esto en parte explica que, a la larga, tres de los cuatro pueblos sobrevivientes de las Terrazas de Socoltenango -la excepción es Pinola- hayan podido sortear de mejor manera los embates de estos malestares, logrando su sobrevivencia y en algunos casos hasta aumentar su población a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Barrera, 2017: 63). Esto ocasionó el cambio y la relación administrativa de Los Llanos y de la microrregión de Socoltenango, pues hubo movimientos y nuevas congregaciones.

Después de 1712, en el pueblo de Aquespala quedaron entre 8 y 10 indios, y por “ser allí muy necesario por ser Camino Real y mucho el despoblado” por orden del gobierno superior se trajeron al poblado 20 familias del pueblo de Chicomucelo y otras de Los Zendales “de los menos culpados en la sublevación y ya todos se han acabado en seis años no lográndose el fin que se pretendía”. Ixtapilla y Pinola del curato de Soyatitán también sufrieron deterioros, además desapareció el pueblo de Santa Lucía y los pocos que habían quedado fueron trasladados al pueblo de Soyatitán, así mismo los pueblos de Coneta, Ostuta y Esquitenango. Fray Ximénez menciona a los murciélagos, mosquitos y la plaga en general de los “lugares calientes y húmedos” como un “posible” efecto de dichas tragedias (Ximénez, 1999:167).

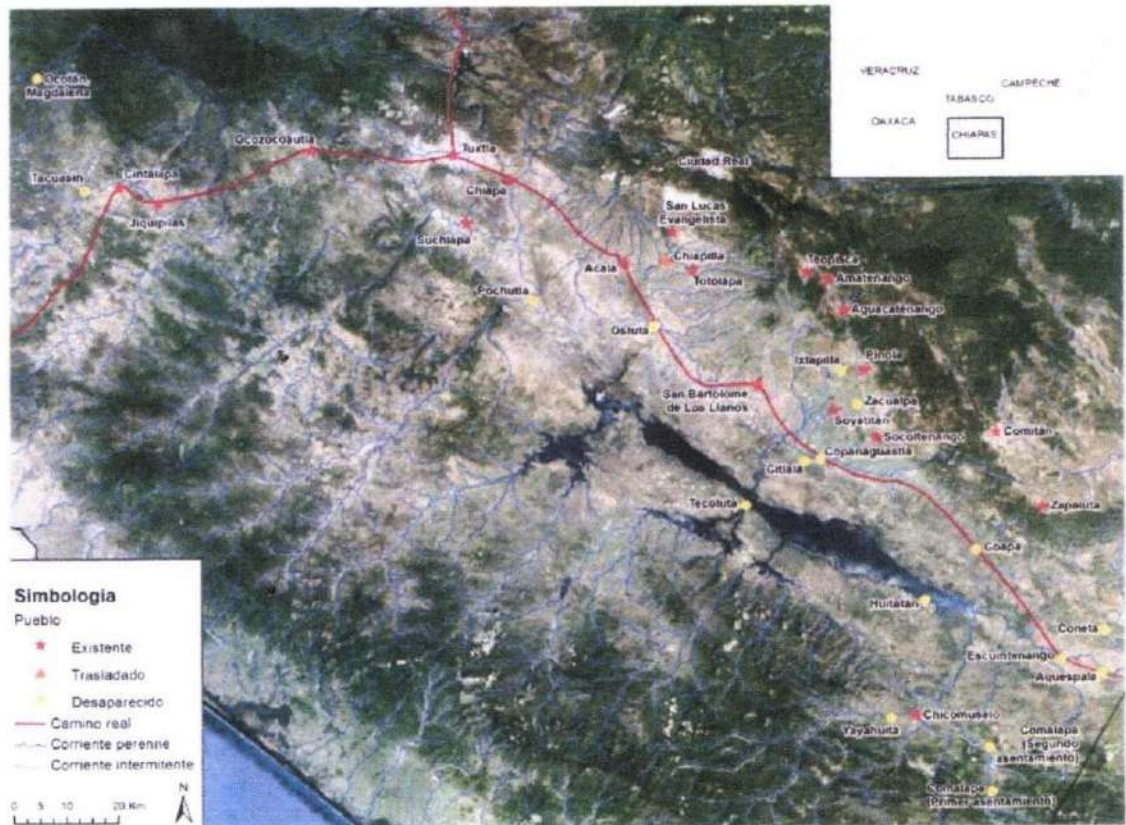
Regresando nuevamente a la situación de Copanaguastla, sus últimos habitantes fueron trasladados en 1702 a la capital del nuevo priorato y aunque algunos pueblos como fue el caso de San Bartolomé de Los Llanos resistieron mejor las epidemias, las cosas no mejoraron para los demás. Luego, ese mismo año los pocos habitantes de Ixtapilla y Zacualpa fueron trasladados a Soyatitán. Le seguirían décadas después los pueblos de Coapa, Ostuta, Pochutla y Coneta. Con la desaparición de Coapa y de Copanaguastla, que eran dos de los pueblos de indios más importantes sobre el Camino Real, éste se volvió escabroso.²¹⁷ Los viajeros, después de pasar por Escuitenango, tenían que abandonar el valle del río Grande y tenían que subir a Los Altos de Chiapas pasando por Comitán. Con esto la Depresión Central redujo su anterior importancia para convertirse en una región casi marginada y secundaria, a pesar de su gran

²¹⁶ AHDSC, Diócesis de Chiapa, carpeta 3965; Exp. 41. Referencia a fundación y extinción de pueblos, 1640-1783.

²¹⁷ AHDSC, Diócesis de Chiapa, carpeta 3965; Exp. 41. Referencia a fundación y extinción de pueblos, 1640-1783.

potencial agrícola y abundantes tierras, que poco a poco comenzaron a tener nuevos dueños (Viqueira, 2011; 2017).

Mapa 7. Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas.



Elaboración: Marco Antonio Hernández Andrade (Fuente: Juan Pedro Viqueira, 2011).

No hay que olvidar como señalan Barrera (2017), Obara-Sacki y Viqueira (2017) que, a inicios del siglo XVI, la compleja geografía de la Depresión Central era la más densamente poblada como lo demostraban las regiones de los Valles Coxoh, las Terrazas de Socoltenango, la Hondada de Copanaguastla y Los Llanos de Comitán. Y fue esta misma zona la que, a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII experimentó una baja demográfica catastrófica. Otros factores que explican la crisis demográfica que vivió el valle del río Grande son el trabajo de los indios como tamemes y la ubicación de las poblaciones en el Camino Real, que no sólo facilitó la propagación de enfermedades sino también la llegada de españoles (Barrera, 2017: 63; Obara-Sacki y Viqueira, 2017: 510-517).

Hablando sobre las desgracias que cayeron en los pueblos de indios cabe decir que muchos de los primeros cristianos, conquistadores y religiosos, que llegaron a habitar en estas geografías, consideraron las grandes mortandades como una señal divina que parecía autorizarles a someter a la población nativa debido a la ira que sus “idolatrías” le provocaban a Dios. Recordemos que estos exploradores del Nuevo Mundo eran hombres en transición, salidos de una época del medievo, donde la religión aún permeaba en las acciones del hombre y el devenir de la humanidad.

La interpretación de un mundo providencialista aún estaba fuertemente arraigada. Las imágenes y los conceptos cristianos como medio de aculturación es larga, como bien lo señala Gruzinski (2016), en la Conquista y la colonización se permitió la transmisión de conceptos espirituales y ello ayudó a conformar una nueva estructura social, desembocando así en una serie de expresiones de identidad o de instrumentos de resistencia, manipulación o rebeldía que usaron tanto los españoles y los criollos, como los indios y los negros.

Estas definiciones generaron diversas interpretaciones, los indios consideraban estas desventuras y desgracias como un castigo merecido por no haber sabido sustentar a los dioses e impedir así que éstos mantuvieran el cosmos en que ellos vivían (Bermúdez, 2012). En el caso de las epidemias y la desolación que impactó a Copanaguastla los dominicos arguyeron que las pestes se debían a un castigo divino por el culto que los indios habían mantenido a un ídolo que estaba ocultado a espaldas del retablo de la Virgen del Rosario, así como a su falta de obediencia a la administración de los sacramentos (Viqueira, 2011: 44; Ximénez, 1999: 161).

El cronista dominico fray Francisco de Ximénez escribió, en 1719, que el pueblo de Copanaguastla fue en un inicio parecido al “paraíso del Señor así en su mucho gentío como también en su amenidad y fertilidad y así con más aventajado cuidado se dieron a su cultivo aquellos agrícolas celestiales y al mismo paso les llevaba las mayores atenciones y apetecían su habitación no solo para esta vida, sino también para siempre”. Sin embargo, su interpretación sobre las pestes de 1617 indica que no se debió sólo a la falta de doctrina –cuya culpa, en este caso, recaería sobre los frailes–, sino como consecuencia de la persistente idolatría de los indios ya que era el pecado que “más aborrece su Divina Majestad”, así como las faltas de los indios, el rechazo al matrimonio, o que las “doncellas” se embarazaban y después ahogaban a sus recién nacidos (Ximénez, 1999: 161; Bermúdez, 2012: 56).

Huizinga (1982) explica que la situación en las Indias fue similar a la de Europa en el siglo XIV, ante las pestes, las guerras, la miseria y las desgracias, es decir un sentimiento escatológico y la búsqueda constante de culpables:

Todas las manifestaciones del sentido de la vida, que tienen las personas principales, testimonian una necesidad sentimental de abrir el alma a la melancolía. Casi todos declaran que sólo han visto miserias, que es menester estar preparado para cosas peores y que no quisieran recorrer otra vez el camino de la vida pasada. En el pesimismo de estos hombres saturados, decepcionados, hastiados, hay un elemento religioso, pero muy débil. En su hastío de la vida interviene también, seguramente, la esperanza del próximo fin del mundo, reavivada en todos los espíritus con amenazadora inminentemente y encendida fantasía por el nuevo florecimiento de las predicaciones de las órdenes mendicantes. Los tiempos sombríos y confusos, la plaga crónica de la guerra, la pobreza, las pestes, eran muy a propósito para robustear aquella idea. En los últimos años del siglo XIV parece haber existido la creencia popular de que nadie había sido recibido en el Paraíso desde el gran Cisma de Occidente [...]. Mucho de las desigualdades sociales y las complicaciones de la miseria, son debido al pecado de los hombres (Huizinga, 1982: 51).

En este escenario apocalíptico que experimentaron los indios de Chiapa, los españoles del obispado se autoproclamaron instrumentos de justicia celestial, mientras los indios y también otros españoles quedaban como agentes malignos, potenciales o comprobados. El ejemplo reiteradamente venía de la Edad Media, cuando la Iglesia empezó a perseguir ritos tradicionales relacionados con ciclos vitales como la agricultura o la adoración de entes naturales, con la experiencia y el tiempo, los recién llegados acabaron por darse cuenta de que los indios en realidad, al igual que ellos con las imágenes de los santos, reverenciaban objetos, fuesen figurativos o no (Gruzinski, 2016: 20).

En el obispado de Chiapa, dos testigos declararon respectivamente en Ciudad Real (1685) y Jiquipilas (1686), que la desaparición de Copanaguastla se debió a un “demonio” que vivía encerrado en un cerro y tenía una apariencia triple, entre ellas la de “una mujer con cabellos tendidos y vueltos sobre los hombros, del color y el rostro de una india”. Por otro lado, la desgracia también podía deberse al desacato mostrado por los indios a sacerdotes y obispos. Así lo señaló fray Francisco Ximénez, al hablar de las “tantas calamidades” de Ciudad Real, cuyas constantes inundaciones, aprietos, calamidades y desdichas atribuyó “al poco o ningún respeto que se tiene a los sacerdotes”. Relató también la inundación de 1676 y cómo fue posible tranquilizar las lluvias con una procesión de la Virgen del Rosario en compañía del “pueblo y las religiones, en la cual fueron todos descalzos, no sólo por aplacar a Dios con estas

demostraciones de dolor y sentimiento, sino porque el agua era tanta por las calles, que en partes daba hasta las rodillas y así iban los religiosos con los hábitos levantados para poder andar.” (Ximénez, 1999: 34-35; Bermúdez, 2012: 62-63).

Las trágicas experiencias no solo se debían a la falta de interés de los indios al Evangelio, a decir de los cronistas dominicos, también era culpa de los malos ejemplos de los primeros españoles. Así, los temblores que azotaron a los vecinos de Santiago de Guatemala eran parte del castigo por tanta discordias y disensiones, y porque “Dios quiso castigar pecados tan escandalosos y atroces, como estos hombres habían cometido, tantos robos, muertes, crueldades y tiranías con que despoblaron muchas tierras y mataron muchos inocentes y al mismo rey, caciques y señores de la tierra, quemaron en vivas llamas, destruyeron toda la provincia de Cuscatlán (San Salvador), y gran parte de la costa del Mar del Sur, y quemaron y mataron más de cinco cuentos de indios, todos (o los más) sin recibir el bautismo y sin conocimiento de Dios” (Ximénez, 1999: 256).

Las muertes no sólo llegaron a través de fenómenos naturales, sino también de las “acciones del hombre y de la ferocidad de las criaturas del señor”, los animales. En la provincia de la Verapaz, narra fray Ximénez, sucedió que yendo por un camino un indio con su mujer se les apareció un feroz tigre o el demonio en su figura y viéndolo la mujer se santiguó y empezó a decirle doctrina cristiana que los padres le habían enseñado. El marido gritaba diciendo “que diera voces y dejara la doctrina pero ella no quiso, y quiso la bondad divina que el tigre se fue sin hacerles daño y luego fueron a contar a los religiosos lo que pasaba, creyendo que por virtud de la doctrina no les había hecho mal aquella bestia, como sin duda fue así” (Ximénez, 1999: 436).

Otro caso fue el de la mujer de un caballero español llamado Alanzo de Contreras, quien fue asesinado por un sobrino suyo. La mujer exigía venganza y justicia, fue vana cualquier diligencia porque la viuda estaba dura y terca sin querer ablandarse, debido a la falta de perdón y misericordia, el cronista dominico arguyó a estas las desventuras que cayeron sobre ella:

Mostróse después el enojo de Dios contra esta mujer y castigó el Cielo su pertinacia y dureza y desde aquella hora hasta que murió no tuvo un rato de gusto. Fueron sele muriendo todos los de su casa, sus criados, parientes y esclavos y solo ella quedó con vida para que padeciese el tormento viendo morir á sus ojos á los suyos. Fué sele acabando la hacienda que era mucha y llegó á estado de tanta miseria y desdicha que no alcanzaba siquiera para comer y solo tenía la comida que se reparte en la portería del

Convento de Sto. Domingo, que estos fueron los frutos de su indignación. (Ximénez, 1999: 79).

La interpretación divina de los castigos a las tragedias humanas siempre estuvo presente en la historia de Chiapas. Así fueron también “castigados por Dios” los pueblos de Palenque, Tepatitlán, Macuspana, Aguacapa, Tumbala y Tila por ocultar y adorar a sus dioses entre los montes (Ximénez, 1999: 131). A la par de las explotaciones laborales y la excesiva carga tributaria, los indios tuvieron que lidiar con estas acusaciones y justificaciones a las desgracias que les provocaron los primeros cristianos, teniendo como resultado una serie de contradicciones entre la esperanza y el sentirse desahuciados antes y después de la llegada de las órdenes mendicantes.

Las órdenes religiosas también se consideraban instrumentos divinos para castigar mucha de las faltas que trajeron como consecuencia estas desgracias. Los encuentros y desencuentros en la reducción y congregación de pueblos a tributar y la administración de sacramentos estuvo también lidiada por las acciones de los mismos misioneros, según cuenta fray Antonio de Remesal (1988), los religiosos y obispos estaban autorizados también para reprender a indios y españoles, como lo muestran las excomuniones²¹⁸ y los castigos a los indios, que tuvieron de fondo una lucha por el control político y económico del territorio como ha señalado MacLeod (1990). Leamos a fray Remesal:

Que si por su mano azotaren o corrigieren a algún indio, aunque sea de los niños que los sirven, rece unos salmos penitenciales. El castigo de que aquellos primeros padres desta provincia usaban: los azotes, las galeras, la descomuni6n, el anatema, la horca, el ponerle al indio en cuatro palos, era mostrarle el rostro triste, más o menos conforme el delito: y si éste era grave de idolatría o alguna torpeza, que no se les olvidaron tan presto las mañas antiguas, no hablarle palabra ni responderle a nada que dijese, aunque fuese acusándose o excusándose, no recibir el huevo, el plátano, o lo que traía para ver la cara del padre, como ellos dicen (Remesal, 1988: 487).

En el trasfondo de esta lucha por el control socio económico, fray Antonio Remesal interpretaba que Dios tenía dos castigos y dos géneros de males con que afligir a los hombres: uno, privarlos en la otra vida del cielo y en ésta de la gracia y dos, quitarles las temporalidades materiales, como las haciendas, los hijos y los estatus. Pues como remató fray Francisco Ximénez a inicios del siglo XVIII, ante esta historia de desgracias:

²¹⁸ Ver MacLeod, Murdo, “La espada de la Iglesia: excomuni6n y la evoluci6n de la lucha por el control político y económico en Chiapas colonial, 1545-1700” en *Revista Mesoamérica*, año 11, diciembre de 1990.

Bien claro se ha verificado en estos miserables: cuanto padecen y cuanto callan y aunque no lleven con alegría la rapiña que de sus pobres bienes todos hacen, como sus ascendientes y parientes los hebreos (Hebr. X, 39 “Rapinambonorumvestrorum cum Gaudio suscepistis”), todavía Dios les tiene numerados todos sus cabellos y dará a cada uno el galardón o castigo según sus obras (Ximénez, 1999: 156).

Diremos para concluir este apartado que en el proceso de Conquista y colonización, la herencia de la idea de una guerra entre el bien y el mal aun persistió fuertemente entre los siglos de la colonia, los castigos a la desobediencias eclesiásticas, a la falta de aceptar la administración de la doctrina y los sacramentos, así como los actos violentos de las circunstancias fueron justificadas de varias maneras, tanto por leyes jurídicas como por leyes divinas: “Esta oposición es esencial en el cristianismo medieval y en la evangelización de América, los pecados y las virtudes constituyen categorías fundamentales que sirven para ordenar la lectura del mundo” (Baschet, 2009: 404).

El discurso sobre el orden de la sociedad conforme a los criterios clericales fue compañera siempre de un discurso de orden militar y político, aunque no exenta de conflictos e intereses contradictorios. Los castigos, la “aparición” del diablo y la “ira” de Dios fueron parte de una explicación de diversas causas y factores que ocurrieron en ese momento a nivel local y universal, tanto en la idea de una completa unificación cristiana transcontinental, como en el desvanecimiento y crisis de pueblos de la Depresión Central y la desaparición de Copanaguastla que trajo, entre muchas consecuencias económicas y sociales, un reacomodo administrativo y territorial.

Pero preguntémosnos ¿Qué hubiera sido la Conquista de América y de Chiapas sin esta ideología religiosa universalista? Recordemos que la aventurada empresa de Cristóbal Colón y los reyes de España, no solamente estaba alimentada por el deseo de liberar a Jerusalén con el oro traído de las Indias, sino también de convertir al Gran Kan y sobre todo de expandir el cristianismo a todos los pueblos y rincones del mundo, a costas de un control político y económico que acompañó la bandera de la cruz. Este universalismo cristiano, estas experiencias colectivas y particulares, produjeron en la historia figuras tan singulares como fray Bartolomé de Las Casas, fray Pedro de Feria y fray Domingo de Ara, incluso también figuras como los Caciques Juan Tonal y don Pedro Noti.

En efecto, si la articulación de lo espiritual, lo material y lo carnal permite escapar a la vez al rechazo radical del mundo y de las instituciones, y a la aceptación pasiva de la realidad tal como es, entre ambas posturas, la figura clave de la espiritualidad de lo carnal da lugar a una

serie de fenómenos contradictorios en humanos de carne y hueso que van actuando a circunstancias, intereses y negociaciones dentro de marcos de estructura que muchas veces los rebasa, como los nuevos factores económicos, políticos y sociales que acarrió la Conquista y colonización de los indios de Chiapas:

Lógica principalmente espacial, que combina fijación local y universalidad, antes de que la acentuación de lo universal y el debilitamiento del arraigo local conduzca al reemplazo del dominio espacial del feudalismo por una lógica primordialmente temporal en el seno de un naciente capitalismo (lo que la Iglesia misma ha preparado al asumir un tiempo histórico que mina el tiempo de la repetición) (Baschet, 2009: 592).

Lo expuesto hasta ahora demuestra como conclusión y en nuestro estudio de caso, que las experiencias sociales de los sujetos, dominicos, seglares e indios, estuvieron marcadas por un proceso, el de cristianización, que encontró importantes vehículos, como la administración de doctrinas, para emprender un proyecto particular a la par de uno mayor, el de colonización. De esta forma para entender los aspectos sociales y económicos, y sobre todo las acciones y contradicciones de los sujetos y de los proyectos, es necesario considerar una suerte de totalidad en la que estuvieron inmersas algunos fenómenos, como la apropiación de tierras, la instalación de trapiches y la fundación de capellanías. Si bien los dominicos eran parte de una realidad, y dentro de esta realidad eran parte de un sector con una particular cosmovisión, las relaciones que entablaron fueron con sujetos tan diversos de personalidad, estatus y características – obispos, misioneros, caciques, particulares, campesinos, etcétera-.

La decisión de ocupar ciertas regiones geográficas, el cambio de actitud generacional así como las significaciones y respuestas a las circunstancias fueron libradas conforme a múltiples posiciones ambiguas. La continuidad de una vida cristiana y europea al margen de contingencias locales desembocó en cambios de paradigmas en una pretensión universalizante, donde los dominicos, indios y españoles, cuestionaron también la posibilidad de un modelo único de vida. De esta manera la geografía y la praxis humana con que dicha geografía, más allá de requerimientos y conflictos institucionales, por indios y españoles, implicaron límites y posibilidades en el proyecto político- eclesiástico de los dominicos que les posibilitó el hacerse la idea de, a la par de un deseo “espiritual”, que las múltiples “recompensas terrenales” (ingresos económicos) eran un premio a su arduo trabajo.

Capítulo III. De tierras, trapiches y capellanías. La experiencia de los dominicos en el priorato de Socoltenango, 1609-1706.

3.1 De la tragedia a la abundancia. De Copanaguastla al surgimiento del priorato de Socoltenango

¡Oh, quiera la piedad divina no haya sido mayor el juicio sobre aquestos españoles! Sobre quien derramó Dios mayores bienes de fortuna, naturaleza y gracia que sobre los indios, fructificando éstos más con muchos menos rocío, en medio de tantas espinas y abrojos y malezas con que los cercaban y oprimíanlos españoles con su mal ejemplo y opresiones. Tanto fue el escándalo que causó en los católicos y piadosos pidos de los católicos reyes esta noticia que sin duda llegaron a pensar que había llegado acá alguna centella del gran fuego en que se abrasaba la Alemania de la herejía de Lutero.

Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa, fray Francisco Ximénez.

El cacicazgo de Copanaguastla fue uno de los más abundantes en población y en riqueza, dado por su ubicación geográfica en el Camino Real. Originalmente, antes de la llegada de los españoles, era un pueblo precolombino de lengua tzeltal cuyos habitantes, al parecer, vivían dispersos en rancherías y parajes en la comarca alimentada por el río San Vicente, arteria del río Grande de la Depresión Central.

En la época colonial, Copanaguastla vivía comunicado por el Camino Real con otros pueblos de alrededor, pueblos que fueron congregados por los españoles del lado este del río Grande como San Bartolomé de Los Llanos, Ostuta, Sitlálá, Aquespala, Acala, Tecoluta, Chiapa y Tecpatan. Históricamente era un punto estratégico social y económicamente, pues

servía como “pueblo de servicio” ofreciendo a los viajeros hospedaje, alimento, cargadores y productos de comercio.²¹⁹

Antes de la llegada de los dominicos, y a partir de 1537, en el lugar estaban ya instalados los mercedarios quienes vinieron a la provincia con las huestes conquistadoras. Construyeron una iglesia en Ciudad Real y al mismo tiempo el mercedario superior fray Marcos Pérez Dardón promovió actividades económicas encaminadas al sustento de los pocos religiosos que había en la capital estableciendo para su sustento una estancia ganadera, un trapiche azucarero y una casa de campo en la comarca de Copanaguastla (Remesal, tomó I, 1988: 129).²²⁰

Los religiosos dominicos, al parecer en pleno acuerdo con fray Bartolomé de Las Casas, lograron establecerse en Copanaguastla después de su llegada en 1545, resultado de conflictos entre la orden y las autoridades de la Ciudad Real, quienes en cierta manera obligaron a los frailes a buscar la paz y la concordancia dispersándose rápidamente por la provincia. Los primeros misioneros, los frailes Domingo de Ara, Alonso de la Cruz, Cristóbal Pardave y Jorge de León, se establecieron en la comarca fundando las primeras doctrinas, siendo Copanaguastla el centro del proyecto misional de ocupación y colonización, desde donde se desplazaron a diferentes pueblos colindantes para predicar el Evangelio. Sin embargo a pesar de que muchos indios fueron bautizados, las prácticas indias seguían profundamente arraigadas entre la población, a través de diversos cultos que labraban en cuevas y montañas, e incluso en sus propios domicilios, a espaldas de los misioneros.²²¹

Poco después de su llegada los mercedarios fueron desplazados y los dominicos se hicieron cargo de la comarca para emprender su proyecto pastoral, según menciona fray Ximénez (1988), “los de la Merced se habían ya ido con sus ganados a unos pueblos cerca [...] dejando el convento escueto a las haciendas de Copanaguastla”. Aunque Copanaguastla fue

²¹⁹ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2173, Exp. 1. Copanaguastla: algo de su historia, proyecto Reintegración del Camino Real, Chiapas-Guatemala, Thomas Lee.

²²⁰ Consta esto por el asiento del libro de Cabildo, que dice: Este día pareció el padre fray Marcos Dardón en el dicho Cabildo, e hizo relación a sus mercedes, como había venido a esta ciudad a poblar el monasterio de Santa María que está despoblado, e que la casa que estaba fecha es muy lejos desta ciudad, apartada de las casas. Pidió a sus mercedes le hagan merced e limosna de un pedazo de tierra, que está junto a dos solares de Santa Cruz, para edificar el dicho monasterio, e que sus mercedes le ayuden con limosna para ayuda a la obra, o provean de una persona, o dos que pidan. E luego los dichos señores todos unánimes y conformes dijeron: que les daban e dieron el dicho pedazo de tierra que piden delante de los solares de Gaspar de S. Cruz, la calle en medio, y que en la limosna, que cada uno darán laque bien le estuviere. Puso el P. fray Marcos el convento en perfección, y aumentóle, no sólo con estos solares, sino con edificios de casa, e iglesia, ornamentos, y buenas alhajas de casa, y con unas estancias de ganado que fundó junto a Copanabastla, a donde también edificó casa de campo, y hizo un trapiche de azúcar (Remesal, 1988:129).

²²¹ AHDSC, Diócesis de Chiapa, Carpeta 3419, Exp. 54

pueblo importante y de una vasta riqueza, poco se sabe de él durante las primeras décadas del siglo XVI así como del proceso de cristianización que experimentó. Uno de los trabajos, con base al vocabulario de Domingo de Ara, que logró reconstruir histórica y antropológicamente la vida de sus habitantes fue *Copanaguastla en un espejo* de Mario Humberto Ruz, gracias a este trabajo conocemos aspectos claves que desencadenaron en la tragedia que experimentó a principios del siglo XVII.

Gracias al interés de Fray Domingo de Ara por la vida y cultura de los indios de Copanaguastla conocemos parte de su universo. Sin embargo, la escritura del fraile está marcada y constituido por la materialidad que garantizaba el contacto con la alteridad: el *locus* de enunciación simbólica y religiosa que representaba a través del cuerpo mismo del misionero. Siguiendo a Ivonne del Valle (2009), al parecer su interés tenía dos importantes vertientes, la epistemología local y el vínculo a las necesidades administrativas y lingüísticas de un colonialismo y un proyecto misional que intentaba asumir el control de un espacio regional.

Dentro del *Vocabulario* podemos encontrar palabras y conceptos que dan cuenta de las significaciones sociales y económicas de la población. Así, encontramos palabras como *abac* (hollín o tizne), *aqhan* (mazorca de maíz), *aycel* (riqueza, hacienda), *abc chaghan* (pescador), *alagbon* (llamaban a la principal diosa), *taniv* (cañas), *tunim* (algodón), *balumil* (mundo, tierra), *baquinal* (tierra o diferencia del cielo), *bat* (granero), *beyon* (mercader), *calel* (labrador o rozador), *cal* (milpa), *bichba* (soberbia), *buten coptay* (incitar al mal), *cabubon* (abonarse en hacienda), *calbatal* (peon alquilado para labrar milpa), *caxcax alal* (abortar), *batel quinal cuxlegb* (inmortalidad), etcétera.

Otras fuentes coloniales (fray Ximénez, fray Remesal, Thomas Gage y Vázquez de Espinosa) sólo hacen mención de su riqueza y la desventura que marcó la vida de sus habitantes, y que desencadenó en una serie de reacomodos administrativos y experiencias socioeconómicas que beneficiaron principalmente a los españoles. Por eso, los dominicos la eligieron para asentarse y emprender la misión de ocupación en sus fértiles tierras. Los dominicos trazaron el pueblo de Copanaguastla con calles rectas y cuadras regulares, muy cerca de un asentamiento prehispánico, que tuvo como centro el convento y una noria que estaba a su lado para su suministro y desde el pueblo, que sirvió como foco misionero y socioeconómico, comenzar a moverse a los pueblos de Soyatitán, San Bartolomé de Los Llanos, Sitalá, Chalchitán, Ixtapilla, Socoltenango y Zacualpa.

Para 1554 ya estaba reconocida la casa de los dominicos como convento de San Vicente. Probablemente ya había un templo provisional que fue donado primero por fray Bartolomé y luego, en 1557, por su sucesor fray Tomás Casillas. Sidney Markman calcula que la construcción del templo que hoy está en ruinas (ver Anexo Foto 1) se realizó entre 1556 y 1564 y fue supervisado por fray Francisco de la Cruz, quien llegó con fray Domingo de Ara. El interior de la nave es de aproximadamente 12 metros de ancho y de alrededor de 49 metros de largo, más grande que la catedral de Ciudad Real. El interior del convento debiera ser oscuro, pues los cuatro tramos del claristorio no están perforados por las ventanas. Curiosamente el mismo tipo de ventanas aparece en las iglesias dominicas, Tecpatan, Soyatitán y Quechula (Markman, 1993: 158-159).²²²

Desde este convento de Copanaguastla fueron atendidos los pueblos de Soyatitán, Socoltenango, San Bartolomé, Pinola, Zacualpa, Sitlalá e Ixtapilla. Al parecer, entonces, el primer párroco de los pueblos fue fray Domingo de Ara (Díaz, 2005):

Quando en Copanaguastla salían a visitar no decían misa y volvían a juntarse todos el domingo para decirla y nos les pasaba por el pensamiento ni de pedirlo a los indios ni de buscarlo, sino que en esto de la pobreza verdaderamente estábamos como absortos, y tan fundados en ella y en no dar nota a los indios de codicia que no se si fue gran demasía. Y así les persuadimos a los indios lo que queríamos poniéndonos a nosotros por ejemplo, diciendo que hiciesen como nosotros; que aunque flacos pero no había otra cosa mejor de que echar mano. Decíamosle que ni queríamos su cacao, ni su oro ni sus plumas, que todo lo del mundo lo mirábamos como lodo; decíamosles también que no mirasen nada a los españoles ni los siguiesen ni estropezasen en sus vidas, que eran malas y no seguían el Evangelio. Con esto se comenzó a cimentar la fe en estas gentes, que otros milagros no se han hecho (Ximénez, libro II, 1999: 369)

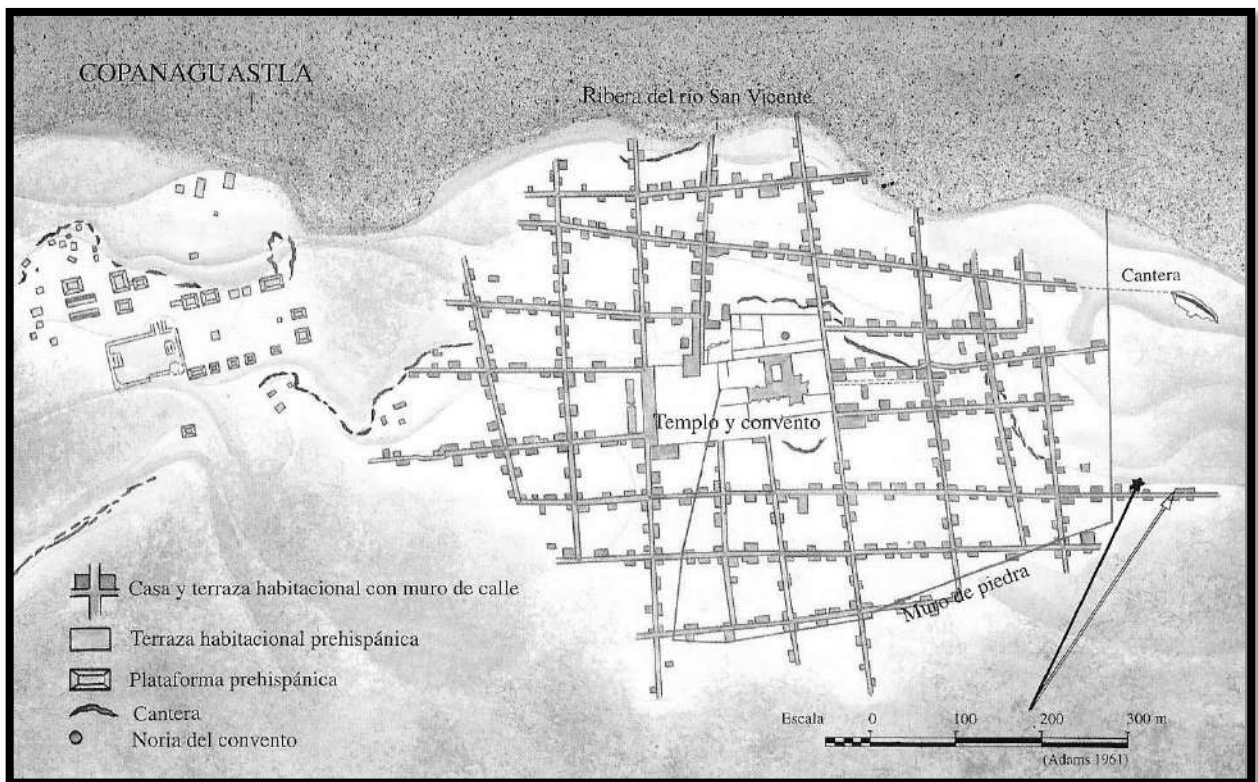
Aunque sabemos que los primeros misioneros compartían el método de evangelización de fray Bartolomé de Las Casas, de acuerdo con Mario Humberto Ruz (1992a), se tienen pocas noticias sobre la labor de los frailes en Copanaguastla a excepto de las actividades de fray

²²² Olvera sugiere que los trabajos, iniciados entre 1546-1547, fueron dirigidos por fray Francisco de la Cruz, quien, a decir de Remesal, “era hombre entrado en días y no daba muchas esperanzas de saber la lengua, y así le enviaron más por ayuda temporal de labrar y edificar la iglesia y casa” (IV, p. 1666). Markman, utilizando idéntica fuente, sitúa la edificación hacia 1557 (1984, p. 96). Fray Francisco, por su parte, fue asignado a Copanaguastla hasta 1557 (Remesal, *ibid.*), once años después de la fecha en que Olvera supone se inició la construcción, pero coincidiendo con la que señala Markman” (Ruz, 1992a:82). “Aunque no es de dudarse que los frailes residentes en el poblado hayan dirigido, al menos en parte, la fábrica de templo y convento, utilizando la mano de obra aborigen como era la costumbre, la dirección específica de los trabajos no puede hasta ahora atribuirse a un solo fraile; acaso haya también contribuido en ello fray Pedro de la Cruz, el gran arquitecto dominico a quien se debe la construcción del convento de Ciudad Real, algunas iglesias de la provincia de Quelenes, una fuente en Zinacantán y la escalera de caracol del antiguo templo de Chamula” (Ruz, 1992a: 83)

Domingo de Ara, quien administraba las actividades misioneras y cotidianas del convento, y de quien sabemos un poco más (ver Anexo Otros. 5). Fray Domingo de Ara fue elegido vicario el 16 de enero de 1547, el mismo día fue nombrado prelado a fray Tomás de la Torre.

Al parecer los religiosos del convento de Copanaguastla ayudaron a misionar por un breve tiempo al Soconusco, ya que Ximénez menciona que el vicario elegido, Domingo de Ara, se dirigió a aquellas tierras y “padeció con sus compañeros grandes trabajos de hambres y aguas y peligros de ríos, y de camino concertó y consoló a los de Copanaguastla y dio licencia a fray Alonso de la Cruz que se volviese a España porque andaba inquieto y así se fue y murió en la mar” (Ximénez, 1988: 361).

Mapa 8. La traza y congregación del pueblo de Copanaguastla.



Fuente: Thomas Lee, 1994: 40

De los que habían llegado a congregar los pueblos de la comarca de Copanaguastla, fray Alonso de la Cruz fue el primero en morir. Sobre fray Jorge de León al parecer enfermo, Ximénez cuenta que le escribieron a un vecino, un tal Aguilar, “que estaba siete leguas de allí con toda su casa en unas ricas haciendas y granjerías, que era médico, suplicándole que por

reverencia de Jesucristo se llegase allá a ver a aquel religioso”, empero el médico no pudo llegar a Copanaguastla y fray Domingo y fray Jerónimo de San Vicente “echaronlo en una hamaca y fueron a aquella estancia y hacienda de aquel español médico, donde había diez o doce españoles hombres y mujeres, y allí lo curaron”. Sin embargo al parecer poco tiempo murió, en octubre de 1546, envistiéndolo de una santidad que menciona fray Ximénez, “hasta hoy dice el médico que su cuerpo muerto vencía todos los suaves olores del mundo” (Ximénez, 1999, libro II: 380).

Fray Cristóbal Pardave por su parte pidió licencia, después de haber trabajado por un tiempo en Copanaguastla, para irse a la “tierra de guerra” a cristianizar a los indios, al parecer poco tiempo fray Tomás de Casillas “envió a tierra de Copanaguastla a fray Alonso de Portillo (Ximénez, libro II: 393-420). Solo fray Domingo de Ara permaneció hasta su muerte. Quien a su llegada llegó “afectado por sus fiebres” y después se enfermó del brazo. Fue diestro en la lengua tzeltal que logro escribir el *Bocabulario de la lengua tzeldal del orden de Copanabastla*, entre otras obras que se le atribuyen pero, a decir de Ruz (1992a), no han sido encontradas (ver Anexo Cuadro. 4).

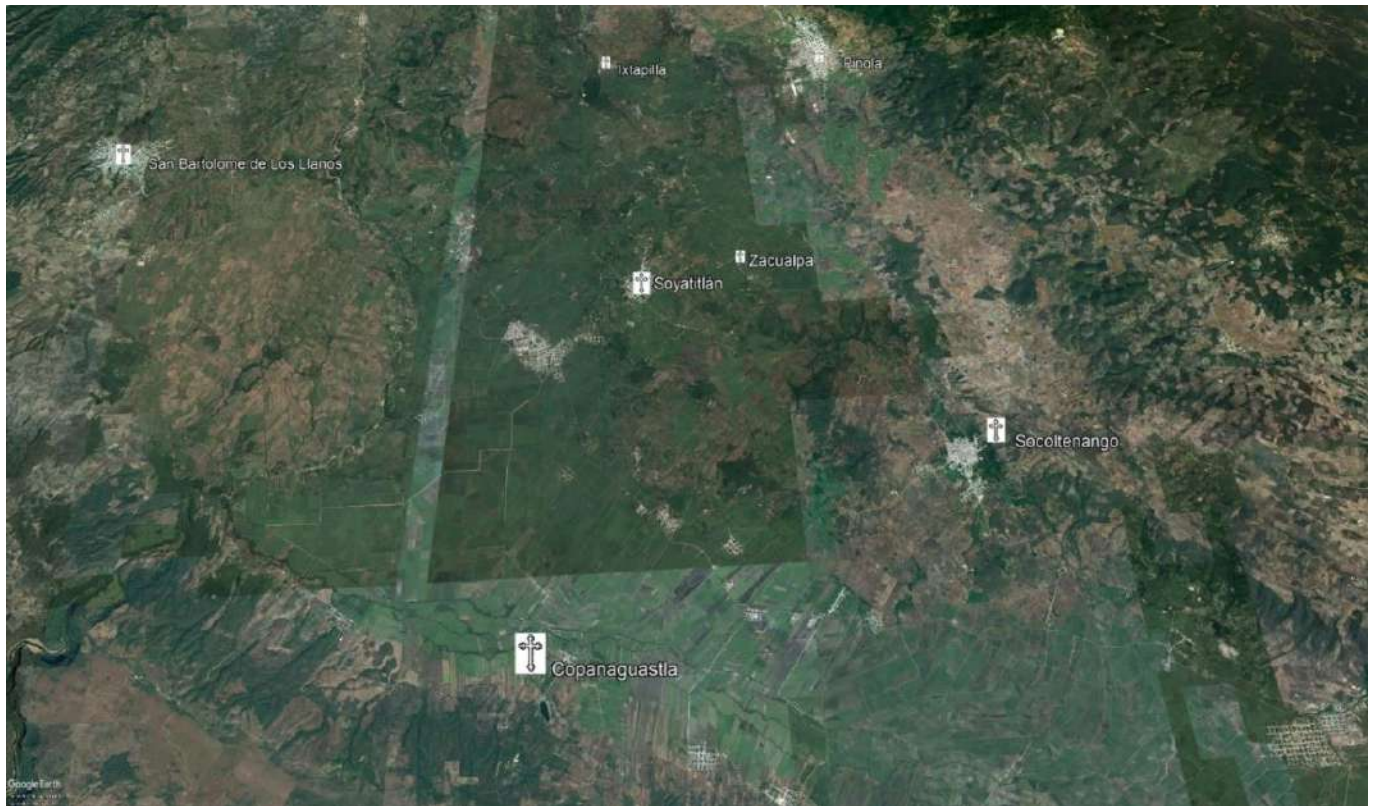
Para 1562 fray de Ara todavía seguía siendo vicario y en un Capítulo celebrado por la orden fue nombrado definidor. Para 1566 viajó a Cobán para de nuevo fungir como definidor de otro capítulo, donde se discutieron los lineamientos del Concilio de Trento, respecto a los santos sacramentos (Remesal, 1988, IV: 1598-1605). En 1569 fue propuesto como obispo, cargo que no tomó por dos causas: por no querer ocupar la silla episcopal y por su muerte acaecida en 1572 en el mismo pueblo de Copanaguastla al que llegó en 1545. Dos años antes de su muerte, el 8 de febrero de 1570, fray Domingo de Ara bautizó a tres indios que recibieron “de sus manos el símbolo de acceso a una nueva fe que el mismo, veintisiete años antes, había anunciado por primera vez en el poblado” (Ruz, 1992a: 61).

Gracias a las ordenaciones de fray Domingo de Ara (1548) conocemos algunas de las reglas que regían la vida cotidiana de los dominicos en la comarca de Copanaguastla de, al menos, los últimos 55 años del siglo XVI. Entre las principales actividades estaban cantar misa todos los días, los domingos y días de fiesta “mantenidos por el pueblo”; administrar los sacramentos “de manera uniforme” en “tierra firme y en público”, orden bajo pena de *gravis culpa*; no predicar a los seglares, ni escuchar confesión sino estaban “examinados según nuestras reglas” y si no sabían leer y escribir en las lenguas de la región y en latín; bañarse y limpiar la casa solamente los sábados, y nunca conceder el cargo de portero a un indio ni

circular por la casa, así como los ministros que desearan celebrar misa, “llevaran zapatos” y por consiguiente no pasearse ni hablar con los seglares fuera de las puertas (ver Anexo Otros 5).

Sabemos poco de otros religiosos que llegaron a Copanaguastla en las siguientes décadas. Al parecer fray Andrés de Chaves estuvo a inicio del siglo XVII, ya que en 1604 se eligió a fray Chaves para tomar cargo en el convento de Guatemala, quien supo “muy bien la lengua de los indios de Copanaguastla y súbdito y prelado de aquella casa” y en 1608 siendo prior de Zacapulas murió en Guatemala. Por su parte también se menciona al predicador general fray Juan Hernández “quien había trabajado mucho con los indios de Copanaguastla siendo vicario de aquella casa”. Entre 1627 y 1628 en un Capítulo celebrado en Guatemala se eligió por prior a fray Pedro de S. Raymundo y como predicador general a fray Pedro Martín(Ximénez, libro IV: 18-38-157).

Mapa 9. Vicaría de Copanaguastla con la ubicación de los principales pueblos que administraba al principio del siglo XVII



Fuente: Elaboración propia con base en Google Earth.

Para entonces, por la primer década de 1600, el convento tenía a su administración a los curatos y anexos de Socoltenango, Soyatitán, Pinola, Zacualpa, San Bartolomé, Ixtapilla, Chalchitán, Sitlálá y Tecolula.²²³ Fructos Gómez Casillas, deán de la catedral de Ciudad Real informó el 1 de octubre de 1611 sobre el estado y la producción de la vicaría de Copanaguastla confirmando los nueve pueblos que tenía a su administración y en ellos 1595 casados y 294 viudos, y “asisten por los pueblos de ella cinco sacerdotes de la orden de Santo Domingo”²²⁴

De la riqueza que gozaba el pueblo, Fructos Gómez hizo mención aludiendo a los ríos donde se pescaba, de la producción y el comercio de algodón, las mantas y los hilos, y una diversidad de frutas por eso la consideraba todavía uno de los focos de evangelización fructíferos económicamente. En la dicha vicaría y pueblos de ella vivían catorce españoles “pobres casados” y en términos de la comarca estaban fundados “dos ingenios de azúcar y un trapiche, en los cuales hay ocho esclavos casados y treinta indios casados y solteros” así como “diez estancias de ganados vacuno y caballar, en ellas residen cincuenta personas de indios, negros y mulatos casados y solteros”.²²⁵

Sin embargo, el deán también mencionó que “por las pestes que han dado en los naturales de esta vicaría, de ocho a diez años a esta parte, se ha menoscabado y disminuido más de un tercio de la gente de la que solía tener tiempos atrás”.²²⁶ Este papel hegemónico que tuvo la vicaría en la zona, poco a poco fue disminuyendo por las epidemias y la decadencia que asoló al pueblo y toda la Depresión Central. Aunque, como vimos con anterioridad y de acuerdo con Mario Humberto Ruz (1992a), los cronistas religiosos solo pudieron explicar su ruina por la cólera divina que fue sentenciada por sus prácticas religiosas que persistían entre los indios a pesar de la presencia pastoral de los misioneros. Muy diferente es la visión que las fuentes oficiales proporcionan sobre el hecho. Pero persiste la imagen de un pueblo rico y populoso, por eso Copanaguastla se nos revela como un centro de intereses de quienes aspiraban a poseerla como encomienda, a pesar de las bajas demográficas, también como de

²²³ AHDSC, Diócesis, Carpeta 4764, Exp. 40. Manual para la doctrina, Diócesis de Chiapa, 1700.

²²⁴ Documento 16 Fructos Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Ciudad Real de Chiapa, informa sobre la población, el clima y la producción agropecuaria en las cinco provincias de indios del obispado. Ciudad Real de Chiapa, 1 de octubre de 1611 (Jan de vos, 1994, apéndice: 217-224)

²²⁵ Documento 16 Fructos Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Ciudad Real de Chiapa, informa sobre la población, el clima y la producción agropecuaria en las cinco provincias de indios del obispado. Ciudad Real de Chiapa, 1 de octubre de 1611 (Jan de vos, 1994, apéndice: 217-224)

²²⁶ Documento 16 Fructos Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Ciudad Real de Chiapa, informa sobre la población, el clima y la producción agropecuaria en las cinco provincias de indios del obispado. Ciudad Real de Chiapa, 1 de octubre de 1611 (Jan de vos, 1994, apéndice: 217-224)

otros españoles que vivían a expensas gracias a privilegios de pensiones y heredades sobre los tributos que pagaban los indios (Ruz, 1992a: 64).

Conocemos una querrela entre el fiscal de la Audiencia, Jorge de Herrera y Castillo, y Pedro de la Tovilla y Velasco sucedido en 1620, donde se da cuenta de la importancia que aún gozaba el pueblo para entonces. Pedro de la Tovilla pretendía heredar, en cuarta vida, la encomienda de su tío Andrés, hijo de Juan y nieto de Andrés, el primer encomendero, quien había gozado de los tributos del pueblo de Copanaguastla, Tecoluta e Ixtapilla. En este litigio se presentaron las autoridades de Socoltenango, Chalchitán, Ixtapilla, Tecoluta y Copanaguastla, sin embargo la encomienda se otorgó a Alonso del Carpio Aragonés, regidor de Guatemala para que dispusiera de ella a partir de 1637 (Ruz, 1992b: 89).

En una tasación efectuada por Gabriel de Ugarte y Ayala en 1627 a Copanaguastla y su anexo Tecoluta, que por la rápida disminución poblacional fue incorporado a Chalchitán, arrojó el resultado que en el primero habían “96 tributarios enteros y dos tercios de otro” y en el segundo “13 tributarios y 2 tercios” pero para 1635, en otra tasación hecha por Luis de las Infantes y Mendoza en Copanaguastla, Tecoluta e Ixtapilla se contaron 67 tributarios, 34 casados, 8 viudos, 5 solteros, 7 casados en otros pueblos, 2 indias con maridos ausentes, 4 viudas, 4 indias casadas con indios de otros pueblos, 3 hombres enfermos y 35 menores, ocho mujeres y 27 hombres (Obara-Saeki y Viqueira, 2017:86; Ruz, 1992b: 89).

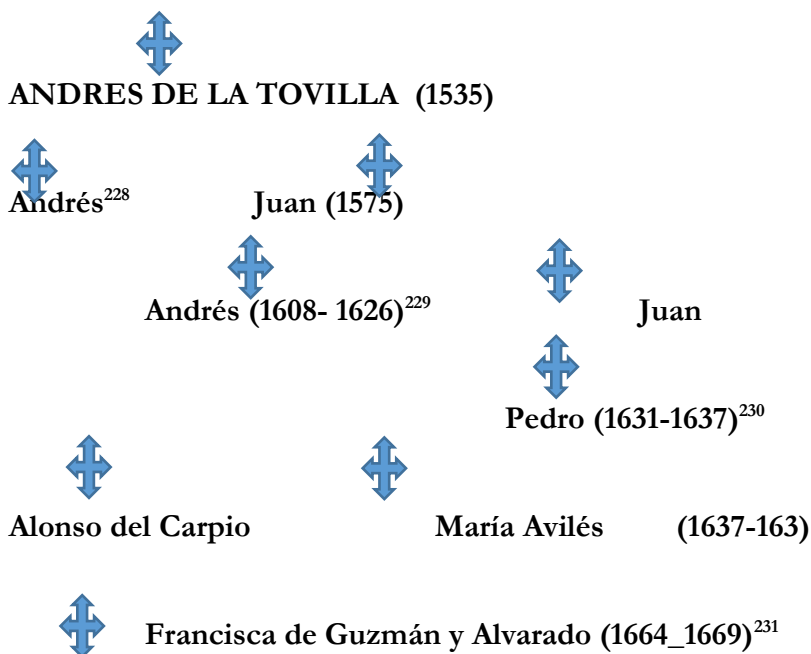
A pesar de la disminución poblacional, Copanaguastla siguió siendo motivo de interés por su posición estratégica en las tierras fértiles del Camino Real donde se seguía sembrando maíz y caña de azúcar, rodeadas por estancias de ganado de distintas especies que pastaban en dichas tierras. El 1 de agosto de 1665 la Audiencia otorgó a Francisca Guzmán de Alvarado, descendiente de Pedro de Alvarado y bisnieta de Bernal Díaz del Castillo, un título de pensión de 850 tostones de los 911 tostones sobre la encomienda de Socoltenango y Copanaguastla. En 1668 se realizaron unos autos de Francisca de Guzmán con el señor fiscal de la Audiencia para que se le diera confirmación de una pensión de “858 tostones” de la encomienda de los pueblos de Chalchitán, Socoltenango, Ixtapilla y Copanaguastla.²²⁷

De acuerdo con Mario Humberto Ruz (1992b) por dichos documentos sabemos que la encomienda estuvo vacante desde el 21 de abril de 1663, fecha de la muerte de María Avilés, viuda de Alonso del Carpio, quien la tenía por segunda vida. En dichos expedientes

²²⁷ AGCA, Mercedes y Nombramientos, Al 40, 2039, 14132; AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 73. Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia. 1663-1673; 1668. Autos de doña Francisca de Guzmán y Alvarado con el señor fiscal de la Audiencia, 20 fojas.

Copanaguastla ya no se menciona como pueblo principal de la encomienda, sino como anexo y su importancia económica ahora recaía en Socoltenango donde se cobraba el tributo.

Cuadro.11 Encomenderos de Copanaguastla 1535-1669



En la comarca de Copanaguastla, la situación fue catastrófica. Chalchitán se quedó sin habitantes, y la populosa Copanaguastla se redujo a tan solo 7.5 tributarios, cuando a fines del siglo XVI contaba con casi 600 tributarios. Con la desaparición de Coneta y la decadencia de Copanaguastla, el tránsito por el Camino Real se volvió complicado, ya que entre Escuitenango y San Bartolomé de Los Llanos (unos 80 km en recta), los viajeros dejaron de encontrar pueblos donde pasar la noche y poder abastecerse.

Obara-Saeki, Viqueira, 2012:571.

Fuente: Mario Humberto Ruz, 1992a:95.

En 1702 se registra al pueblo de Copanaguastla incluido en el de Socoltenango, quien pagaba sólo 3 tostones. En una relación de tributos fechada el 12 de septiembre de 1703 se encuentran los últimos datos del pueblo, en donde se refieren, aun dentro de Socoltenango, cinco indios casados en otros pueblos y otro número igual de indias casadas en otras partes, quienes entregaron 5 tostones, 5 almudes de maíz, 4 mantas, 1/6 de otra, 2 fanegas y 3 almudes de maíz, 4 y media gallina, 2 almudes y 1/4 de chile, otro tanto de frijol y 2.5 quintales de sal, 1/3 de manta, 3 almudes de maíz, 1/2 gallina, 1/4 de almud de chile y frijol y 1/4 de sal para

²²⁸ Rehusó a la encomienda por su incapacidad física para visitarla.

²²⁹ Muere sin descendencia en 1636.

²³⁰ Goza de la encomienda al mismo tiempo que litiga sobre su derecho a ello.

²³¹ Percibe únicamente una pensión sobre la encomienda, pero sin gozar del título de encomendera.

el diezmero (Ruz, 1992a:95). De casi 10000 habitantes que en 1545 formaban parte del pueblo para inicios del siglo XVII sólo se contaron 10.²³²

De la participación económica de los frailes dentro del pueblo tenemos algunos datos claves. Sabemos que para 1545 los dominicos eran dueños de una estancia de ganado, una casa de campo y un trapiche (Remesa, libro II: 739). El convento también contaba con un cáliz (Ximénez, 1999, libro II: 368). Aunque el mercedario fray Marcos Dardón declaró que había dejado propiedades en el convento, el cronista dominico aseguró, a través de fray Tomás de la Torre, que “allí no había ornamentos para decir misa más que aquel muy pobre que llevaron los religiosos que allí fueron (...) no había entonces campana, ni cosa que lo valiese, y si algún cáliz hubo con escudo de la Merced sería dado o comprado a los religiosos que despoblaron su convento” (Ximénez, 1999, libro II: 476). Sobre las actividades de los indios de la comarca tenemos noticia gracias al *Vocabulario* de fray Domingo de Ara: peones, labradores, pescadores, sembradores, hacendados, mercaderes, prostitutas, tejedoras, artesanos, músicos, cavadores, mineros, segadores, panaderos, parteras, etcétera.

Esta inicial pobreza de la vicaría se vio aumentada durante las siguientes décadas. Sabemos que los religiosos tuvieron participación en la fundación de oro, quizás extraído de Copanaguastla, ya que se encontraron algunos yacimientos. También se sabe de una cofradía bajo la advocación de la virgen del Rosario que se fundó el 2 de febrero de 1561 (Ximénez, 1999, libro IV: 197), además de una estancia de ganado denominada Santa Catalina, que fue vendida hacia 1589 a Gabriel de Avendaño; poseían también censos sobre otra hacienda y estancia de ganado como la que tenía en una llamada Santa Anna, de la que recibía 35 tostones cada año.²³³ Dicha estancia de ganado en términos de Copanaguastla y San Bartolomé fue vendida por Francisco Hidalgo Centeno a Alonso García el 17 de septiembre de 1596 con cargo de treinta y cinco tostones de censo cada año a favor del convento de Copanaguastla y del vicario Juan Hernández (Morales, 1985:22). Iniciando, a finales del siglo XVI y poco a poco, su carrera de terratenientes y empresarios, durante el siglo XVII desde el priorato de Socoltenango, y para el siglo XVIII desde el convento de Comitán.

Como mencionamos, para 1567 ya estaba construido el enorme convento de San Vicente Copanaguastla lo que refleja la acumulación económica y el control social que ya ejercían los dominicos en la comarca. Aunque, para el historiador Mario Humberto Ruz

²³² AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2173, Exp.1.Copanaguastla: algo de su historia, proyecto Reintegración del Camino Real, Chiapas-Guatemala, Thomas Lee.

²³³ Boletín del Archivo Histórico Diocesano, núm. 2-3, p. 52. Censo sobre propiedades, Ciudad Real, 1598.

(1992a), Andrés de Tovilla afirmó haber construido una iglesia en 1535, seguramente, que de haber existido, fue efímera y de materiales perecederos, quizás parecidas a las descritas por fray Alonso Ponce durante su viaje a la provincia, “casa de paja que hacían para iglesia o ermita” (Ciudad Real, 1999: 31). Aunque el santo patrono era San Vicente, el culto a la virgen del Rosario parece haber tenido mayor aceptación, dada la fundación de la cofradía.

Para 1610 encontramos una escritura de censo a favor del convento de Santo Domingo de Copanaguastla. El 13 de julio comparecieron Diego Alber de Soria y Juana de Montenegro para pedir licencia y autoridad para que él y su mujer renunciaran a las leyes de mancomún y otorgar “a la cofradía de la Santa Cruz que está fundada en la Santa Iglesia del convento de Santo Domingo de esta ciudad y del prior y oficiales de el dicho convento de quatro reales de plata cada uno en cada una y situamos y fundamos y asentamos este dicho censo del solar [...] testigo del dicho padre fray Alonso hidalgo vicario del dicho convento de Copanaguastla y confesamos en el justo valor del precio [...] por ser facultad a el oy vicario que es fuere del dicho convento de Copanaguastla para quando quisiere pueda tomar la posesión de las dichas casas”.²³⁴

Sabemos por dicho expediente, que el 22 de abril de 1610 en la plaza pública de Ciudad Real en voz de Juan Salamanca, indio pregonero, hubo “mucho concurso de gente” para subastar dicho solar con el censo puesto en venta por el alférez Juan Bautista de la Tovilla en 150 tostones. El primero en ofrecer fue el capital Melchor de Solórzano la cantidad de “1300 tostones de oro común en reales” pero con la condición “con que el dicho solar se le dé libre de censo”.²³⁵

Al parecer fue él quien compró el solar, sin embargo, según el expediente, se remató después el solar que quedo por bienes de Diego Alver de Soria, “al susodicho en mil y treientos tostones como consta del remate a que se remite que se declaraba y declaró el dicho solar a ello sacada para Cristóbal de Velasco, vecino de esta ciudad, y así le cedía y cedió y traspaso todos los derechos”. Luego pasó a manos de Gabriel Alvarez de Toledo por que para 1611 se le pedio que pagara al convento de Copanaguastla el censo de testamento que dejó Diego Alver de Soria y Juana de Montenegro. Para entonces la escritura de censo a favor del

²³⁴ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 4579, Exp.4. Escritura de Censo a favor del convento de Santo Domingo de Copanaguastla, año de 1610.

²³⁵ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 4579, Exp.4. Escritura de Censo a favor del convento de Santo Domingo de Copanaguastla, año de 1610.

convento de Copanaguastla tenía de renta “sesenta y cuatro tostones”, y otros bienes y muebles.²³⁶

Con el traslado de la cabecera eclesiástica de la vicaría de Copanaguastla a Socoltenango y junto al cambio legal de ella, también se trasladaron las cosas del convento así como algunos indios que sobrevivieron a las epidemias, recordemos que en 1600 y 1601 una peste mató a un tercio de Comitán y Copanaguastla (Wasserstrom, 1992:91). Además, en 1620 se hizo un inventario de alhajas y ornamentos de la sacristía y el “deposito viejo” del convento de Copanaguastla (Ver Cuadro 12).²³⁷ A dicho documento lo acompañaban los papeles de arrendamiento de la estancia ganadera Santa Anna a favor del convento, los pagos al convento de “quince tostones cada año”, el arrendamiento a hacienda a seculares y los tostones de un trapiche.

Cuadro 12. Lista del inventario de alhajas y ornamentos del Convento de Copanaguastla fechado en 1620

Inventario del deposito	Inventario de la sacristía
14 platillos de plata, 13 de moda y 1 liso; 6 cucharas y 6 tenedores de moda; 1 tachuela de plata; 2 candeleros chicos de plata; 2 blandoncillos de plata; 1 campanilla de plata; 1 cruz manga de plata; 1 lámpara de plata; 1 cruz de marro de plata;	3 sillas de terciopelo, algunos cirios, 4 cinguelos, 3 mesas, 5 ornamentos blancos con estola, 4 encarnados y 2 morados; 4 capas de los cuatro colores; 1 roquete y 2 estantes; 5 cálices de plata con las patenas y cucharas
8 piezas chicas y grandes de plata quemadas; 1 baúl de terciopelo carmesí cantonado de plata; 1 platillo de plata; 2 cálices con sus patenas sobre dorados de plata; 1 tabernáculo con plata; la caja grande de depósito con dos llaves y dentro de ella el dinero y peculio del convento de todos los religiosos;	10 purificadores sueltos; 3 lámparas de plata; 1 acetre con su hiposo de plata; 1 incensario con su naveta de plata; 1 jarrón de plata; 6 vinagreras de plata con tres platillos de plata; 10 manteles de altar
152 Candelas de cera de Castilla de tres en libra; 4 candelas de cara de la tierra; 2 limatones de vino de Castilla llenos; varias frasqueras; 1 balanza y 1 almirez; el vestido entero del padre fray Pedro Hidalgo; varios libros del difunto un tal fray Lucas; 7 hachas de cortar; en la caja del	8 diademas de plata de santa cruz, Santo Domingo, Nuestra Señora del Rosario y san Nicolás; un copón de plata; un relicario de plata; una cruz de manos de plata y una cruz manga de plata y 3 ciriales de plata.

²³⁶ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 4579, Exp.4. Escritura de Censo a favor del convento de Santo Domingo de Copanaguastla, año de 1610.

²³⁷ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2792, Exp. 1. Expediente que incluye un inventario de alhajas y ornamentos, 1620 a 1791.

depósito en dinero efectivo 2 978 pesos y una chocolatera con 2 598 gramos del difunto prior fray Lucas.	
--	--

Fuente: AHDSC, Copanaguastla, C.2792, E.1

A sólo 60 años de prosperidad, en presencia de españoles, desde la fundación del convento dominico que era “como el paraíso del señor así en mucho gentío como también en su amenidad y fertilidad”, y de haber sido la casa de San Vicente de Copanaguastla “uno de los mayores depósitos de toda la provincia”, el pueblo y el convento fueron abandonados por los frailes luego de 1632. Las plagas, hambrunas y epidemias que vivió la provincia de Chiapas afectaron de forma seria a los indios de la comarca. La plaga y la hambruna de 1529 y 1531, la epidemia de sarampión y *cocoliztli* entre 1545 y 1548, la enfermedad de *matlazahuatl* de 1576 y 1581 y las pestes de entre 1600 y 1631 que mató a un tercio de los indios de Comitán y Copanaguastla.²³⁸

La causa que los religiosos le atribuyeron a las desgracias que sufrió el pueblo fueron parte del castigo a la renuencia de los indios al ministerio pastoral, aunque Ximénez (1999) menciona factores insalubres como otras causas, sostiene sobre todo que fue la indignación de Dios “contra esta gente miserable” que seguían dándole culto “a su ídolo o demonio en que idolatrabán”, y que estaba detrás de la santísima imagen del Rosario:

Para que afectando ir a visitar a la santa imagen del rosario poder ellos ofrecer con más libertad y desahogo sus sahumeros al demonio que tenían a las espaldas del retablo (...) estando un religioso en la iglesia en parte oculta en oración, viese a una india que no debía de saber lo del ídolo con gran fervor y exclamaciones pedía a la señora remedio para muchos males que le afligía. Teniala cerca y podía ori sus clamores cuando vio que se llegó a ella un indio o el demonio en su figura y le dijo: ¿Qué lloras? ¿Qué te aflije? Si alguna necesidad tienes no la pida a esta imagen sino a nuestro antiguo Dios cuya imagen está colocada detrás de aquese retablo, que este es el que siempre nos ha favorecido. Oyendo el religioso estas sacrílegas palabras, no es decible el dolor que atravesó su alma y avisando a los demás religiosos lo que pasaba, fueron y sacaron al simulacro de Satanás y convocando al pueblo y reprendiéndole su idolatría, lo hicieron ceniza y las desparramaron por todo el campo.²³⁹

Recordemos que aparte de este percance otras causas “abominables” fueron culpables, desde la visión de los religiosos, de la tragedia que azotó al pueblo: como el que las doncellas no quisieran casarse y no “pudiendo tolerar el poder de la carne se hacían preñadas y las

²³⁸Ver Cuadro 4 Principales epidemias y hambrunas en Chiapa y Soconusco, 1529·1910, en Jan de Vos, 1994: 64).

²³⁹ Boletín del AHDSC, Núm. 2-3, p.53; Ximénez, 1999, libro IV, capítulo LXIII, pp. 160-161.

criaturas las ahogaban sin el agua del santo bautismo” así como también a causa de los “sodomitas”²⁴⁰, dicha práctica masculina fue también reportada por fray Tomas de la Torre entre los sacerdotes zinacantecos.²⁴¹

Aunque fray Ximénez intenta atribuir la causa de las bajas demográficas a problemas de salubridad del medio (agua y calor), y refiere como las epidemias y enfermedades afectaron únicamente a los indios y no a los españoles, con lo que da idea de factores inmunológicos, su conclusión es una visión providencialista del acontecimiento. Incluso afirmó que cuando los sobrevivientes fueron trasladados a Socoltenango debido a la “ignominia” de los indios copanaguastlecos llevaron consigo la peste, ya que poco después se registró una mortandad en dicho pueblo (Mario Humberto Ruz, 1992a).

Si bien el Superior Gobierno ante el Conde de la Gomara pidió licencia desde 1617 para mudar el sitio, los religiosos “sabían que no tenía la culpa el lugar, sino sus pecados”, en su afán de continuar predicando el 24 de octubre de ese año los dominicos prohibieron dicho traslado. Sin embargo, luego de 12 años informaron al provincial “hallándose ya solo el convento en un despoblado por no haber quedado ya más que diez indios”, quien convocó a una junta en el convento de Santo Domingo de Guatemala para determinar el cambio del convento de Copanaguastla al pueblo de Socoltenango y “para de ahí acudir a la administración de los pueblos que aquel convento tenía” (Ximénez, libro IV, capítulo LXIII, 1999: 160-161).

Finalmente, Morales Avendaño (1985) menciona que, también la despoblación del pueblo fue resultado de las huidas de los habitantes, quienes buscaron refugios, frente a las epidemias, la explotación y el trabajo forzado, en otras zonas. La existencia de una parcialidad llamada Copanaguastla en Socoltenango en 1793, sugiere que probablemente un grupo organizado de indios copanaguastlecos se estableció allí. Luego la oscuridad se postra sobre la

²⁴⁰Respecto a esta práctica fray Domingo de Ara apunto en su Vocabulario dos conceptos: Hacer una mujer a otra: *xantzil mulavon*, *xantzil quibani-ghon un / de / patien / t i? / d / icitu / r*: *uzghavanon uzpacan*, *zba ta qchutuz*, *pacaghibinum*. — Hacer un varón a otro: *xichoc mulavon ghey tzantz*, *qpiç ta antiz xichon*, *xquixtalay qba zghoyoc*;— Sodomía (*xichoc*: hombre); *xichoc mulavon* ("nefandum perpetrare"); *xichoc mulil* ("peccatum contra natura"); *lael* ("putañear"); *lav* ("putañero").— Homosexualidad femenina (*antz*: mujer); *antzil mulabonb*, *antzil quebanighon* ("cuando *cojunt inter sese mulieres*"); *antzil mulil* ("peccatum contra naturalezza"); *ghlael* ("putañera").

²⁴¹ “Los hijos de los señores eran sacerdotes; si conoçían mujer echábanlos luego del oficio sacerdotal, pero de la sodomía entre ellos, los sacerdotes, y de entre otros, no se hacía caso como en todas estas tierras, y aun en Chiapa no se tenía por pecado; antes, para evitar el pecado con las mujeres, les procuraban sus padres muchachos con quienes estuviesen hasta que se casasen (Ximénez, tomo I, libro II, 1999: 363).

historia de los indios de Copanaguastla, lo que no sucede en cambio para los españoles y religiosos que todavía presenciaron las consecuencias del cambio administrativo.

3.2 El surgimiento del priorato de Socoltenango y los reacomodos administrativo-poblacionales

La orden del traslado del convento de Copanaguastla constituye, para nuestro caso, un acontecimiento histórico de suma importancia. La orden fue despachada por el provincial fray Juan Ximeno el 3 de febrero de 1629, en una carta que escribió desde Aquespala al prior de dicho convento:

Ya V. R. habrá sabido como en Guatemala recibí la de V. R. Y puse en consulta lo que me pedían de la mudanza del Convento, y yo por autoridad Apostólica lo mudo á Tzotzocoltenango adonde V. R. puede traer todo lo que pertenece al Convento y lo ponga en forma de Priorato &. De Aquespala y febrero 3 de 1629 años. Fr. Juan Ximeno Prior Provincial (Ximénez, libro IV, LIXXX, 1999: 162).

Desde ese año se comenzaron a trasladar los objetos del convento para cambiar definitivamente la cabecera administrativa a Socoltenango, “que era visita”. Pasando el estatuto, de pueblo a pueblo, de ser vicaría a convertirse en priorato. La confirmación jurídica de este cambio se confirmó hasta 1632 en el Capítulo provincial celebrado en Guatemala en 1632, en donde se declaró legítima la orden: “Transferimus Conventum nostrum S. Vincen. de Copanaguastla, ad opi dum de Tzotzocoltenango subtítulo Conventus Sancta Crucis cum omnibus gratiis et privilegiis quibus gaudere solent Ecclesia Collegiata nostra ordinis” (Ximénez, libro IV, capítulo LIXXX, 1999: 162).

Con esta resolución legal se dio orden al vice patrono Diego de Acuña para aprobar el traslado, sugerido a causa de la aparente ruina de Copanaguastla, quedando definitivamente por “casa conventual y colegial la de Tzotzocoltenango”. Aunque quizás se trasladaron muchas cosas, como lo muestra el inventario anterior, muchos ornamentos quedaron porque todavía vivían algunos indios, “aunque poca, para irles a administrar los santos sacramentos” (Ximénez, 1999: 162).

En 1645 no habiendo más que ocho indios, todos los instrumentos para la liturgia católica se pasaron al nuevo convento junto a las campanas, donde estuvieron hasta el año de 1659, luego que fray Mauro de Tovar la hiciera llevar a la catedral de Ciudad Real “como

consta del recibo que para en la caja del depósito del convento de Comitán” en donde, más adelante, se agregó el convento de Socoltenango. Junto a los ornamentos, joyas y otros

La trágica desaparición de Copanaguastla

Luego de la desaparición de Copanaguastla, este cedió su cabecera a Socoltenango, quien administró a los pueblos en su jurisdicción. San Bartolomé de Los Llanos, cuya lengua era el tzotzil, tenía como visita Ixtapilla poblada por tzeltales.

Aunque en las listas de 1656 y 1665, Pinola aparece como la cabecera del curato que incluye a Soyatitán y Zacualpa, todos los nombramientos de doctrinero de fines del siglo XVII y principios del XVIII para ese curato se refieren a él como el curato de Soyatitán o de Soyatitán y sus anexos. De hecho Ximénez señala que Pinola se hallaba para los años de 1720 *"muy deteriorado"*. El hecho de que los últimos habitantes de Ixtapilla y de Zacualpa hayan optado por agregarse a Soyatitán indica que este pueblo se había vuelto el más importante del curato (Viqueira, 1997: 387)

instrumentos litúrgicos se llevó también la imagen de la Virgen del Rosario, patrona de la cofradía fundada en el pueblo que a su llegada a Socoltenango tomó la advocación de Candelaria, y se llevaron también a los últimos moradores del pueblo.²⁴²

El significado simbólico del traslado de la virgen del Rosario es interesante dada las repercusiones sociales y económicas que tuvo el convento de Santa Cruz Socoltenango al convertirse en cabecera administrativa y el principal foco de control social y económico de los pueblos de la comarca. Era necesaria reestablecer el flujo ahora hacia la nueva cabecera, y al parecer la figura de la virgen sería clave para este objetivo. Fray Ximénez menciona una serie de milagros que sucedieron las siguientes décadas del cambio, lo que se reflejó en un flujo de personas de diferentes lados a la nueva cabecera religiosa, tanto para visitar a la virgen como para celebrar la fiesta patronal dedicada a ella.

Para 1666 el fray Martín de Herrera, quien administraba el curato de Soyatitán, refirió 21 milagros, entre ellos el experimentado por el mismo, aunque no se han encontrado referencias documentales de dichos eventos más que las referencias de fray Francisco Ximénez. Entre los casos que menciona están los siguientes. Un niño muerto de Pinola, de entre 9 y 10 años, lo pusieron en los pies de la virgen y resucitó. Una mujer mulata de

Socoltenango “que estaba sin habla” y la española Juana de Espinosa de Socoltenango “hallándose para morir”. Otro niño de 12 años, quien era “cojo, ciego y manco” también

²⁴² AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2173, Exp. 1. Copanaguastla: algo de su historia, proyecto Reintegración del Camino Real, Chiapas-Guatemala, Thomas Lee.

experimento el milagro. La mujer india del fiscal de san Bartolomé de Los Llanos que estaba mal del corazón y otra india “tullida y tan mala de los pechos que se temía cáncer” del mismo pueblo también experimentaron el milagro de la virgen (Ximénez, libro IV, capítulo LXIV, 1999: 163-165)

También Ximénez reporta otros milagros de gente venida de pueblos que no estaban en la jurisdicción del priorato de Socoltenango. Como el de un indio de Guitatan y una india de Totolapa “mala de los ojos”. Nicolás Gomera, mulato de Ciudad Real, quien estaba enfermo vino a Socoltenango para ver a la virgen y pedir intercediera por él, según fray Ximénez sano. Miguel Sánchez, del pueblo de Comitán “con muletas” y un indio de Comitán “totalmente ciego”. Ana del Pozo del pueblo de Chiapa enferma del “vientre y mal de corazón” y su hijo religioso fray José del Pozo “con dolores de pies y manos”.

Una mujer española “sin poder parir”, un muchacho de Huehuetenango de 7 a 8 años con “una carnosidad en un ojo”, un franciscano de Yucatán con “unas llagas malignas y crueles dolores”, un mulato de Tabasco “que se hallaba tullido” y Pedro Nolasco, vecino del priorato, quien se hallaba “con una maligna llaga en una pierna con muchas bocas”. Todas estas diversas “almas”, señala fray Ximénez, fueron sanas. Todos estos milagros se reflejaron en una derrama económica, ya que, gracias a los favores, la gente, sin duda, dejaban “regalos” por agradecimiento o promesa, lo que beneficio al convento de Socoltenango (Ximénez, libro IV, capítulo LXIV, 1999: 163-165).

Aunque el olvido y la peste parecen a ver abrumado al antiguo pueblo, sus tierras fértiles seguían siendo motivo de interés para los españoles, quienes vieron la oportunidad de aumentar sus rentas y propiedades como sucedió con la nueva administración del priorato de Socoltenango. El convento dominico de Santa Cruz Socoltenango se convirtió en uno de los más poderosos del obispado. A lo largo del siglo XVIII gozo de una riqueza, en parte gracias al poder y a algunas tierras que heredó del antiguo pueblo de Copanaguastla, así como a la fértil tierra que permitió que la economía de este pueblo, y en menor medida la de Soyatitán y Pinola, fuera estimulada por el cultivo y molienda de los cañaverales de azúcar (Barrera, 2017: 109).

Antes de tal crecimiento, para 1645, el pueblo de Socoltenango no era “muy grande” pero tampoco “tan pequeño”. De acuerdo con Morales Avendaño (1985) el nombre de Socoltenango es una forma abreviada del nombre colonial Tzotzocoltenango. La primera referencia de este pueblo aparece bajo su antiguo nombre tzeltal, Uninquibal, en una

inscripción de 1568 en el Libro de Casamientos de Comitán. Todavía en 1605 se citan dos parcialidades correspondientes al pueblo Pantla y Nectepac, con Socoltenango como una tercera.

Aunque no tenemos descripciones entre el siglo XVI y XVII del pueblo y ya que es la geografía, la que experimenta los cambios más lentos y de larga duración, nos permitimos referir la obra del obispo Juan Manuel García Vargas y Rivera, para tener una imagen geográfica de la comarca del priorato. En la visita que el obispo Juan Manuel García Vargas y Rivera realizó entre 1772 y 1774 describió a Socoltenango con varios arroyos y una ciénaga que hay en el camino, con una llanada con un cerro grande que mira al oriente, y de “temperamento” húmedo y templado. Con 5 salidas y entradas que conectaban al camino de Ciudad Real con Pinola. La segunda con Soyatitán, “Camino Real de la Nueva España que hay dos leguas de este pueblo, ambos caminos buenos”. La tercera salida para Esquitenango, “Camino Real para Guatemala, cabecera de este reino que dista 14 leguas de buen camino”. El cuarto camino para Comitán “que dista de 6 leguas de pesado camino, de cerros y piedras, de subidas y bajadas” y la quinta para el de Chicomucelo “con la distancia del camino ya expresado”.²⁴³

La posición geográfica de Socoltenango, luego de las bajas demográficas y la desaparición de pueblos que asoló a la provincia de Los Llanos, entre ellos Ostuta, Coapa, Sitalá y Copanaguastla, tuvo múltiples beneficios para su particular conformación administrativa, territorial y económica. De acuerdo con Barrera (2017), el hecho de que estuviera ubicado en un clima más o menos templado, al igual que Pinola, Soyatitán y San Bartolomé de Los Llanos, resultó benéfica para que no se desarrollaran muchas enfermedades introducidas por los españoles, y así poder eludir de mejor manera los asaltos mortíferos de que fueron víctimas otros pueblos. San Bartolomé de Los Llanos por ejemplo logró sostener y aumentar su población a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII.

Entre 1637 y 1651 se registraron para el priorato de Socoltenango un total de 1274 tributarios. Conformados por 313 de Socoltenango, 26 de Chalchitán, 16 de Sitalá, 24 en Copanaguastla, 38 en Zacualpa, 244 en Soyatitán, 63 de Ixtapilla, 400 de san Bartolomé y 400 en Pinola. Para 1694 se registraron para Socoltenango 197, 7.5 en Copanaguastla, 14.5 en Zacualpa, 256 en Soyatitán, 9 en Ixtapilla, 844 en san Bartolomé y 75 en Pinola. Un año

²⁴³ Manuel García Vargas y Rivera Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772-1774, Patronato fray Bartolomé de Las Casas A.C, Instituto Chiapaneco de Cultura, San Cristóbal de Las Casas, 1988.

después, en 1707, de la muerte del obispo fray Francisco Núñez de la Vega, el 5 de septiembre de 1706, se contabilizaron para Socoltenango (con sus parcialidades Panta, Nectepeque, Pantilla y Copanaguastla) 65.65 tributarios, 300.5 en Soyatitán, 6.5 en Zacualpa (y su anexo Coalpa Comitán), 7.5 para Ixtapilla (con su parcialidad de Ocotitlan), Pinola con 82 y San Bartolomé de Los Llanos con 1070.5 indios tributarios.²⁴⁴

Estas primeras señales dan cuenta de que las cosas estaban mejorando en el nuevo priorato de Socoltenango que desembocaron en nuevos reacomodos eclesiásticos, poblacionales y territoriales, ya que se redujeron pueblos y al hacerlo las tierras estuvieron a disposición de ser invadidas, compradas o vendidas. La compra de terrenos a las coronas, a otros españoles favorecidos por una merced real, o a los propios indios que las poseían, fue un mecanismo secundario en la adquisición de tierras se le compara con la ocupación ilegal. Esta actitud estuvo favorecida sin duda por las bajas demográficas, la reducción de pueblos y la relatividad de las leyes, factores todos que dejaron a merced múltiples terrenos pertenecientes a los indios a lo largo de los siglos XVI y XVII (Ruz, 1992: 53).

La riqueza del priorato, luego de la tragedia en Copanaguastla, poco a poco, fue en aumento con el crecimiento de población en algunos lugares y la compra de tierras, haciendas y la fundación de censos y trapiches en los pueblos que tenía a su administración. Ya en el siglo XVII, poseer tierras y otras propiedades permitía además un acceso más libre al crédito pues los terrenos se dejaban como garantía hipotecaria y, al mismo tiempo, acrecentaban el prestigio social de su poseedor o poseedores, con todas las beneficios y ventajas que de ello se derivaba (Ruz, 1992: 53-54). Tal como sucedió con los dominicos del convento de Santa Cruz Socoltenango, quienes lograron, durante el siglo XVII, a causa de estos factores, amparar sus preocupaciones económicas para el sustento del nuevo proyecto misional que encabezaban.

Recordemos que aunque las vicarías eran conventos pequeños en los que, dado el limitado número de religiosos adscritos, el superior era designado para fungir el oficio de provincial. Estas fundaciones fueron de las primeras en Chiapa, y si bien posteriormente pasaron a segundo grado, lo cierto es que la vicaría de Copanaguastla, por ejemplo, fue uno de los focos de cristianización más importante debido a su ubicación geográfica y económica, así como a la cantidad de pueblos que tuvo a su cargo. Los prioratos dominicos por su parte fueron conventos que tenían a la cabeza a un prior, quien era elegido por sus miembros y luego confirmado por el provincial. Aunque administrativamente era más importante, esto no quería

²⁴⁴ Obara- Saeki y Viqueira, 2017, base de datos: Tributarios de la provincia de Chiapa, 1519-1818.

decir que fueran los pueblos más grandes de cada región. Tal es el caso de Socoltenango, que a pesar de que fue asignada cabecera, San Bartolomé de Los Llanos era un pueblo más grande y con una población que fue en aumento durante los siglos XVII y XVIII.

En una *Nómina de curatos y conventos que tienen los dominicos en Chiapa y Guatemala* elaborada en 1663, para cumplir la Real Cédula del 24 de abril de 1659, solicitada por petición de la Corona con argumento de convocar más religiosos para la región, el priorato de Socoltenango aparece que “tienen con el mismo pueblo nueve en que hay un mil doscientos y setenta y cuatro tributarios y lo administran tres curas y el prior que asiste en el convento”²⁴⁵. De las 13 lenguas que se mencionan en la provincia de Chiapa en el nuevo priorato se hablaban tzeltal, tzotzil y coxoh:

Estas treze lenguas (Señor) las tienen reducidas los Religiosos a Arte y Bocabulario, y las aprenden perfectísimamente (aunque con sumo trabajo) para predicar, confesar, y administrar los Santos Sacramentos, en su lengua materna a los Indios, de que se originan los sazonados frutos de Christiandad, que se cogen en aquella sementera Carolica, siendo Vuestra Magestad en felicísimo Padre de familias, que no solo paga el jornal quotidiano a los obreros, que cultivan aquella viña Carolica, con limosnas copiolas, que les tienen señaladas en sus Reales caxas de Goatemala, sino que también a todas horas, y tiempos conduce nuevos Operarios a sus Reales expensas, para que la falta de Ministros Evangélicos no sea causa de malograrse tan sazonados frutos.²⁴⁶

En una relación jurada hecha por el obispo fray Mauro de Tovar en 1678 el convento de Socoltenango aparece administrando los pueblos de Santa Cruz Socoltenango y sus anexos San Vicente Copanaguastla, San Sebastián Chalchitán, San Bartolomé de Los Llanos y su anexo San Martín Ixtapilla, y Nuestra Señora de Asunción Soyatitán con San Miguel Pinola y san Jerónimo Zacualpa.²⁴⁷ En el *Padrón de indios tributarios de los pueblos* que estaban bajo la administración de los dominicos con fecha de 1681 el Priorato tenía a su cargo en Socoltenango 313 tributos enteros, en Chalchitan 26, en Copanaguastla 24, en Zacualpa 38, en Soyatitán 244, en Pinola 150, en San Bartolomé 400 y en Ixtapilla 63.²⁴⁸

²⁴⁵ AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 181. Licencias a religiosos misioneros de las Órdenes de santo Domingo, de la Merced y de san Francisco, que pasaron a las provincias de Guatemala. 1606-1699; 1663. *Nómina de los curatos y conventos que tienen los dominicos en Guatemala y Chiapa* (número de religiosos, pueblos e indios). Licencia para que pasen a Guatemala y Chiapa religiosos dominicos, 5 fojas.

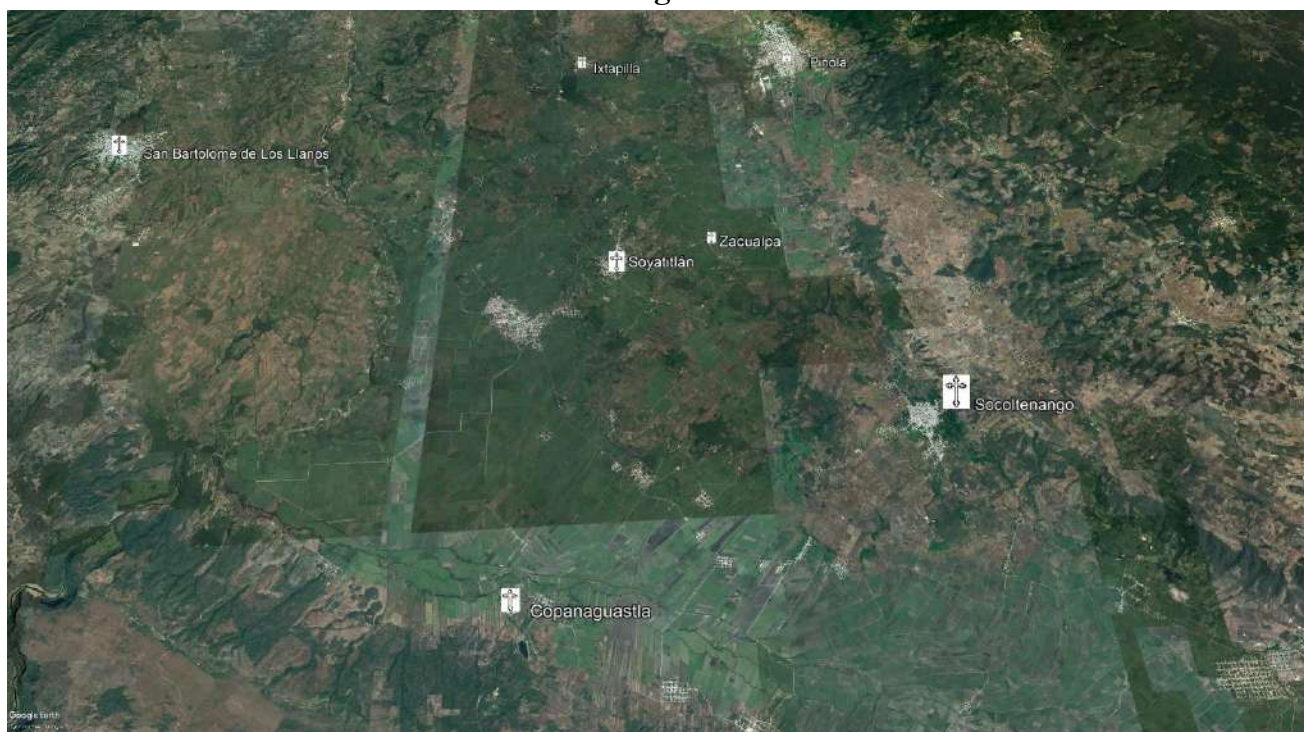
²⁴⁶ AGI, Audiencia de Guatemala legajo 181, Licencias a religiosos misioneros de las Órdenes de Santo Domingo, de la Merced y de San Francisco, que pasaron a las provincias de Guatemala. 1606-1699, 5 fojas.

²⁴⁷ AHDSC, Diócesis, Carpeta 4764, Exp. 40. Relación jurada hecha por el obispo fray Mauro de Tovar, Ciudad Real, 1678.

²⁴⁸ AGCA, Padrón de los indios tributarios de los pueblos que están bajo la administración de los religiosos de la provincia de Guatemala, Fondo Provincia de Guatemala, A3.2, lego 825, Exp. 15207. (Jan de Vos, 1992: 121).

En el priorato de Socoltenango, a decir de Viqueira (2017), todos los pueblos fueron de lengua tzeltal, salvo San Bartolomé de Los Llanos donde se hablaba tzotzil y al parecer en Zacualpa donde se hablaba “lengua mexicana” (ver Anexo Foto. 6).²⁴⁹La cercanía de San Bartolomé a los demás pueblos del priorato y su ubicación sobre el Camino Real parece haber pesado para seguir incluyéndolo en dicha administración. También, en dos parcialidades de Socoltenango, a raíz de una congregación tardía de fines del siglo XVI se asentaron hablantes de tojolabal, trayendo como consecuencia una diversidad lingüística asentada en dicho priorato.

Mapa 10. El priorato de Socoltenango con los principales pueblos que administraba durante el siglo XVII.



Fuente: Elaboración propia con base en Google Earth.

Al trasladar la cabecera de Copanaguastla a Socoltenango se conservó casi la misma administración que se había diseñado al inicio del proyecto pastoral. Los pueblos que formaron parte de la administración quedaban cerca de los unos a los otros de tal forma que los

²⁴⁹ Al parecer en Zacualpa se hablaba náhuatl ya que en los títulos de caballerías de tierra que le fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en dicho pueblo, en el proceso se presentan unos documentos en dicha lengua solicitado por los indios de zacualpa para confirmar la otorgación de las tierras. AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1.

religiosos pudiesen moverse con facilidad. Aunque era preferible que en cada parroquia se hablara una sola lengua para no complicar los requerimientos para las plazas de los doctrineros, muchas parroquias estaban conformadas por una o dos lenguas. Al parecer en Socoltenango se hablaba tzeltal y coxoh, y en San Bartolomé de Los Llanos, cuya lengua era el tzotzil, tenía como visita a Ixtapilla donde se hablaba tzeltal, poco antes de su desaparición este anexo se integró al curato de Soyatitán poblada por indios tzeltales (Viqueira, 2017: 166-167).

No se puede olvidar que en 1675 fray José de Arce, procurador de Santo Domingo, y el fiscal de la Audiencia tuvieron una discusión sobre “que las lenguas tzotzil y tzeltal son una” y concluyeron que no habiendo mucha diferencia, era suficiente un examen, en cualquiera de las dos lenguas, para ocupar el cargo de doctrinero.²⁵⁰ Aunque al parecer en 1665, durante el gobierno de fray Mauro de Tovar, el obispo había ya declarado que “los sujetos examinados y aprobados en una de dichas dos lenguas, se pueden proponer para los partidos y doctrinas en que se habla la otra”.²⁵¹ Esto quiere decir que los misioneros emplazados en el priorato de Socoltenango podían administrar los demás pueblos que hablaran tzotzil o tzeltal.

Respecto a los religiosos que estuvieron a cargo en los pueblos del priorato de Socoltenango, encontramos algunos nombres en diferentes momentos del siglo XVII. El 21 de enero de 1660 Martín Carlo de Meneco, canónigo, en virtud del Real Patronato, cédulas reales y autos acordados entre la Real Audiencia y el convento superior, se presentaron tres religiosos para cubrir una doctrina para que en conformidad y cumplimiento del obispo se eligiera al necesario para el pueblo de San Bartolomé de Los Llanos y la visita de Ixtapilla

Examinados y aprobados en lengua tzotzil, el candidato elegido fue fray Francisco Morcillo Provincial de la Orden de Santo Domingo, propuesto por fray Luis de Manrresa, quien fue nombrado, concluido el auto de nominación presentado ante el obispo fray Mauro de Tovar, doctrinero y ministro al curato y a la visita de San Bartolomé e Ixtapilla respectivamente. Al dar colación y canónica institución al fraile se aclaró que el cargo era en

²⁵⁰ AGCA, Patronato, Al. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794. Fray José de arce, procurador de santo domingo en el pleito con el fiscal de la audiencia, sobre que las lenguas tzotzil y tzendal son una no habiendo ninguna diferencia, por consiguiente para el servicio de doctrinas, es suficiente un examen, 1675.

²⁵¹ AGCA, Patronato, Al. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794. Fray José de arce, procurador de santo domingo en el pleito con el fiscal de la audiencia, sobre que las lenguas tzotzil y tzendal son una no habiendo ninguna diferencia, por consiguiente para el servicio de doctrinas, es suficiente un examen, 1675.

encomienda, y no en título perpetuo sino de *movile adendum*.²⁵² Francisco Morcillo era criollo y entre 1652 y 1654 aparece como prior y predicador general en Guatemala.²⁵³

En la relación de visita del fraile visitador Tomás Torres en 1595, por mandato del obispo fray Andrés de Ubilla, encontramos descrito al pueblo de San Bartolomé de Los Llanos:

Bajando por el mal camino del llano de Teopisca, está el curato de san Bartolomé, que asiste un cura de la orden de santo domingo, el cual es pueblo grande situado entre cerros y terreno quebrado, con buenas aguas, de una de ellas toman cántaros para sus casas porque se dice que son saludables. Por este pueblo pasan caminos a ciudad real, que es el mismo que viene de Teopisca, y otros que parten para Soyatitán y otro para Chiapa buscando el río Grande donde embarcan. De este pueblo dependen otros más pequeños y regados, por lo que el dominico que asiste no puede atender las necesidades de todos los naturales de esta parte de los Llanos.

La iglesia de este pueblo está arruinada y sin terminar, lo que es de extrañar siendo un pueblo grande y concurrido, por lo que los oficios se llevan a cabo en una choza grande de paja sin paredes que está junto a la fábrica de la iglesia. Aparte hay otras tres ermitas en el pueblo que cuidan los mismos indios. En este lugar hay casos de idolatría y de embriaguez y hay muchas romerías a un pozo de aguas que llaman milagrosas donde el dominico que asiste y el anterior vieronse en dificultades para poder quitar ídolos y otras suciedades que tenían junto a las aguas, lo mismo en unas cuevas que hay camino a Ciudad Real.

A este pueblo pertenece el anexo de Pinola, a dos leguas de camino bien cuidado y situado en medio de cerros y barrancos, con buena agua y clima. Hay buenas siembras como en la cabecera y hay preferencias para hacer sementeras como chile y frijol y buenos regadíos de caña dulce. La iglesia está sin terminar pero no hay abandono de ella y los indios la trabajan en día de la semana, con mejor disposición.²⁵⁴

A decir de Morales Avendaño (1985) en 1616 el obispo fray Juan Sandoval Zapata durante su visita de 1616 fundó la cofradía de san Pedro Mártir y para el 22 de septiembre de 1650 aparece, durante la visita de fray Domingo Ramírez, fundada la cofradía de la Santa Veracruz. El 7 de junio de 1672 el obispo fray Marcos Bravo de la Serna fundó la de San Sebastián y el 20 de julio de 1677 la cofradía de Santa Rosa.

²⁵² AGCA, San Bartolomé Tzozocoltenango, A1.39, Leg. 1751, Fol. 342. Fray Luis Manresa es nombrado para la doctrina en lengua zocil, 1660.

²⁵³ Ver Anexo Cuadro 5 Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en la provincia de san Vicente de Chiapas y Guatemala, sumando 120 de los cuales 72 son españoles y 40 son criollos; Francisco Ximénez, 1999, libro IV: 207.

²⁵⁴ Relación de la visita a diversos pueblos y conventos de la provincia de Chiapas hecha por el fraile Visitador Tomás Torres, por mandado del Obispo de a dicha provincia”, 1595. Manuscrito en la Hemeroteca “Fernando Castañón” del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 8 páginas.

Siguiendo el mismo proceso que había pasado el fray Francisco Morsillo, en 1662 fray Martín de Herrera fue elegido como cura doctrinero para el curato de Soyatitán.²⁵⁵ Y para 1663 se hizo una solicitud para elegir nuevo doctrinero de los pueblos y anexos de Socoltenango, Chalchitán y Copanaguastla.²⁵⁶ En una nómina de doctrineros dominicos provistos desde 1665 hasta 1671, se menciona que el 3 de septiembre de 1667 fue designado para la doctrina del pueblo de Socoltenango fray Joseph del Castillo y el 31 de mayo de 1670, nuevamente se “presto consentimiento para las permutas de dos doctrinas” para el fray Josep del Castillo en el pueblo de San Bartolomé y sus anexo Ixtapilla. Por otra parte el 25 de septiembre de 1671 fue elegido para el pueblo de Socoltenango y sus anexos fray Andrés Moreno.²⁵⁷

También datos interesantes aportan los descensos de los religiosos, a través de los cuales se puede rastrear la vida en el convento. Así, a principios del siglo XVI en “el convento de Santa Cruz de Tzotzocoltenango murió el reverendo padre predicador general fray Mateo García” (Ximénez, 1999, libro V: 66). En la segunda mitad del siglo XVII en el mismo convento murió el criollo fray Juan de Herrera, natural de Guatemala e hijo de Alonso Gil de la Cerredera y Francisca de Herrera, quien tomó el hábito de la religión en aquel convento, donde hizo profesión a 19 de septiembre de 1662 en manos del español fray Francisco Morán, prior de dicho convento (Ximénez, 1999, libro V: 117). En el mismo priorato murió el padre predicador fray Joseph de el Castillo, natural de la villa de Madrid, quien tomó el hábito en Guatemala y en él hizo profesión a 12 de febrero de 1648 en manos del padre presentador fray Francisco Morcillo, prior de aquel convento. Fue hijo legítimo de Manuel de el Castillo y Catalina Bravo, así mismo naturales de Madrid (Ximénez, 1999, libro V: 137).

En dicho convento también murió fray Joseph de el Pozo, prior electo de Comitán, natural de Guatemala, donde tomó el hábito el 8 de mayo de 1653 en manos del prior de aquel convento el criollo fray Luis de Cárcamo (Ximénez, 1999, libro V: 175). En aquel entonces fray Nicolás de Santiago, tuvo el cargo de prior de Socoltenango, natural de Guatemala, hijo de Celedón de Santiago y de Ana Villareal, quien tomó el hábito en el convento de Guatemala y en él hizo su profesión el 25 de octubre de 1658 en manos del padre fray Diego Rivera, superior de aquel convento (Ximénez, 1999, libro V: 174).

²⁵⁵ AHCA, Soyatitán, AL. 39, Leg. 1751, fol.439. Fray Martín de Herrera es nominado para la doctrina, 1662.

²⁵⁶ AHDSC, Llanos, “Solicitud de doctrinero para los pueblos de Socoltenango, Chalchitán y Copanaguastla. Año de 1663”, Administración de curatos/Lingüística.

²⁵⁷ AGCA, Patronato, Al. 111.14, Exp.48.801, Leg. 5794. Nómina de doctrineros dominicos provistos desde 1665 hasta 1671, 1671.

Sabemos que en el pueblo murió el padre fray Jacinto de el Saz, criollo natural de Guatemala, hijo de Jacinto de el Saz y de Gerónima Pinel, quien tomó el hábito en aquel convento y en él hizo su profesión a 30 de septiembre de 1663 a cargo del prior fray Francisco Morcillo (Ximénez, 1999, libro V: 237). Al ver la información sobre el origen de los frailes, resulta que la mayoría de ellos eran criollos de la ciudad de Guatemala, lo que confirma la tesis que en el siglo XVII ya las órdenes estaban abiertas a recibir a los herederos de los españoles para el sacerdocio, por otro lado también demuestra la respuesta insuficiente de la metrópoli para que enviara misioneros y la poca presencia de criollos de Ciudad Real.

A la muerte de fray Francisco Bonilla el puesto de doctrinero para el curato de San Bartolomé de Los Llanos y en cumplimiento al Real Patronato, el provincial de la orden de Santo Domingo fray Juan Álvarez “presento para dicha doctrina y curato tres sujetos religiosos de dicha orden, examinados y aprobados en la suficiencia de curas y en la lengua tzotzil” que es la que se hablaba en dicho curato ante Gabriel Sánchez, presidente de la Audiencia. Al parecer el primer nominado al auto celebrado, y posteriormente elegido, fue fray Francisco Bermudo quien se presentó ante el obispo fray Francisco Núñez de la Vega para que le diera “colación y canónica institución del dicho curato y doctrina del pueblo de San Bartolomé en encomienda y no en título perpetuo” sino en *admovile adnutum*. Anticipando que en cualquier mal acto o delito que cometiera el designado se pudiera suspender, dándole así “lugar a que use y ejerza este cargo obligándole a que cumpla con las obligaciones”. Recordando que la Cédula real del 12 de junio de 1672 obligaba que “no se cobre mesada ni se obligue afianzarla por estar así ordenado”, el 6 de mayo de 1700 se asignó la doctrina en virtud de lo requerido por el Real Patronato y la “presentación en virtud”.²⁵⁸

En el pueblo de Soyatitán estuvo fray Jacinto Garrido, natural de Guatemala. Quien “leyó las artes en el convento de Ávila con tantos créditos, que quando pasó a aquella santa provincia fue el año de 1638, y le dijeron a nuestro padre fray Francisco Morán, quien lo trajo, que se traía el mejor genio que tenía toda España. Y así fue, porque fue el hombre universalísimo en todas materias” (Ximénez, 1999, libro V: 85). Sobre el curato de Soyatitán el obispo Juan Manuel García Vargas y Rivera escribió:

Caminando al norte, a las dos leguas de buen camino, todo — llanado, está el pueblo y curato de Zoyatitán en un llano en lo -alto de un pequeño cerro. El temperamento es

²⁵⁸ AHDSC, San Bartolomé de Los Llanos, Carpeta 386, Exp. 1. Real provisión en que se nombra a fray Francisco Bermudo doctrinero de San Bartolomé del obispado de Chiapas en lugar y por muerte de fray Francisco Bonilla, Santiago de Guatemala, 6 de mayo de 1700.

templado y muy sano. Hay en dicho camino un arroyo grande. La naturaleza de estos indios es ser muy joviales, humildes y obedientes, devotos al culto divino y asistentes a oír misa y rezar la doctrina cristiana. — Siembran sus sementeras de maíz, frijol y chile con que se mantienen y pagan sus tequios. Tienen sus cortos cañaverales de que hacen sus panelas que es el azúcar rojo que llaman.²⁵⁹

Sabemos, como mencionamos antes, el 17 de agosto de 1668 fray Rodrigo de Balcárcel (Valcazar), predicador general de la orden de Santo Domingo, se presentó ante el provincial general de la provincia de Chiapa y Guatemala para que se mandara a despachar y librar el pago del sínodo a los religiosos de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola. El pago no se había realizado, porque los encomenderos alegaron que el cura no estaba asistiendo, lo que verdaderamente era cierto. En el mismo año el doctrinero encargado era fray Martín de Herrera, sin embargo se le había concedido una licencia, de parte del obispo fray Mauro de Tovar, para viajar a la ciudad de Oaxaca “a ponerse en cura de los achaques que padecía”, y cuando se le concedió la licencia, un nuevo doctrinero interino ocupó su cargo.²⁶⁰

No conocemos a ciencia cierta los nombres de los misioneros interinos que estuvieron a cargo y fueron elegidos para cumplir las obligaciones en el pueblo, dar misa y administrar los sacramentos a los indios del pueblo de Soyatitán, y de su anexo Pinola, pero sabemos que fueron varios durante el tiempo de licencia de fray de Herrera. Debido a esto se exigió que los encomenderos de los pueblos de Soyatitán y Pinola “paguen la doctrina conforme a las reales cédulas a razón de cincuenta mil maravedíes por cada doctrina de quatrocientos tributarios”, siendo fray de Quiroz quien confirmó la presencia de dichos dominicos porque administraron a dichos indios conforme a las reales cédulas, “llevadoles a los enfermos a sus casas el Santísimo Sacramento”. El obispo fray Mauro de Tovar le concedió la licencia interina por un año, en el tiempo de la ausencia del padre fray Martín de Herrera, sino hubiera habido candidato el pago se declararía suspendido, sin embargo fray Rodrigo había “examinado y aprobado en lengua y suficiencia del cura puesto por dicho reverendo obispo”.²⁶¹

²⁵⁹ Manuel García Vargas y Rivera Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772-1774, Patronato fray Bartolomé de Las Casas A.C, Instituto Chiapaneco de Cultura, San Cristóbal de Las Casas, 1988.

²⁶⁰ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 5351, Exp. 16. Fragmento de una real orden sobre que se pague a los religiosos dominicos el sínodo debido de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola, Santiago de Guatemala, 17 de agosto de 1668.

²⁶¹ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 5351, Exp. 16. Exp. 16. Fragmento de una real orden sobre que se pague a los religiosos dominicos el sínodo debido de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola, Santiago de Guatemala, 17 de agosto de 1668.

Fray Rodrigo de Balcárcel (Valcazar) informó que no se había autorizado el pago porque el encomendero había forzado a los indios a declarar que su cura fray Martín de Herrera no asistía para administrar los sacramentos pero que en su lugar habían asistido otros misioneros confirmador por el criollo fray Joan de Quiroz. Al parecer fray Joan de Quiroz era un sacerdote joven, porque lo describen como imberbe. Quien se presentó el 12 de agosto y volvió el 17 para testificar y corroborar la información de fray Rodrigo de Balcárcel sobre el trabajo librado a los naturales de Soyatitán y sus anexos, y que efectivamente estaban “examinado y aprobado en lengua y eficiencia de cura”. Después del 12 de agosto se volvió a exigir a los encomenderos que cumplieran el pago, “cosa contrario pena de trescientos pesos de oro para la real cámara y que a falta de escribano real lo notifique qualquier persona que se la leer y escribir en dichos pueblos.”²⁶²

Sobre los pagos que se hicieron en el priorato de Socoltenango a los religiosos tenemos muy poca información. Solo encontramos que el 30 de agosto de 1646 fray Francisco Moran, prior del convento de Santo Domingo, extendió recibo por el total de la doctrina servida por los frailes del priorato de Socoltenango al prior fray Miguel Fernández.²⁶³ También se conserva un legajo de recibos de los alcaldes y regidores de Soyatitán por concepto de diezmos y limosnas. El más antiguo, para nuestro interés, es de 1720 donde se pagaron cinco tostones de bienes de la comunidad por mandado del alcalde mayor para el convento de Santo Domingo. Varios firmados, un año después, por los frailes Mathías de la Parra y fray Miguel de Goicoechea, con 10 pesos para comprar una botija de vino que acostumbran a dar el jueves santo y 10 pesos más para la fiesta principal del pueblo en honor a Nuestra Señora de la Asunción. Sin embargo, para el período de nuestro estudio no hay mucha documentación correspondiente, pero suponemos que los gastos eran casi los mismos desde la introducción al culto de Nuestra Señora de la Asunción al pueblo.²⁶⁴

A decir de Díaz (2005) el templo de Soyatitán fue construido a finales del siglo XVI, ya que para la primera mitad del siglo XVII ya estaba edificado el templo actual. Según algunos expedientes durante el sábado de gloria, un incendio destruyó parte del templo parroquial. Para

²⁶² AHDSC, Soyatitán, Carpeta 5351, Exp. 16. Fragmento de una real orden sobre que se pague a los religiosos dominicos el sínodo debido de la administración de los pueblos de Soyatitán y Pinola, Santiago de Guatemala, 17 de agosto de 1668.

²⁶³ AGCA, Patronato, A1 1113, Exp. 48793, Leg. 5794. Fray francisco Morán, prior del convento de santo domingo extiende recibo por el total de la doctrina servida en Tzozocoltenango, 1646.

²⁶⁴ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 5673, Exp. 4. Legajo de recibos de los alcaldes de Soyatitán por concepto de diezmos y limosnas, 1720-1764.

ese entonces los encomenderos del pueblo eran María Villafuerte, Gregorio Gonzales, de Cuenca y Contreras y el alférez mayor Juan de la Tovilla. El 22 de diciembre de 1642 el alcalde mayor de Chiapa y los dominicos a cargo de la doctrina rindieron informe acerca del costo que tuvo la reparación.²⁶⁵ Es interesante la posición del templo, ubicado al borde de una montaña que tiene a su frente, en forma de un panóptico, las extensas tierras que fueron parte de Copanaguastla (ver Anexo Fotos 2).

Estos cambios administrativos y poblacionales estuvieron acompañados de la participación económica activa de los dominicos durante el siglo XVII en el priorato de Socoltenango. Misma que consistió en la compra y venta de propiedades, los censos y la fundación de capellanías en los linderos de los pueblos que estuvieron bajo su cargo eclesiástico. Aunque no tenemos más datos acerca de los misioneros, estos destellos de información nos proporciona nombres y fechas que sirven para conocer un poco más de la historia de la experiencia socio económica en dicha región.

Haciendo un breve análisis sobre la presencia de los misioneros en el priorato de Socoltenango, antes vicaría de Copanaguastla, entre finales del XVI y el siglo XVII nos percatamos que durante ese período se experimentó un proceso de criollización de la orden de Santo Domingo. Dadas las pocas respuestas a las peticiones de mandar misioneros de España, los criollos comenzaron a ocupar algunos cargos dentro de la orden. Aunque para 1648 se tiene testimonio de que en la provincia de Chiapas y Guatemala había 72 españoles y 48 criollos, los hispanos aún seguían teniendo la mayoría de votos para la elección de cargos. Los españoles tenían los puestos principales de prior, superior y vicario, a comparación de los criollos que pocos eran priores y los demás misioneros (ver Anexo Cuadro 5).

Luego de 1648, los criollos comenzaron a ganar terreno, muchos misioneros y religiosos con cargos importantes que tuvieron presencia en el priorato de Socoltenango eran originarios de Guatemala, es curioso que se mencionen pocos religiosos de Ciudad Real en la región, únicamente contamos con datos sobre fray Juan Muñoz de Santa Cruz, Fernando de Valtierra Rivadeneira y fray Manuel Gómez. Una posible respuesta sea porque fueron omitidos por las crónicas de los dominicos y pasaron desapercibidos, ya que a muchos no les interesaba vislumbrarse y prefirieron quedarse al margen del sacerdocio o porque no tenían la posibilidad

²⁶⁵ AGCA, Soyatitán, A1. Leg. 1559, Exp.10, fol. 473. Para que el alcalde mayor de Chiapas y los regulares doctrineros del pueblo rindan informe acerca del costo que tendría la construcción del templo parroquial que fue destruido por un incendio, 22 de diciembre de 1642.

social y económica de poder ingresar al subdiaconado. Una investigación más profunda sobre la provincia nos ayudaría a disipar la duda.

Lo cierto es que los criollos originarios de Guatemala tuvieron el control episcopal de los conventos del priorato de Socoltenango durante el siglo XVII (ver Anexo Cuadro 13), omitiendo por alguna razón la participación de los de Ciudad Real, quizás también por la falta de misioneros de la diócesis local y la fuerte influencia de la capital de la Capitanía guatemalteca. Durante este período se vivió también un proceso de consolidación institucional fundada en el corporativismo y las propiedades de bienes, en donde las órdenes tuvieron una importante participación. A pesar de las bajas demográficas de los indios y de la autonomía que gozaban en la provincia, los dominicos siguieron teniendo un fuerte control en la región.

Estos procesos trajeron consigo la formación de una red de conventos, con cabecera en Socoltenango y a corta distancia los unos con otros en torno a la cabecera y al Camino Real. Con la desaparición de pueblos en esta zona, la lucha por el control de tierras y haciendas entre particulares y religiosos creció. La entrada de criollos y el crecimiento de curatos en el priorato no sólo reforzaron los vínculos de la orden con las élites de Ciudad Real, también provocaron conflictos y negocios por el intervención de las comunidades. Así, muy pronto los frailes nacidos en Guatemala, y pocos de Ciudad Real, fueron desplazando a los religiosos peninsulares y la criollización de la Iglesia en la provincia se fortaleció.

La construcción de los conventos en la comarca, como Copanaguastla y Soyatitán, así como la proliferación de curatos y anexos ayudaron a consolidar la presencia de los dominicos en la región. El proceso de cristianización estaba ya implantado formalmente en comunidades cristianas (cofradías, fiestas, santos, capellanías) pero habían sido asimiladas junto a las creencias locales de los indios. Esta asimilación fue una continuación de la religiosidad conformada por una cosmovisión y diversas prácticas que siguieron llevándose a cabo, ante la presencia de los misioneros, quienes al parecer se hacían de la vista gorda o simplemente “suavisado” su reacción ante tales fenómenos. Otra posible respuesta es que estaban tan interesados en “cosas más terrenales” que descuidaron el ministerio evangélico y éste no haya permeado tanto en los indios y no haya sido tan eficaz para erradicar por completo dichas creencias.

También cabe la posibilidad que las construcciones de los conventos y el control episcopal en dicha comarca, fueran interpretadas por los dominicos como símbolos de la misión ya consumada, lo que les daba “permiso” para poder dedicarse ahora a preocupaciones

más terrenales, como la acumulación de propiedades y riquezas. Ya que durante el proceso, los indios que se resistieron al Evangelio fueron castigados por la tragedia, y la merced de sus tierras vistas como la recompensa por la labor llevada a cabo por los religiosos en la región. Dichas tierras puestas en disposición, sacra y profana, traerían como consecuencia la compra y venta de tierras, haciendas y trapiches, así como la fundación de capellanías, de criollos y españoles, sobre estas propiedades, como veremos a continuación.

3.3 Tierras, haciendas y trapiches de particulares, indios y religiosos

Por las bajas demográficas y la desaparición de algunos pueblos, los dominicos tuvieron menos “trabajo” misionero, esto les permitió atender otras preocupaciones más “terrenales” de la que pudieron sacar provecho de forma “divina”. Antes presentamos algunos aspectos ideológicos, políticos y sociales de la presencia de los dominicos en la provincia de Chiapa durante los siglos XVI y XVII; y también se ha mencionado la cuestión económica que acompañó su proyecto pastoral permitiéndoles mantener su condición de “mendicante” pero, con el paso del tiempo y las múltiples circunstancias, la que los convirtió en terratenientes y acaparadores de tierras y haciendas.

No fueron los religiosos, los únicos propietarios de terrenos que cayeron bajo la jurisdicción del priorato, también otros españoles e indios tuvieron participación en este proceso de reestructuración administrativa, mismo que influyó en los cambios de propiedades donde las capellanías tuvieron un papel importante como medios de “sagrada” apropiación. Esto va a mostrar el proceso de consolidación institucional fundada en el corporativismo que se vivió durante el siglo XVII en la región, con base en los negocios que hicieron los religiosos con los indios y los españoles de Ciudad Real y los asentados en la región, justificados por la necesidad de sufragar su labor misionera.

Como señala Mario Humberto Ruz, las referencias documentales en donde se habla de la actitud de los indios de la zona ante este cambio de sus evangelizadores son escasas. La mayoría de los datos provienen de la pluma de funcionarios y vecinos españoles, quienes denunciaron constantemente ante la corona lo que consideraban una intromisión eclesiástica en asuntos civiles, no con el afán de proteger al indio, sino de velar por sus propios intereses

económicos, los cuales consideraban una amenaza por la cercanía de los frailes con los locales (Ruz, 1992:63).

El comienzo de la adquisición de tierras por parte de españoles y religiosos en la zona durante el siglo XVII, que adquirió gran impulso al despoblarse el pueblo de Copanaguastla y sus anexos, parece tener antecedentes en el caso de Juan de la Torre, indio principal de dicha cabecera eclesiástica. En 1599 se presentó con “otros muchos indios” a contradecir las medidas de una estancia vecina a su pueblo, cuya confirmación pidieron Alonso García y Fernando de Chinchilla, ya que entre las 67 cuerdas medidas se encontraban algunas donde los naturales acostumbraban hacer sus milpas y estaban siendo invadidas por los españoles.²⁶⁶

Tenemos otras noticias sobre este fenómeno y sobre otras tierras y haciendas, a raíz del amparo que se le dio al indio Pedro Calvo en la posesión de las tierras, en el pueblo de Nuestra Señora de Soyatitán, que habían sido usurpadas por Lucas Román Sigler. El 24 de diciembre de 1658 se libró amparo en lo que poseyere de “la estancia, tierras, ganado y hierro” contra la invasión del dicho español ya que su criado el mulato Joseph Chipote le había quitado cinco yeguas de su hierro por haberse ido a sus tierras y “las crías de estas yeguas las herró con el yerro del susodicho”.²⁶⁷

Al tratar de quejarse, “y pedir las como mías”, ante el alcalde del pueblo Joan Calvo, indio de Soyatitán, este lo apresó y “puso con grillos en un cepo” causándole “muchas molestias y costras”, sólo por el simple hecho de acusar a Román Sigler. Por eso denunció y

Las tierras y las haciendas

La muerte de miles de indios copanaguastecos “libero” una cantidad considerable de tierras, esto permitió a los españoles, religiosos y particulares, hacerse de tierras e instalar en ellas una variedad de ganado, siembra de caña, trapiches y un grupo de indios para las labores.

La reelaboración de los espacios socio económicos consistió en el proceso de conversión de los indios campesinos a indios “laborios” encomendados a estas propiedades, con los nuevos hacendados, y con las nuevas políticas y los nuevos fenómenos de compra y venta de tierras, haciendas y trapiches entre indios, españoles y dominicos.

²⁶⁶ AGCA, Reales Cédulas, Al, Leg.4582, Exp. 39541. Expediente sobre conflicto de tierras en Copanaguastla, 1599. Ver también, Ruz, 1992a: 111.

²⁶⁷AGCA, Soyatitán, A1.24, Exp. 10206, Leg. 1562, Fol. 438.Respuesta de amparo a favor de Pedro Calvo, 10 de diciembre de 1658.

suplicó ante la Audiencia que el español, “pretende despojarme de mi hacienda” y que había hecho “siniestra relación” pidiendo al alcalde del pueblo que prohibiera a Pedro Calvo usar cobre que tenía el indio para “la guarda de mis ganados por que los consumen tigres, leones y otras fieras con que pierdo mi trabajo y no tengo con que poder sustentarme a mi mujer y familia y pagar mi tributo”. Haciendo referencia a unas reales cédulas sobre el amparo a los naturales concluye la queja que, “en manera alguna se permita que los españoles ni otras personas las hagan molestia y yo me ha venido amparo deste supremo tribunal por redimir la vejación y molestia que me hacen los dichos Lucas Román Sigler y Joan Calvo”. El amparo fue emitido por Francisco de Castro, quien ordenó que las autoridades no consintieran ningún agravio y si hiciera lo contrario so pena de “doscientos pesos de oro para mi cámara y fisco”.²⁶⁸

Esto muestra que con la llegada de los españoles a la provincia de Los Llanos y a la comarca del priorato de Socoltenango el paisaje de la región comenzó a sufrir considerables cambios. Por un lado las compras y ventas, por otro de las invasiones de tierra. También entre otros factores que propiciaron este cambio estuvo la introducción de cultivos de trigo y de caña de azúcar, producción que se comenzó a llevar a cabo en Teopisca, Soyatitán, Socoltenango y Pinola, así como la introducción de ganados en otros pueblos como San Bartolomé de Los Llanos y Copanaguastla.

Un hecho importante, que apunta Ruz (1992), es que las propiedades de Los Llanos sufrieron constantes modificaciones, en particular aquellas iniciadas como estancias ganaderas en el siglo XVI –y sobre todo en el siglo XVII- que, con el paso del tiempo, adquirieron características mixtas donde, junto con la cría de ganado mayor y en número menor ovino, se practicaba la agricultura de alimentos básicos, e incluso la explotación de otros productos como la sal, el algodón o la panela.

La repartición y apropiación del suelo y de las tierras fueron otro factor; la fundación de villas españolas estuvo acompañada de cesiones de tierras por la obtención de una merced y la aparición de nuevos cargos para los indios, quienes se convirtieron en “laboríos”, “baldíos”, o “peones”. Los principales incentivos, según Von Wobeser (2000) y Ruz (1992), fueron la existencia de suelos fértiles, suelos pantanosos, la abundancia de aguas, la cercanía de pueblos indios para mano de obra y lo propicio de las tierras para la ganadería y el cultivo de caña de azúcar y sus derivados (melaza, panela, aguardiente). Otros vehículos para la obtención de

²⁶⁸ AGCA, Soyatitán, A1.24, Exp. 10206, Leg. 1562, Fol. 438. Respuesta de amparo a favor de Pedro Calvo, 10 de diciembre de 1658.

tierras fueron también por invasión como lo muestra el caso anterior en Soyatitán o por la realización de negocios con los indios como lo refleja el siguiente caso de Zacualpa.

En 1662 se le otorgó títulos de caballerías de tierras al capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Zacualpa. Dichas tierras le fueron otorgadas, según el expediente, por los indios, alcaldes, regidores y principales del pueblo de Zacualpa en los Llanos de Copanaguastla, una caballería “que está en termino de el dicho pueblo como consta de dicho papel hecho por ellos que está escrito en lengua mexicana” y que fue traducida al castellano para corroborar la información y ser amparado en la propiedad “sin perjuicio de mejor derecho”.²⁶⁹

Según declaró el capitán, eran “tierras desiertas y sin perjuicio de los indios del pueblo”. Por eso, para confirmar dicha declaración, se presentaron los indios, el 28 de diciembre de 1661, Jerónimo de Aguilar, alcalde y los principales Domingo Jiménez, Nicolás Vásquez y Pedro Gómez, regidores del “pueblo de san Jerónimo Zacualpa de Comitán aquí en los Llanos de Copanaguastan” para corroborar dichos títulos otorgados a cambio de recibir dos toros para la fiesta del santo patrono de Zacualpa, San Jerónimo:

Es verdad que le damos con toda nuestro corazón un pedazo de tierra al señor capitán Pedro Bermudo como una caballería parece que es de los antiguos mucho tiempo a porque no tenemos que sembrar porque tenemos otras tierras nosotros y así que de sembrar en ella el señor capitán Pedro Bermudo lo que quisiere su corazón como sea que no entre ganado ni otras cosas y pueden medirlas si quiere su corazón y el señor capitán Pedro Bermudo se obliga a darnos dos toros para nuestras fiestas del señor san Jerónimo en cada un año y se llama la tierra en nuestra lengua Balun (¿Zacualpa? ¿Canan?) Junto al platanar y ahí ponemos nuestras firmas nosotros porque parezca con este papel donde quisiere su corazón.²⁷⁰

En el expediente también se hizo alusión a las reales cédulas, como la de 1591, que trataban sobre la repartición de tierras baldíos a los indios y españoles para que tuvieran propiedades en dónde labrar y criar ganados. De forma legal “más porque la confusión y exceso, que [h]a habido” por culpa de comisión de virreyes, audiencias y gobernadores, que habían dado merced de tierras “sin título, causa, ni razón” con “títulos fingidos e inválidos de quien no tubo poder ni facultad para podérselas dar”. Con dicha Cédula el rey exigió se le restituyeran las plazas, ejidos propios, pastos y baldíos “de los lugares y consejos que están poblados” con “justos y verdaderos títulos” para así poder “tener cada pueblo y estado

²⁶⁹ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1. Título de caballerías de tierras que fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Casacualpa, Ciudad Real, años de 1662-1725.

²⁷⁰ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1. Título de caballerías de tierras que fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Casacualpa, Ciudad Real, años de 1662-1725.

presente”, y poder repartir también a los indios dichas tierras para que “tengan en que labrar y hacer sus sementeras y crianzas” y “conceder de nuevo por tierras, estancias y chacaras”.²⁷¹

Recordemos que, como hemos apuntado desde un principio, la disposición original sobre respetar las tierras del común (ignorada casi siempre durante el dominio español), sufrió múltiples y significativas modificaciones, entre los siglos XVI y XVII, sobre todo al llevar cabo las políticas de reducción y cambiar de un lugar a otro a los indios locales (con lo que cambio el concepto de tierras inmemoriales del común, al pasar de “parcialidades” a “pueblos” coloniales) y acrecentarse la lucha por el control de tierras y recursos (Ruz, 1992: 48).

Después de haber presentado dicha Cédula y los testigos correspondientes declaró el capitán Pedro Bermudo que dichas tierras eran de dos caballerías que estaban junto a las del Capitán Josep de Cabrera, quien tenía al parecer un pedazo de tierra conjunta a las de otra hacienda suya en términos del pueblo de Zacualpa que compró con los indios de dicho pueblo, cercano a las tierras y al trapiche nombrados San Joseph en Pinola que “confinan con tierras deste pueblo”, comprometiéndose a dar a cambio de dichas tierras, como lo pidieron los indios de Zacualpa, dos toros para las fiestas de San Jerónimo en cada año. Concertado el acuerdo, con la asistencia de “los alcaldes, regidores y defensor y nombrados”, midieron las tierras de la siguiente manera:

Haviendo salidos de este pueblo, casa de media legua llegado al paraje mando a Nicolás Trujillo medidor, que con una cuerda que tiene de setenta y una varas y una ochava de largo, que es con la que ordinariamente se miden las cavallerias de tierra la qual dicha cuerda, diez y seis de ellas de longitud hacen una cavalleria, que tiene mill siento y treinta y ocho baras del medida ordinaria de a tres tercias cada bara y la mitad de ancho que es lo que se platica mida de mojones dichas tierras, y haviendose que esta nueva señal y mojon para la longitud desta medida dese la sienega y mojon de la dicha labor y trapiche del dicho capitán Joseph de Cabrera, se fue midiendo por un valle abajo, puestos los rostros asia el pueblo de sacualpa y con treinta y dos cuerdas se llegó al paraje donde esta una cruz en el camino real donde se dividen las de Socoltenango y Comitán donde el dicho capitán Joseph de Cabrera, pidió sesase lo largo de aquella medida como se hizo y allí se puso, otra cruz por limite y mojonera = y despues se dio lo ancho de dichas tierras por la cavesada llevando los rostros asia un serro al poniente que tuvo quince cuerdas, hasta llegar a un árbol llamado icat (hicat-sicat) cuaquit donde se puso una cruz con que quedo hecha esta medida y parece según la y cuerdas de supra mencionadas, que tubo dos cavallerias en la qual no ubo contradision ninguna.²⁷²

²⁷¹ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1. Título de caballerías de tierras que fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Casacualpa, Ciudad Real, años de 1662-1725.

²⁷² AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1. Título de caballerías de tierras que fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Casacualpa, Ciudad Real, años de 1662-1725.

La historiadora Gisela Von Wobeser menciona que las mercedes o fundaciones de estancias de ganados casi siempre se concedían en paisajes baldíos, dadas estas circunstancias la falta de puntos de referencia dificultaba su ubicación exacta. Además, existían impedimentos naturales, tales como ríos, barrancas, montes u obstáculos de índole legal (cuando la tierra ya pertenecía a un tercero) que imposibilitada la aplicación del esquema. Cuando había tales impedimentos la medición se extendía hacia otro rumbo, esta falta de imprecisión propició irregularidades, transgresión, la sobre posición de mercedes y la apropiación ilegal (Von Wobeser, 1983: 29).

Por otra parte cabe precisar que para el caso de la provincia de Los Llanos parece haber sido común considerar como hacienda a aquella propiedad dedicada a la ganadería, al cultivo de cereales o a ambas cosas, mientras por lo general a los lugares que se dedicaban a la producción de caña de azúcar recibían el nombre de “rancho-trapiche”, sin descartar por ello la cría de animales en pequeño número, en particular de aquellas bestias de tiro y carga vinculadas al acarreo de caña y a las labores de molienda (Ruz, 1992: 27).

En este caso como quedo sentado, dichas tierras colindaban con el trapiche San Joseph cerca de Pinola y cerca del Camino Real donde se dividían los pueblos de Socoltenango y Comitán. Al parecer algún tiempo después el capitán vendió las tierras a Joseph Cabrera, ya que dicho expediente está acompañado otro con título de compra-venta donde se hace merced al capitán Cabrera, vecino de Ciudad Real, haciendo más extenso el poder económico y territorial del español en el priorato con tres tipos de usufructos de la tierra: la estancia de ganado, múltiples cultivos y la producción de los trapiches. Tanto para comercio como para auto sustento.

Dicha compra y venta, fueron firmadas el 29 de agosto de 1682, y eran las mismas dos caballerías de tierra “medidas y amojonadas en términos del pueblo de Sacualpa provincia de los Llanos”, concedidas para que en ella pudiera “sembrar trigo, maíz y otras cualesquiera semillas”, así como el de “plantar árboles de cacao y otras cualesquiera árboles y plantas de Castilla y de la tierra”, y “tener y criar todas y cualesquiera ganados mayores y menores, bestias, mulas y caballares”, y con legitimo título “hacer y tener cosas de vivienda, corrales, cercas y otras cualesquiera edificios” para que pudiera disponer a su voluntad para él o sus herederos y sucesores.²⁷³

²⁷³ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1. Título de caballerías de tierras que fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Casacualpa, Ciudad Real, años de 1662-1725.

Un año después, el 10 de diciembre de 1683, el capitán Joseph de Cabrera, en el trapiche llamado San Joseph, requirió con el real título de propiedad a Bernabé Barredo la posesión de las tierras en el contenido expediente y el trapiche. Pero para el 17 de noviembre de 1717, en el pueblo de Soyatitán se presentó Francisco Duque de Estrada para medir y corroborar que las tierras ya estaban en manos del señor Joseph Mazariegos, clérigo presbítero, confirmando así el título “pertenciente a obra pía”.

En junio de 1725 en Soyatitán se reafirmó el título del trapiche perteneciente a Joseph de Mazariegos en los términos de los pueblos de Soyatitán y Pinola. Trapiche que fue vendido por el convento de Santa Cruz Socoltenango a José de Cabrera, y comprado por el convento a los indios de la comarca. Aunque el trapiche se llamaba San Joseph tuvo antes el nombre de San Luis Beltrán.²⁷⁴ No obstante los últimos dos casos de compra y venta son ya de las primeras décadas del siglo XVIII reflejan muy bien el negocio de tierras y bienes en el priorato de Socoltenango entre las autoridades locales, indios y españoles, que sin concertarlo muchas terminaron en manos de los dominicos de Socoltenango y otros clérigos.

Recordemos, a decir de Von Wobeser (1983), que las actividades económicas de la Iglesia se centraron en dos aspectos: la inversión de capital en propiedades que pertenecían a terceros (que generalmente se hacían a través de un censo consignativo) y la adquisición directa de propiedades. Así la Iglesia se valió de las mismas formas de adquisición de tierras que usaron los propietarios laicos, o sea de mercedes, compras, censos y apropiaciones ilegales. A estos, se le unieron las donaciones, y finalmente ya que había muchas propiedades, de las cuales era acreedora la orden y que, al caer en bancarrota, quedaron en las manos de los conventos.

A parte de que el paisaje comenzó a sufrir cambios radicales con la llegada de españoles, también paso lo mismo con la introducción del trigo y la caña. Recordemos que al trasladarse a América, las órdenes aportaron también sus conocimientos sobre los cultivos de plantas y nuevas especies, que eran parte de la tradición monástica. Esto se reflejó en el establecimiento de empresas agrícolas administradas por ellos mismos. La introducción de la ganadería, haciendas y labores en el priorato de Socoltenango trajo consigo también el empleo de nuevas herramientas, técnicas agrícolas y la diversa utilización del suelo y del agua, lo que

²⁷⁴ AHDSC, Soyatitán, Carpeta 2112, Exp. 1. Título de caballerías de tierras que fue otorgado a favor del capitán Pedro Bermudo en el pueblo de Casacualpa, Ciudad Real, años de 1662-1725.

significó la posesión de medios de producción y el control de la mano de obra local, y sobre todo la vinculación mercantil (Von Wobeser, 1983; Amerlick, 1990).

En 1670 el convento de Santa Cruz Socoltenango confirmó la venta de unas tierras y el trapiche San Luis Beltrán a favor de José de Cabrera. La venta estuvo dirigida por el prior y comendador de Socoltenango y su primera mención aparece el 4 de julio de 1669 cuando “juntos y congregados a son de campana, como lo acostumbran” se reunieron el reverendo padre prior general fray Luis de Manresa, fray Tamayo, fray Luis de Barrientos, fray Nicolás de Castellano y fray Tello, sacerdotes conventuales del convento de Santa Cruz del pueblo, para firmar el acuerdo de la venta del trapiche llamado San Luis Beltrán, “de beneficio de azúcar que está en términos del pueblo de la Zacualpa en la provincia de los Llanos y una labor en término del pueblo de Pinola y un pedazo de tierra que fue ingenio de (¿Juan?) De la Torre” conformado por un trapiche, sus casas, tierras, aguas, cobres y ganados.²⁷⁵

La venta se dio porque los religiosos declararon que era “inútil al convento como lo han experimentado por ser los gastos precisos grande y el provecho queda al convento ninguno sin que haya esperanza de que pueda darlo así por lo que se tiene reconocido como por estar como está el convento muy pobre” y no pudiendo conservarlo “en el estado en que esta sin duda se perderá totalmente en breve tiempo” y por esta razón se puso en venta por “cuatro mil y quinientos pesos dándosele con todas sus tierras, aguas, cobres, caña y demás”.²⁷⁶

A sus extensas propiedades, los dominicos incorporaron un bien de vital importancia en la época dada su escasez: el capital. Éste podían invertirlo en ingenio, molinos y trapiches, o cosa muy común también entre las órdenes femeninas como paso con el convento de la Encarnación, darlo al redito o a censo, así mismo fundando capellanías, vehículos que gravaban las propiedades, de manera perpetua y rara vez redimible, a favor de un clérigo o de una orden. El conjunto de censos, capellanías y obras pías conformaban los llamados “derechos de prenda” sobre una propiedad (Ruz, 1992: 57).

Precisamente el convento dominico determinó vender a consta de tres tratados. El primero, pagar en la forma contenida 1500 pesos de la fecha de la escritura a que se le hiciera de venta en un año 1000 pesos de la dicha fecha y en dos años los 2000 pesos restantes a la

²⁷⁵ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

²⁷⁶ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

cantidad acordada, que “han de quedar cargadas al censo sobre el mismo trapiche hasta que los redima” pagando de lo uno y de lo otro a razón de 5% en cada un año hasta las dichas pagas “y redención del dicho censo [y el cargo un] un censo de 250 pesos” a favor del convento del pueblo de Comitán y pagar cada año 5%. Además que:

Sin tener ningún aprovechamiento de la dicha tierra ni esperar tenerlo por no tener el convento paga todos los años el dicho censo y que el dicho comprador ofrece por ella cuantrocientos pesos que han de quedar cargados a censo sobre ella misma para pagar sus renditos en cada un año reconociendo de ellos los dichos docientos y cincuenta del dicho censo a favor del dicho convento de Comitán y los ciento y cincuenta pesos a favor de este dicho convento (de Socoltenango).²⁷⁷

El segundo trato era reunir a los padres conventuales para hacerles saber el contrato de venta y censos para que “vean y confieran” así para que cumplieran con tal requerimiento los frailes Luis de Manrresa, Luis de Barrientos, Tamayo, Nicolás de Castellanos y Tello. Con el tercer tratado, los padres se comprometieron a dar fe a la propuesta y razonamiento del primer y segundo tratado sobre la venta del trapiche, labores y tierras que tuvo el convento “a quienes hizo saber cómo este es el tercero y último tratado en el cual han de dar su parecer y respuesta que bien saben la utilidad y provecho al convento”.

Al concertar la venta del trapiche por las causas referidas en el primer tratado “los padres todos juntos y cada uno de por si dijeron que ya ellos habían tratado y conferido entre si lo susodicho y han visto y les parece” que se venda el dicho trapiche por la cantidad de 4500 pesos en la forma y manera que ofrecía el comprador; y las tierras que fueron del ingenio de Juan de la Torre por los 400 pesos según “que el dicho comprador da por ellas al censo antes que totalmente se pierdan el dicho trapiche y tierras por no tener ni haber hallado forma de llevarlo adelante ni poderlo mantener ni tener el convento ningún aprovechamiento de uno ni otro”.²⁷⁸

Así se realizó la venta al capitán Joseph de Cabrera, alcalde ordinario “y de la Santa Hermandad el más antiguo de la Ciudad Real de Chiapa” “para el susodicho, sus herederos y subsesores y quien de él o de ellos tuvieren título, causa o razón el dicho trapiche nombrado

²⁷⁷ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

²⁷⁸ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

san Luis Beltrán” con todas sus tierras medidas y compuestas y otros pedazos que después de la medida y composición habían comprado al cabildo y común del pueblo de Zacualpa.

Hay que matizar que diferentes autores han señalado que las características de las haciendas, ranchos-trapiches o estancias consistían principalmente en el dominio sobre los recursos de la tierra, el dominio sobre la fuerza de trabajo y sobre los mercados regionales y locales. La situación de dominio afectaba principalmente a los indios y estaba vinculada con el fenómeno de las Conquistas económica y espiritual. Si bien se puede afirmar que la hacienda surgió a principios del siglo XVII, hubo desde el siglo XVI particulares unidades productivas que compartían estas características como las labores de trigo, las plantaciones de añil o algodón, los ranchos-trapiches o los ingenios azucareros (Von Wobeser, 1983:55; Ruz, 1992: 27).

La dicha propiedad, cumplía con las características de un rancho-trapiche/hacienda azucarera, ya que constaba, aparte de tener un río de agua cerca, de una “casa de purga” cubierta de palma, una de vivienda también de palma, corral y algunos “ranchos de mozos”. En la dicha casa de purga se encontraban una prensa, dos trapiches, tres calderas, dos hachas, una resfriadera, dos fondos nuevos, tres peroles grandes, dos pequeños, cuatro “espamaderas”, tres bombas, dos repartideras, cuatro “remillones”, diez yuntas y “media de bueyes”, siete rejas, sesenta yeguas, veinte mulas y “machos trapicheros y de cargas”, doce caballos “mansos”, dos campanas, dos santos de bulto y cinco pedazos de caña. Artefactos que al parecer eran también usados para la producción de derivados de la caña como la melaza y la panela, mismos que también eran usados para la producción de aguardiente.²⁷⁹

Dicho trapiche tenía colindancia con otro trapiche que había pertenecido al alférez Lucas Román y con las del pueblo que fundó el convento de Santa Cruz en tierras que fueron de Catalina de Noriega, vecina del pueblo, “por sesión y traspaso que de ellas le hizo y estando medidas y compuestas”.²⁸⁰ Comprometiéndose el capitán Joseph Cabrera al final pagar los 1500 pesos de la fecha de la venta a un año y a los dos años de dicha fecha 1000 pesos que eran los plazos que estuvieron convenidos, así mismo se comprometió a pagar a razón de 5% en cada un año por los corridos de las dos dichas cantidades y los 2000 pesos restantes justo a la

²⁷⁹AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

²⁸⁰AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

referida cantidad de los 4500 pesos que quedaron cargados al censo sobre el dicho trapiche. Para así pagar los réditos de 5% en cada año a dicho convento de Socoltenango y los 250 pesos a favor del convento de Comitán por el censo que tenía el convento sobre las tierras, trapiche y labores del dicho ingenio.²⁸¹

Así en el trapiche “llamado señor san Joseph que antes fue nombrado san Luis Beltrán el 16 de marzo de 1681” se presentó Joseph de Cabrera con dichas escrituras otorgadas ante Joseph Antonio de Torres, escribano real, quien “le dio la posesión, quieta y pacíficamente”. Para concluir dicho proceso el comprador “por la mano abrió la puerta y cerro”, dando por concluida la compra venta.²⁸²

La proliferación de ingenios y haciendas azucareras, tal como lo nombran algunos documentos, en la provincia de Chiapas comenzó a ser activa desde finales del siglo XVI. La multiplicación, por su parte, de los “rancho-trapiches”, como los nombra Ruz (1992), en el priorato de Socoltenango parece coincidir con el período de desarrollo y consolidación que tuvo lugar entre 1600 y 1690. Durante el siglo XVI, las ganancias de la producción agrícola estuvo basada en la economía que aprovechaba la mano de obra india para cubrir principalmente las necesidades de los españoles, a través de las encomiendas y la esclavitud, así como en la minería de oro y la producción de azúcar (Obara-Saeki, 00). Sin embargo, a medida que la población nativa fue disminuyendo se redujo tal excedente y los particulares y religiosos se vieron obligados a complementar con otras actividades, como la producción de carne de res, trigo, cebada, panela, aguardiente y azúcar. Los trapiches, ranchos e ingenios se dedicaron a la producción de azúcar, y sus derivados, así como las estancias al ganado vacuno y caballar, y en grado menor puercos y cabras (Von Wobeser, 1983, 2004; Ruz, 1992; Viqueira, 1997).

La presencia de los trapiches y estancias ganaderas en el paisaje de los pueblos del priorato de Socoltenango y en manos de particulares y religiosos tienen su razón de ser en, de acuerdo con Von Wobeser, la desaparición de pueblos a causa de las epidemias y la explotación excesiva las tierras quedaron abandonadas. Los indios sobrevivientes no se daban abasto para trabajar las tierras y, por lo tanto, muchos vendieron o traspasaron mediante censo a los religiosos y españoles y por lo tanto muchos indios se convirtieron en trabajadores en las

²⁸¹ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

²⁸² AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2087, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la compra de un trapiche llamado San Luis, propiedad del convento de Santo Domingo, a favor de José de Cabrera, alcalde ordinario. Socoltenango año de 1670.

estancias y los trapiches (Von Wobeser, 2004: 65; Ruz, 1992: 50) la tierra no era por entonces un bien escaso y la dramática caída demográfica de la población aborigen vino a disminuir, incluso, la presión que pudiera haber sobre ella por parte de sus legítimos y antiguos propietarios. Las presiones vendrían por parte de sus enajenadores.

Aunque, siguiendo a Viqueira (1997), los españoles no constituían a fines del siglo XVII un grupo muy grande. Al parecer el número de españoles, peninsulares y criollos, no pasaba seguramente de 1500, lo que representaba a penas un 2% de los 66500 habitantes que componían la población total de la provincia de Chiapa. La mayoría de todos estos hablantes de español tenían su residencia en Ciudad Real o en Chiapa de Indios. Los demás, como lo muestra nuestro caso, vivían diseminados en pequeños grupos en algunos pueblos o en las haciendas y trapiches del priorato de Socoltenango, en el área de Comitán y Ocosingo, así como en otras partes de la Depresión Central, atraídos por estas oportunidades de compra y venta de tierras y propiedades.

Si bien la producción de maíz, algodón, frijol y chile estuvieron presentes en la provincia de Los Llanos y en los pueblos del priorato de Socoltenango, como en San Bartolomé y Copanaguastla, la introducción de cultivos españoles, como la caña, provocaron que en Pinola, Soyatitán y Socoltenango se hayan instalado haciendas y trapiches y, por ende, españoles. Si bien la ganadería (caballos, bovinos, burros) tuvo también un desarrollo, gracias a las extensas tierras y pastos, y a la venta y compra de caballerías como el trato entre el capitán Bermudo y los indios de Zacualpa, lo cierto es que a menudo los ganados de los españoles invadían las tierras de los indios haciendo destrozos, tal y como lo atestigua la denuncia del indio Pedro Calvo de Soyatitán contra el español Román Sigler.

Así durante la época colonial la composición de la fuerza de trabajo en las haciendas y los rancho- trapiches, estuvo sujeta a variaciones. Los trabajos agrícolas lo realizaban, principalmente, indios y mestizos “libres”. Estos, a decir de Von Wobeser (1983, 2004), se dividían en residentes y eventuales, según su condición de vivienda de forma permanente en dichas haciendas o migraran, por temporadas, de los pueblos vecinos. La mayor parte de estos trabajadores se empleaban en trabajos relacionados con el cultivo y corte de caña, así como en el mantenimiento de la infraestructura, vigilancia y limpieza de los canales de riego. En los pueblos del priorato de Socoltenango al parecer los indios que sobrevivieron a las grandes pestes de finales del siglo XVI y del XVII fueron empleados en las haciendas y los trapiches que estaban en los límites de los pueblos de indios de Pinola y Soyatitán.

Los hacendados y azucareros, o “rancheros” para el caso de la provincia de Los Llanos, tal como los llama Ruz (1992), dueños de trapiches, tierras y haciendas, trataron de traer a personas de las comunidades cercanas para que se arraigaran dentro de sus unidades productivas, ya que no les generaba muchos costos. Los trabajadores vivían dentro de los límites de la hacienda junto a sus familias. Habitaban en pequeñas chozas de materiales perecederos, como el bajareque, techadas con palma, como la “casa de purga” y los “ranchos de mozos” en Zacualpa. En algunos casos se les cedió pedazos de tierra para sembrar maíz o poner un pequeño huerto. Para 1628 el salario que recibían variaba según el trabajo y el lugar, complementados con raciones de alimentos. Para el caso del centro de México, el sueldo base era de 1 y medio a 2 reales al día, lo que sumaba de 4 a 6 pesos al mes, empero la realidad era diferente ya que los azucareros atrasaban los pagos para retener a los trabajadores y seguir gozando de mano de obra barata (Von Wobeser, 2004: 230-267). Desafortunadamente no tenemos datos acerca de los pagos a los indios en las haciendas y trapiches del priorato de Socoltenango durante el siglo XVII.

En el *Itinerario para párrocos de indios* escrito por fray Alonso de la Peña Montenegro en 1668 se le dedica el *Tratado último* a los trapiches y los obrajes. En él se explica que los indios que trabajan en haciendas, estancias, obrajes o trapiches son de dos maneras: unos que trabajan para pagar los tributos de aquellos pueblos de donde son vecinos, y otros que son indios voluntarios que trabajan en obras de particulares, y todo lo ganado era suyo y podían disponer a su voluntad.

En él se ordena que los dichos dueños pagaran lo justo por el trabajo, sin hacerlo bajo amenazas, y que cubrieran los accidentes que sufrían los indios en dichos lugares, ya que solían los dueños de los trapiches atear a los indios que molían las cañas de tal manera que, vencidos del sueño, ocasionaban que el trapiche les provocara accidentes que los dejaba mancos, tullidos o muertos. Por esta razón el dueño estaba obligado a restituir cuatro daños:

1. Los gastos de médico, botica y todos los demás que se gastara en la herida o enfermedad ocasionada;
2. el de la vida, en caso de que haya sido causa de que la haya perdido;
3. los gastos de entierro y funeral;
4. ultimo los daños a sus herederos que les puede seguir de la muerte, “manquera u otro cualquiera achaque”.

Unos de los terratenientes, dueños de estancias y trapiches, más importantes en el priorato fueron los dominicos, aunque legalmente estaba prohibido que los religiosos

poseyeran tierras y propiedades rurales, porque se consideraba perjudicial socialmente, esta prohibición nunca se llegó a revocar explícitamente, como veremos a continuación, en la práctica la Corona no puso obstáculos para la expansión territorial y acumulativa de las propiedades dominicas, sino que reconoció implícitamente a través de las composiciones de tierras y las favoreció mediante decretos como la exención del pago del diezmo (Von Wobeser, 1983: 65).

La administración de doctrinas en la región de Socoltenango, el dominar las lenguas de los pueblos cercanos y el haber levantado todo un emporio económico, con base en haciendas, tierras, estancias y trapiches, les permitió a los dominicos, durante el siglo XVII, tener un gran control, no solo episcopal sino también, social y económico. La consolidación de estas propiedades en la zona estuvo condicionada por los cambios demográficos y las diversas maneras en que los indios ayudaron a este fortalecimiento, aportando tierra y trabajo, y en la acumulación de la riqueza de sus doctrineros y sus explotadores (Ruz, 1992: 19; Viqueira, 1997: 74).

El siguiente caso es interesante, ya que es un ejemplo de que entre lo requerido y la práctica hubo siempre un espacio de circunstancias. Aunque por Reales Cédulas, y por quejas de españoles que acusaban a los religiosos de tener tratos con sus feligreses y descuidar su labor “espiritual” por dedicarle tiempo a cosas más terrenales, se prohibió a los dominicos dedicarse al comercio o a fundar haciendas, no obstante poco a poco los dominicos consolidaban su poder sobre la región, pero sin estar libres de algunos conflictos con otros españoles.

En 1652 tuvo lugar un conflicto entre el alférez Lucas Román Sigler con el convento de Socoltenango sobre el sitio de tierra llamado El corral de piedra, en términos de Copanaguastla, que estaba en posesión de Lucas Román y que pretendía el dicho convento se le diera por que, al parecer defendían, eran ellos los legítimos dueños. En el proceso Lucas Román “alegó estar prohibido por reales cédulas fundaciones de haciendas a los religiosos” en las doctrinas que administraban “por los perjuicios que dellos se siguen que se han presentado de esta Real Audiencia”, cédulas pronunciadas como resultados del auto que se llevó a cabo en marzo de 1649 en el que se ordenó mandar avisos para que los conventos no adquirieran tierras ni por “vía de donación”.²⁸³

²⁸³ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2176, Exp. 1. Expediente formado a raíz del conflicto entre el alférez Lucas Román, vecino de Ciudad Real, y los dominicos por dos sitios de tierra llamados El Corral de Piedra en los

Así se mandó a prohibir a todas las personas que en el distrito del obispado tenían haciendas de campo, o títulos de tierras, como eran labores, ingenios, trapiches de azúcar, estancias y obrajes que vendieran sus propiedades a favor de los conventos de religiosos, monjas ni con persona eclesiástica alguna, ya que “no solo se prohíbe dichas ventas en semejantes personas eclesiásticas sino también cualquier contrato de censo de capellanías por la razón dicha de daños y perjuicio que se siguiese” ni en la venta que se hiciese de “dichas labores, estancias, obrajes, ingenios y trapiches por el derecho del diezmo perteneciente a las iglesias”.²⁸⁴

Sin embargo el cabildo eclesiástico pretendió revocar esta orden. En respuesta el fiscal, y licenciado, Pedro de Castilla al pedimento del deán de la catedral expresó lo siguiente, le aseguró “que aunque parece que este pedimento es contra personas eclesiásticas no lo es sino en favor de la Iglesia Universal”, ya que los diezmos de “su naturaleza” eran derecho divino y positivo “por todas las personas que vieren de bajo del estandarte de nuestra sancta madre Iglesia”, quienes estaban obligadas a pagar el diezmo “de los frutos” que Dios les daba “excepto aquellas que tienen privilegios de el sumo pontífice romano”. Dicho esto rectificaba que estaba prohibido a todos los monasterios comprar o adquirir en manera algunos bienes, rentas, haciendas o granjerías desde el 24 de octubre de 1576 y confirmada por la Real Cédula del 20 de mayo de 1631.²⁸⁵

Advirtiendo a los religiosos que a pena de comprar, “se pierda el quinto de lo que valiere la cosa vendida o enajenada que solo los puedan vender al que estuviere sujeto a la jurisdicción real y esta pena además se de a la alcabala a que pertenezca aquella cosa vendida y que la dicha venta sea y pase con la carga de la pena de quinto a un que sea por modo de donación o de otro qualquier contrato”.²⁸⁶

Con ello, Román Sigler presento algunos testigos a su favor el 20 de noviembre de 1652, entre los que estaban Francisco Rodríguez, Joseph de la Torre, Juan de la Peña y Juan Martínez de Herrera para que declararan sobre “la medida y composición de dos sitios de estancias en los términos del pueblo de Copanaguastla de aquella jurisdicción y dos caballerías

términos de Copanaguastla. Se incluyen las reales cédulas que prohíben fundar haciendas a los religiosos. Santiago de Guatemala, 1649-1653.

²⁸⁴ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2176, Exp. 1. Expediente formado a raíz del conflicto entre el alférez Lucas Román, vecino de Ciudad Real, y los dominicos por dos sitios de tierra, Santiago de Guatemala, 1649-1653.

²⁸⁵ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2176, Exp. 1. Expediente formado a raíz del conflicto entre el alférez Lucas Román, vecino de Ciudad Real, y los dominicos por dos sitios de tierra, Santiago de Guatemala, 1649-1653.

²⁸⁶ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2176, Exp. 1. Expediente formado a raíz del conflicto entre el alférez Lucas Román, vecino de Ciudad Real, y los dominicos por dos sitios de tierra, Santiago de Guatemala, 1649-1653.

de tierra en términos del de Pinola” contra los demandantes dominicos del convento de Santa Cruz de Socoltenango, casualmente el 24 de diciembre de 1652 se sumaron a la demanda, a favor de los religiosos, los indios de Copanaguastla y Socoltenango, así como el alférez mayor de la Ciudad Real.²⁸⁷ No sabemos a quién favoreció la resolución, pero tenemos otras pistas acerca de las experiencias del poder social y económico que se estaba fraguando en la zona entre los españoles, indios y religiosos.

El 10 de diciembre de 1687 el alguacil mayor del Santo Oficio Joseph Antonio Torres, vendió dos estancias y media llamadas Nuestra Señora del Rosario y San Antonio al convento de Socoltenango por la cantidad de 2500 pesos con un total de 2325 pesos de censos dividido de la siguiente manera: 1700 (1000 más otro de 700) de las monjas, 125 del convento de Socoltenango y 500 en San Lorenzo. Con un saldo a pagar de 175 pesos.²⁸⁸

Dicha hacienda, ubicada en el valle de Cuxtepeques, contaba con una casa que era de bajareque, cubierta de paja y una ermita de adobe cubierta también de paja con casas de viviendas donde se quedaban los “mozos”, también hechas de pajas y con corrales. Y el de San Antonio “donde están ubicadas las salinas, que pertenecían a los indios de Copanaguastla”. Dichas propiedades colindaban al oriente con San Lorenzo, al poniente con la estancia de San Pedro, al norte con Tecoluta y con la serranía de Jaltenango.²⁸⁹

Junto a estas propiedades también puso en venta unas propiedades en Tecoluta con estancias y tierras que había comprado al capitán Francisco de Goienaga y a Lucía Zerrano su mujer con 510 reses de rodeo “herradas de un año arriba”, 26 cabritos once de ellos “aguardadores”, 115 caballos mansos en que se incluyeron 22 yeguas, 2 burros oficiales y 27 potros “con catorce almudes de sembradura de maíz y cuatro de frijol”, además una ermita, y herramientas de la hacienda y de carpintería, así como “otra cosas pertenecientes a dicha estancia”.²⁹⁰

Dichas tierras, que habían sido anteriormente de los indios de Chalchitán, y que habían sido vendidos por ellos al español, estaban conformadas con un rancho y un corral con “todas sus entradas y salidas, usos, costumbres, pastos, aguas y abrevaderos”. La venta al convento de

²⁸⁷ AHDSC, Copanaguastla, Carpeta 2176, Exp. 1. Expediente formado a raíz del conflicto entre el alférez Lucas Román, vecino de Ciudad Real, y los dominicos por dos sitios de tierra, Santiago de Guatemala, 1649-1653.

²⁸⁸ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2039, Exp. 2. Memorial sobre los cambios de dueño de la estancia de ganado Nuestra Señora del Rosario, y los gravámenes que pesaron sobre ella a favor del convento de monjas de la Encarnación, 1639 a 1687.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2039, Exp. 2. Memorial sobre los cambios de dueño de la estancia de ganado Nuestra Señora del Rosario, 1639 A 1687.

Santa Cruz Socoltenango se concertó en el precio y la cantidad de 2500 pesos, de los cuales entregaron los dominicos primero 175 pesos y los 2325 pesos restantes quedaron cargados sobre dicha estancia de censo principal por “otros tantos que sobre ella estaban impuestos” en esta forma: 1700 pesos perteneciente al convento de monjas de Ciudad Real por dos escrituras, la dicha de 1000 pesos y la otra de 700 más 625 pesos de principal y por otras dos escrituras que le pertenecían al convento de Socoltenango con lo cual “quedo pagado dicho convento por comprador del principal de los dichos de sus dos censos”:

Y así mismo declaró que aunque las dichas tierras de Tecolula están medidas de pedimento del dicho capitán Francisco de Goienaga no están compuestas ni pagadas a su Magestad y estarlo a los indios de Chalchitán quienes la vendieron al susodicho como consta del rezivo que dieron los dichos indios y vendieron al susodicho como consta del rezivo que dieron dichos indios y todo el derecho y acción y señorío que tengo a dicha estancia y tierras de Tecolula lo sedo renuncio y traspaso a dicho convento y le doy poder para haga y disponga dello como cosa suya abida y conprada con su dinero y justo titulo y para que tome posesión quando y como quisiere y por bien tuviere jurídica o extrajudicialmente Real.²⁹¹

El día en que oficialmente se iba a realizar el contrato de compra-venta de los dominicos con el capitán, a toque de campana, como era costumbre, fueron llamados los párrocos para congregarse y celebrar el convenio. “Juntos y congregados a sonido de campana como lo acostumbramos, todos de aun acuerdo azeptamos la compra de dicha estancia y tierra de Tecolula”, aceptando el dicho redito en forma de los 625 pesos de los dos censos que el convento tenía sobre dicha estancia y de ellos otorgaron recibo en forma al capitán Joseph Antonio de Torres, declarando “por libre y quito de dichos dos zensos por quedar como quedan en nuestro poder los dichos seiscientos y veinte y cinco pesos del precio y valor de dicha estancia de que nos damos por contentos y entregados a nuestra satisfacción”.²⁹²

Para finalizar el contrato el 10 de diciembre de 1687 se reunieron nuevamente el prior fray Nicolás Desballe, fray Miguel preciado predicador general, fray Nicolás de Castellanos y fray Rodrigo de Valcarzel, todos sacerdotes conventuales de Socoltenango, quienes en la presencia de los testigos Joseph Bermudo, Francisco Duran Bezerra, Alonso de Morales y Antonio de Trujillo, Joseph Antonio de Torres, Fray Nicolás Desballe Prior, Fray Miguel

²⁹¹ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2039, Exp. 2. Memorial sobre los cambios de dueño de la estancia de ganado Nuestra Señora del Rosario, 1639 A 1687.

²⁹² *Ibidem*.

Preciado Predicador General, Fray Nicolás de Castellanos, Fray Rodrigo de Valcarzel, ante Don Jacinto Bermudo, escribano público y real, firmaron el contrato.²⁹³

Es conveniente presentar otro caso más que se conserva del mismo sitio llamado San Antonio, en el valle de Cuxtepeques, que estaba vendiendo el convento de Santa Cruz Socoltenango, y que compró en 1687 al capitán Francisco de Goienaga quien había realizado otros negocios con los frailes en los años anteriores. El 14 de junio de 1685, el capitán Francisco de Goienaga y Lucía Serrano de Quiñones, se reunieron en su casa para vender al capitán Joseph Antonio de Torres, el sitio de estancia de ganado mayor nombrado Nuestra señora del Rosario en el valle de Cuxtepeques.

Dicho sitio estaba, para entonces, constituido por una ermita de adobes y algunas casas de bajareque cubiertas de paja y corrales, y en la ermita una imagen de Nuestra Señora de bulto, y otra del señor Santo Antonio. Además de un frontal, una casulla y un pendón de “mandarín blanco” que contenían unos manteles, “una alba y un amito”, una bolsa de corporales y cingulo, en donde pastaban 133 reces de “una año para arriba” en que se incluían algunas vacas “resegas”, diez cabritos, ochenta yeguas en que se incluían sus padres, veinte caballos de rienda, dos burros oficiales y uno nuevo, una prensa de hacer queso, seis sillas de sentar, seis hachas, cinco “luqués”, “cuatro cosas”, dos barretillas y dos azadones.²⁹⁴

“Todo ello con sus entradas y salidas, pastos, aguas y abrevaderos, usos, costumbres y servidumbres” en cantidad de 1900 pesos, 1825 pesos de ellos “que quedan sobre dicha estancia de zenso principal para que dicho comprador los reconozca en esta forma”: 1700 pesos en favor del convento de monjas de Ciudad Real, y 125 pesos en favor del convento de Socoltenango “que es el gravamen con que se les dio dichas estancias en dote y por dote” que de ella otorgó el dicho capitán Francisco de Goienaga a que se remiten. Finalmente, de los 75 pesos restantes, en cumplimiento de los 1900 pesos se dieron “por contentos entregados y pagados por haberlos recibido de el susodicho, contados a su satisfacción”.²⁹⁵

En otro caso, del 17 de septiembre de 1639, aparecen como dueños legales de algunas de esas tierras, nuevamente, Lucas Román Singler y su mujer Lucía de Meneses que estaban conformadas sobre algunas estancias que tenían 2000 vacas de rodeo y 200 yeguas, y otras caballerías “que son sitios legales llamados Nuestra Señora y San Lorenzo en términos del

²⁹³Ibídem.

²⁹⁴AHDSC, Socoltenango, Carpeta 3552, Exp. 75. Expediente formado a raíz de la compra-venta de la hacienda denominada Nuestra Señora del Rosario ubicada en el Valle de Cuxtepeques, 1643-1669.

²⁹⁵Ibídem.

pueblo de Chalchitán”. Presentes en el pueblo de Socoltenango vendieron en 1665 al alférez Juan Serrano de Quiñones y su yerno, las estancias de ganado mayor y caballar nombradas Nuestra Señora del Rosario y San Lorenzo en “los valles de Chalchitán”.²⁹⁶ Con límites al poniente con la estancia San Antonio, propiedad de Juan Serrano “por compra que del hizo al común, justicia y principales del pueblo de Copanaguastla”; al oriente con otro sitio y medio nombrado San Lorenzo, al norte con montes y cerros y al sur con las tierras del pueblo de Chalchitán. Por su parte, la estancia San Lorenzo tenía por límites al oriente con otro sitio y medio de estancia que Román Sigler vendió al alférez, al poniente la dicha estancia de Nuestra señora del Rosario, al norte con las montañas del pueblo de Chalchitán y al sur con la serranía y la cordillera que divide esta provincia del Soconusco.²⁹⁷

Estas tierras, se confirma lo dicho previamente, estaban compuestas por dos censos, uno de 700 pesos en favor del convento de las monjas de la encarnación y el otro de 500 tostones a favor de la cofradía de la Limpia Concepción fundada en el convento de monjas.²⁹⁸ Lucas Román y Lucía Meneses eran vecinos de Ciudad Real, quienes, renunciando a las leyes de mancomunidad, otorgaron y vendieron a censo y tributo 100 tostones de a cuatro reales de censo en cada cuatro años al convento por razón de 1000 pesos de a ocho reales que recibieron de la madre María de Santa del convento de la Encarnación, cargados sobre unas estancias de ganado mayor que contaba con 2000 vacas de rodeos y 200 yeguas y otras caballerías que eran “cuatro sitios legales llamadas Nuestra Señora y San Lorenzo en términos del pueblo de Chalchitán”.²⁹⁹

En otro expediente se señala que estas haciendas estaban colindantes a las estancias del Alférez de la Tovilla, llamadas San Pedro en los valles de Cuxtepeques; por otro lado con límites a unas estancias de los frailes del convento de Comitán. Un censo de 700 pesos a favor del convento y otro de 500 tostones a favor de la cofradía de la Limpia Concepción fundada en el convento del Señor de San Francisco. Quienes se comprometieron a tener “la cantidad de ganado dicha y las casas bien reparadas”, pidieron licencia a favor “del derecho” de doña Lucía, quien renunció a la ley de mancomún, y “haciendo la señal de cruz, a las leyes del emperador Justiniano y el senado jurisconsulto” para que con su propia voluntad, junto a su

²⁹⁶Ibídem.

²⁹⁷Ibídem.

²⁹⁸ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2039, Exp. 2. Memorial sobre los cambios de dueño de la estancia de ganado Nuestra Señora del Rosario, 1639 a 1687.

²⁹⁹ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2039, Exp. 2. Memorial sobre los cambios de dueño de la estancia de ganado Nuestra Señora del Rosario, 1639 A 1687.

esposo, llevaran a cabo el contrato. Y así se hizo, con estos negocios los religiosos de priorato de Socoltenango se habían convertido para finales del siglo XVII en empresarios y terratenientes, que poco a poco consolidaron su poder, sin olvidar las preocupaciones espirituales, las materiales ganaron terreno.³⁰⁰

En el siguiente mapa ilustramos la geografía y los principales focos eclesiásticos que derivó de la organización y reorganización sucedida, primero desde la vicaría de Copanaguastla, y después en el priorato de Socoltenango. Ubicamos también algunas haciendas y trapiches de indios, religiosos y particulares que complementamos con el cuadro de abajo.

Cuadro. 17. Dueños y propiedades en el priorato de Socoltenango, siglo XVII.

Gabriel de Avendaño, Haciendas, tierras y estancias cerca de San Bartolomé, hacia 1599.
Juan de la Torre (indio), estancias en Los Llanos de Copanaguastla, 1612.
Francisco Pérez, ingenio en Ixtapilla, 1612.
Francisco Hidalgo, estancia de ganado en términos de Copanaguastla y San Bartolomé
Dominicos, ingenios, trapiche y estancias de ganado, 1611.
Pedro Calvo (indio), estancias, tierras y ganado en Soyatitán, hacia 1658.
Capitán Pedro Bermudo, tierras, caña y hacienda en Zacualpa, hacia 1662.
Capitán Joseph de Cabrera, trapiche en los términos de Soyatitán y Pinola, hacia 1683.
Convento de Santa Cruz, trapiche en los términos de Soyatitán y Pinola, hacia 1670.
Alférez Lucas Román Sigler, tierras, hacienda y estancias en términos de Copanaguastla y en términos de Pinola, hacia 1652.
Joseph Antonio Torres y dominicos, estancias y haciendas cerca de Cuxtepeques, hacia 1687.
Joseph Antonio Torres, tierras y estancias ganaderas en Tecoluta, hacia 1687.

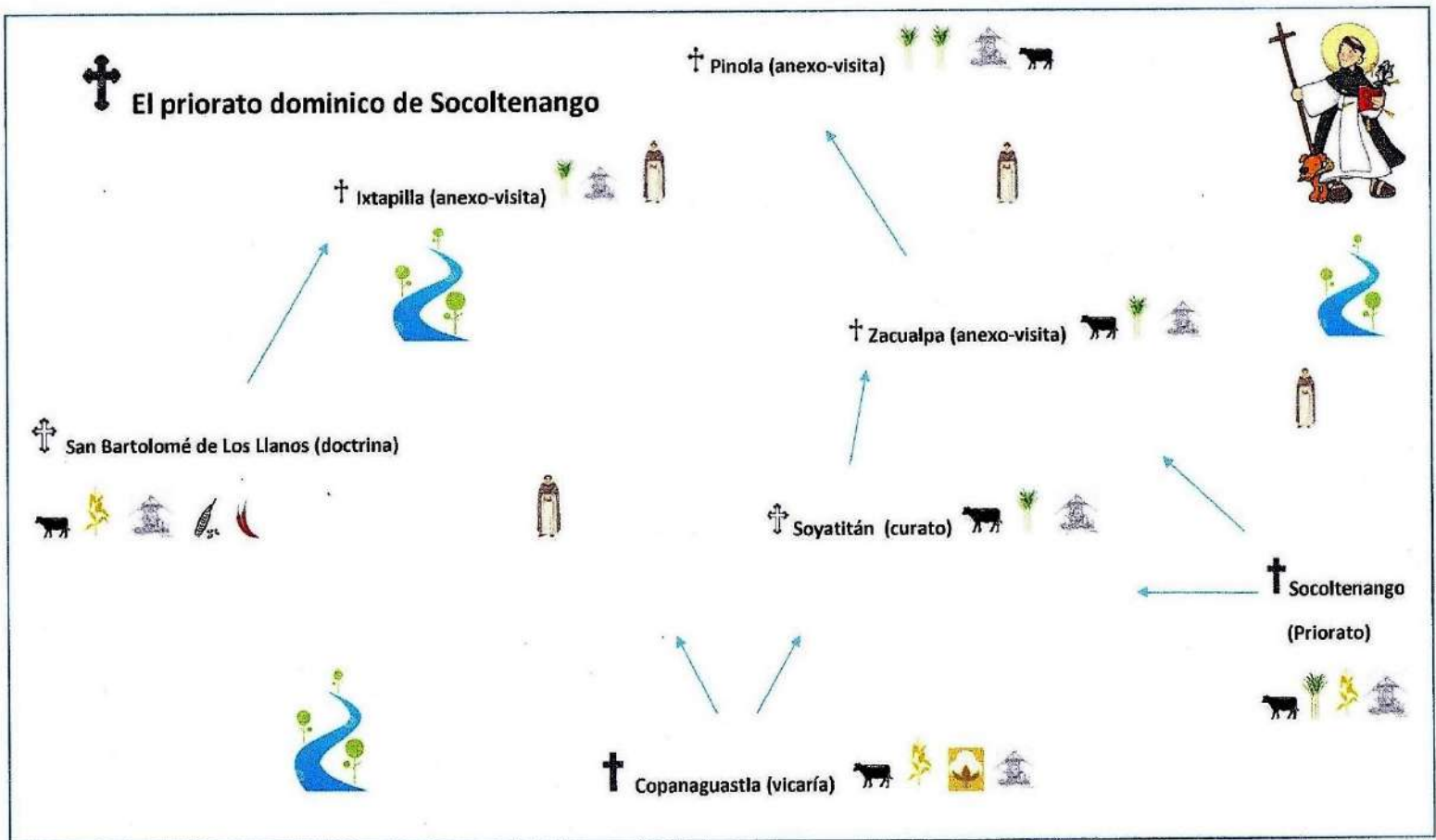
³⁰⁰ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 2039, Exp. 2. Memorial sobre los cambios de dueño de la estancia de ganado Nuestra Señora del Rosario, 1639 A 1687.

Bartholomé Gómez, terrenos, trapiche, estancias y labor de trigo en los términos de Pinola, hacia 1691

Fuente. Elaborado por el autor, con base en archivos del AHDS.

El rostro agropecuario de la Mision de ocupación del priorato de Socoltenango, siglo XVII.

Simbología: Haciendas y tierras (donde se producía y se sembraba maíz, chile, algodón caña de azúcar y se tenían ganados).



Fuente. Elaboración propia

Esta información presentada refleja que a pesar de las diversas tragedias que asolaron a los indios de la provincia y a los pueblos del priorato de Socoltenango, para los particulares y religiosos esto significó un alto nivel de beneficio económico que se reflejaba con la compra y venta de haciendas, tierras y trapiches, también con las cabezas de los diversos ganados y los réditos derivados de los censos. Si bien el tributo, y otros mercedes obtenidos de los indios,

La misión de ocupación

La misión de ocupación de los dominicos en la Depresión Central se constituyó como un vehículo de colonización y de conquista económica y “espiritual”. La misión de ocupación: referida a los sectores en los cuales los conventos formaron una red bastante estrecha, a distancia regional unos de otros y agrupados en torno a una cabecera. Desde la cabecera eclesiástica, primero de Copanaguastla y después de Socoltenango, los frailes salieron a los pueblos circunvecinos, donde se producía chile, frijol, maíz, algodón, caña de azúcar y coexistían estancias

fueron en baja proporción debido a la desaparición y alta mortandad de nativos, estas actividades garantizaron la acumulación de riqueza y aseguró a los dominicos y españoles, no depender del todo de las actividades tributarias de los indios.

Aunque MacLeod (1980) apunta que en el reino de Guatemala la economía estuvo estancada por varios factores, como la escasa mano de obra, a lo largo del siglo XVII (sobre todo en su segunda parte) y principio del XVIII ya estuvo caracterizada por una lenta y moderada reanudación de las actividades productivas y crecimiento económico. Lo que confirma el estudio de Viqueira (1994), quien sugiere que para el caso de la provincia de Chiapa el período, entre 1680 y 1720, se definió por una mejora económica y demográfica, así como de un intenso desarrollo de intercambios comerciales y usufructos basado en la acumulación de haciendas, estancias, ranchos y trapiches.

Esta hipótesis también puede comprobarse por las grandes construcciones de conventos que comenzaron a finales del siglo XVI y todo el siglo XVII, como Copanaguastla, Coapa, Coneta, Escuitenango, Copanaguastla y Soyatitán. Dichas edificaciones monumentales no podrían haberse emprendido sin una vasta fuerza de trabajo a disposición, preludio de la preponderancia que fue obteniendo la orden de Santo Domingo en la provincia de Los Llanos. También el nuevo sistema de cobro de los tributos que se estableció en Chiapas, a finales del siglo XVII, permitió aprovechar al máximo las nuevas posibilidades económicas, los dominicos comenzaron a preparar el pasto de estas posibilidades desde el cambio, y la tragedia, de la vicaría de Copanaguastla al pueblo de

Socoltenango, a través de la compra y venta de tierras, haciendas y trapiches, y las inversiones crediticias de censos y capellanías como hemos visto.

Una vez al año la autoridad sacaba a remate en la plaza pública de Ciudad Real los productos tributados por los indios o bien el derecho a cobrarlos. Como bien ha señalado Viqueira, el maíz, el frijol y el chile tributados eran objetos del famoso fraude en los remates. Uno de los pueblos que tributaba estos productos era San Bartolomé de Los Llanos, el derecho a cobrar se otorgaba por pueblos o por regiones. Muchos postores fueron prestanombres del teniente de oficiales reales y del alcalde mayor, y en otros casos de los dominicos, de forma que año con año se ofrecían las mismas cantidades de dinero por el derecho de cobro de estos productos (Viqueira, 1994:242).

Al terminar el remate, los prestanombres cedían una parte de los derechos para cobrar los tributos a los conventos religiosos, al cabildo eclesiástico, al obispo y a los vecinos más poderosos de Chiapas. Los vecinos, las monjas de los conventos y los sacerdotes de la catedral compraban estos “recudimientos” en los pueblos cercanos a los centros de población española y a las haciendas, como las poblaciones del valle de Grijalva y del sureste de Los Llanos por sus tierras fértiles y su producción agrícola suficiente. Los usaban para proveer sus conventos de suficientes productos a precios bajos y estables, otras veces revendiéndolas a mayor precio (Viqueira, 1994: 243).

Estos factores parecen confirmar para el caso del priorato de Socoltenango las hipótesis de Juan Pedro Viqueira. Ya que a pesar de las tragedias y las grandes mortandades que asolaron a los pueblos de la provincia de Los Llanos durante el siglo XVII, el primer y rico asentamiento de la vicaría dominica de Copanaguastla, luego de su ruina, siguió el paso al siguiente escalón de corporativización económica ahora desde el convento de Santa Cruz de Socoltenango, con la relación y la compra - venta de propiedades a los españoles y a los indios de la comarca que eran dueños de extensiones de tierras despejadas, para entonces, de la población a causa de la mortandad que los devastó.

Estos casos de escrituras de censos y compra venta de haciendas, estancias y trapiches dan cuenta de la vida económica y religiosa, así como de la lucha del poder político regional entre los españoles durante el siglo XVII (ver Anexo Cuadro 14). Por un lado los dominicos del convento de Santa Cruz administraban los pueblos del priorato de Socoltenango, donde se establecieron haciendas, estancias y trapiche; por otro están los españoles de Ciudad Real, y otros que poco a poco se establecieron en las cercanías de los pueblos, como Román Sigler,

Francisco de Goienaga, Joseph Antonio de Torres, Joseph de Cabrera y Pedro Bermudo tuvieron el negocio de compra y venta de las propiedades con los dominicos y los indios de los pueblos.

La fundación de capellanías por criollos y españoles fue otro vehículo de control social, religioso y económico que comenzó esporádicamente a constituirse como una costumbre en el priorato de Socoltenango durante y a finales del siglo XVII, pero ¿Por qué se fundaron capellanías en dicha jurisdicción? ¿Qué función social y económica desempeñó en el priorato? para cimentar las hipótesis presentadas, compartimos con Juan Pedro Viqueira (1994), acerca de las frecuentes actividades socioeconómicas llevadas a cabo por los religiosos, a pesar de la tragedia que acompañó a la población india, tuvo como consecuencia la consolidación económica mediante el control episcopal de la provincia que tuvo la orden de Santo Domingo.

3.3.1 Tierra y purgatorio, los casos de capellanías en los trapiches del priorato

Las capellanías de misas pertenecían al género, más amplio, de la obra pía; tuvieron, al mismo tiempo, funciones sociales, religiosas y económicas. Estas funciones asumieron su razón de ser en la creencia del purgatorio y la idea de su fundación para la salvación de las almas, así como en la elección de la propiedad para su fundación y la renta que producía dicha inversión. Los trapiches y las haciendas fueron excelentes medios, con sus diversos destinos, para la implantación de capellanías en el priorato de Socoltenango. El rezo del alma se reflejaba de forma “espiritual”, pero también de forma material, donde los principales beneficiarios fueron los religiosos y la Iglesia.

Al parecer la preocupación de cristianización se había suavizado en las nuevas generaciones de dominicos y el sentido de mendicante se había diluido en la justificación del mantenimiento del proyecto pastoral -el cual sufrió, como vimos, cambios administrativos e ideológicos a causa de los factores y obstáculos sociales, institucionales, económicos y geográficos-. Así, las creencias de la liturgia católica fueron implantadas, de diversas formas, en la región a través de la fundación de las cofradías de los indios y de las de capellanías con los criollos y españoles.

El sentido de estas últimas prácticas se arraigó, al parecer, más en los españoles y sus descendientes, los criollos. La creencia en el purgatorio ayudó en la fundación de dichas instituciones religioso-ideológicas que contribuyeron además al aumento de las riquezas de los dominicos y de la Iglesia debido al dinero que recaudaban. El priorato de Socoltenango es un buen ejemplo de estas estrategias político-económicas que garantizaban el control de la gente y la acumulación de capital monetario que se utilizaba para varios fines, y que sirvió para fortalecer el estado político-eclesiástico de los dominicos en la región.

Por ejemplo, el 14 de agosto de 1660 María de Vega propuso la idea de fundar “una memoria y capellanía que rezaran a las 11 del día habiéndose tocado alguna campana antes” para anunciar el inicio de las misas. Ante el licenciado Diego Sevillano, María de Vega declaró:

En el nombre de Dios todopoderoso y de la virgen María su bendita madre y sepan quantos esta carta vienen como yo María de Vega vecina desta Ciudad Real de Chiapa digo que por quanto de las fundaciones de las capellanías sea aumenta el culto divino y con las missas que los fundadores mandan decir y se dizen reziven sufragio las almas de purgatorio a las quales la ley de la charidad nos obliga a socorrer atento alo qual y a que el sacrificio de la missa es el más agradable al padre eterno y la ofrenda más preciosa que se le puede ofrezzer. Por tanto otorgó que instituo y fundó la capellanía.³⁰¹

Primero nombró por dote y para dote de ella 1600 pesos de 8 reales cada uno que, “hoy día de esta fecha tengo impuestos de principal a senso sobre las casas de la vivienda del alférez Juan de Valtierra Rivadeneira regidor de esta ciudad y labor de pan llevar que tiene en el valle de ella”, libre de otro censo como consta la escritura otorgada. Aclarando que era su voluntad se dijera perpetuamente por su alma, la de sus padres, sus hijos, deudos y bienhechores, 80 misas rezadas los días domingo y fiestas de guardar de todo el año en la iglesia catedral de Ciudad Real. Con ello pidió licencia al prelado eclesiástico para que le concedieran “mediante la obra pía” el permiso para su voluntad.³⁰²

La autorización fue favorable y nombró por primer patrón de la capellanía “a mí que lo he de ser todos los días de mi vida” y después de su fallecimiento el cargo fue designado al ayudante Antonio de Guemez, teniente de alcalde mayor, y por su muerte o ausencia a su hijo Pedro de la Vega, y por muerte o ausencia de su hijo el que él “dejare nombrado por testamento o fuera del y esta mesma razón corra y pase con el dicho Antonio de Guemez en

³⁰¹ AHDSC, Pinola, Carpeta 2295, Exp. 1. Expediente formado a raíz de la petición de Pedro de la Vega para que se le dé institución y un porcentaje del capital de la capellanía fundada por su madre, María de la Vega, Ciudad Real, 1660-1702.

³⁰² *Ibidem*.

caso que el dicho mi hijo haya fallecido o hecho ausencia”. Así, Pedro de la Vega, su hijo, compareció, el 22 de agosto de 1676, para pedir le fuera designado, como constaba la escritura de su madre que presentó en original, su puesto de “patrón de la capellanía de misa de once que los días de fiesta se dicen” que impuso su madre María de Vega de “un mil y trescientos pesos de principal que oi dizen tiene dicho dinero Juan de Herrera Picazo y para lo que me convenga necesito se me de un tanto de la fundación e institución de dicha capellanía”. Es relevante, para nuestro caso, la siguiente voluntad expresada de María que fue presentada en la petición:

Y es mi voluntad que a título de esta capellanía pueda ordenarse de todas órdenes Fernando de Valtierra Rivadeneira hijo legítimo del alférez Juan de Valtierra Rivadeneira (regidor) de esta ciudad, y de Francisca Xuarez de Victoria, que esta oy estudiando en Guathemala y haviendose ordenado de sacerdote le nombro por primer capellan desta capellanía, y suplico al señor ilustrísimo obispo que a la sason lo fuere deste obispado le aya por presentado por tal capellán porque yo lo presento y haga en el colación y canónica institución y erija y crie en vienes espirituales los desta dicha capellanía cinterponga en ella autoridad.³⁰³

El objetivo de esta fundación tuvo tripe sentido. El primero espiritual, la salvación del alma de María de Vega; el segundo circunstancial, la ordenación al sacerdocio del criollo Fernando de Valtierra Rivadeneira y de Francisca Xuarez; el tercero es económico. Al parecer, aunque la mayoría de criollos que tenían a su cargo las doctrinas en la provincia de Chiapas provenían de Guatemala, unos cuantos aspirantes de Ciudad Real y de familias acaudaladas se educaban en colegios de la capital del reino para prepararse en educación de lo mejor posible para poder ingresar al sacerdocio y poder ser parte de las órdenes religiosas o del clero secular.

Como sugerimos antes, la provincia de Chiapa y Guatemala había abastecido la falta de misioneros españoles con sus propios recursos, los criollos, lo que se tradujo en una mayor relación con la sociedad blanca. La costumbre de legar el patrimonio familiar al hijo mayor y la falta de puestos en la vida civil orilló a muchos hijos segundos a tomar el hábito, con el fin de sobrevivir, pero también tenía un sentido económico, ya que donaban parte de sus propiedades a la Iglesia. Esto abrió a nuevos cambios institucionales y a la necesidad de aumentar las rentas de los conventos de la provincia, a veces por medio de la adquisición de propiedades o de fundaciones pías como sugiere este caso (Brading, 1991; Rubial, 2010).

³⁰³Ibidem.

Así que muchos hijos de los criollos, de Chiapa y Guatemala, que intentaron entrar al sacerdocio y poder ocupar cargos eclesiásticos concedieron “obras pías” o capellanías para asegurar sus estudios y su entrada y precisamente poder formar parte de la Iglesia como fue el caso de Fernando de Valtierra y Francisca Xuarez. Para reforzar económicamente este objetivo, María fundó otra capellanía en el trapiche llamado “San Joseph que está en términos de Pinola de la provincia de los Llanos y sobre una estancia de ganados mayor nombrada San Phelipe en términos de Ysquitenango”, pero:

haviendose redimido dicho principal de las fincas sobre que se impuso y haze mención la escritura retro escrita pertenecientes a Juan de Valtierra sedio dicho dinero a Juan de Herrera Picasso y por su muerte al capitán Joseph de Cabrera y al presente puesto y fincado sobre un trapiche de hazer azúcar llamado San Joseph que está en términos de Pinola de la provincia de los Llanos y sobre una estancia de ganado mayor nombrada san Phelipe en términos de Ysquitenango de la dicha provincia, que uno y otro bendio el dicho capitán Joseph de cabrera con obligación de este principal a Gregorio Rosales como consta de escritura dicha en esta ciudad a cinco del mes de octubre deste presente año de ochenta y quatro por ante Pedro Alvarez Miranda scrivano y es capellán, Antonio de Estrada, de Ciudad Real.³⁰⁴

Al parecer el trapiche San Joseph del capitán Joseph de Cabrera fue unos de los principales productores de azúcar que estableció diversas relaciones socio económicas con españoles, criollos, indios y religiosos. Dicho mecanismo tuvo varias vertientes y mecanismos como puede verse: espiritual, fundación de capellanía; económica, compra y venta de propiedades y establecimiento de censos; social, punto de trabajo para la mano de obra india y de abastecedor para los principales poblados que necesitaban del dulce producto.

Habiendo fallecido el licenciado Antonio de Estrada y pasado más tiempo de cuatro meses de vacante, sin que compareciese persona que alegara derecho al patronato de la capellanía, el obispo fray Francisco Núñez de la Vega, según las disposiciones del derecho canónico, nombró canónicamente capellán de dicha capellanía a Pedro de Reyes y Toledo, “domiciliario de este obispado de que se le despacho título en forma y para que conste de mandato de su ilustrísima y excelentísima pongo esta razón. En Ciudad Real de Chiapa a 22 de abril del año de 1702”. Dicha capellanía perdió el poder sobre el trapiche en el año de 1715.³⁰⁵ Muchas propiedades, como aludimos primeramente, que cayeron en bancarrota y en donde se fundaron capellanías terminaron en manos de clérigo como nos confirma este caso.

³⁰⁴Ibídem.

³⁰⁵Ibídem.

Otros dos breves casos de capellanías que nos ayudan a cimentar nuestra hipótesis son los siguientes. El primero de 1678 cuando el obispo Marcos Bravo de la Serna fundó una capellanía en la escritura de reconocimiento de 500 pesos de la hacienda de la Santísima Trinidad, en términos del pueblo de Socoltenango para “la fundación de misas que formalizo” para decir las cada semana. Esta capellanía todavía funcionaba en 1763 ya que Rita de Barillas, mujer de Antonio del Portal y vecinos de Socoltenango, declaró que dicha hacienda era propiedad suya que había heredado de sus padres, Josepha Noriega y Nicolás de las Barillas en términos del pueblo, confirmando así que la capellanía fue fundada por Marcos Bravo de la Serna, a favor del “venerable deán y cabildo de la Santa Iglesia catedral, como a quienes tocan los réditos del principal, por ser quienes rezan las misas de la capellanía”.³⁰⁶

La hacienda había pasado a manos de Rita de Barillas, al fallecimiento de sus padres, “con todas sus tierras, casas, corrales, ganado vacuno, cavallar, herramientas y cuanto en ella existe, toca y pertenece”. Para esa fecha declaraba Barillas y su marido Antonio Ruiz que “siempre que quieran redimir los dichos 500 pesos la han de poder hacer quedando los dichos bienes hipotecados libres de la obligación general y especial como si no se hubiera otorgado esta escritura y desde luego hasta el día de la redempcion de este censo”. Dicha hacienda pagaba para entonces 25 pesos de rédito de censo a favor de la catedral, ya que para 1764 la escritura de imposición de 500 pesos sobre todos los bienes de Rita y “por especial hipoteca la hacienda nombrada la Santísima Trinidad” estaban a favor de los capellanes del cabildo de la catedral.³⁰⁷

El segundo caso también se enlaza con el obispo Marcos Bravo de la Serna quien al parecer fundó en 1678 otra capellanía con dote de 10 pesos en las haciendas de ganados del convento de Chiapa nombrando el patrón y el capellán a los obispos predecesores de la catedral de Ciudad Real, pero aclarando que “más es memoria de misas que capellanía”, y otra en la hacienda de Santísima Trinidad en Socoltenango, “cuyo principal de 1000 pesos están impuestos quinientos sobre la hacienda” que para entonces, estaba en posesión de Manuel Montes de Oca quien lo vendió, al parecer, a Eugenio Rodríguez en 100 pesos. La capellanía fue aceptada por Sebastián de Solís deán, Juan Merlo de la Fuente chartre, Pedro Gerónimo Pausadet maestrescuela, y Antonio Pérez de Soto y Acuña canónigo, declarando:

³⁰⁶ AHDSC, Socoltenango, Carpeta 3554, Exp. 14. Expediente en el que se acredita la fundación de la capellanía del obispo Marcos Bravo de la Serna y la escritura de reconocimiento de 500 pesos de la hacienda de la Santísima Trinidad, así como 400 pesos de la hacienda de Eugenio Rodríguez y 100 pesos de la casa de Cristóbal Villatoro, 1678 a 1820.

³⁰⁷ *Ibidem*.

Otorgamos por nos y por nuestros sucesores en las dignidades, que aceptamos esta capellanía y nos obligamos con (nuestras) personas y bienes y rentas a decir perpetuamente dicha misa rezada con su responso en cada semana comensando como ha corrido desde el día diez de septiembre de este año y a que tendremos en pie la cantidad de los dichos mil pesos arriba referidos y siempre que suceda el redimirlos por nuestra cuenta y riesgo y la deste cavildo, los pondremos en finca cierta y segura y siempre que suceda haver alguna”. La capellanía se volvía a confirmar para 1685.³⁰⁸

El obispo Marcos Bravo de la Serna remarcó constantemente la importancia de la fundación de las capellanías, ya que a través de ella, según apunto, se aumentaba el culto divino, y con las misas que los constituyentes y fundadores de ellas mandaban a decir “resiben sufragio las ánimas del purgatorio a las cuales la ley de caridad nos obliga a socorrer atento a lo qual y considerando que el sacrificio santo de la missa es el mas azeptto y agradable al padre eterno y la ofrenda más presiosa que se le puede ofresser”. Por lo tanto luego de la aclaración otorgó la institución de las capellanías en dichas haciendas de Chiapa y Socoltenango, en el siguiente tenor:

Primero nombró por dote y para dote de esta dicha capellanía 1000 pesos de a 8 reales que situados y cargados a censo en las haciendas del convento del señor Santo Domingo de Chiapa de la real corona por escritura con fecha del 10 de septiembre de 1678 ante Francisco Solano Barona teniente de alcalde mayor. A cambio de rezar cincuenta misas en cada un año en cada semana en el altar y capilla de Nuestra Señora del Socorro, donde “tengo sepultura señalada”, las cuales fueron dichas por el deán y cabildo de la Santa Iglesia catedral por turnos y “como han de llevar un peso por la limosna de cada una que es la cantidad que corresponde el redito de 1 000 pesos conforme a la escritura”, y que fue entregada al mayordomo de dicha iglesia para su cobro para que “tenga obligación de dar satisfacción a dichos señores prebendad.³⁰⁹

A principios del siglo XVIII, sintiéndose enfermo Bartholomé Gómez fundó, a nombre de su esposa María Ampuero, una capellanía en un trapiche, propiedad suya, que estaba ubicado entre los pueblos de Pinola y Socoltenango, nombrando como capellán y patronos a sus descendientes y “los de la línea”. El beneficiario fue su hijo fray Manuel Gómez, quien era estudiante y aspirante a subdiácono. Por eso para poder acceder al cargo

³⁰⁸Ibidem.

³⁰⁹Ibidem.

estableció “la capellanía necesaria, y al examen necesario que para dicha orden se requiere”, y así poder ser admitido al sacerdocio.³¹⁰

Este objetivo de fundación, como recuerda David Brading (1991), era fuente de orgullo para las familias locales, ya que los hijos de los españoles y otras familias acomodadas obtuvieran el sacerdocio y poder aspirar a ser nombrados priores o provinciales, les aseguraba un futuro estable. También era un mecanismo para consolidar el poder de las familias de Ciudad Real o Guatemala, y conservar, al mismo tiempo, el patrimonio y tender lazos y negocios regionales con una de las instituciones más poderosas, como lo era la Iglesia y la orden de Santo Domingo en los pueblos de la provincia de Los Llanos.

Para corroborar dicha información se presentó Bartholomé Gómez, el 15 de diciembre de 1703, ante el escribano de Ciudad Real, el licenciado Jorge Antonio de Flores, clérigo presbítero domiciliario del obispado, declarando que por cuanto del capitán Bartholomé Gómez y María de Ampuero su legítima mujer, vecinos de esta ciudad que residían en el pueblo de Chiapa de la Real Corona, impulsaron una capellanía de cantidad de 2000 pesos de a 8 reales de plata cada uno para que perpetuamente se digan “por sus almas la de sus padres y las de su intención y las benditas almas del purgatorio para que con el redito que corresponde a dicho principal se digan ochenta misas rezadas todos los años” por los capellanes.³¹¹

Dadas las condiciones de la sociedad de la provincia de Chiapa, agrícola y rural, las tierras, las haciendas y los trapiches fueron los vehículos que sirvieron para la fundación de capellanías y que sirven identificar el poder económico de algunas familias, con descendientes criollos. Dicha capellanía fue impuesta sobre un trapiche de “beneficio de hacer azúcar” que los susodichos tenían en términos de los pueblos de Soyatitán y Socoltenango, “con todos sus aperos, casas, tierras, y todo lo demás que le pertenece con declaración de que sobre el dicho trapiche y sus tierras están impuestos los censos y capellanías que adelante irán declaradas”. El motivo de la capellanía de 2000 pesos que fundaron el señores Bartholomé Gómez y la María de Ampuero era para que “a título de ella pueda ordenarse su hijo el licenciado Manuel Gómez y tener congrua para poderse alimentar”.³¹²

³¹⁰ AHDSC, Soyatitán y otros, Carpeta 2135, Exp. 1. Expediente de la capellanía que fundan Bartolomé Gómez y María Ampuero, a favor de sus almas y las de sus padres, con un capital de 2000 pesos fincados sobre un trapiche de su pertenencia ubicado entre los pueblos de Soyatitán, Pinola y Socoltenango. Se nombra como capellán a su hijo, fray Manuel Gómez. Incluye un breve inventario del trapiche, Ciudad Real, 1703-1705.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ibidem*.

La escritura fue presentada también ante Juan de Alcántara, escribano real, el 7 de noviembre de 1702, pero “por estar diminuta la dicha escritura y faltarle algunas circunstancias para su esencialidad fue repelida por el ilustrísimo y excelentísimo señor maestro fray Francisco Núñez de la Vega”. Sin embargo, habiendo reparado dichas circunstancias Bartolomé ordenó y otorgó poder al presbítero Jorge Antonio de Flores para que pudiera “imponer la dicha capellanía de 2 00 pesos”, y para que a través “de la escritura de fundación de dicha capellanía que se a de imponer se saque testimonio a la letra para que el dicho Manuel Gómez en conformidad de la voluntad de sus padres pueda ordenarse a título de dicha capellanía”.³¹³

Una vez más la aspiración de su hijo al subdiaconado fue el objetivo de la fundación de otra capellanía, lo que deja entrever que poco a poco los criollos de Ciudad Real se estaban interesando en mandar a sus hijos a estudiar y prepararse para poder acceder al círculo eclesiástico. Aunque durante el siglo XVII la mayoría de religiosos eran criollos de Guatemala, con estos casos podemos ver que los criollos locales fundaron estas obras pías como estrategia para tejer relaciones económicas y sociales entre familias, y las propiedades económicas de particulares y religiosos en el priorato de Socoltenango fueron un medio para lograrlo. Al mismo tiempo que muchos religiosos pudieron solucionar algunos problemas de subsistencia gracias a estas instituciones rentistas, porque ya como habían mencionado muchas personas los criollos eran los menos favorecidos de Ciudad Real, tanto que tenían que buscar sustento en otro lugar.

Advirtiendo nuevamente que los capellanes nombrados tenían la obligación de rezar en las iglesias, capillas o ermitas de las “partes que cada uno se hallare en su tiempo”, y para el principal y redito señalaron, nuevamente, por bienes y fincas de dicha capellanía “un trapiche de beneficio de azúcar nombrado San Joseph” en términos de Soyatitán, Socoltenango y Pinola. Dicho lugar, remarcaron los fundadores, estaba compuesto por un sitio entero y dos caballerías de tierra que estaban poblados con casas de teja, dos trapiches, una prensa, cobres, calderas, mulas, bueyes y una ermita con dos campanas. Esas tierras fueron “medidas y compuestas con su magestad como consta del título de composición y escritura de venta que el maestro de campo Joseph de Cabrera”.³¹⁴

³¹³Ibídem.

³¹⁴Ibídem.

El dueño anterior había sido Joseph de Cabrera, y el trapiche estaba cargado de un censo de 3600 pesos, los 1600 pesos a favor de la capellanía de las misas de las once para ser rezadas en la catedral de Ciudad Real y 1000 pesos a favor del convento de monjas y los 1000 pesos restantes a favor del convento de Santa Cruz Socoltenango, a donde se pagaban sus réditos en cada año y aclarando que “no tiene dicho trapiche otro cargo, obligación, hipoteca, vínculo ni otro gravamen”.³¹⁵

Así a quien tuviera el cargo de capellán, los dueños se comprometieron a pagar 100 pesos de a 8 reales de plata cada uno comenzando el pago desde el día en que la escritura fue asignada, dejando claro que no se ha de poder “partir ni dividir dicho trapiche aunque sea entre herederos”. Advirtiéndole que si “se partiere o dividiere” quedarían cargados de dicho tributo principal “sobre sí cada parte se hubiera impuesto”. Además se advirtió que no se iba poder vender, ceder o traspasar dicho trapiche a ninguna persona por fuero de derecho, uso o costumbre privilegiada que no fuera “lega, llana y abonada” para que pueda pagar y se le pueda cobrar la renta de dicho censo, y así guardar las condiciones declaradas por los fundadores Bartholomé Gómez y su mujer.

Entre los capellanes y beneficiarios estaban los fundadores y sus descendientes, “prefiriendo el varón a la hembra”, y a falta de los nombrados fue elegido beneficiario el obispo fray Francisco Núñez de la Vega, y los demás obispos que le siguieren en la silla episcopal y cuando hubiera sede vacante los capellanes serían el deán y el cabildo de la catedral de Ciudad Real. Y finalmente volviendo a reafirmar el objetivo de la fundación de dicha capellanía, para que a título se ordene de sacerdote el licenciado Manuel Gómez, hijo legítimo de los fundadores, “clérigo de primer grado en nombre de los dichos padres lo elige y nombra por capellán desta capellanía para que sea obligado a rezar en cada un año ochenta misas”, y por cada una el estipendio de 10 reales que es a tributo de 100 pesos que corresponden a los 2000 pesos de dicho principal censo. Dando permiso de rezar en la cualquier iglesia, capilla o ermita donde se encontraran y si en caso no pudieran por alguna razón pudieran disponer las misas al sacerdote que les pareciere, dando la cantidad acordada, siempre y cuando sirva al “clérigo muy virtuoso y pobre que ubiere y que al título dello se ordene y en la forma que puede conbierte los dichos dos mil pesos y se renta en beneficio eclesiástico y de vienes temporales los conbierte en vienes espirituales.”³¹⁶

³¹⁵Ibidem.

³¹⁶Ibidem.

Como hemos remarcado desde un principio, no se podría comprender la influencia de la Iglesia, así como el proceso socio económico de cristianización en la provincia de Los Llanos y la existencia y los objetivos de las capellanías y otras fundaciones y obras pías, como las cofradías y las fiestas patronales, sin comprender que su proceso de desarrollo durante el período colonial, estuvo influenciado, en parte, por el pensamiento religioso heredado de la Edad Media que tuvo que ser acomodado por las características geográficas y humanas de las localidades a donde llegaron los españoles y en donde emprendieron los dominicos el proyecto misional de ocupación y colonización.

Como bien han señalado Le Goff (1991) y Von Wobeser (1998, 2015) la idea principal de la capellanía, desde el punto de vista social y religioso, fue su función “purificadora” de los malos actos cometidos por los fundadores y difuntos, y sobre una concepción particular y continua, entre los criollos y españoles, de la vida y la muerte, de lo terrenal y lo espiritual. Sin embargo, también estuvo marcado por un plano de interés más terrenal y circunstancial, como fue la conservación del patrimonio familiar, el ascenso social y el acceso al sacerdocio, en estos casos, a los hijos de españoles, y por ende el acceso a los privilegios eclesiásticos. Esto da cuenta de la presencia de nuevos actores económicos en el priorato de Socoltenango que se vio reflejado en la competencia, los negocios y las alianzas para la acumulación de riquezas y de bienes materiales, entre particulares y religiosos en aras de las desgracias de muchos indios.

Aunque las capellanías, a decir de Von Wobeser (1998), tuvieron su mayor esplendor durante el siglo XVIII, debe ser entendido, ante todo, como un fenómeno con una fuerte influencia de la Iglesia en su dimensión económica, financiera y usurera. Los casos presentados del priorato de Socoltenango dan cuenta de cuatro factores importantes que formaron parte de la experiencia socio-económico de indios, españoles y criollos. El primero refiere al inicio de este fenómeno, que aunque esporádicamente se comenzó a delinear a finales del siglo XVII. Dos, los mecanismos sociales e ideológicos durante el proceso de cristianización que tuvieron repercusión en la región, como la fundación de capellanías por criollos y españoles y la creación de cofradías entre los pueblos indios. Tres, la importancia para la conservación y el ascenso al poder económico y político, no sólo en la vida civil, sino también en la religiosa que alentó el ingreso de criollos al sacerdocio y finalmente las propiedades intermediarias que comenzaron a ser parte de paisaje de Socoltenango durante el siglo XVII, las haciendas, las estancias y los trapiches.

Haciendo un recuento y una comparación del punto número dos, vemos que eran más extensas las fundaciones de cofradías que de capellanías en el priorato de Socoltenango (ver. Anexo. Cuadro. 15). Esto se explica, como hemos señalado antes, al parecer la idea de purgatorio estuvo más arraigada entre criollos y españoles, que eran pocos en la región; además la población era mayormente india, y durante la cristianización y predicación los misioneros para facilitar la idea de cielo e infierno, sólo representaban con los dedos arriba y abajo, haciendo, al parecer, caso omiso al purgatorio, quizás por la difícil traducción en señas.

No obstante las capellanías tenían el objetivo de preservar y aumentar el poder económico de la “casta blanca”, así como otros intereses sociales y religiosos que ya hemos mencionado, no hay que olvidar que los cargos en la cofradía también eran una fuente de riqueza y de estatus social y político en los pueblos. Las cosechas en los pueblos muchas veces se repartían entre los miembros de la cofradía, los religiosos y la comunidad. Según Megged (2004), para mediados del siglo XVII algunos ricos patronos de cofradías ya manufacturaban imágenes de sus santos preferidos y establecían altares en sus casas, lo que se tradujo en un prestigio y poder en la comunidad. Si las capellanías fundadas en haciendas, estancias y capellanías parecen acentuar los mecanismos de dominio y ascenso social en la región de los criollos para gozar también de los privilegios de los españoles, las cofradías, por su parte, al parecer, durante la época colonial, no tuvieron como objetivo una igualación con los españoles, pero sí entre ellos, sino más bien acentuaron las diferencias sociales entre los grupos.

Las capellanías en el priorato de Socoltenango se sumaron al papel importante, junto a las haciendas, estancias y trapiches, que tuvieron los particulares y los dominicos en la acumulación de poder económico. Constituyéndose en una fuente importante de ingreso, dada su naturaleza de rédito y censo, para muchos clérigos y otros personajes. Las familias de Ciudad Real instituyeron dichas capellanías para asegurar a sus vástagos un nivel social y económico considerable para ordenarse o poder crear otros fondos de ingresos. Las rentas de estas capellanías llegaron a beneficiar al convento de Santa Cruz Socoltenango, también a las religiosos del convento de Ciudad Real y a los españoles, dueños de las propiedades donde se fundaron, como el trapiche San Joseph del capitán Joseph de la Torre en los términos de Pinola, que había comenzado a trazar su actividad económica azucarera, junto a Soyatitán y Socoltenango, para finales del siglo XVII.

Finalmente la orden de Santo Domingo logró consolidarse social y económicamente en la provincia de Los Llanos, primero desde Socoltenango en el siglo XVII, luego desde Comitán

en el siglo XVIII. Por su parte, las tragedias que asolaron a los pueblos del priorato, al parecer estas no mermaron en los objetivos terrenales y espirituales de los dominicos; la construcción de iglesias y la desaparición de pueblos parece haber sido interpretados como la consolidación y el éxito de la cristianización, y un castigo que cayó sobre los indios que se negaron a recibir el Evangelio. Esto se tradujo, en conclusión, en múltiples oportunidades para hacerse de tierras, estancias, ranchos, haciendas y trapiches.

Más que criticar la acumulación económica de los dominicos “mendicantes”, hay que insertarlos en las circunstancias y los diversos procesos sociales, institucionales y económicos que se les fueron presentando durante el siglo XVII. Al fin de cuentas el lema dominico *Laudare, benedicere y preadicare* como fundamento ideal de “enseñar, a los indios, los misterios de la fe, con la predicación del evangelio”, fueron rebasados por circunstancias terrenales que marcaron el rumbo de una particular y compleja historia que aquí, con sus múltiples matices, hemos intentado reconstruir.

Consideraciones finales

Es posible apuntar que la historia de la Iglesia y de los sujetos que la componen es una constelación de diversos aspectos, que se aglutinan dentro de un horizonte intrincado. Estudiar la historia de la orden de los dominicos, en la provincia de Chiapa durante la época colonial, es sumamente complejo. Los religiosos tuvieron un gran peso en las historias económica, social, cultural y política, que los convierte, junto a los indios y demás pobladores, en agentes históricos que moldearon la realidad durante el siglo XVII.

Esta historia de larga transformación tiene su origen con la llegada del cristianismo y el estandarte de la colonización a lo que hoy es Chiapas. La administración de doctrinas y el proyecto misional liderado por los dominicos, puede comprenderse a partir de la imposición de los conceptos espirituales que ayudaron a conformar una nueva estructura social y económica frente a un modo de vida local, y extraño para ambos. Comprender esta imbricación histórica nos exige tener una visión amplia y general de la participación de los múltiples sujetos en la construcción de la realidad colonial, y de la cambiante relación y vinculación entre las instituciones, las órdenes mendicantes, la sociedad española, los pueblos de indios y demás castas que comenzaron a formar parte de un nuevo orden desde 1521.

Por esta razón hemos tratado de dar, con fuentes de diversos archivos, en esta investigación, una introducción general con ejemplos particulares que nos ayudan, y esperamos sean de utilidad a los lectores y demás interesados, a comprender las diversas experiencias socioeconómicas que tuvo como eje central a los dominicos, al ser asignados a la administración de doctrinas, en los distintos pueblos de indios de la provincia de Los Llanos, y particularmente de los que estuvieron bajo la jurisdicción eclesiástica de la vicaría de Copanaguastla y luego del priorato de Socoltenango, durante el siglo XVII. Podemos hacernos o imaginarnos una idea de las acciones de los religiosos, buena o mala, o podemos ver más allá de los requerimientos, y del lema de su orden *Laudare, benedicere y preadicare*, (alabar, bendecir y predicar), y verlos, junto a todos los protagonistas de esta historia, como sujetos de carne y huesos, envueltos en distintas querellas, circunstancias y órdenes institucionales, así como en aspectos cotidianos, e incluso personales.

El concepto de Experiencia, usado en nuestro título, nos abrió la posibilidad de explorar, más allá de las estructuras institucionales, sin dejarlas a un lado, las múltiples

vivencias y contradicciones de los sujetos. Hablar de experiencia en la historia es departir de la hermenéutica del sujeto, es decir, de la estructura interpretativa de los sujetos, en este caso de los dominicos, indios y españoles, en distintos contextos y circunstancias. Por eso, cuando titulamos la investigación como “La experiencia de la Orden de Santo Domingo”, partimos de la hipótesis de que los protagonistas – dominicos, españoles e indios- son sujetos de carne y hueso envueltos en circunstancias nuevas e inesperadas, individuos en total contradicción viviendo nuevas experiencias en distintas regiones humanas y geográficas.

En *Verdad y método*, George Hans-Gadamer apunta que la experiencia aparece no en el “sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real” que los sujetos experimentan, en un cuadro repleto de luces y absurdos dentro de un horizonte de comprensión que desafía su propia visión del mundo, actuando según las situaciones, los proyectos y las relaciones en las que se desenvuelven. En este sentido la historia se entiende fuera de una visión mecanicista y dicotómica, donde los protagonistas actúan a partir de decisiones, imposiciones e intereses que le obligan a interferir, o no, en su propia historia.

Difícil tarea para los historiadores el hablar de una total experiencia, y lograr una certera comprensión de la interpretación de la realidad que los sujetos tuvieron en distintas épocas, debido a la naturaleza de las fuentes documentales; sin embargo, es posible esbozar las diversas interpretaciones confrontando los testimonios con los que contamos. Juan Pedro Viqueira propone, desde nuestra opinión, una forma para poder acercarse a este asunto. El historiador apunta que las acciones humanas parten de especificidades históricas, culturales y empíricas. La dinámica histórica –social y particular- nace y se expresa en los desfases, es decir en las contradicciones de los proyectos que emprenden los sujetos. Los diversos contextos nos muestran, en contraposición de una esencialización del sujeto, las múltiples experiencias, las fisuras y las contradicciones internas dentro de las fronteras sociales y colectivas, entre el grupo y las personas, entre la identidad y la cultura, así como entre el pasado y el presente.

En consecuencia, las regiones, las poblaciones, los indios, las órdenes religiosas y las instituciones se fueron modificando dependiendo de las circunstancias que la conquista militar y espiritual trajo consigo. Así las experiencias fueron múltiples, colectivas y particulares, dado los escenarios regionales y locales, pero ¿hablamos de un mismo sujeto? Evidentemente no, hablamos de sujetos con múltiples vivencias, y de diversas categorías que deben cargarse de contenido histórico. Si el nativo colonizado experimentó todo un complicado proceso de conquista y colonización: muerte, decisiones, negociaciones, sometimiento, alianzas, castigos,

el colonizador, representado por los religiosos, los conquistadores y sus descendientes, transitó también por procesos paralelos en una época de transición, socioeconómica, entre el medievo y un naciente mercantilismo, que le otorgó una paradójica visión del mundo.

El hecho de que los dominicos, y que su origen y su característica virtud de “mendicantes”, irónicamente, se remonte a una crítica al despilfarro de las elites eclesiásticas durante el siglo XIII, accedieran al juego y a la lucha económica y se hayan convertido en terratenientes a partir del siglo XVII, nos habla de un nuevo fenómeno que bien tiene que ver con los cambios sociales, económicos, e incluso, ideológicos que se experimentaron entre los siglos XVI y XVII en América.

Más que caer en una actitud de “juez” o “moralista”, podemos encarar el pasado a partir de dos actitudes, una es una actitud ingenua, la otra es una actitud crítica. La primera es la que objetiva en el pasado el sentido presente de los acontecimientos, la segunda es la que intenta recrear las condiciones que hicieron posible un acontecer histórico. Un ejemplo sería considerar del todo “un héroe” a fray Bartolomé de Las Casas, un “obsesivo perseguidor de idolatrías” a fray Francisco Núñez de la Vega, un “rebelde sin causa” a fray Pedro Lorenzo de la Nada o de “idolatrías e ignorantes” a toda la gama de resistencia colectiva que llevaron a cabo las poblaciones locales en la provincia de Chiapa. La crítica también, como mencionamos, puede ser, muchas veces, “juez” o “moralista”, al considerar que dada su condición “religiosa” no podían acceder a otros niveles de la realidad, pero desde nuestro punto de vista hay que colocar críticamente a unos y a otros en su contexto histórico, y no olvidar la naturaleza humana de los sujetos inmersos en un horizonte de experiencias y de contradicción.

Tomando en cuenta estas últimas reflexiones la experiencia de los sujetos en la colonización en Chiapa se nos muestra rica en matices dentro de múltiples respuestas y paisajes humanos y geográficos: sumisión, negociación, resistencia; indios, españoles, castas; llanos, hondadas, terrazas, selvas, costas, sierras, etcétera. Aunque en los españoles, sujetos medievales en transición, se muestran los dogmas y las fuerzas del cristianismo, los que llegaron a América eran sujetos complejos en nuevos espacios de relaciones sociales en constante confrontación con otros españoles y con los indios que experimentaron la colonización.

¿Cómo, entonces, escapar a un nominalismo y a una esencialización del sujeto dentro de la narración histórica? ¿Cómo encontrar un equilibrio entre las críticas al positivismo y el desorden de relatividades del posmodernismo? Esas son las preguntas que animaron desde un

inicio nuestro posicionamiento, y Juan Pedro Viqueira nos proporcionó la respuesta y los objetivos que esperamos hayamos podido lograr, al mostrar:

Las transformaciones históricas del sujeto (contradicciones y experiencias), las muchas maneras en que es percibido por diversas instituciones o distintos actores sociales, y las mil y una formas en que los investigadores lo definen, con el fin de hacer evidentes la elasticidad de sus fronteras y la heterogeneidad de su composición. En resumen (...) mostrar los desfases que se producen entre las distintas formas de aparecer del sujeto de la narración a lo largo y ancho de la historia, del espacio, de las escalas sociales y de las diversidades culturales. Y poner en evidencia la imposibilidad de todo sujeto de coincidir con el mismo (Viqueira, 2002: 396).

Los múltiples sujetos, españoles, indios y castas, y la presencia de la orden de Santo Domingo implicaron, tanto reconfiguraciones espaciales como sociales en la provincia de Chiapa durante los siglos XVI y XVII. En estas reconfiguraciones los diversos sujetos parecen no coincidir “consigo mismos”, ya que no eran entes herméticos. El papel y los métodos de evangelización de los misioneros fue cambiando de una orden a otra, de una generación a otra, dependiendo de intereses económicos, ideológicos, políticos, administrativos o sociales. En el período de interés, según las fuentes documentales, coexistieron diversos posicionamientos entre los dominicos, los españoles y los indios; algunos misioneros abusaron de los indios, otros religiosos los defendieron, algunos indios negociaron, otros resistieron; en este juego los invariables acontecimientos, como las bajas demográficas o los cambios en el obispado, rebasaron los requerimientos institucionales del nuevo sistema, civil y eclesiástico, implementado.

Dependiendo de los deseos del control político o social que cada población regional les permitió, éstas determinaron muchas de las experiencias de la orden de Santo Domingo en la provincia. Lo innegable es que del canon dominico de ser “mendicantes” nada quedaba para el siglo XVII, pues las nuevas generaciones de misioneros tuvieron otras preocupaciones, adquirieron tierras y ganado, participaron en el comercio, al mismo tiempo que celebraban misa, aprendían lenguas, veían a miles de indios morir y enseñaban el evangelio.

Si bien hemos remarcado que la geografía y los recursos de los territorios fueron fundamentales para determinar el avance de los colonizadores, también es cierto que los problemas administrativos, para estos últimos, no fueron solo cuestión de un medio ambiente, sino también de las maneras en que éste era habitado, es por eso necesario adentrarse a cada caso local para disipar la complejidad del proceso de colonización y de cristianización.

Mientras la Iglesia y los dominicos resolvieron los obstáculos institucionales y también los geográficos, en la práctica los indios siguieron experimentando una vida económica, social y religiosa que transformó, asimilando poco a poco diferentes formas de concebir el mundo, su cosmovisión y sus prácticas cotidianas. Los indios del priorato de Socoltenango sufrieron en casi cien años reacomodos administrativos, una acelerada baja poblacional, la llegada de españoles, la invasión de sus tierras, un nuevo trabajo en haciendas y trapiches, un cambio social y económico al convertirse en “laboríos” o trabajadores en las propiedades de religiosos y particulares, así como la transformación de un mundo catastrófico que resurgió y próspero de una manera particular, y que tuvo varias interpretaciones, trágica y hasta traumática para los indios, ejemplar y religiosa para los dominicos.

Desde el inicio esta investigación se concibió como un conjunto de apuntes que dieran cuenta de manera ordenada, sistematizada y lo más clara posible de algunas, de las múltiples, particularidades sociales y económicas en el desarrollo histórico de los pueblos que conformaron el priorato de Socoltenango durante el siglo XVII. Las hipótesis que me han acompañado a lo largo del estudio concuerdan con la de diversos autores en el hecho de que el proceso de cristianización se materializó, en la administración de doctrinas, como un fenómeno dificultoso y poco exitoso, valorado a partir de los obstáculos experimentados en particulares espacios humanos y geográficos.

De esta forma la revisión de la historiografía y el estudio de documentos históricos resguardados en diferentes archivos de Chiapas, México, Guatemala y España me han permitido desarrollar en esta investigación una visión general de las diversas experiencias sociales y económicas que desencadenó la llegada de la orden de Santo Domingo a la provincia de Chiapa. La riqueza de las variables y los fenómenos que contienen los documentos usados proporcionaron elementos para comprender y reconstruir el devenir histórico que marcó a la provincia de Los Llanos, durante la época del dominio español y la presencia de los dominicos. Los obstáculos geográficos, como la cantidad de ríos; los obstáculos institucionales, como la falta de misioneros y el requerimiento lingüístico, aunados a fenómenos sociales, como la criollización de las ordenes y la fundación de capellanías; y la historia agraria, la apropiación y compra y venta de tierras, fueron algunas de las variables que acompañaron la experiencia de los dominicos en el priorato de Socoltenango.

El papel de las doctrinas implementadas durante los siglos XVI y XVII nos permitieron ver cambios y continuidades respecto a la administración y a los fenómenos sociales y

económicos experimentados por la población india y española. Por un lado presentamos la particular experiencia de los misioneros requerida por la institución eclesiástica y la puesta en práctica de la cristianización en las regiones misioneras. Por otro, los cambios experimentados por la población nativa después de la llegada de los españoles a su territorio. Contrastando estas múltiples vivencias a partir de cambios territoriales, bajas demográficas, compra y venta de tierras, fundación de haciendas y trapiches, así como el establecimiento de capellanías. Estos últimos fenómenos nos obligaron a ver no sólo la historia de los indios, sino de toda la gama de relaciones sociales, entre españoles y criollos, que se generó durante el siglo XVII entre la variada población de la Depresión Central y en particular del priorato de Socoltenango.

Las actividades de los dominicos en dicho priorato, aunque solían explicarse como críticos de las exacerbadas riquezas de la elite eclesiástica y su propuesta de renovación de la vida espiritual del monje, estuvieron rodeados también de claves factores sociales y económicos: su relación más cercana con los feligreses, su transición del campo a la ciudad y de la vida monacal a una vida de predicación, su forma de asentamiento y colonización donde el trabajo agrícola y otras actividades acompañaron la vida del convento, así también como su preparación y participación intelectual y política en la vida social. Estos factores les permitieron a los dominicos integrarse a la lucha espiritual y económica que tuvo lugar en tierras fértiles y estratégicas para la dinámica social de la Depresión Central de Chiapas durante inicios de la Colonia.

Junto a los cambios de los dominicos, de su considerada “mendicidad” durante el siglo XVI, siguiendo los métodos de fray Bartolomé de Las Casas, a la acumulación de propiedades en el siglo XVII, con la justificación principal de velar también por la necesidad de sustentar su proyecto evangelizador. De esta forma, mediante la misión de ocupación, los dominicos aprovecharon las facilidades otorgadas por la asignación de plazas de doctrineros en los pueblos de indios, su conocimiento de las lenguas locales y su condición de “guía espiritual”, para convertirse en los principales intermediarios entre los indios y los españoles, y así poco a poco comenzaron a adquirir simpatía por los indios y también propiedades como haciendas, estancias, tierras y trapiches en Pinola, Soyatitán, Tecoluta, Zacualpa, Copanaguastla y Socoltenango.

Estos cambios tienen una irónica explicación que hemos denominado “de la tragedia a la abundancia”, sustentada por la pregunta ¿por qué los dominicos decidieron administrar las doctrinas de la Depresión Central?

Dadas las condiciones históricas, geográficas, sociales y económicas de la región, éstas fueron motivo de codicia e interés por los españoles. El Camino Real que lo cruzaba era un sustancial punto de comunicación que, desde la época prehispánica, hacía que la zona fuera dinámica y con una constante movilidad. El hecho que en ella se encontraran importantes cacicazgos como Copanaguastla, Pinola, Chiapa, Quechula y Comitán les permitió a los españoles llevar a cabo una delimitación jurídica y eclesiástica con base, en algunos casos, en divisiones preexistentes, y en otros, a través de nuevos asentamientos. Este reacondo fue posible gracias a las reducciones o congregaciones, además de las tierras fértiles, los cultivos locales y la gran población nativa que rodeaban a estas nuevas poblaciones, con el objetivo, y su discurso de alabar, bendecir y predicar, de evangelizar, administrar y colonizar.

El comercio regional y el flujo social fueron determinantes para emprender la colonización y la evangelización mediante estrategias simbólicas y materiales. La “sacralización del espacio” personificada por los dominicos y simbolizada por la introducción de santos católicos permitieron la formación de un conjunto de ermitas y grandes templos, como el curato de Nuestra Señora de Asunción Soyatitán y el convento de San Vicente Copanaguastla, que estuvieron destinados a reestructurar dichos lugares, estableciendo un *modus vivendi*, interviniendo justamente en la geografía religiosa prehispánica y asegurando la reorganización general del hábitat geográfico y militar entre “tierra de guerra” y “tierra cristiana”. Esta división tangible y simbólica de la provincia de Los Llanos sirvió también como frontera y enlace entre la tierra de los lacandones aún no controlada y entre el reino de Guatemala, además que congregó a los indios en “comunidades cristianas” con ciertos derechos y obligaciones, y teniendo como resultado nuevas manifestaciones culturales como las cofradías de indios.

El éxito o fracaso del proyecto de cristianización en las distintas regiones de las Indias significó no solo una imposibilidad local, sino que interpeló a todo el proyecto de colonización que representaba. El hecho de que la Depresión Central se haya elegido por sus tierras fértiles y por la cantidad de la población, las pestes, enfermedades y explotación laboral fueron circunstancias inesperadas para el proyecto. Aunque en las regiones la resistencia de los indios representó una imposibilidad, lo cierto es que la tragedia -pestes, hambre, explotación-, favoreció en gran parte a los españoles, lo que abrió la posibilidad de adquirir grandes extensiones de tierra y convertir a los indios, no sólo en el enlace de compra y venta, sino también en “laboríos” o “peones” que estuvieron, por la fuerza o por decisión, atendidos a las

haciendas, ranchos, estancias o trapiches dentro de la jurisdicción del priorato de Socoltenango.

La erección del convento de Santa Cruz Socoltenango como cabecera eclesiástica del priorato es un hecho histórico de suma importancia para la región. Un acontecimiento sin duda que marcó social, religiosa y económicamente a los indios y españoles de los pueblos que la conformaron, a través de factores trágicos y favorables que estuvieron interrelacionados. En cinco puntos recae dicha coyuntura:

- En 1629, dadas las mortíferas epidemias que habían reducido al antiguo cacicazgo de Copanaguastla y puesto fin a su antigua prosperidad económica, los dominicos trasladaron jurídicamente, y en 1645 definitivamente, la sede del convento al cercano pueblo de Socoltenango, en el piemonte de la meseta central, cerca de las cálidas ciénagas del valle del río Grande. Para 1702, la populosa Copanaguastla había pasado a ser una pequeña parcialidad del pueblo de Socoltenango y el gran convento dominico había quedado abandonado, erigiéndose como centro, el nuevo claustro de Santa Cruz con su nueva patrona la virgen de Candelaria, advocación de la virgen del Rosario de la antigua vicaría.
- Con la decadencia de Copanaguastla, Socoltenango pasó a tener un lugar privilegiado en las comunicaciones interregionales. El Camino Real se desplazó ahora hacia la zona, cruzando por Socoltenango y Soyatitán, uniendo también a Pinola rumbo a Ciudad Real, la capital de la provincia de Chiapa. Dicha ruta también unió a las haciendas de Cuxtepeques y San Bartolomé de Los Llanos.
- Atraídos por estos nuevos cambios sociales y económicos, españoles y dominicos comenzaron a fundar en el priorato de Socoltenango haciendas, pequeños trapiches de azúcar y estancias de ganados mayor, desde finales del siglo XVI. Así mismo a adquirir, invadir y negociar propiedades con los indios. Después de la “liberación” de grandes tierras por la muerte de un grueso de la población india, la situación se tornó favorable para los españoles. Tecoluta, Copanaguastla, Zacualpa y Pinola son algunos ejemplos de estos tratos y contratos que se llevaron a cabo. Así desde la segunda mitad del siglo XVII, un reducido número de españoles comenzó a establecerse de forma permanente en algunos pueblos del priorato como Socoltenango, Soyatitán y San Bartolomé de Los Llanos.
- Los vaivenes demográficos, que vivieron los pueblos de indios del priorato de Socoltenango durante la primera mitad del siglo XVII, se reflejaron después en algunos casos, en un crecimiento considerable, lo que favoreció también a la región. Ixtapilla y Zacualpa poco a poco fueron desapareciendo a fines de la centuria, para principios del siglo XVIII los pocos indios que sobrevivieron se trasladaron al pueblo de Soyatitán. Pinola no creció y siguió mermando su población, pero el curato de Soyatitán experimento una lenta recuperación. Socoltenango mantuvo su

población y San Bartolomé de Los Llanos tuvo un formidable crecimiento desde fines del siglo XVII.

- Aunque San Bartolomé de Los Llanos se convirtió en el pueblo más próspero de la región, debido a su producción y a su crecimiento demográfico, el convento de Santa Cruz Socoltenango se convirtió también en uno de los más poderosos del periodo virreinal en el obispado dado todos estos factores demográficos y territoriales. El inicio en el siglo XVII del establecimiento de trapiches, estancias y haciendas favoreció que para el siglo XVIII la producción de caña de azúcar en Socoltenango, Soyatitán y Pinola fuera acelerada y contribuyera a la mejoría de la región y los dominicos fueran unos de sus principales beneficiarios.

Copanaguastla, como hemos visto, cumplió para el momento de la división política y religiosa llevada a cabo en la mitad del siglo XVI con las características aptas para establecer un asentamiento y un foco misional que facilitó el acercamiento a los pueblos de la comarca y poder emprender el cobro de tributos y la administración de la doctrina a través de, por ejemplo, los curatos de Soyatitán y las visitas de Pinola e Ixtapilla. El algodón, los metales, la agricultura y un urbano asentamiento facilitaron la llegada de los dominicos al populoso pueblo. Su misma posición geográfica, la riqueza de sus cercanos valles, lomas y terrazas, así como la cercanía del gran río Grijalva y su relevancia política como cacicazgo, provocaron también que, poco a poco, entrara en descenso hasta quedar en la ruina.

La ruina y la tragedia que asoló a los pueblos fue benéfico para la prosperidad de los españoles, particulares y religiosos, y de algunos indios también, que a la muerte de muchos naturales, grandes extensiones de tierras quedaron a merced para la invasión o los negocios que se emprendieron durante el siglo XVII entre ellos. Aunque Copanaguastla y su comarca estaban un poco distante de Ciudad Real, y los españoles se conformaban con recaudar el tributo y los dominicos con los pagos por doctrina por la Corona y los encomenderos, así también con las “limosnas” o las obras pías de los criollos e indios, con el trágico suceso los ojos de particulares se dirigieron a la región. Los misioneros dominicos en cambio aprovecharon, desde un inicio, las facilidades que les otorgó la legislación política para vivir en los pueblos de indios y ser los intermediarios con los españoles y la Corona, también convertirse en inversores y después en importantes terratenientes.

La diversidad orográfica, poblacional y climática, conjuntamente contribuyó en la configuración del rostro agropecuario del priorato de Socoltenango. Si en las tierras más bajas la tragedia devastó a sus habitantes hasta hacerlos desaparecer, Sitlalá, Chalchitán, Tecoluta y

Copanaguastla entre ellos, dejó sin embargo la posibilidad de seguir introduciendo la ganadería y los cultivos en los grandes pastos y tierras “baldías” que fueron invadidas o negociadas cerca de San Bartolomé de Los Llanos, Zacualpa, Soyatitán, Pinola y Copanaguastla. Por otro lado, en las tierras más altas, y en los pueblos que sobrevivieron más a las pestes como son los casos de San Bartolomé, Teopisca, Pinola, y Socoltenango donde se congregaron habitantes de Copanaguastla, Zacualpa e Ixtapilla; en estos lugares se establecieron labores de trigo y molino así como haciendas, estancias, ranchos y trapiches, atrayendo a los indios sobrevivientes en busca de trabajo dada las circunstancias que se estaban experimentando. Justificadamente la caña de azúcar, los campos de algodón y la ganadería fueron parte del paisaje en el que se llevó a cabo la evangelización por los dominicos durante el siglo XVII.

Si las bajas demográficas fueron catastróficas y el ingreso era ninguno respecto a los diezmos y a las obras pías, los dominicos astutamente se dedicaron a promover las cofradías y las capellanías, siendo la tierra aún un fuerte motivo para seguir la misión de ocupación a pesar de las circunstancias ya que dada su posición estratégica dentro del Camino Real y la presencia de importantes centros económicos, sociales y culturales como Chiapa, Comitán y San Bartolomé, fueron suficientes para seguir consolidando el foco de la misión de ocupación que comenzaron a emprender desde finales del siglo XVI.

La misión de ocupación en la provincia de Los Llanos tuvo varios obstáculos al poner en práctica el ministerio de los dominicos, la gran cantidad de ríos que sólo podían cruzarlos en canoas o en hamacas, y las grandes distancias tan fatigables dado el caluroso clima de la región; la acalorada relación con los demás españoles que les ocasionó diversos conflictos y acusaciones por abusos contra los indios de su parte, pero que también los llevó a cerrar importantes tratos de compra y venta como los que hizo el convento de Santa Cruz de Socoltenango con varios españoles, como Román Sigler, Joseph de la Torre y Francisco Goienaga, y con algunos indios de Copanaguastla, Tecoluta y Zacualpa, quienes tenían tierras y haciendas dentro de los límites del priorato de Socoltenango.

Asimismo la poca respuesta favorable del rey a las peticiones de los dominicos y otras autoridades españolas del reino de Guatemala y la provincia de Chiapa de mandar más misioneros de España durante el siglo XVI, ya que los que evangelizaban en la región ya estaban viejos y otros habían muertos, y aunque las pestes habían diezmando a la población, la todavía cantidad de indios hizo que estas solicitudes fueran un tema frecuente en las cartas que se mandaban a Europa durante el siglo XVII. La escasa respuesta de la Corona trajo consigo

un nuevo fenómeno social, la criollización de las órdenes y su creciente ocupación de cargos importantes dentro del clero regular y secular, así como de su participación en el escenario político y económico que se siguió gestando.

A pesar de la amenaza de las autoridades de secularizar algunas doctrinas, e incluso de amenazar con expulsarlos de las Indias por sedición o rebeldía, junto a los apuros ocasionados por el monopolio episcopal de los dominicos en toda la Depresión Central desde comienzos del siglo XVI, y su apropiación de Chiapa, Zinacantán y Copanaguastla, siguieron teniendo en el siglo XVII un significativo control en la región, merced al ingreso criollo a sus filas.

Este monopolio episcopal, la parcial solución a la falta de misioneros españoles con la aceptación de los criollos al sacerdocio, y la fertilidad de las tierras de la provincia de Los Llanos permitieron que los dominicos consolidaran la colonización y fundaran estancias ganaderas y haciendas azucareras en el priorato de Socoltenango, al mismo tiempo instituyendo cofradías de indios y muchos españoles fundaron capellanías para asegurar el ingreso de sus vástagos criollos al sacerdocio. Las preocupaciones espirituales acompañaron y suplieron económicamente las inquietudes más terrenales, al mismo tiempo que los espacios sociales se fueron reacomodando.

Muchas de las características, como hemos enfatizado, de la colonización de la provincia de Chiapa estuvieron determinadas por los diversos nichos ecológicos, que se produjeron en diferencias regionales por clima, suelo, recursos, población y posibilidades de ocupación. Sin embargo, los dominicos que se instalaron en el priorato de Socoltenango no quedaron exentos de otros procesos generales que compartieron con otras áreas durante finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. De la tragedia de Copanaguastla a la riqueza del convento de Socoltenango deja entreverse no sólo las difíciles experiencias de los indios, sino también la participación de los dominicos y la instalación de los españoles que paulatinamente ocuparon las tierras “baldías”, de estos nichos ecológicos, invadiendo o comprando, lo que les permitió seguir asegurando su proyecto apostólico y económico.

De la vicaría de Copanaguastla al priorato de Socoltenango hay todo un camino temporal donde se encuadran las nuevas generaciones de misioneros, las bajas demográficas y por ende la reducción de indios y de pocos ingresos, los que ocasionaron la integración al medio productivo de los dominicos. Aunque la disminución de indios afectó por temporadas, las tierras fértiles y la mano de obra de indios sobrevivientes fueron suficientes para consolidar la presencia de los dominicos en la región y erigir varios emblemas arquitectónicos. Al llevar a

cabo la cristianización, a través de la misión pastoral de ocupación, el dominar todas las lenguas de la provincia de Los Llanos -tzotzil, tzeltal, tojolabal, entre otros-, y consolidar un foco económico, basado en haciendas, tierras y trapiches, permitió a los predicadores controlar, durante gran parte del periodo colonial, la administración de doctrinas en casi toda la provincia de Chiapa.

El estado político-eclesiástico que llegaron a cimentar los dominicos, a través del control episcopal, social y económico, les facilitó la adquisición de propiedades. Las “rentas espirituales”, las cofradías y las capellanías fueron factores determinantes para esta consolidación. Es menester destacar que a pesar de que en 71 años, durante el siglo XVII, no hubo un dominico al frente del obispado de Chiapa, al tener el control de la silla episcopal durante 68 años, fue suficiente, a pesar de los cambios en el obispado, para desarrollar su poderío eclesiástico, económico y social que les permitió mantener el monopolio en la provincia y sobre todo en la región de Los Llanos. Si bien durante los gobiernos de fray Mauro de Tovar y Marcos Bravo de La Serna y Manrique, entre 1655 y 1680, los dominicos vivieron un periodo de presión y conflicto institucional que amenazó la secularización de algunas doctrinas en Los Zendales, gracias al control social, a la falta de religiosos seculares y a la poca disponibilidad de estos últimos para aceptar las misiones a lugares muy apartados, el monopolio siguió en sus manos hasta bien entrado el siglo XVIII.

Por otro lado, aunque la ubicación del priorato de Socoltenango cerca del Camino Real facilitó el ánimo de los dominicos a seguir con la conquista espiritual y hacerse al mismo tiempo dueños de propiedades, también existe la posibilidad que ante las persistentes prácticas religiosas de los indios los dominicos se vieron “desilusionados” de su labor hasta entonces emprendida o simplemente “asimilaron” o “negociaron” (hacerse de la vista gorda) la cristianización en la región. Otra posibilidad es que mediante de los proyectos de construcción de las grandes iglesias los dominicos demostraron el reflejo de una “cristianización consumada”, lo que les permitió resolver algunas preocupaciones más terrenales respecto al sustento de su proyecto misional.

Desde este nuevo contexto, sin dejar a un lado en el discurso su virtud de mendicidad, así como de múltiples procesos y métodos, como la predicación, la visitas, las capellanías, las cofradías, las fiestas patronales, las procesiones, el teatro edificante, los censos, los testamentos, las limosnas y las obras pías, mismos que encontraron su complemento, prolongación

asimilación en las prácticas locales, lograron equilibrar la falta de diezmos debido a la ley y a la pobreza de la provincia de Chiapa.

El ejemplo más logrado de este nuevo control socioeconómico, emprendido desde el convento de Santa Cruz Socoltenango es el heredado de la cofradía del Rosario, fundada en Copanaguastla, y la imagen de la virgen ahora en su advocación de virgen de la Candelaria. No sabemos certeramente el inicio de la fiesta patronal, pero el culto actual muestra sus raíces en esta coyuntura histórica de la región. Los rumores de los milagros comenzaron a expandirse entre los pueblos, indios, criollos y españoles de la jurisdicción del priorato de Socoltenango, e incluso de otras provincias, lo que provocó una movilidad importante, gente de Pinola, San Bartolomé de Los Llanos, Tabasco o Huixtan comenzaron a acudir al recinto de la imagen desde la segunda mitad del siglo XVII. Aunque de estos milagros se sabe algo a través de relatos que fray Martín de Herrera documentó, no obstante no se han encontrado los documentos originales y sólo contamos con las referencias hechas por fray Francisco Ximénez, quien en su obra relata rápidamente los sucesos. Pero suponemos que a través de “los milagros” de la virgen, las tierras, y los caminos que unía a Socoltenango con los principales pueblos de la comarca los dominicos pudieron emprender un nuevo sistema de relaciones sociales y económicas, con la llegada de feligreses de diferentes lugares al convento de Santa Cruz dado los milagros que se le atribuyeron a la imagen y se reflejó en una derrama económica importante.

La introducción de caña en la región desde el siglo XVI, permitió que durante el siglo XVII comenzaran a proliferar las haciendas, ranchos y trapiches donde se producía, al parecer, principalmente melaza y panela que fueron productos claves para el aguardiente, lo que obligó a los dominicos a invertir en la compra y venta de estas propiedades. Esto benefició que en el período de estudio se consolidara el desarrollo de las haciendas y ranchos de los dominicos, así también la producción de la caña de azúcar, en los pueblos de Socoltenango, Soyatitán y Pinola. Las estancias ganaderas en la comarca de Copanaguastla y la producción de maíz, frijol y chile en San Bartolomé de Los Llanos complementaron este sistema agropecuario que contribuyó a los españoles, particulares y religiosos, y convirtió a los indios en “laboríos” y “peones”.

Un análisis puramente ideológico de los diversos métodos de las órdenes mendicantes, y en específico de los dominicos, no explica del todo el “cambio” respecto a su participación económica, ya que no en todos los lugares los dominicos se convirtieron en hacendados. Esto

nos afirma que la orden en sí misma no era un ente homogéneo, y que más allá de las estructuras, era un semillero de sujetos diversos y contradictorios. Cabe aludir en estos cambios, aunque nuestras fuentes usadas no lo señalan certeramente del todo, a la división y organización del tiempo de trabajo de los indios, ya que entre la obligación del trabajo para el tributo y el cumplimiento de los deberes religiosos (sacramentos) hubo, al parecer, dificultades que no ayudaron a la eficaz cristianización, pues los indios al trabajar en las haciendas y los ranchos, poco tiempo tenían para asistir a sus “deberes espirituales”, cosa que los dominicos, quizás, pasaron por alto ya que el beneficio económico resultó ser un punto también relevante para la estabilidad del proyecto.

Hay que volver a precisar el papel de eje central que tuvo Ciudad Real y la interrelación con las cabeceras eclesiásticas, ya que muchos españoles, particulares y religiosos de Ciudad Real eran dueños de tierras y haciendas en el priorato de Socoltenango lo que les permitió, con otros españoles, fundar capellanías en haciendas y trapiches de Pinola y Socoltenango. La idea de purgatorio y capellanía tuvo más influencia entre los criollos y españoles, esta simbiótica relación entre lo espiritual y lo material convenientemente sirvió para obtener ingresos porque muchos españoles fundaron capellanías para que sus vástagos pudieran ingresar al subdiaconado y asegurar una estabilidad económica para ellos. Los trapiches, las estancias y las haciendas se convirtieron en los mejores medios para poder fundarlas, pues eran estos los principales vehículos de obtención de ingresos en la región.

Regresando al contenido de la tesis cabe señalar que en el primer capítulo esbozamos las causas del porqué los dominicos eligieron establecerse en la provincia de Los Llanos dentro de la Depresión Central, así como su participación en defensa de los indios, la reducción de pueblos y su crítica, y método pacífico, ante el “mal ejemplo” del “ser cristiano” que los primeros españoles provocaron en los indios durante el proceso de conquista del siglo XVI. El segundo capítulo trató de demostrar, más allá de una visión dicotómica y antagónica, el papel de los dominicos en varios niveles de la realidad, social, política y económica, así como el de establecer una biografía colectiva de la orden referente a la práctica de lo requerido en el Concilio de Trento y el Real Patronato. También se delimitó, en una categoría de análisis de la misión de ocupación, el establecimiento de los dominicos en la provincia de Los Llanos y los factores que incidieron en el cambio administrativo de la vicaría de Copanaguastla al priorato de Socoltenango. Cambio administrativo que trajo consigo consecuencias poblacionales,

ideológicas y económicas que favorecieron social y económicamente a la orden de Santo Domingo.

Finalmente en el tercer capítulo documentamos diversos aspectos agrarios, sociales y económicos sucedidos en el priorato de Socoltenango durante el siglo XVII. Profundizando en el proceso de compras y ventas de tierras y haciendas entre españoles, religiosos e indios, en la experiencia de los dominicos en la jurisdicción, así como en la fundación de capellanías en algunos trapiches ubicados en dicho priorato. En este último apartado podemos encontrar datos acerca de la apropiación de tierras y las primeras adquisiciones que hicieron los dominicos desde la cabecera del convento de Santa Cruz, mismo que se complementa con el reconocimiento de algunos misioneros que estuvieron administrando los curatos y anexos como San Bartolomé de Los Llanos e Ixtapilla, así como de Soyatitán y Pinola. Los nombres de los dominicos y los fenómenos presentados en el último capítulo nos han permitido conocer y esbozar a los protagonistas, ya que en los documentos aparecen diversos personajes hasta hoy casi desconocidos por la historiografía como el indio Pedro Calvo, el español Román Sigler o el religioso fray Martín de Herrera.

Si bien todavía no tenemos muchos datos sobre las prácticas religiosas persistentes en la región, hay que considerar que la cristianización se llevó a cabo a través de diversas circunstancias de conciencia y evaluación que hicieron los misioneros y los indios. Los cristianos “aventajados” (indios bautizados) se dieron cuenta de los beneficios que traía el bautizarse y también de lo “negativo” que era el seguir siendo persistentes en sus prácticas, como sucedió con la respuesta religiosa a la destrucción de Copanaguastla. No hay que perder de vista que los indios no fueron considerados “infeles” sino que fueron considerados, desde una actitud paternalista, paganos e “idolatrás ignorantes” de la fe católica, por eso entre los acusados y los juicios de la Inquisición vemos pocos casos de indios, contrario al grueso documental de acusaciones contra religiosos, españoles y otras castas que desafiaron los requerimientos del “ser cristiano”.

Así mismo, desde el punto de vista socioeconómico, considero que más que pensar al siglo XVII como una centuria de estancamiento económico y de poca movilidad debido a las bajas demográficas y la dificultad de encontrar mercados alternativos, podemos ver que en dicho periodo de “tragedia” se comenzaron a fortalecer las bases de una economía que comenzó a recuperarse a finales del siglo. Desde la segunda mitad del siglo XVII se comenzó a experimentar en el priorato de Socoltenango un período de recuperación económica y de lento,

pero firme, desarrollo de los intercambios comerciales, que tuvieron su origen en la compra y venta de tierras, estancias, haciendas y trapiches, así como la atracción de los indios sobreviviente a estas fuentes de trabajo liderados por los dominicos, algunos indios y otros particulares.

Desde la provincia de Chiapa de finales de dicho siglo, se envió a España una cantidad superior de quinto real a la que se había remitido dos décadas antes, se produjo una recuperación general de la población india, como en Soyatitán y San Bartolomé de Los Llanos, y se lanzaron exitosas campañas para conquistar el Lacandón y el Petén con el argumento de evangelizar y abrir un nuevo Camino Real entre Campeche, Yucatán y Guatemala, lo que indica que se quería romper el aislamiento de las distintas regiones para ampliar el alcance de los mercados locales y el de la administración de las doctrinas.

La congregación y la extinción de pueblos, las grandes mortandades, el conocimiento de nuevas lenguas de parte de los indios y los españoles, los cambios territoriales, las continuidades y la asimilación de distintos pensamientos, creencias y prácticas religiosas, así como el intercambio de productos agrícolas, como fueron por un lado maíz, frijol, cacao y por otro la caña de azúcar, trigo, además todo tipo de ganadería, fueron factores que contribuyeron en la fundación de haciendas, trapiches y capellanías en el priorato de Socoltenango y el fortalecimiento económico del convento de Santa Cruz a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Sin relegar la resistencia y los conflictos que marcharon a la par de cada acción y decisión que fueron tomada por los protagonistas en los primeros dos siglos de historia agraria durante el período colonial de la provincia de Chiapa.

En general estas últimas consideraciones pretenden esquematizar la bifurcación a nivel social, económico y administrativo entre la provincia de Los Llanos y la microrregión del priorato de Socoltenango que puedan conducir a esclarecer aspectos relevantes de la historia regional y agraria del siglo XVII. Por estas razones la presente investigación se ha desarrollado de esta particular forma, para que el lector pueda tener una noción introductoria y sistematizada del papel de los dominicos, así como de aquellas peculiaridades, en relación a otras regiones, que experimentaron los indios y españoles de la provincia del Chiapas colonial. Por su parte, los anexos complementan todo este entramado de realidades sociales con el fin de facilitar y despertar el interés en el priorato de Socoltenango y exponer la cantidad de caminos que se pueden estudiar en la provincia de Los Llanos.

Hay que aclarar que quizás esta investigación presenta deficiencias en algunos aspectos expresados, sin embargo creo firmemente que será de mucha utilidad para continuar los estudios referentes a la Iglesia, las órdenes mendicantes, los indios y la provincia de Los Llanos durante el siglo XVII. Finalmente, además de que narra una historia, social, agraria y económica, complicada y llena de generalidades y particularidades, he tratado de ver y documentar entre lo institucional y más allá de los requerimientos las múltiples experiencias en formas de anotaciones y aproximaciones, lo que también ha sido difícil hacer un profundo análisis debido a la falta de fuentes de primera mano de dichos pueblos durante muchas décadas del siglo XVII. Si bien la historiografía de los últimos años se ha inclinado por una historia “propiamente indígena”, no podemos pasar por alto que la historia y la forma de actuar y pensar de los españoles, religiosos y seculares, da asimismo cuenta de todos los obstáculos e inconvenientes que surgieron en cada pueblo de indios en donde se intentó poner en práctica los proyectos de las misiones dominicas.

No obstante, aunque es indiscutible que existieron conductas “transgresoras” y “desafiantes” al proyecto de evangelización, hay que tener asimismo presente que entre las nuevas generaciones de indios, muchos de ellos se bautizaron, tomaron y asimilaron los hábitos cristianos y lo heredaron a sus ancestros. Al igual que los dominicos que, de generación a generación, pasaron a ser de virtuosos mendicantes a dueños de las tierras. Estas herencias religiosas, sociales y económicas que estuvieron influenciadas por los dominicos, marcaron ciertas prácticas que hoy, en pleno siglo XXI, podemos encontrar en los rastros arquitectónicos, en las cosmovisiones locales y fiestas patronales así como en las actividades sociales y económicas actuales de la Depresión Central de Chiapas, como las estancias de ganados y las grandes extensiones de cañaverales que la convierten en una región históricamente importante.

Bibliografía

Fuentes primarias

AGI (Archivo General de India)

- 11 de abril de 1598. Petición de los dominicos para que la Corona mande 50 sacerdotes más. Incluye la lista de los frailes que ahora están en Chiapa y Guatemala.
- Sin fecha [¿1600?]. Memorial de los franciscanos de Guatemala acerca de la explotación de los indios por los españoles
- 24 de abril de 1603. Carta del licenciado Alonso Coronado al rey sobre varios asuntos, entre otros el de la ordenación sacerdotal de criollos en la Orden de Santo Domingo.
- 24 de mayo de 1611. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el control episcopal de las doctrinas administradas por los religiosos.
- 15 de enero de 1639. Carta del presidente Álvaro de Quiñones al rey avisando que ha ejecutado el patronato en la nominación de doctrineros.
- 26 de noviembre de 1603. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros el obispo de Chiapa.
- 23 de noviembre de 1651. Carta de la Audiencia al rey sobre no convenir la supresión de los salarios a los doctrineros religiosos en los pueblos de indios.
- 18 de marzo de 1648. Carta de la Audiencia al rey sobre varios asuntos, entre otros, el asentamiento del Patronato Real a las doctrinas de los religiosos.
- 1648. Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en Chiapa y Guatemala; 72 españoles y 48 criollos.
- 6 de septiembre de 1660. Carta del presidente Martín Carlos de Meneos al rey acerca de un informe de fray Francisco Morán de la Orden de los Predicadores [16 de mayo de 1656], que describe las vejaciones que sufren los indios y los religiosos de los alcaldes mayores y de los obispos.
- 17 de febrero de 1661. Carta del mismo al rey sobre varios asuntos, entre otros la petición de ver nombrado a Alonso de Vargas por segunda vez alcalde mayor de Chiapa en vista de la próxima entrada en el Lacandón.
- 11 de octubre de 1665. Carta del obispo de Guatemala, fray Paio Ribera, al rey sobre la reducción de los indios infieles (cita un memorial de fray Alonso de Calderón, de la Orden de los Franciscanos Mendicantes)
- 8 de octubre de 1659. Carta del mismo al rey donde informa el número de religiosos que hay en el distrito de la Audiencia. Remite un memorial adjunto.
- 15 de abril de 1676. Carta del obispo de Guatemala al rey sobre la administración demasiado independiente de las parroquias por los dominicos.
- 1680. Consulta del Consejo de Indias acerca de un expediente recibido del obispo de Chiapa sobre varios asuntos, entre otros, las siete doctrinas de Los Zendales.

- 12 de mayo de 1679. Carta del fiscal de la Audiencia al rey sobre la mala administración de los doctrineros seculares del distrito de la Audiencia.
- 29 de abril de 1679. Carta del obispo de Chiapa al rey; remite los autos de la visita que hizo a Benito de Moboja Salgado, visitador de Tabasco, y de su paso por la provincia de Chiapa.
- 12 de mayo de 1679. Carta de la Audiencia al rey sobre la buena administración de las doctrinas a cargo de los religiosos dominicos.
- Carta del cabildo sobre los religiosos de santo Domingo en la provincia de Chiapa y sus arbitrariedades y no cumplimiento de sus funciones. Sugiere que mejor haya clérigos (que son más estudiosos) que religiosos de órdenes. 2 de junio de 1586. Ciudad Real.
- El cabildo informa a su majestad que los religiosos han hecho muy buena labor con los indios, pero que se necesita que envíe más porque no son suficientes para el descargo de la conciencia de su majestad. 8 de febrero de 1594.
- 3 de febrero de 1663. Ciudad Real: carta del obispo que informa a su majestad sobre los conventos que hay en esta provincia (seis dominicos y dos franciscanos) y el gasto de vino y aceite que hacen. Esto obedece a una Real Cédula de 30 de julio de 1653; 8, 10 y 26 de marzo de 1662.
- 1618. Petición de los indios de Sosocoltenango para que se respete la Real Cédula de 1585, que prohibió el envío de jueces de milpas que les son muy perjudiciales.
- 1631. Petición de Juan Ruiz de Contreras, alcalde mayor de Chiapa, para que pueda nombrar tenientes de justicia, que no le quiten las causas de primera instancia y se le prohíba a los religiosos el comercio en sus doctrinas.
- 1606. Información de Juan Muñoz de Santa Cruz, clérigo presbítero vecino de Ciudad Real de Chiapa, cura beneficiario de Tuxtla y Ayuda en la provincia de Soconusco de esta diócesis y el beneficio de las Xiquipilas y estancias de aquellos valles y en la administración y curato de las estancias de los valles y vicarías de Comitlán y Copanaguastla de esta provincia. Solicita que se le haga merced de alguna dignidad conforme a sus méritos, calidad y persona.
- Varias cartas originales (aproximadamente 38) del obispo Francisco Marroquín. Tratan sobre sus méritos, pobrezas, necesidad, administración de las limosnas, la pobreza de los indios, su adoctrinamiento, referencias buenas y malas sobre diversas personas, sobre la necesidad de tener granjerías, sobre que a los españoles se les da ayuda de costas y a los religiosos no, que a los indios que van a trabajar se les da comida como a los jornaleros, sobre los esclavos, sobre que se le haga alguna merced por sus años de servicio al rey y a Dios.
- 1609. Papeles sueltos relativos al viaje a la diócesis de Ciudad Real del obispo electo, fray Tomás de Blanes. Solicita se le den provisiones para poder llevar con él sus pertenencias y que se le otorgue media vacante. Se le concede que lleve dos clérigos, seis criados, 500 ducados de joyas de oro y plata labradas, 1 000 ducados de almojo, tres negros esclavos libres de derecho y sus libros de estudios.

- 1609. Carta del obispo Tomás de Blanes, donde informa sobre su llegada a Chiapa y su paso por Tabasco. Informa también acerca del estado general de la Diócesis: la falta de religiosos, la necesidad de una cátedra de gramática, los salarios, el convento de la Encarnación y la merced del obispo de Lipari. Solicita media vacante en la catedral de Chiapa.
- 1610. Testimonio de documentos relativos a la cobranza de los diezmos en la diócesis. Alonso de Careaga y de la Cueva dice que al obispo le corresponden la administración de dichos diezmos. Incluye relación de los géneros de los que la Iglesia cobra diezmos [fecha 24 de septiembre de 1607 y traslado de 2 de junio de 1610].
- 1614. Documentos relativos a la instalación de fray Juan de Zapata, agustino, obispo electo de Chiapa. Para que se le permita transportar sus pertenencias, esclavos y criados. Solicita una media vacante y que se le dé licencia para traer consigo al menor Francisco Pérez de Montoria y que sobre lo que haga falta de diezmo a los 500 mil maravedís que le han otorgado, se completen de la Real Caja.
- 1616. Carta del obispo Juan Zapata de Sandoval, sobre el estado general de su diócesis: la iglesia y su estado, dignidades y canónigos, la provincia de Tabasco, gente y lugares del obispado, religiosos de santo Domingo y san Francisco, la provincia de Soconusco, el diezmo, las cruzadas, los colegios y seminarios, el convento de la Encarnación, la Audiencia de Guatemala, el presidente, oidores y visitador, los clérigos beneméritos.
- 1619. Carta del obispo Juan Zapata exponiendo los malos tratos de que son objeto los indios.
- 1647. Tres cartas [20 de marzo, 15 y 25 de abril de 1647] al obispo Domingo de Villa Escusa, en las cuales se le indica la necesidad de decir misas y oraciones para evitar tantos pecados e inquietudes en su obispado, que la reina ha muerto y él debe hacer los honores que merece en estas provincias de Chiapa y Soconusco, que informe de los aumentos que ha tenido su iglesia desde que fue instalada.
- 1666. Facultades concedidas por el papa Alejandro Séptimo al obispo electo fray Mauro de Tovar, para hacer dispensas en diferentes casos (29) como consta de la bula original. Suplica (el obispo) a su majestad le dé licencia para usar de ellas.
- 1674. Marcos Bravo de la Serna, obispo electo de Chiapa, dice que el papa Clemente X, le concedió ciertas facultades (al igual que a los demás obispos de las Indias), mismas que presenta traducidas en debida forma y para poder hacer uso de ellas, suplica a su majestad se sirva de mandar se le dé certificación de haberlas presentado.
- 1677. Carta de Marcos Bravo de la Serna, acompañada de un ejemplar de la Constituciones Diocesanas, hechas por él: “Constituciones, estatutos y ordenanzas de la Santa Iglesia catedral de Ciudad Real de Chiapa, hechas por el ilustrísimo doctor Marcos Bravo de la Serna Manríquez, su obispo y del Consejo de su majestad”.

AGN (Archivo General de la Nación)

- El virrey de la Nueva España pide se le informe cuantos religiosos hay de la orden de santo domingo en la provincia de Guatemala y de Chiapa y la necesidad que tienen

para pasar a los reinos de castilla, 1647-V-11 Guatemala, España, Ciudad Real, V.2, Exp. 135, F. 292-293, Reales Cédulas.

- Real cédula que trata sobre lo que conviene hacer en la administración de los santos sacramentos a los naturales, y que a los religiosos no los puedan remover de sus doctrinas sin comunicar las causas en la provincia de Chiapas, 1660-II-6 V.240, Exp. 1, F. 1-4, Reales Cédulas.
- AGN, Inquisición, v.83, exp.2, fojas.; AGN, Inquisición, V.354, Exp. 30, 2 fojas; AGN, Inquisición, v.188, exp.6, 142 fojas; AGN, Reales cédulas, V.2, Exp. 135, F. 292-293; AGN, Reales cédulas, V.2, Exp. 135, F. 292-293; AGN, Inquisición, v.295, exp.28, fojas. 149-162; AGN, Indios, v.6.2, Exp. 520, f.114; AGN, Indios, v.6-1^a, Exp. 1240, f. 2; AGN, Indios, v.4, exp.527, f.157; AGN, Indios, v.4, exp.544, f.161.

AGCA (Archivo General de Centroamérica)

- AGCA, Patronato, A1, 15, Exp. 937, Leg. 22; AGCA, Patronato, A1, 15, Exp. 975, Leg. 128; AGCA, Guatemala, Al. 17.12-13455-1976; AGCA, Patronato, A1. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794; AGCA, Patronato, A1 11.13, Exp. 48.797, Leg. 5794; AGCA, Patronato, A1 11.13, Exp. 48.796, Leg. 5794; AGCA, Patronato, A1. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794; AGCA, Patronato, A1, 1113, Leg. 5794, Exp. 48.796; AGCA, Soyatitán, A1.39, Leg.1751, Fol.439; AGCA, Zozocoltenango, A1. 39, Leg. 1751, Fol.342; AGCA, Censuras, A1 24, Exp. 55 414, Leg. 6095; AGCA, Patronato, Leg. 4580, Folio 279; AGCA, A1.20, Leg. 583, Exp. 9076, folios 334 v. - 338 v; AGCA, Patronato, A1 11.2, Exp. 16 190, Leg. 2245; AGCA, A.1.11.13, Leg.27, exp.711, 1680, fols. 47r-48v; AGCA, Mercedes y Nombramientos, Al 40, 2039, 14132; AGCA, Provincia de Guatemala, A3.2, lego 825, Exp. 15207; AGCA, Patronato, AI. 1113, Exp. 48.804, Leg. 5794; AGCA, San Bartolomé Tzozocoltenango, A1.39, Leg. 1751, Fol. 342; AGCA, Patronato, A1 1113, Exp.48793, Leg. 5794; AGCA, Soyatitán, A1. Leg. 1559, Exp.10, fol. 473; AGCA, Reales Cédulas, AI, Leg.4582, Exp. 39541; AGCA, Soyatitán, A1.24, Exp. 10 2016, Leg. 1562, Fol. 438.

AGCH (Archivo General del Estado de Chiapas)

- AGCH, boletín núm. 5, AI, 39, Exp. 848, Leg. 103, Guatemala, R.5 Chiapas; AGCH, Chiapas, ramo 8, expediente 98, 18 Chiapas; AGCH, Al. II.39, Exp. 848, Carpeta 103, Guatemala.

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

- AHDSC, Soyatitán y otros, C. 5351; E.16; AHDSC, Soyatitán y otros, C. 2135, E.1; AHDSC, Copanaguastla, C. 2792; E.1; AHDSC, Socoltenango, C.3554, E. 14; AHDSC, San Bartolomé de Los Llanos, C.277; E.1; AHDSC, San Bartolomé de Los Llanos, C.386; E.1; AHDSC, Diócesis de Chiapa, C. 11; E.1; AHDSC, Diócesis de Chiapa, C. 11; E.1; AHDSC, Diócesis de Chiapa, C.3965; E. 41; AHDSC, Pinola, C. 2295, E. 1; AHDSC, Diócesis de Chiapa, C.4586, E.2; AHDSC, Diócesis de Chiapa, C.4586, E.4; AHDSC, Dominicos, C.3967, E.1; AHDSC, Dominicos, C.4586, E.3; AHDSC, Dominicos, C. 4587, E.3; AHDSC, Dominicos, C.4587, E.2.

Manuscritos coloniales

Ara, fray Domingo de (1986). *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*. Ed. de M. H. Ruz, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México.

Ciudad Real, Antonio de (1999). *Viaje de fray Alonso Ponce por tierras de Chiapas siglo XVI*, Consejo para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

De la Peña Montenegro (1995). *Itinerario para párrocos de indios*, Colección Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición C. Baciero, Jesús María García Añooveros, F. Maseda y M. Corrales, Madrid.

De la Torre, fray Tomás (1945). *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje 1544-1545*, prologo y notas por Franz Blom, Editora central, México, D.F.

Feria, fray Pedro de (1899). *Sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos*, facilitada por el Dr. D. Nicolás León, primera edición, Imprenta del Museo Nacional, México.

Las Casas, fray Bartolomé de (1992). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, colección clásicos del pensamiento, editorial Tecnos, Madrid, España.

Núñez de la Vega, Francisco (1988). *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, UNAM, México.

Remesal, Antonio de (1988). *Historia General de Las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* Tomo 1 y 2, Editorial Porrúa, México, primera edición 1619.

Vázquez de Espinosa Antonio (1948). *Compendio y descripción de las indias occidentales 1628-1629*, transcrito del manuscrito original por Charles Upson Clark publicado bajo los auspicios del Comité Interdepartamental de Cooperación Científica y Cultural de los Estados Unidos, City of Washington Published by the Smithsonian Institution, primera edición 1629.

Ximénez, Fray Francisco (1999). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los predicadores*, CONECULTA, México, primera edición alrededor de 1720.

Gage, Thomas (1838). *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, Librería de Rosa, Paris, primera edición 1624.

Bibliografía general

Amerlinck, de Bontempo, Mari José (1990). "Conquista espiritual y económica: la formación de haciendas de frailes dominicos en Chiapas", *Revista Mesoamérica*, núm. 20, Antigua Guatemala, pp. 215-229.

Aramoni, Dolores Calderón (1992). *Los refugios de lo sagrado*, CONACULTA, México.

- Aramoni, Dolores Calderón (2004). "Don Juan Tonal, cacique de Chiapa de la Real Corona" en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, Revista de investigación del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas año 2, vol. II, núm. 2, diciembre, pp. 131-142.
- Armendáriz, María Luisa (1994). *Chiapas: una radiografía*, FCE, México.
- Armstrong, Karen (2010). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets editores, México.
- Aubry, Andrés (1990). *Los obispos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas: Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya.
- Aubry, Andrés (2017). *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*, colectivo Bat'íl k'op, Chiapas.
- Báez, Claudia Margarita y Ruz Mario Humberto (edición y paleografía) (2003). *Las lenguas del Chiapas Colonial*, tres volúmenes, UNAM, México.
- Barrera, Aguilera Oscar (2017). *Las Terrazas de los Altos. Lengua, tierra y población en la Depresión Central de Chiapas*, tesis inédita para obtener el grado de doctor en Historia, COLMEX, Ciudad de México.
- Baschet, Jerome (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, FCE, México.
- Bermúdez, Hernández Luz del Rocío (2012). "Interpretaciones ante una tragedia: santos, demonios y la desaparición de pueblos de indios en Chiapas, siglos XVII-XVIII", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXXVII, pp.45-67.
- Bidegain, Ana María (1996). "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones", *Revista Historia Crítica*, num. 12, pp. 5-16.
- Bloch, Marc (2001). *Introducción a la historia*, FCE, México.
- Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, FCE, México.
- Bribiesca, Sumano María Elena, Georgina Flores García, Arellano Marcela (2012). "El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la notaría No. 1 de Toluca, 1650-1700", *Díálogos Revista Electrónica de Historia*, Escuela de Historia. Universidad de Costa Rica, Vol. 13, No.1, febrero-agosto, pp. 177- 192.
- Ciudad Suárez, María Milagros (1996). *Los dominicos: un grupo de poder en Chiapas y Guatemala, siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano- Americanos.

Corcuera de Mancera, Sonia (2012). *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, FCE, México.

De la Torre, Ernesto (2013). “Época Colonial. Siglos XVI y XVII” en León-Portilla Miguel (edición), *Historia documental de México* 1, cuarta edición corregida y aumentada, UNAM, México, pp. 455-644.

Díaz, Cruz J. Manuel (1995). “La elite indígena colonial de la Alcaldía Mayor de Chiapas (México)”, Consejería de Educación y Ciencia, Junta de Andalucía, pp. 81-101.

Domínguez, Chávez Humberto y Rafael Alfonso Carillo Aguilar (2008). *Los indígenas en la nueva sociedad colonial*, pp. 1-5.

Dussel, Enrique (1983). *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, ediciones Sígueme, CEHILA, Salamanca, España.

Edmundo O ‘Gorman (1977). *La invención de América*, FCE, México.

Eliade, Mircea (1999). *Lo sagrado y lo profano*, editorial Paidós, España.

Taladoire, Eric (2017). *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*, FCE, México.

Gadamer, Hans-Georg (2012). *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca España.

Gaos, José (1992). *Historia de nuestra idea del mundo*, Obras Completas XIV, UNAM, México.

García, Targa Juan (2006). “La fundaciones urbanas y rurales en el área maya, siglos XVI-XVII: éxitos y fracasos de la política colonial” en Ponce de León M. ^a Josefa Iglesias, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz (editores), *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el mediterráneo antiguo*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 291-309.

García, Ugarte Marta Eugenia (2016). “La Iglesia católica en México: una mirada de largo alcance (1521-1821)”, en González Aguayo Leopoldo Augusto (coordinador), *Geopolítica de las religiones: el cristianismo y la Iglesia católica en México*, UNAM, México, pp.179-222.

Gerhard, Peter (1991). *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México.

Gruzinski, Serge (2013). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México.

Gruzinski, Serge (2016). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, FCE, México.

Hausberger, Bernd (2018). *La globalización temprana*, México.

Helbig, M. Karl (1964). *La cuenca superior del Río Grijalva. Un estudio regional de Chiapas, sureste de México*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Helbig, M.A. Carlos (1976). *Chiapas, geografía de un estado mexicano*, publicación del gobierno del Estado de Chiapas, primera edición, Editorial Libros de México, México, D.F

Hernández, Méndez Rodolfo Esteban y Ramírez Juárez Norma Alma (2000). *La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala 1535-1700*, Universidad de San Carlos, Dirección General de Investigación, DIGI, Escuela de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, IIIHAAA, Guatemala.

Hillerkuss, Thomas (1995). “La Republica en los pueblos de indios de la Nueva Galicia en el siglo XVI”, *Anuario Saber Novohispano*, Universidad Autónoma de Zacatecas.

Iogna, Prat Dominique (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2016.

Jáuregui, Luis (1999). *La Real Hacienda de Nueva España*, México: Facultad de Economía- Universidad Nacional Autónoma de México.

Le Goff, Jacques (editor) (1991). *El hombre medieval*, Alianza editorial, Madrid, 1991.

Leal, Lobón Manuel (2016). *Los obispos y la pastoral diocesana centroamericana en la segunda mitad del siglo XVI. Una evangelización descarnada y comprometida*, tesina de licenciatura, Departamento de Historia de la Iglesia, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Lee, Thomas A. Jr. (1994). “Copanaguastla: enlace étnico con el pasado”. *Arqueología Mexicana*, 8: 39-44.

Lenkersdorf, Gudrun (2004). “La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas” en Viqueira Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (editores) *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM- CIESAS, México, pp.71-86.

Lenkersdorf, Gudrun (2010). *Republica de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés editores, México.

Lenkersdorf, Gudrun (1991). “Huellas del fray Bartolomé de las casas en Chiapas”, cuadernos del Instituto de Investigaciones jurídicas, año VI, núm. 7, UNAM, Instituto de investigaciones jurídicas, México, Pp. 281-301.

Lenkersdorf, Gudrun (1992). “La fundación del convento de Comitán. Testimonios de los tojolabales”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIX, Instituto de Investigaciones Filológicas (Centro de Estudios Mayas, UNAM, 291-309.

Lenkersdorf, Gudrun (1993). *Génesis histórica de Chiapas, 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, UNAM, México.

León, Cazares, María del Carmen (1991). “Los mercedarios en Chiapas ¿evangelizadores?”, versión corregida y aumentada de la ponencia que se presentó bajo el mismo título en el I congreso Internacional de Mayistas, celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 14 al

19 de agosto de 1989, *Estudios de Historia Novohispana*, 11,. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 11-43.

López- Cano, María del Pilar Martínez (coordinadora) (2004). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, UNAM-IIH, México.

López-Cano, Martínez María del Pilar (2017). *La Iglesia, los fieles y la Corona: la bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

López-Cano, Martínez María del Pilar y Guillermina del Valle Pavón (coordinadoras) (1998). *El crédito en la Nueva España*, Primera edición, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México.

Lovell, W. George, Lutz Christopher H. y Wendy Krametz (2016), *Atemorizar la tierra: Pedro de Alvarado y la conquista de Guatemala 1520-1541*, Guatemala: FyG editores.

Markéta, Křižová (2007). “El sueño del Nuevo Mundo: El esfuerzo reformador de la misión jesuita americana”, en Karl Kohut, Ma. Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos: Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Vervuert/Iberoamericana: Frankfurt a.M./Madrid, pp. 45-64.

Markman, Sidney David (1987). “Extinción, fosilización y transformación de los pueblos de indios del Reino de Guatemala”, *Revista Mesoamérica*, núm.14, 407-427.

Markman, Sidney David (1990). “La arquitectura popular y vernácula como reflejo de las condiciones económicas de Chiapas colonial” en revista Mesoamérica, núm. 20, año 11, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala, Centroamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, USA, pp. 267-274.

Markman, Sidney David (1993). *Arquitectura y urbanización en el Chiapas Colonial*, Gobierno del Estado de Chiapas.

Maroto, Daniel de Pablo (1990). *Historia de la espiritualidad cristiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid.

Martínez, Peláez Severo (1994). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, ediciones en marcha, decimotercera edición, México.

McLeod, Murdo J. (1980). *Historia socio económica de la América Central Española, 1570-1720*, editorial Piedra Santa, Guatemala.

McLeod, Murdo J. (1990). “La espada de la Iglesia: excomunión y la evolución de la lucha por el control político y económico en Chiapas colonial, 1545-1700”, *Revista Mesoamérica*, año 11, núm.20, pp.199-214.

Megged, Amos (2008). *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

- Mitre, Fernández Emilio (coordinador) (2006). *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, editorial Trotta, Universidad de Granada.
- Morales, Avendaño Juan María (1985). *San Bartolomé de Los Llanos en la historia de Chiapas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.
- Obara-Saeki y Juan Pedro Viqueira (2017). *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*, COLMEX.
- Obara-Saeki, Tadashi (editor) (2016). *Cuenta de la Caja Real de Chiapas. 1540-1549*, IIEI-UNACH, Editorial Fray Bartolomé de Las CASAS, México, 2016.
- Obara- Saeki, Tadashi (00). "Las actividades económicas de los españoles en Chiapas, 1540-1549. La minería de oro y la producción de azúcar", Justus Fenner y Dolores Palomo Infante (coord.), *Chiapas: Tierra de la diversidad. Nuevas miradas a su historia*, México: Biblioteca Milenio, en preparación.
- Orozco y Jiménez, Francisco obispo (1999). *Documentos inéditos de la Historia de la Iglesia de Chiapas*, Tomo II, Gobierno de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Palomo, Dolores (2001). "Lo que el Real Patronato no cubre: cargas de la evangelización entre los tzeltales de Chiapas", *Revista de Historia de América*, núm. 128, pp. 69-96.
- Parrilla-Albuerne, Ana María (2013). "La organización de la Hacienda Real en la provincia de Chiapa (1540-1644): oficiales reales, subdelegados y demás personajes", *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XI, núm. 2, julio-diciembre, México, pp. 149-164.
- Plata, Williams Elvis (2016). "Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso" en Franciscanum. *Revista de ciencias del espíritu*, vol. LVIII, núm. 165, enero-junio, pp. 263-302, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia (Disponible en www.redalyc.org.)
- Pollack, Aarón (2016). "Hacia una historia social del tributo de indios y castas en Hispanoamérica. Notas en torno a su creación, desarrollo y abolición", *Historia Mexicana*, vol. LXVI, núm. 1, julio-septiembre, El Colegio de México, A.C, pp. 65-160.
- Porras, Guillermo (1987). "El Regio Patronato Indiano y la evangelización", *Scripta Theologica* 19. Ponencia leída por el Autor, miembro numerario de la Academia Mexicana de la Historia, en el «1 Congreso Interamericano del medio milenio en América», tenido en la Ex-Hacienda de Cocoyoc (Edo. de Morelos, México), del 29 al 31 de octubre de 1986.
- Portillo, Alfredo (2016). "Geopolítica de las religiones" en González Aguayo Leopoldo Augusto (coordinador), *Geopolítica de las religiones: el cristianismo y la Iglesia católica en México*, UNAM, México, pp. 19-42.
- Ricard, Robert (2017). *La conquista espiritual de México*, FCE, México.

Rubial, García Antonio (2002). *La evangelización de Mesoamérica*, Tercer Milenio, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Rubial, García Antonio (2002). “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio, pp. 19-51.

Rubial, García Antonio (2012). “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales” en Martínez López-Cano María de Pilar (coordinadora), *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp.215-236.

Rubial, García Antonio (2014). “Hernán Cortes y los religiosos”, *Revista Arqueología mexicana*, vol. XXI, núm. 127, pp.26-36.

Ruiz, Sotelo Mario (2010). *Critica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, siglo XXI editores, México.

Ruz, Mario Humberto (1992). *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, INI, México.

Ruz, Mario Humberto y Báez Claudia Margarita (2003). *Las lenguas del Chiapas colonial, manuscritos*, UNAM, México.

Ruz, Mario Humberto (1989). “Matices de la historia: el caso de Chiapas”, *Revista Mesoamérica*, pp.241- 257.

Ruz, Mario Humberto (1989). *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, UNAM, México.

Ruz, Mario Humberto (1992). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, CONACULTA, México

Ruz, Mario Humberto (2004). “Memorias del Rio Grande” en Viqueira, Juan Pedro y Ruz (editores), *Chiapas: los rumbos de otra historia*. UNAM- CIESAS, México, pp. 43-70.

Ruz, Mario Humberto (2003). “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial”, *Relaciones* 94, primavera 2003, vol. XXIV, IIFL, UNAM, pp. 19-58.

Saint-Lu, André (1980). “Hacia un Las Casas verdadero. Novedad y ejemplaridad de los estudios lascasianos de Marcel Bataillon”, AIH, *ACTAS VII*, Centro Virtual Cervantes, pp.913-922.

Sánchez, Herrero José (2005). *Historia de la Iglesia II: Edad media*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.

Santibáñez, Enrique (1907). *Geografía regional de Chiapas*, imprenta del gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez.

Santos, Pérez José Manuel (1999). “Los comerciantes de Guatemala y la economía de Centroamérica en la primera mitad del siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVI, 2, pp. 463-484.

Sauer, Carl Ortwin (1984). *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México, FCE, México.

Sempat Assadourian, Carlos (1991). “Fray Bartolomé de Las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545”, *Historia Mexicana*, Vol. 40, núm. 3, El Colegio De México, pp. 387-451.

Sheridan, Prieto Cecilia (2015). *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*, CIESAS, México.

Sherman, William L. (1968). “Abusos contra los Indios de Guatemala (1602-1605). Relaciones del Obispo”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, núm.11, pp. 5-28.

Solórzano, Fonseca Juan Carlos (1985). “Las comunidades indígenas de Guatemala, el salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica.

Sosa, Mayor Igor (2017). “La orden de Predicadores: estructuras, tendencias, globalización (s. XIV-XVII)”, *eHumanista/Conversos* núm. 5, pp. 152-166.

Todorov, Tzvetan (2005). *La conquista de América, el problema del otro*. Siglo veintiuno editores, México.

Traslosheros, Jorge E. (2014). *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España, materia, método y razones*, UNAM, editorial Porrúa, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Ulloa, Daniel (1977). *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, el Colegio de México, México.

Valdez, Ángel (2014). “Instituciones coloniales: el Real Patronato en el proceso de construcción del sistema colonial en Guatemala”, *Anuarios Estudios*, Tercera Época, pp. 11-40.

Valle, Ivonne del (2009). *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, siglo XXI, México.

Vallejo, Puig Francisco de Borja (2010). “Leyes de Burgos 1512”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, núm. 27, pp. 199-203.

Villoro, Luis (2014). *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, México.

Viqueira, Juan Pedro (1994). “Regiones naturales, regiones nominales y regiones vividas”, *SOTAVENTO* 3/97-98. Inicialmente este trabajo fue presentado como ponencia en VI Simposio de Historia y Antropología Regionales, organizado por la Universidad Autónoma de Baja California Sur en noviembre de 1994., pp. 107-177.

Viqueira, Juan Pedro (1994). "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)", *Revista Historia Mexicana*, XLIV, pp.237-267.

Viqueira, Juan Pedro (1997). *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720)*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Historia de las civilizaciones, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Paris, Francia.

Viqueira, Juan Pedro (2002). *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. COLMEX-TUSQUETS, México.

Viqueira, Juan Pedro (2006). "Ires y venires de los caminos de Chiapas (época prehispánica y colonial) en Cramaussel Chantal (editora) *Rutas de la Nueva España*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 137-176.

Viqueira, Juan Pedro (2011). "Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas" Mazin Gómez Oscar (coordinador) en *Vestigios de un mismo mundo*, COLMEX-COLMICH, Centro Cultural Clavijero, Morelia, Michoacán, México, pp. 37- 59.

Viqueira, Juan Pedro (2017) "Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)", *Revista Entre diversidades*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, pp.147-207.

Viqueira, Juan Pedro y (editores) (2004). "Chiapas y sus regiones" en Viqueira Juan Pedro y Mario Humberto Ruz Chiapas. *Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, pp.19-40.

Viqueira, Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (2004). *Chiapas: los rumbos de otra historia*. UNAM-CIESAS, México.

Von Wobeser, Gisela (2015). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, UNAM, México.

Von, Wobeser Gisela (2000). "La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del Siglo XVIII", UNAM, pp.119-138.

Von, Wobeser Gisela (1983). *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, UNAM, México.

Von, Wobeser Gisela (1998). "Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España" en Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Muñoz, *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 119-130.

Von, Wobeser Gisela (1999). "Contribuciones de la investigación académica a la historia de la iglesia católica en México".

Von, Wobeser (2004). *La hacienda azucarera en la época colonial*, UNAM, México.

Vos, Jan de (1994). *Vivir en frontera, la experiencia de los indios de Chiapas*. CIESAS, INI, MEXICO.

Vos, Jan de (1996). *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona (1525-1821)*, FCE, México.

Vos, Jan de (2010). *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, FEC-CIESAS, México.

Vos, Jan de (2010b). “Vino nuevo en cueros viejos o Cómo los tzeltales soñaron, por segunda vez, con tener sus propios sacerdotes” en *Camino del Mayab: cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 257-293.

Vos, Jan de y Claudia M. Báez (2005). *Documentos relativos a la historia colonial de Chiapas en el Archivo General de Indias. Documentos microfilmados en el Centro de Estudios Mayas*, UNAM, México,

Wasserstrom, Robert (1992). *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.

Zaballa, Beascoeche de Ana (1993). “Bibliografía para el estudio de la implantación de la Iglesia en América”, AHIg, núm., 2, pp. 199-224.

Anexos

Mapas

1. Mapa de las regiones y los paisajes humanos de la provincia de Chiapas.
2. Mapa del Camino Real de la provincia de Chiapa
3. Las seis grandes regiones administrativas que conformaron la Alcaldía de Chiapa
4. La división de las zonas pastorales de las órdenes religiosas, siglo XVI.
5. El obispado de Ciudad Real y la división de curatos, siglo XVII.
6. Formas de pago del tributo en Chiapas (1680-1720).
7. Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas.
8. La traza y congregación del pueblo de Copanaguastla.
9. Vicaría de Copanaguastla con la ubicación de los principales pueblos que administraba al principio del siglo XVII.
10. El priorato de Socoltenango con los principales pueblos que administraba durante el siglo XVII.

Cuadros

1. Obispos de Chiapas, 1545-1706.
2. Lista de los dominicos que salieron con el obispo fray Bartolomé de las Casas en 1545 rumbo al obispado de Chiapas.
3. Pueblos de indios fundados en la provincia de Chiapa y Soconusco a partir de 1550 y existentes en 1678.
4. Borrador Catálogo de escritos religiosos y lingüísticos por religiosos, XVI-XVII.
5. Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en la provincia de san Vicente de Chiapas y Guatemala, sumando 120 de los cuales 72 son españoles y 48 son criollos.
6. Tributarios de la Depresión Central, 1595-1711.
7. Cuenta de la Caja Real entre 1540 y 1549.
8. Relación de nombres de personajes de la Iglesia que aparecen en la Cuenta de la Caja Real de Ciudad Real entre 1540- 1549.
9. Estancias, ingenios, trapiches y obras de los dominicos en 1611.
10. Comparación del número de tributarios en las doctrinas dominicas de la provincia de Los Llanos, finales del XVI y finales de XVII.
11. Encomenderos de Copanaguastla 1535-1669.
12. Lista del inventario de alhajas y ornamentos del convento de Copanaguastla fechado en 1620.
13. Religiosos dominicos en el priorato de Socoltenango, XVI-XVII.

14. Propiedades e ingresos en el priorato de Socoltenango, XVII.
15. Capellanías y cofradías fundadas en el priorato de Socoltenango, siglo XVI-XVII.
16. Principales epidemias y hambrunas en la provincia de Los Llanos, 1529- 1693.

OTROS

1. La doctrina de los dominicos (1548).
2. Conclusiones del capítulo eclesiástico celebrado en Ciudad Real, 1551.
3. Requerimiento que se ha de leer a los indios (1513).
4. Reproducción del relato que el español labrador Zamora, quien vino con de Castilla con Ximénez antiguo en la tierra y conquistador de Yucatán, les conto a los dominicos por su paso en Tabasco.
5. Las ordenaciones de fray Domingo de Ara (1548).
6. Confesionario en lengua tzotzil, XVII.

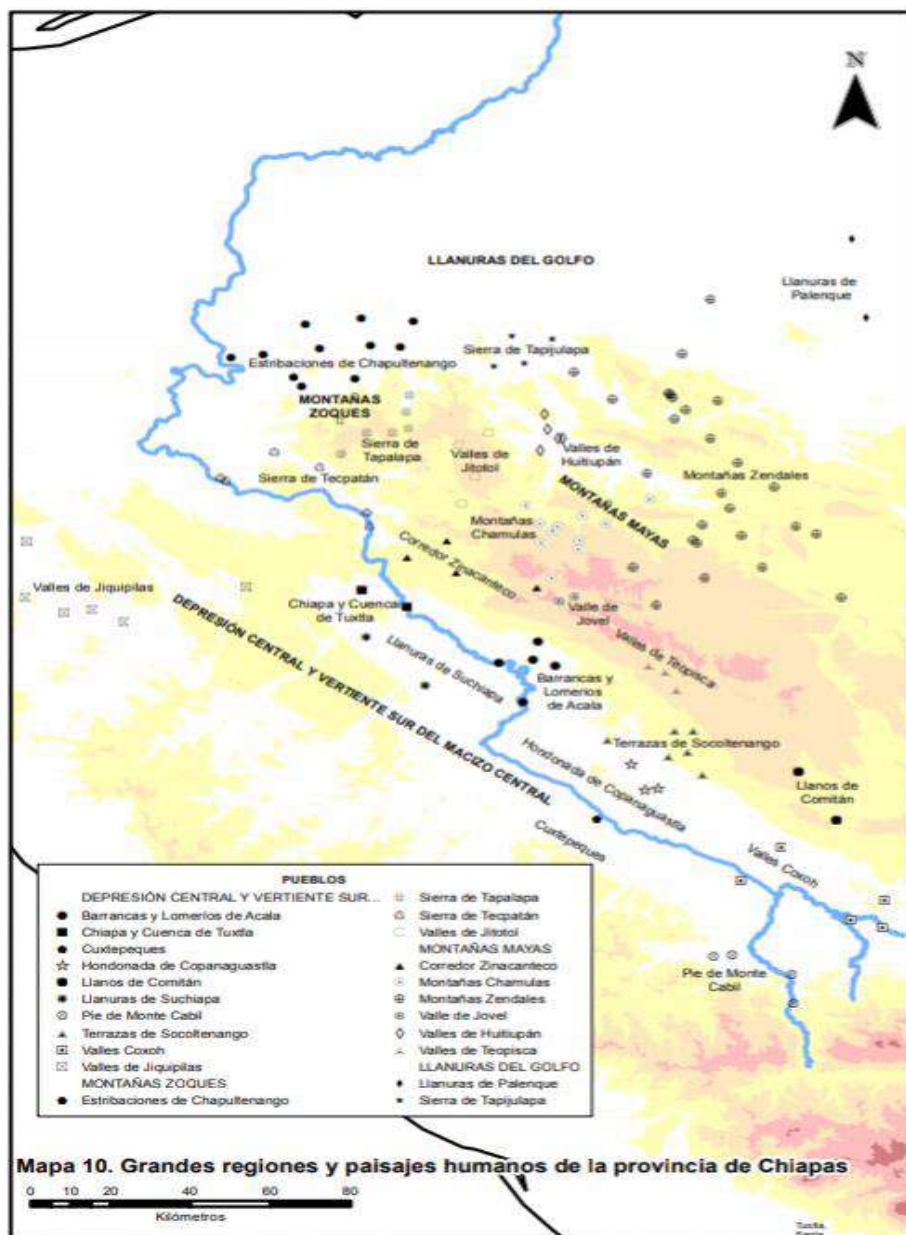
FOTOS

1. Ex convento de San Vicente Copanaguastla.
2. Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción Soyatitán.
3. Iglesia de Santo Domingo, Quechula.
4. Pila bautismal, siglo XVI.
5. Una vida de Jesucristo y los santos, siglo XVII.
6. Documento en lengua mexicana, Zacualpa, siglo XVII.
7. Actual templo de Santa Cruz Socoltenango
8. Imagen de la virgen de Candelaria y el culto actual en Socoltenango

ANEXOS

MAPAS

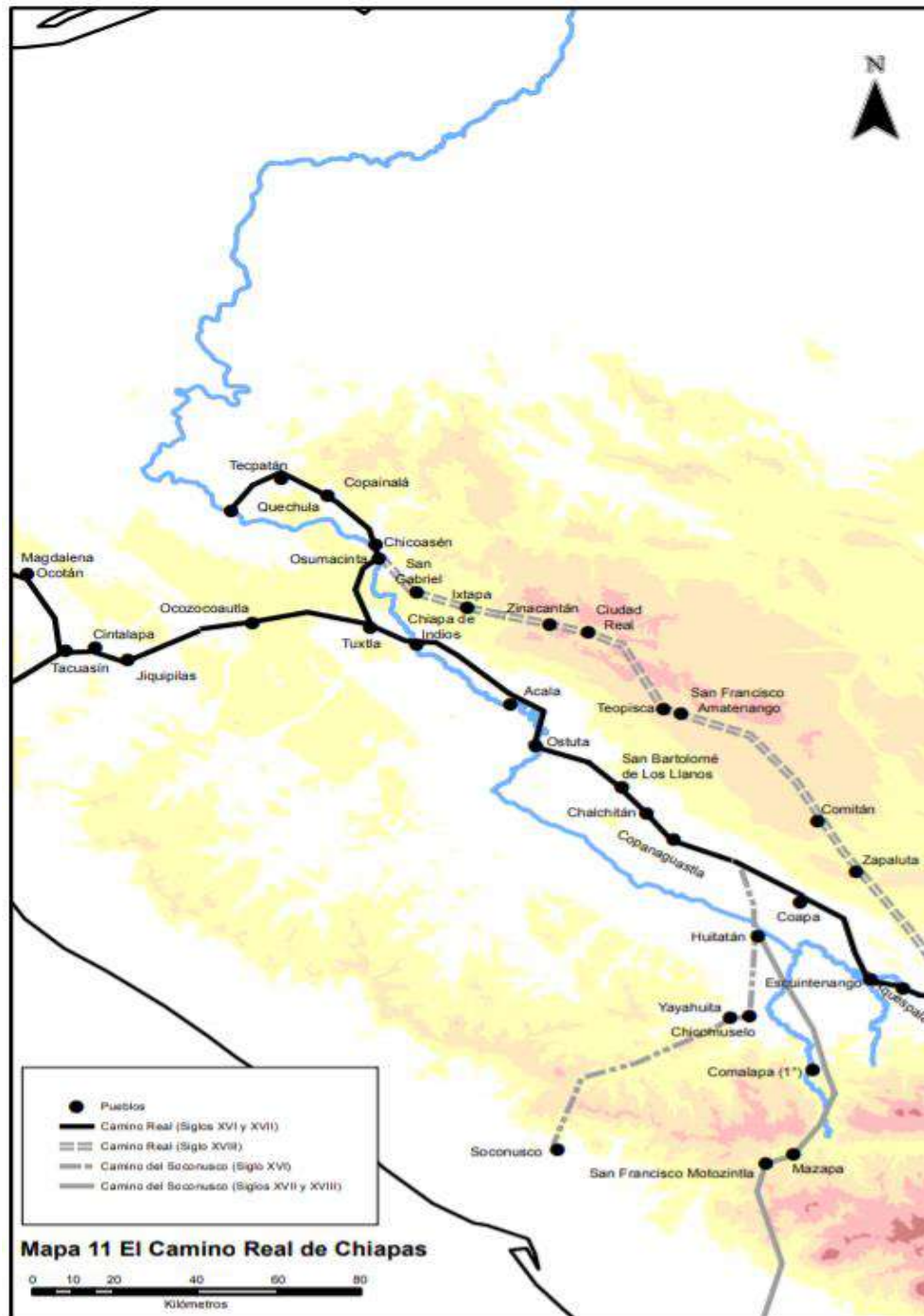
11. Mapa de las regiones y los paisajes humanos de la provincia de Chiapas



Fuente. Juan Pedro Viqueira, base de datos.

<https://juanpedroviqueira.colmex.mx/elartedecontartributarios/mapas.html>

12. Mapa del Camino Real de la provincia de Chiapa



Fuente. Juan Pedro Viqueira, base de datos.

<https://juanpedroviqueira.colmex.mx/elartedecontartributarios/mapas.html>

CUADROS

1. Obispos de Chiapas, 1545-1706.

Obispo	Orden o compañía	Años de gobierno	Nombramiento por el papa	Toma de posesión (llegada a Ciudad Real)	Fin del mandado (partida)	Causa del fin
Fray Juan de Arteaga	San Ignacio de Loyola	Murió antes de llegar al obispado	16 de julio de 1540			Defunción
Fr. Bartolomé de Las Casas	Santo Domingo	1545-1550	19 de diciembre de 1543	12 de marzo de 1545 (22 de marzo según el calendario gregoriano)	1550	Renuncia
Fr. Tomás Casillas	Santo Domingo	1552-1568	19 de enero de 1551	1552	1568	Defunción
Fr. Pedro de Feria	Santo Domingo	1575-1588	10 de enero de 1574	1575	1588	Defunción
Fray Andrés de Ubilla	Santo Domingo	1593-1602	22 de mayo de 1592	1593	Mayo de 1602	Defunción
Fr. Tomás Blanes	Santo Domingo	1609-1613	12 de enero de 1609	26 de noviembre de 1609	5 de enero de 1613	Defunción
Fr. Juan de Zapata y Sandoval	San Agustín	1615- 1621	23 de noviembre de 1613	Mayo de 1615	Enero de 1621	Traslado a Guatemala
Don Bernardino de Salazar	secular	1623-1627	11 de junio de 1621	6 de diciembre de 1623	1627	Defunción
Don Agustín de Ugarte y Sarabia	secular	---	3 de diciembre de 1629	Nunca llegó. "Sin haber tomado posesión, a lo menos por apoderado, el Rey y el Pontífice lo trasladaron a Guatemala"	---	Traslado a Guatemala
Fr. Marcos Ramírez de Prado	San Francisco	1635-1639	31 de enero de 1633	29 de marzo de 1635	15 de marzo de 1639	Traslado a Michoacán

Fr. Domingo de Villaecusa	San Jerónimo	1642-1651	19 de noviembre de 1640	1642	15 de mayo de 1651	Traslado a Yucatán
Fr. Mauro de Tovar	San Benito	1655-1666	16 de diciembre de 1652	1655	5 de noviembre de 1666	Defunción
Don Marcos Bravo de La Serna y Manrique	secular	1676-1680	12 de enero de 1674	29 de enero de 1676	9 de octubre de 1680	Defunción
Fr. Francisco Núñez de la Vega	Santo Domingo	1684-1706	8 de junio de 1682	18 de enero de 1684	5 de septiembre de 1706	Defunción

Fuente. AHDSC, base de datos "Los obispos de Chiapas 1540-2010".

<https://catalogo-ahdsc.colmex.mx/index.php/materiales-historicos>

- Lista de los dominicos que salieron con el obispo fray Bartolomé de las Casas en 1545 rumbo al obispado de Chiapas

Nombre	datos
1. Fray Bartolomé de Las Casas	1. Nuevo obispo
2. Fray Rodrigo de Andrade	2. Religioso solicitado en una carta de 1543
3. Fray Tomás Casillas	3. Superior del convento de Salamanca, nombrado vicario
4. Fray Tomás de la Torre	4. Lector de filosofía
5. Fray Domingo de Ara	5. Maestro de novicios
6. Fray Jerónimo de San Vicente	6. Subprior del convento de Galisteo
7. Fray Vicente Núñez	7. "Era de las suaves y agraciadas voces que entonces había en Sevilla: toda se venía a oírlo y los genoveses ofrecían muy gran limosna a la casa porque el padre quedase allí"
8. Fray Domingo de Azcona	8. Colegial y sacerdote
9. Fray Martín de la Fuente	9. Colegial y sacerdote
10. Fray Jorge de León	10. Colegial y sacerdote
11. Fray Pedro Calvo	11. Colegial y sacerdote
12. Fray Pedro de la Cruz	12. Diácono y colegial del Convento de Salamanca
13. Fray Juan Camón o Carrión	13. Diacono
14. Fray Diego Calderón	14. Diacono
15. Fray Juan Díaz	15. Lego
16. Fray Pedro Rubio	16. Lego
17. Fray Jerónimo de Ciudad Rodrigo	
18. Fray Diego de la Magdalena	

	<p>17. “Padre antiguo en la orden y en toda virtud, de humildad especialmente, y de quien sin escrúpulo se puede decir aquello del Evangelio Vir israelita in quod dolus non est, etc.</p> <p>18. Del convento de San Pablo de Sevilla que entonces era colegial del colegio de Salamanca y lector de lógica en el convento.</p>
--	--

Fuente. De la Torre, fray Tomas (1945). *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje 1544-1545*, prólogo y notas por Franz Blom, Editora central, México, D.F.; Ximénez, Fray Francisco (1999). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los predicadores*, CONECULTA, México; (AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 393, 2 expedientes, 7 fojas).

3. Pueblos de indios fundados en la provincia de Chiapa y Soconusco a partir de 1550 y existentes en 1678.

Provincia de Los Llanos	Provincia de Los Zoques	Provincia de Los Zendales	Priorato de Chiapa y valle de Jiquipilas
1. Santo Domingo Comitán	1. Santo Domingo Tecpatán	1. Santo Domingo Chilón	1. Santo Domingo Chiapa
2. San Agustín Teopisca	2. Na. Sao Asunción Chicoasen	2. San Idelfonso Tenejapa	2. Na. Sao Presentación Ostuta
3. San Francisco Amatenango	3. San Miguel Copainalá	3. San Miguel Huixtán	3. San Pedro Mártir Chiapilla
4. Na. Sao Natividad Aguacatenango	4. San Lucas Osumacinta	4. Santo Tomás Oxchuc	4. San Marcos Tuxtla
5. Santísima Trinidad Zapaluta	5. Santiago Quechula	5. San Juan Evangelista Cancuc	5. San Juan Bautista Ocosocauatla
6. Sao Ma. Magdalena Coneta	6. Na. Sao Presentación Coapilla	6. Na. Sao Natividad Guaquitepeque	6. San Pedro Jiquipilas
7. San Cristóbal Aquespala	7. San Agustín Tapalapa	7. San Pedro Sitalá	7. Santiago Tacuasintepeque
8. Santiago Esquintenango	8. San Marcos Ocoatepeque	8. San Nicolás Tenango	8. Santa M. Magdalena de la Pita
9. Santa Catalina Comalapa	9. Na. Sao Asunción Pantepeque	9. Santiago Yajalón	9. San Pablo Acala
10. San Andrés Yayaguita	10. San Bernardo Tapilula	10. San Miguel Tumbalá	10. San Clemente Pochuta
11. San Pedro Chicomuselo	11. Santa Cruz Ixguatán	11. San Mateo Tila	11. San Esteban Suchiapa
12. Na. Sao Asunción Soyatitán	12. San Bartolomé Comistaguacán	12. Santo Domingo Palenque	12. Santo Domingo Cintalapa
13. Santa Cruz Socoltenango	13. San Antonio Pichucalco	13. San Francisco Los Moyos	
14. San Vicente Copanaguastla	14. San Juan Bautista Jitotol	14. San Gerónimo Bachajón	
	15. San Gerónimo Comeapa	15. San Jacinto Ocosingo	
	16. San Lorenzo Amatán	16. San Marcos Sibacá	

<p>15. Na. Sao Encarnación Coapa</p> <p>16. San Juan Bautista Guitatán</p> <p>17. San Sebastián Chalchitán</p> <p>18. San Miguel Pinola</p> <p>19. Sacualpa</p> <p>20. San Martín Ixtapilla</p> <p>21. San Bartolomé de los Llanos</p> <p>22. San Dionisio Totolapa</p>	<p>17. Na. Sao Asunción Chapultenango</p> <p>18. Santísima Trinidad Ixtacomitán</p> <p>19. Santa Catalina Solosuchiapa</p> <p>20. San Andrés Micapa</p> <p>21. San Pedro Sunuapa</p> <p>22. San Pablo Ostuacán</p> <p>23. San Juan Bautista Sayula</p> <p>24. Santa M. Magdalena Cuscaguatán</p> <p>25. Santa M. Magdalena Coalpitán</p> <p>26. Santo Tomás Ixtapangajoya</p>		
<p>Barrios y alrededores de Ciudad Real</p>	<p><i>La Coronilla y Guardianía de Hueitupán</i></p>	<p>Provincia de Soconusco</p>	
<p>1. Na. Sao Coronación Tlascala</p> <p>2. Na. Sao Asunción Mexicanos</p> <p>3. San Sebastián Cuxtitali</p> <p>4. Santo Domingo El Cerrillo</p> <p>5. SanDiego</p> <p>6. San Antonio</p> <p>7. San Felipe Tizatepeque</p> <p>8. Santo Domingo Zinacantán</p> <p>9. Na. Sao Asunción Ixtapa</p> <p>10. San Gabriel</p> <p>11. San Juan Bautista Chamula</p>	<p>1. San Miguel Mitontic</p> <p>2. San Andrés Iztacostoc</p> <p>3. Santiago Huistán</p> <p>4. San Pedro Chenalhó</p> <p>5. Santa M. Magdalena Tenezacatlán</p> <p>6. Santa Catalina Zactán</p> <p>7. San Pablo Chalchihuitán</p> <p>8. Santa Marta Jolotepeque</p> <p>9. San Bartolomé de los Plátanos</p> <p>10. San Antonio Simojovel</p> <p>11. Santa Catalina Huitupán</p> <p>12. Na. Sao Asunción Huitupán</p> <p>13. San Pedro Huitupán</p> <p>14. San Andrés Huitupán</p>	<p>1. San Pedro Huehuetán</p> <p>2. San Miguel Tusantán</p> <p>3. Nejapa</p> <p>4. Talibe</p> <p>5. Na. Sao Candelaria Tuxtla</p> <p>6. San Agustín Tapachula</p> <p>7. Espíritu Santo Mazatán</p> <p>8. Santiago Cacaguatán</p> <p>9. Ayutla</p> <p>10. Chiltepeque</p> <p>11. Naguatlán</p> <p>12. Tonalapa</p> <p>13. Cuilco</p> <p>14. Na. Sao Asunción Tepeguiz</p> <p>15. Ilamapa</p> <p>16. San Blas Tacoalaya</p> <p>17. San Felipe Tizapa</p> <p>18. Tianguistlán</p> <p>19. San Antonio Zapaluta</p> <p>20. Mazapetahua</p> <p>21. San Francisco Acapetagua</p> <p>22. Guicipetagua</p> <p>23. San Bartolomé</p>	

		Guilcingo 24. Santo Domingo Escuintla 25. San Mateo Ocelocalco 26. San Marcos Acacoyagua 27. San Marcos 28. Zacapulco 29. Soconusquillo 30. San Pedro Mapastepeque 31. San Francisco Tonalá 32. Pijijiapa 33. San Francisco Huixtla	
--	--	---	--

Fuente: para los pueblos: memoria de los lugares que contienen las provincias que ciñen el obispado de Chiapa-Guatemala, 25 de julio de 1678 (archivo histórico diocesano, cedulario, t. 4, cuaderno 8, núm. 11). Para los santos: razón del número de pueblos de que se componen los tres partidos de esta Intendencia de Ciudad Real, 1791 (Archivo General de Centroamérica, Guatemala, Al. 17.12-13455-1976) (Creada por Jan de Vos, 1994).

4. Borrador Catalogo de escritos religiosos y lingüísticos por religiosos, XVI-XVII.

Nombre	autor
Arte de la lengua zoque (sin fecha)	Fray Domingo de Cepeda
Vocabulario en lengua chiapaneca (XVIII)	Fray Francisco Montoya (traductor y recopilador)
Tabla de los evangelios que se cantan en la iglesia todos los domingos, días de la cuaresma y fiestas principales de todo el año, para que el lector vea la explicación de lo que pertenece a aquel día. (chiapaneca (XVII))	Anónimo
Doctrina en lengua chiapaneca (1690)	Fray Luis Barrientos
Sermones de doctrina en lengua chiapaneca (XVII).	Fray Joan Núñez
Algunas cosas curiosas en lengua chiapaneca (XVII).	Fray Joan Núñez
Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla (XVI)	Fray Domingo de Ara
Arte y Vocabulario de la lengua de los indios: tzendal y castellano (XVI).	Fray Domingo de Ara
Doctrina christiana y explicación de los principales misterios de la fe catholica expuestos en lengua tzendal (115 hojas) (XVI).	Fray Domingo de Ara
(Opúsculos espirituales) In Festo Sanctissimi Sacramenti (XVI) (aún no encontrado)	Fray Domingo de Ara

Arte de lengua tzotzlem o tzinacanteca con explicación del año solar y un tratado de las quantas de los indios (1688)	Juan de Rodaz
Libro en que se trata de la lengua tzotzil. Se continua con el vocabulario breve de algunos berbos y nombres, etc., la doctrina christiana; e formulario para administrar los santos sacramentos, el confesionario y sermones en la misma lengua tzotzil (s/f)	Manuel Hidalgo (atribuido)
Doctrina Christiana abreviada en lengua zotzlem (s/f)	Anónimo
Canciones in lingua tzeldaiica (1675)	Manuel Díaz

Fuente: Remesal (1988); Ximénez (1999); Ruz (2003); Ricard (2017).

5. Testimonio de la lista de frailes dominicos que hay en la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, sumando 120 de los cuales 72 son españoles y 48 son criollos.

Españoles	Cargo y lugar	Criollos	Cargo y lugar
1. Xxx 2. Xxx 3. Xxx	- Prior - Prior - Prior	- fray Francisco Morallo (morcillo) - fray Jacinto de Sanz	- prior presentado en Guatemala - - prior
4. fray Domingo 5. fray Francisco 6. Fray Antonio Gómez	- Prior; Ocosingo - Prior; - Prior; Zozocoltenango	- fray Antonio de Santo Thomas - fray de Cárcamo	- prior predicador general de Comitán - prior predicador general de Chiapa de indios
7. Fray Xx 8. Xxx 9. Xxx 10. Fray Francisco Moran	- Padre de provincia - Padre de Provincia - Padre de Provincia - Padre de Provincia	- xxx - fray Antonio	- prior predicador general de Chiapa de españoles vicario
11. Fray Rodrigo de Rojas 12. Fray Antonio 13. Don Jacinto	- Xxx - Xxx - xx	- Fray Joan de Xibaja - fray Juan Díaz	- maestro graduado - graduado

14. fray Manuel 15. xx 16. xx		- Fray Luis de morales vicario provincial en Guatemala - Fray Bartolomé Rodríguez	- predicador general - predicador general
17. fray Antonio de Ochoa 18. xxx 19. xxx	- Xxx - Provincial en Chiapa - xxx	- Fray Pedro de Lima - Fray Francisco de Cetina	- predicador general - particular, superior en Guatemala
20. xx 21. xx 22. xx	- xxx - xxx - xxx	- Fray Raymundo de Los Reyes - Fray Diego Duran	- particular - particular
23. fray Joan de Rueda 24. fray xx de Ante 25. fray Pedro	- xxx - xxx - Bachajon	- Fray Diego de Guzmán - Fray Joan de Castro	- particular - particular
26. Xx 27. Fray de Ochoa 28. Fray Gabriel	- Particulares - Particulares - particulares	- Fray Pedro de la Mora - Fray Francisco de Guevara	- lector de artes - maestro de novicios
29. xx 30. fray Fernández 31. fray Beltrán	- xxx - procurador general - xxx	- Fray Joan de Contreras - Fray Joan de Quirós	
32. fray Nicolás 33. Fray Esteban de Castañeda 34. Fray Francisco Rodríguez	- vicario del convento de Guatemala - lector de Biología - maestro	- Fray Joseph de Lara - Fray Jerónimo Girón	
35. fray Antonio García 36. fray Alonso de Encinas 37. fray de Ocampo	- xxx - xxx - xxx	23. Fray Nicolás de Cabrera 24. Fray Joan de Castellanos	
38. fray Sebastián Mejía 39. fray Pedro de Cañizares 40. fray Francisco de Rodríguez	- xxx - xxx - xxx	25. Fray Francisco de Jerez 26. Fray Juan de Albera	
41. fray Francisco Gallegos 42. Fray Joan de Ochoa	- lector de artes - xxx	27. Fray Gregorio de Salazar	

43. Fray Bartholome Muñoz	- xxx	28. Fray Javier de Molina	
44. fray Alonso de Triana 45. fray Vicente García 46. fray Gabriel de Santo Thomas	- suprior de Cobán - xxx - suprior de Zacapula	29. Fray Thomas de Balcanes 30. Fray Jorge de Alvarado	
47. fray Jacinto de San Vicente 48. fray Joan de San Joseph 49. fray Vicente Cano	- xxx - xxx - xxx	31. Fray Joan de Quiñones 32. Fray Joan de Espino	
50. fray Andrés de Cifuentes 51. fray Gregorio de Castro 52. fray Joan Delgado	- xxx - xxx - xxx	33. Fray Esteban de Luis 34. Fray Fabián de Liévano	
53. fray García 54. fray Miguel Ramírez 55. fray Francisco de Abrego	- xxx - xxx - xxx	35. Fray Diego de Ribera 36. Fray Sebastián Escudero	
56. fray Francisco de Viera 57. fray Gerónimo de San Lorenzo 58. fray Pedro Román	- xxx - prior de Chiapa - xxx	37. Fray Antonio Girón 38. Fray Bartolomé de Cárdenas	- suprior de Comitán
59. fray Domingo Muñoz 60. fray de Olivas 61. fray Esteban de Santo Domingo	- vicario de Chiapa - xxx - xxx	39. Fray Gerónimo de Santiago 40. Fray Lorenzo Godoy	-
62. fray Domingo Martínez 63. Fray Andrés Cerbigon 64. Fray Diego de León	- Xxx - Xxx - xxx	41. Fray Joan de Estrada 42. Fray Joan de Espinosa	
65. Fray Francisco Rodríguez 66. Fray Nicolás de Monrroy 67. Fray Jacinto Portas	- Xxx - Xxx - xxx	43. Fray francisco Raehanal 44. Fray Francisco Rodríguez	
68. Fray Francisco de León 69. Fray Joseph de San Pablo	- Xxx - Xxx	45. Fray Pedro de Saavedra	- xxx - superior de los

70. Fray Alonso	- Superior de Chiapa de indios	46. Fray Miguel	zoques
71. Fray Agustín del Rosario 72. Fray Joseph de Arce 73. Fray Juan de Carbajal	- Xxx - Xxx - xxx	47. Fray Alonso de Liévano 48. Fray Joseph de Santa María	- xxx - xxx

Fuente: (AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 18, 5 fojas, Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1652-1654).

7. Cuenta de la Caja Real entre 1540 y 1549

Concepto (ingresos)	Pesos (En pesos de oro de minas: de 22 kilates y medio)	%
El diezmo y el quinto por la fundación de oro. 1540-1549	9, 012.7	87.7
La condenación de las penas de cámara. 1538-1549	482.6	4.7
El quinto por la fundición de plata. 1541-1547	286.9	2.8
El tributo de los pueblos de la Real Corona. 1549	209.1	2.0
Los dos novenos de los diezmos de la iglesia. 1542-1548 (salvo 1545 y 1546)	198. 8	1.9
El quinto por la fundición de joyas de oro. 1541-1546	73.0	0.7
El quinto por la venta de los esclavos. 1542 y sin fecha	17.4	0.2
Total	10, 280.4	100.0

Concepto (egresos)	Pesos	%
Salario del gobernador Francisco de Montejo (1539-1543)	2,774.9	71.4
Apoyo al salario de los clérigos seculares (1542-1545)	615.2	15.8
Apoyo a los frailes de Santo Domingo (sin fecha)	338.0	8.7
Salario del corregidor Pedro Ramírez por un año (1549)	100.0	2.6
Gastos por hacer una casa de fundición (1541)	33. 0	0.8
Gastos de administración	26.0	0.7
Subtotal (gastos y pagos realizados en Chiapas)	3, 887.1	100.0
Caudal enviado al tesorero de Guatemala	3, 800.0	
Total	7, 687.1	

Fuente: Obara-Saeki Tadashi (editor), Cuenta de la Caja Real de Chiapas. 1540-1549, UNACH-IEI, 2016, pp. 29-30.

8. Relación de nombres de personajes de la Iglesia que aparecen en la Cuenta de la Caja Real de Ciudad Real entre 1540- 1549.

En el siguiente cuadro hacemos una relación de nombres de personajes de la Iglesia que aparecen en la Cuenta de la Caja Real de Ciudad Real entre 1540- 1549 (gastos e ingresos), por los cargos de fundición, principalmente de oro, joyas y plata, también por diezmos, tributos, penas de cámara y otros cargos.

Nombre	Descripción	montos
Clérigo Calderón	En 25 de agosto de 40 años, metió a diezmar el padre Calderón 2 marcos y 5 onzas y 3 reales de plata, que pagados derechos, vino de diezmos a su majestad 2 onzas y 1 real. Púsose aquí por yerro por estar en el libro del contador aparte.	Cargos sobre la fundición de plata Marco, 2 onzas, 1 real.
Padre Antón López	Este día metió a fundir el padre Antón López 8 pesos. Salió fundido 7 pesos y 5 tomines de oro de marca, que sacados derechos de fundidor y marcador, vino de quinto a su majestad 1 peso y 4 tomines y 1 grano.	Cargos por la fundición de oro 1 peso, 4 tomines, 1
Clérigo Nicolás Galiano	Este día metió a fundir el padre Nicolás Caliano 21 pesos y 4 tomines. Salió fundido 20 pesos y 6 tomines de oro de 21 quilates, que pagados por derechos de fundidor y marcador, vino de quinto a su majestad 4 pesos y 11 granos, que reducido a marca, monto 3 pesos y 3 tomines y 11 granos	Cargos por la fundición de oro 3 pesos, 3 tomines, 11
Canónigos Jaime Gómez, Juan Perea, Jínés Chacón y Gil de Quintana	Ítem da por descargo, que pagó a Gil de Quintana, maestrescuela, y a Juan Perea y a Jaime Gómez, canónigos, y a Jínés Chacón, arcediano, 356 pesos y 4 tomines y 1 grano de su salario de los 50,000 maravedís, que manda su majestad se les paguen del	Salario de los clérigos de la iglesia de Chiapa de un año, que se cumplió a 26 de febrero de 1543 años 356 pesos, 4 tomines, 1

	acostamiento de su Real Hacienda, no allegando la parte de los diezmos, de los cual mostró libramiento con carta de pago. Y el recaudo de las provisiones fue de un año que se cumplió a 26 de febrero de 43 años.	
Canónigo Juan de Perea y Gil de Quintana	Ítem da por descargo que se dio y pagó por otro libramiento a Gil de Quintana, maestrescuela, y a Juan de Perea, canónigo, 130 pesos de oro de minas de su salario sobre 92 pesos que parece les vinieron de su cuarta de los diezmos, y se les cumplió a los dichos 50,000 maravedís que su majestad manda. El cual dicho salario es de un año que se cumplió a 27 de febrero del año de 44 años.	Salario de los dichos clérigos de un año que se cumplió a 27 de febrero de 1544. Descargos 130 pesos, (En blanco) tomín.
Canónigo Juan de Perea	Y da por descargo que se dio y pago, que se pagaron al canónigo Juan Perea 64 pesos y tomines y 11 granos que le vinieron de su salario sobre 46 pesos y 6 tomines, que le vinieron de la cuarta de los diezmos del año de 44, que lo uno y lo otro son 111 pesos y 11 granos, que montan los 50,000 maravedís que su majestad manda dar por su real cedula lo cual comienza a correr desde 28 del mes de febrero de 44 años, y se cumplió a 28 de febrero de 45 años, de que dio libramiento con carta de pago.	Salario del canónigo Juan de Perea desde 28 de febrero de 1544 años hasta 28 de febrero de 1545 años. Descargos 64 pesos, 2 tomines, 11
Clérigo Juanes	Este día, metió a fundir Francisco de Jaén, minero, por el dicho padre Juanes, clérigo, 69 pesos y media de oro. Salieron fundidos 66 pesos de oro de marca, de que pagados	15 de enero de 1541 por fundición de oro. 2 pesos, 1 tomín, 10

	derechos de fundidor y marcador, vino de diezmo a su majestad 6 pesos y 4 tomines y 3 granos del dicho oro de marca.	
Clérigo Juanes	En 4 de marzo del dicho año, metió a fundir el padre Juanes, clérigo, por sí 420 pesos. Salieron fundidos 407 pesos, de que sacados derechos de fundidor y marcador, vino de diezmo a su majestad 40 pesos y 2 tomines y 4 granos de oro de marca de 22 quilates y medio.	4 de marzo de 1541 por fundición de oro. 40 pesos, 2 tomines, 4
Clérigo Juanes	En 15 días del dicho mes y del dicho año, metió a fundir el dicho padre Juanes por sí 145 pesos y 4 tomines. Salió fundidos 140 pesos y 7 tomines, que pagados derechos de fundidor y marcador, vino de diezmo a su majestad 13 pesos, 7 tomines y 6 granos de oro de marca.	15 de marzo de 1541 por fundición de oro. 13 pesos, 7 tomines, 6
Obispo Francisco Marroquín	Este dicho día metió a fundir el contador Pedro de Estrada por el obispo de Guatemala (Francisco Marroquín) 75 pesos de oro. Salieron fundidos 71 pesos y 4 tomines, de que sacados derechos de fundidor y marcador, vino a su majestad de diezmo 7 pesos y 8 granos del dicho oro de marca.	15 de abril de 1541 por fundición de oro. 7 pesos, (en blanco) tomín, 8
Maestrescuela Gil de Quintana	En 19 de febrero de 44 años, metió a fundir el maestrescuela Gil de Quintana 20 pesos de oro, que salió fundido 18 pesos de oro de 21 quilates. Sacados derechos de fundidor y marcador, vino de quinto a su majestad 3 pesos y 6 tomines y 7 granos del dicho oro, que reducidos a marca y de 22	19 de febrero de 1544 por fundición de oro 3 pesos, 4 tomines, 6

	kilates y medio, monta 3 pesos y 4 tomines y 6 granos.	
Fray Tomas de la Torre	Ítem da por descargo que dio y pago a fray Tomas de la Torre, vicario del monasterio de Santo Domingo 66 pesos y 3 tomines de oro de marca por 18 arrobas de vino que se compraron para 9 religiosos que están en el dicho monasterio que dicen misa, a razón de 2 arrobas de vino a cada uno para celebrar el santo sacramento, lo cual se les dio conforme a una cedula que tienen de su majestad, y costo el dicho vino a 3 pesos y 5 tomines y 6 granos cada arroba, de que mostro libramiento con carta de pago.	Año de 1548 por descargos sobre vino a los frailes de Chiapas 66 pesos, 3 tomines
Fray Tomas de la Torre	Ítem da por descargo 24 pesos de oro de minas, que son de 6 arrobas de aceite, que fue tasado ser menester para un año para que arda la lámpara delante el santo sacramento del dicho monasterio de Santo Domingo, a razón de 4 pesos por cada arroba, lo cual se pagó conforme a la dicha cédula de su majestad al dicho fray Tomas de la Torre, de que mostró libramiento con carta de pago.	Año de 1548 por descargo de aceite para la lámpara del santo sacramento 24 pesos, (en blanco) tomín
Orden de Santo Domingo	Ítem da por descargo 76 pesos y 4 tomines de oro de ley perfecta, que se gastaron en comprar 18 arrobas de vino para 9 religiosos que dicen misa en el dicho monasterio para celebrar el santo sacramento en un año, que se tasó que será menester, lo cual se les dio a los dichos religiosos conforme a la dicha merced que tienen por 6 años, el cual dicho vino es para	Sin año, 18 arrobas de vino para celebrar el santo sacramento. 76 pesos, 4 tomines

	el año segundo de la dicha merced, de que dio libramiento con carta de pago.	
Fray Marcos (apellido desconocido)	En este día, metió a fundir el padre fray Marcos 7 pesos y 7 tomines de oro, que le dieron de limosna, salió fundido 7 pesos y 4 tomines. Vino a su majestad de diezmo 6 tomines. No llevo derechos el fundidor ni marcador, y es oro de marca, de que se le hace cargo.	11 de julio de 1542 por fundición de oro (en blanco) peso, 6 tomines
Fray Marcos (apellido desconocido)	Este día el padre fray Marcos metió otros 14 pesos de oro bajo, que le dieron de limosna. Salió fundido 13 pesos. No llevo derechos el fundidor. Vino a su majestad 2 pesos y 5 tomines, que reducido a marca, montó 2 pesos.	11 de julio de 1542 por fundición de oro 2 pesos, (en blanco) tomín
Fray Marcos (apellido desconocido)	En 21 días del mes de octubre del dicho año, metió a fundir el padre fray Marcos por Alonso de Aguilar 332 pesos. Salió fundido 322 pesos y 4 tomines de oro de marca, que pagados derechos de fundidor y marcador, vino de quinto a su majestad 63 pesos y 7 tomines del dicho oro de marca.	21 de octubre de 1544 por fundición de oro 63 pesos 7 tomines
Fray Marcos (apellido desconocido)	Este dicho día, metió a fundir el dicho fray Marcos por el dicho Alonso de Aguilar 77 pesos y medio. Salió fundido 75 pesos y 2 tomines de oro de marca, de que sacados derechos de fundidor y marcador, vino de quinto a su majestad 14 pesos y 7 tomines y 2 granos del dicho oro.	21 de octubre de 1544 por fundición de oro 19 pesos, 3 tomines, 2
Fray Marcos (apellido desconocido)	Este dicho día, metió a quintar fray Marcos 9 pesos y 2 tomines. Vino de quinto a su majestad 1 peso y 6 tomines y 5 granos de oro de 19 quilates,	4 de noviembre de 1544 por fundición de oro 1 peso, 4 tomines, 2

	que reducido a marca, monto 1 peso y 4 tomines y 2 granos.	
--	--	--

Fuente: cuadro elaborado por el autor a partir de los datos encontrados en Obara-Saeki Tadashi (editor), Cuenta de la Caja Real de Chiapas. 1540-1549, UNACH-IEI, 2016.

13. Religiosos dominicos en el priorato de Socoltenango, XVI-XVII.

Religioso	origen	doctrina	fecha
Fray domingo de Ara	España	Copanaguastla	1545
Fray Alonso de la Cruz	España	Copanaguastla	1545
Fray Cristóbal Pardave	España	Copanaguastla	1545
Fray Jorge de León	España	Copanaguastla	1545
Fray Andrés de Chaves	Guatemala	Copanaguastla	Finales del siglo XVI y principios del XVII
Fray Juan Hernández	----	Copanaguastla	Finales del siglo XVI y principios del XVII
Fray Pedro de San Raymundo	----	Copanaguastla	Entre 1627 y 1628
Fray Pedro Martín	----	Copanaguastla	Entre 1627 y 1628
Fray Francisco Morcillo	Criollo “natural de la villa de Sonsonate, en la provincia de San Salvador”	Curato de San Bartolomé y su anexo Ixtapilla	Elegido el 21 del mes de enero de 1660
Fray Joseph del Castillo	Madrid	Doctrina de Socoltenango y después para san Bartolomé y su anexo Ixtapilla	Elegido el 3 de septiembre de 1667; 31 de mayo de 1670
Fray Andrés Moreno	“paso a aquesta Provincia en la barcada que vino el año de 1668”	Socoltenango y sus anexos	Elegido el 25 de septiembre de 1671
Fray Antonio Gómez	España	Prior de Socoltenango	Entre 1552 y 1554
Fray Luis de Manrresa	----	Prior de Socoltenango	Hacia 1670
Fray Mateo García	----	Socoltenango	Principios del siglo XVI
Fray Juan de Herrera	Criollo “natural de Guatemala”	Socoltenango	Segunda mitad del siglo XVII
Fray Joseph de el Pozo	Criollo “natural de Guatemala”	Socoltenango	Segunda mitad del siglo XVII, tomo el habito en 1653
Fray Nicolás de Santiago	Criollo “natural de Guatemala”	Prior de Socoltenango	Tomo el habito en 1658
Fray Jacinto de el Saz	Criollo “natural de Guatemala”	Socoltenango	Tomo el habito en 1663
Fray Francisco Bermudo	Criollo “Natural de Ciudad Real”	San Bartolomé	Elegido 11 6 de mayo de 1700 después de la muerte de fray Francisco Bonilla
Fray Jacinto Garrido	Criollo “natural de Guatemala” “supo las	Soyatitán	Hacia 1638

	lenguas hebrea y griega con grande perfección. Fue grande aritmético, cosmógrafo y consumadisimo músico, y dióle Dios especial gracia para enseñar el canto a los indios”		
Fray Martin de Herrera	Criollo	Soyatitán y Pinola	Elegido en 1666
Fray Rodrigo de Bal	---	Soyatitán y Pinola	Interino por licencia de fray Martin de Herrera entre 1668 y 1669
Fray Miguel Fernández	“padre antiguo” (¿español?)	Prior de Socoltenango	Hacia 1646
Fray Nicolás desballe (¿de Ovalle?)	“descendiente por línea recta del conquistador Gonzalo Dovalle. Hijo de don Antonio de Ovalle y de doña Teresa de Morales. Natural de Gautemala, donde profeso a 17 de abril de 1675)	Prior de Socoltenango	Hacia 1686
Fray Miguel Preciado	“Natural de Guatemala, hijo de Miguel Preciado y de Tomasa de Nájera. Profeso a 7 de agosto de 1659. Fue muchos años cura de Tuxtla. Escapo milagrosamente del alzamiento del año de 1692”.	Predicador general y sacerdote conventual de Socoltenango	Hacia 1686
Fray Nicolás de Castellanos	“natural de san salvador, tomo el habito en Guatemala e hizo su profesión a 5 de diciembre de 1666”	Socoltenango	Hacia 1670
Fray Rodrigo de Valcarzel	---	Socoltenango	Hacia 1686
Fray Luis de Barrientos	---	Socoltenango	Hacia 1670
Fray Tamayo y fray Tello	---	Socoltenango	Hacia 1670

Fuente. Elaborado a partir de varios documentos del AHDSC, AGCA y de datos de fray Francisco Ximénez (1999).

14. Propiedades e ingresos en el priorato de Socoltenango, XVII

Persona	propiedad	fecha	Otros datos
Dominicos	Estancia de ganado "santa Catalina"	Hacia 1589	Fue vendida a Gabriel de Avendaño, poseía diversos censos sobre otras haciendas y estancias como la de Santa Anna de la cual percibía 35 tostones
Francisco Hidalgo (español)	Estancia de ganado en términos de Copanaguastla y san Bartolomé	1596	Vendida por Francisco Hidalgo Centeno a Alonso García con cargo a "treinta cinco tostones de censo cada año" que tenía sobre ella el convento de Copanaguastla (Morales, 1985:22)
Don Diego Alber de Soria y doña Juana de Montenegro	Escritura de censo puesta en un solar	1610	Censo a favor del convento de santo domingo de Copanaguastla por "quatro reales de plata"
Don Juan de la Torre (indio)	Tierras en Copanaguastla	Hacia 1599	Se presentó junto a otros indios a contradecir las medidas de una estancia vecina a su pueblo, cuya confirmación pedían Alonso García y Fernando de Chinchilla
dominicos	2 ingenios, 1 trapiche, 10 estancias de ganado	1611	"8 esclavos casados" "30 indios casados y solteros" "50 indios, negros y mulatos casados y solteros"
Pedro Calvo (indio)	"Estancias, tierras, ganado y hierro" en Soyatitán	Hacia 1658	Amparo concedido ante los prejuicios del español Lucas Román Sigler
Capitán Pedro Bermudo	Títulos de caballerías de tierra en los términos de Zacualpa	Hacia 1662	Tierras otorgadas por los indios de Zacualpa a cambio de dos toros para las fiestas del señor Jerónimo "en cada un año"
Capitán Joseph de Cabrera	Trapiche San Joseph "en los términos de Soyatitán y Pinola" (antes llamado san Luis Beltrán)	Hacia 1683	El trapiche tuvo varios dueños entre ellos el convento de Santa Cruz Socoltenango
Convento de Santa Cruz Socoltenango	Trapiche San Luis Beltrán en los términos de Soyatitán y Pinola	Hacia 1670	El trapiche fue vendido a Joseph de Cabrera en 1670 "un pedazo de tierra que fue ingenio de la Torre formado por un trapiche, sus casas, agua, cobres y ganados". La propiedad estaba cargado por un censo de 250 a favor del convento de Comitán y 150 al convento de

			Socoltenango.
Alférez Lucas Román Sigler	Sitio de tierra y estancias llamado El corral de piedra en términos de Copanaguastla; dos caballerías de tierra en términos de Pinola	Hacia 1652	En 1652 surgió un conflicto entre el alférez y los dominicos del convento de Socoltenango por dicho sitio
Joseph Antonio Torres y el convento de Socoltenango	“dos estancias y media llamadas Nuestra Señora del Rosario y San Antonio” ubicada en el valle de Cuxtepeques contaba con una casa, una ermita, viviendas, mozos y corrales.	Hacia 1687	Don Joseph vendió las propiedades al convento por 2 500 pesos con 3 censos. La de San Antonio pertenecieron a los indios de Copanaguastla
Joseph Antonio Torres	Unas tierras en Tecoluta con estancias ganaderas, ermita y otras pertenencias.	Hacia 1687	Las puso en venta al convento de Socoltenango junto a las otras dos haciendas. Dichas tierras habían sido de el capitán Francisco de Goienaga y doña Lucia Serrano de Quiñones
Don Bartholome Gómez	Terrenos en los términos de Pinola y Teopisca: una labor de trigo, estancias y tierras	Hacia 1691	Confirmación de títulos entre 1691 y 1701

Fuente. Creada a partir de datos encontrados en el AHDSC y AGCA.

15. Capellanías y cofradías fundadas en el priorato de Socoltenango, siglo XVI-XVII

fundador	lugar	Cantidad y beneficiarios
María de la Vega	1660, fundado en el trapiche San Joseph en términos de Pinola y sobre una estancia de ganado llamada San Phelipe en términos de Esquitenango	1 600 pesos de 8 reales. Ayudante Antonio de Gomez y Pedro de la Vega, su hijo
El obispo fray Marco Bravo de la Serna	1678, fundado en la hacienda de la Santísima Trinidad, en términos del pueblo de Socoltenango	500 pesos a beneficios del cabildo de la iglesia catedral de Ciudad Real y a los obispos de Chiapas
Don Bartholome Gómez y doña María de Ampuero	1703, Fundada en un trapiche de azúcar, ubicada entre Pinola y Socoltenango	200 pesos. Nombrado capellán a su hijo Manuel Gómez, aspirante a religioso, y a sus descendientes

Fuente. Creada a partir de datos encontrados en el AHDSC.

Cofradía	Lugar
Virgen del Rosario	Fundada en Copanaguastla el 2 de febrero de 1561
Nuestra señora del Rosario	San Bartolomé, Teopisca y Socoltenango, fundadas entre finales del siglo XVI y XVII
Nuestra señora de la Asunción	Fundada entre el siglo XVI y XVII en Soyatitán
Santa Cruz	Fundadas entre el siglo XVI y XVII en San Bartolomé y Teopisca
San Sebastián	En San Bartolomé entre el siglo XVI y XVII
San Pedro Mártir	En 1616 el obispo fray Juan Sandoval Zapata durante su visita a San Bartolomé en 1616
San Sebastián	El 7 de junio de 1672 el obispo fray Marcos de la Serna la fundo en san Bartolomé
Santa Rosa	Fundada en San Bartolomé por fray Marcos Bravo de la Serna el 20 de julio de 1677

Fuente. Wassertrom, 1992; Morales, 1985.

16. Principales epidemias y hambrunas en la provincia de Los Llanos, 1529- 1693.

Fecha	Descripción	Extensión o efecto
1529- 1531	Plaga y hambruna	General
1532- 1534	Sarampión	General
1545- 1458	Cocoliztli	General
1565	Peste	Mató a la mitad de Zinacantán
1567- 1581	Matlazahuatl	General
1600- 1601	Peste	Mató a un tercio de Comitán y Copanaguastla
1607- 1608	Peste	General
1631	Peste	General
1693	Peste	General

Fuente: Robert Wasserstrom, Clase y sociedad en el centro de Chiapas, pp. 91 y 146.

OTROS

7. La doctrina de los dominicos (1548).

La doctrina aquí presentada y resumida se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid con la siguiente marca: R- 4035 y es la “doctrina de los cuarenta sermones de los padres dominicos”. En las primeras hojas del manuscrito se lee escrito en lápiz “Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana. Es la primera edición de la doctrina larga que mando imprimir fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México. El texto está dispuesto en dos columnas, una en castellano y otra en náhuatl. El texto español es de la doctrina publicada en 1544, un año antes de la llegada de los dominicos a la provincia de Chiapa, por fray Pedro de Córdoba. Aquí reproducimos los cuarenta sermones de indispensables para la administración religiosa.



1. *Sermón primero sobre el primer artículo de la divinidad.* Necesidad del bautismo y de la fe para salvarse. “Amados y muy queridos hijos míos, sabed y tened por cierto que nosotros los religiosos os amamos de todo nuestro corazón y voluntad. Y por este amor que os tenemos y con que os amamos venimos por muy grandes trabajos de muy lejos tierras pasando muy grandes mares con muchas tempestades y peligros de muerte por veniros a ver aquí a vuestras tierras...”. Inestimable valor de la fe cristiana que conduce a los gozos eternos e inefables del Paraíso. Hasta aquí todos los indios han ido al infierno, donde se padecen eternos tormentos sin fin, y a donde irán cuantos rehusaren aceptar la fe católica, o no guardaren los mandamientos de Dios.
2. *Primer artículo de la divinidad.* Dios, creador de todos los hombres, hechos para conocerle y amarle. Inmortalidad del alma. Vida del alma cristiana con Dios en el Paraíso. Se llega a esta dicha solamente por la fe sincera y la fidelidad en la guarda de los mandamientos. En seguida comienza la exposición de la fe católica propiamente dicha: un solo Dios todopoderoso, espíritu puro, invisible, incorpóreo e inmortal, belleza ideal y fuente de toda belleza.
3. *Primer artículo de la divinidad.* Dios conoce todas las cosas y es la suma bondad. La providencia. Dios no nos pide más que el respeto y el amor. No quiere sacrificios sangrientos. Indignidad e impotencia de los viejos ídolos. Dios está en todas partes; su poder se extiende a todo.
4. *2º, 3º, 4º, y 5º artículos de la divinidad.* Los misterios. La Santísima Trinidad. Dios creador de todos los seres, materiales, inmateriales y mixtos. Los seres inmateriales: ángeles buenos y malos. Al principio: “decidme, amados hijos, ¿podrés poner en vuestra mano toda la tierra o toda la mar? No será posible. Mas un poco de tierra o de agua, podréis poner, por vuestra mano es pequeña y la tierra y la mar es muy grande. Empero, si vuestra mano fuera tan grande como la tierra, o como el mar, muy bien pudiera caber. De esta manera pongo comparación al vuestro entendimiento, que no es grande, sino muy pequeño. Y el poder de Dios nuestro señor es muy grande, y por lo tanto, nosotros no podemos comprender como hace sus maravillas...”
5. *5º artículo de la divinidad.* Los seres mixtos; hombres y mujeres. El paraíso terrenal. Adán y Eva, primer hombre y primera mujer. Alma y cuerpo.

6. *5º artículo de la divinidad.* Inmortalidad y espiritualidad del alma humana. La inocencia y la felicidad originales. Larga plática de Dios a Adán y Eva: prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.
7. *5º artículo de la divinidad.* La tentación y la caída. Pecado original.
8. *5º artículo de la divinidad.* Lucifer, cabeza de los demonios. Los ángeles custodios. Los demonios. Los antiguos ídolos eran demonios.
9. *5º artículo de la divinidad, 6º y 7º artículos.* Debemos aborrecer a los demonios y amar a Dios. Pecado, penitencia, confesión. Castigos y premios. Fin del mundo. Brevedad de las cosas humanas.
10. *7º artículo de la divinidad.* Resurrección de los cuerpos. El cuerpo glorioso. Juicio final. Resumen de las proposiciones vistas aquí.
11. *Sermón once, sobre el primer artículo de la humanidad* (e. d. “Dios en cuanto hombre”). Encarnación, Redención, Virginitad de María.
12. *2º artículo de la humanidad.* Virginitad de María. Natividad de Jesucristo, Epifanía, Presentación en el Templo; bautismo.
13. *3er.* Artículo de la humanidad. Vida, pasión y muerte de Jesucristo.
14. *4º artículo de la humanidad.* Descendimiento a los infiernos; redención de los patriarcas del Antiguo Testamento.
15. *5º artículo de la humanidad.* Resurrección, apariciones a los apóstoles y a los discípulos.
16. *6º artículo de la humanidad.* Ascensión, a los 40 días de la Resurrección.
17. *7º artículo de la humanidad.* Juicio final; en él serán juzgados grandes y chicos, sin que nadie escape: serán revelados por los pecados y las buenas obras de todos los hombres. Resumen de los artículos referentes a la humanidad de Jesucristo.
18. *Los mandamientos de Dios.* Amar y adorar a Dios, que es uno solo y no a los ídolos, ni sacrificar a éstos (primer mandamiento). No tomar en falso, o por ligereza el nombre de Dios (segundo mandamiento). Guardar el domingo y las fiestas (tercer mandamiento).
19. *Los mandamientos de Dios.* Respetar y obedecer a sus padres (cuarto mandamiento); castidad; no matar ni desear mal a nadie (quinto mandamiento); castidad, el acto carnal es solamente lícito dentro del matrimonio legítimo, etc. Pecado *contra naturam* (sexto mandamiento); el robo en todas sus formas (séptimo mandamiento).
20. *Los mandamientos de Dios.* Mentira, falso testimonio, calumnia, maledicencia (octavo mandamiento). Adulterio, de hecho o de deseo (noveno mandamiento). No desear bienes ajenos (decimo mandamiento). Resumen; observaciones generales. En estos tres sermones se insiste mucho en los pecados de intención.
21. *Sacramentos.* Sacramentos, en general. Los siete sacramentos. Bautismo: su necesidad para salvarse.
22. *Sacramentos.* Bautismo; confirmación.
23. *Sacramentos.* Penitencia; 1º, examen; 2º, contrición; 3º, propósito; 4º, confesión: decir todos los pecados sin temor, 5º penitencia.
24. *Sacramentos.* Eucaristía; institución, transustanciación; consagración.
25. *Sacramentos.* Eucaristía, consagración. La eucaristía no es contra la unidad de Dios, Condiciones necesarias para recibir dignamente este sacramento.
26. *Sacramentos.* Eucaristía. Extremaunción, orden, matrimonio.
27. *Sacramentos.* Matrimonio; grados de consanguinidad. Ayuno y abstinencia; condiciones especiales y menos severas para los indios.

28. *Sermón XXVIII, de las obras de misericordia.* Obras de misericordia corporales; dar de comer al hambriento, beber al sediente, vestir al desnudo, dar posada al viajero, cuidar a los enfermos, rescatar a los cautivos, esclavos y prisioneros; sepultar a los muertos.
29. *Obras de misericordia.* Obras de misericordia espirituales: enseñar a los que no saben, aconsejar al extraviado, corregir al pecador, consolar al afligido, perdonar las ofensas, sufrir las injurias con paciencia, orar por vivos y muertos.
30. *Sermón XXX, que trata de las ánimas y de los lugares del infierno.* Purgatorio y limbo. Seno de Abraham.
31. *Sermón XXXI, de cómo se ha de guardar la virginidad.* Cuan grata es a Dios. El martirio.
32. *Sermón XXXII, de la unidad de la iglesia católica y del Sumo Pontífice y de la excomunión.*
33. *Sermón XXXIII, de la significación de la cruz.*
34. *Sermón XXXIV, para los que son nuevamente bautizados.* Lo que debe ser la vida cristiana.
35. *Lo mismo que el anterior.*
36. *De la creación del mundo.*
37. *Lo mismo que el anterior.*
38. *Lo siete pecados mortales.* Soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, pereza, envidia.
39. *La oración dominical.* Texto y explicación.
40. *El avemaría y la salve.*

Fuente. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 2017, pp. 385-388.

8. Conclusiones del capítulo eclesiástico celebrado en Ciudad Real, 1551.



1. No es pecado tener indios en encomienda. Pero está obligado el encomendero a proveerlos de doctrina, de ministro, y de los santos sacramentos, hablar por ellos a los jueces y gobernadores; y ayudarlos, para que tengan iglesia y ornamentos para la misa, darles buen ejemplo y favorecerlos buenamente en todas las cosas; y a esto se obligó en la carta de encomienda.

2 *Iten*, si la tasa de los tributos está hecha por algún varón recto, que puso diligencia en saber el número de las personas, de su posibilidad, etc., el encomendero está seguro en conciencia si por otra parte no se descubre el exceso. Pero si la tasa se hizo sin la tal diligencia, el encomendero está obligado a preguntar, a quien lo sepa, si es justa, de otra suerte no está seguro en conciencia, principalmente si acerca della hizo algún engaño, como persuadiendo a los indios principales que mintiesen, o amenazando al juez, etc.

3. Las mujeres de los que tienen haciendas con obligación de restitución, se les ha de persuadir que sean moderadas en pedir galas y vestidos a sus maridos, etc., y si lo contrario hicieren, no las absuelvan. Dígaseles también, como se han de haber, en pedir los tributos por si, o por sus maridos, etc.

4. *Iten*, al Presidente, a los Oidores, y demás jueces en particular se les ha de preguntar si cumplen con los mandatos del rey. Si dijeren que no porque hubo alguna justa razón en contrario, y esperan el segundo orden, absuélvannos, Pero si no tuvieron causa bastante para no ejecutar el mandato de su Majestad, o si ha venido la sobrecarta, y no la obedecen por algunas razones frívolas, o si los obedecen, es mal, o imperfectamente; en ninguna manera los absuelvan.

5. *Iten*. Los sacerdotes codiciosos e idiotas, así religiosos como clérigos, son causa de muchos males. Si no fuere conocido, pregúntesele si es letrado, si sabe la lengua en que administra, y por cualquiera cosa

destas que le falte, no le absuelvan, si tuviere cargo de indios y sin diferencia, ni discreción les administra los sacramentos; y si no fuere letrado, y oyere confesiones de españoles, no sea absuelto; y aunque sea docto, no le absuelvan antes de haberle preguntado, que siente acerca de las guerras, y otros daños deste Nuevo Mundo. Ni tampoco le absuelvan, si sin respeto ni empacho pide a los indios que le ofrezcan en la iglesia, o les da ocasión de escándalo, y que se entiende que vende lo espiritual, principalmente los sacramentos. No sea tampoco absuelto, si teniendo suficiente salario de su Majestad, y ofrendas de los indios, les pideración? para su sustento, y de sus caballos, etc. y le obliguen a que restituya todo lo que hubiere llevado demás. Y no se excusen los religiosos diciendo: no le puedo oír a V. m. de confesión; sino claramente les den la razón por que no los admiten; porque eso pertenece a la corrección fraterna, que acerca de los eclesiásticos muchas veces están en precepto.

6. Iten, adviertan los religiosos que los jueces en estas tierras son muy remisos, y no castigan los reos conforme las leyes, de quien son ejecutores, y que así es peligroso rogarlos, para que sean misericordiosos con los delincuentes, y siendo pocos o ningunos los encomenderos que cumplen con sus obligaciones, no es seguro en conciencia rogar a los gobernadores por los tales. Y estén advertidos los religiosos que no se dañen a sí mismos deseando aprovechar a los demás.

7. Item acerca de los privilegios se ha de notar, que si estamos apartados del obispo, o su provisor o vicario, por espacio de dos dietas (que son veintiocho leguas) podemos con licencia de nuestro prelado administrar todos los sacramentos: y si el obispo está dentro de las dos dietas, parece que estamos obligados a pedirles licencia para bautizar, pero no para administrar los demás sacramentos a los indios. En las absoluciones de los españoles e indios podemos todo lo que el Papa puede, excepto los casos de la Billa de la Cena del Señor. Y para todo esto es forzosamente necesario la licencia de los prelados de la Orden; y esto no obstante, conviene mucho respetar, y reverenciar a los señores obispos, para no ser ocasión de disgustos y pesadumbres. Todas estas conclusiones determinaron los padres desta provincia, que se juntaron en Guatemala el año dicho.

Y por tanto (dice el padre vicario general) mando en mérito y obediencia a todos los confesores, que las pongan delante de los ojos, y las tengan escritas, " las guarden en las confesiones, con todo lo demás que sabemos se ha de guardar por la doctrina de nuestros maestros, y las instrucciones del señor Obispo de Chiapa. Y si acerca destas conclusiones (que algunas dellas son dificultosas y oscuras) se le ofreciere alguna duda, consulte a los más doctos

Fuente. Fray Antonio de Remesal, Historia General de Las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala, tomo II, Libro IX, capítulo V, pp. 286-287.

9. Requerimiento que se ha de leer a los indios (1513)



Monarquía Española Redactado por Juan López de Palacios³¹⁷

³¹⁷ * Juan López de Palacios: Jurista y consejero real, quien se encargaba de sustentar la justicia de las empresas reales ("sastre jurídico"). Su obra *De Justitia et Jure obtentionis ac retentionis regni Navarrae*, fue la apología final de la conquista de Navarra. Autor también del *Tratado de las Islas* (1512), e inspirador de la legislación española

"De parte del muy alto e muy poderoso y muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor y nunca vencido, el gran rey don Hernando el Quinto de las Españas, de las dos Çicilias, de Iherusalem y de las Islas e Tierra Firme del mar Océano, &c. domador de las gentes bárbaras, y de la muy alta y muy poderosa señora la reina Doña Juana, su muy cara e muy amada hija, nuestros señores, Yo, Pedrarias Dávila, su criado, mensajero y capitán, vos notifico y hago saber como mejor puedo: Que Dios Nuestro Señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieren; mas, por la muchedumbre de la generación que destos ha sucedido desde cinco mill y más años que el mundo fue criado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos reinos e provincias, que en una sola no se podían sostener ni conservar. De todas estas gentes Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor e superior, a quien todos ovedeciesen, y fuese cabeça de todo el linaje humano donde quiera que los honbres viviesen y estubiesen, y en cualquier ley, seta o creencia, y dióle a todo el mundo por su reino, señorío y jurisdicción. Y como quier que le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, más también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar y gobernar a todas las gentes, christianos, moros, judíos, gentiles, y de cualquier otra seta o creencia que fuesen. A este llamaron Papa, que quiere decir admirable, mayor, padre y goardador, porque es padre y gobernador de todos los hombres. A este San Pedro obedescieron y tomaron por señor, rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y ansimismo an tenido todos los otros que después del fueron al pontificado heligidos; así se ha continuado hasta agora y se continuará hasta que el mundo se acabe. Uno de los Pontífices passados que en lugar deste sucedió en aquella silla e dignidad que he dicho, como señor del mundo, hizo donación destas Islas y Tierra Firme del mar Océano a los dichos Rey e Reyna y a sus subcesores en estos reinos, nuestros Señores, con todo lo que en ellas ay, según se contiene en ciertas escripturas que sobre ello pasaron, según dicho es, que podéis ver si quisiéredes. Ansí que Sus Altezas son reyes y señores destas Islas e Tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales reyes y señores, algunas islas más, y casi todas a quien esto ha seido notificado, han recibido a Sus Altezas y les han obedescido y servido y sirven como súbditos lo deven hazer; y con buena voluntad y ninguna resistencia, luego sin dilación como fueron informados de lo susodicho, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fee, y todos ellos de su libre agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron christianos, y lo son, y Sus Altezas los recibieron alegre y benignamente, y ansí los mandó tratar como a los otros sus súbditos y vasallos, y vosotros sois tenidos y obligados a hazer lo mismo. Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconoscais a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y a la Reina, nuestros señores, en su lugar, como superiores e señores y reyes destas Islas y Tierra Firme, por virtud de la dicha donación, y consintais y deis lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho. Si ansí lo hiciéredes, hareis bien y aquello a que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas, y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad, y vos dexarán vuestras mugeres, hijos y haziendas libres, sin servidumbre para que dellas y de vosotros hagais libremente todo lo que

para América, recogió ampliamente el concepto de la "inmadurez" de los indígenas, los cuales debían ser protegidos, como tiernos vástagos, hasta de sus propios defectos.

quisiéredes e por bien tubiéredes, y no vos compelerán a que vos torneis christianos, salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiéredes convertir a nuestra santa Fee católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende desto, Su Alteza vos dará muchos privilejos y esenciones y vos hará muchas mercedes. Si no lo hiciéredes, o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen. Y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de Sus Altezas, ni mía, ni destes cavalleros que conmigo vinieron. Y de como lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos".

FIN

Fuente: (Transcripción por D. Javier Barrientos Grandon), en: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, Santiago de Chile, 2004, <http://www.solorzano.cl/requerimiento.htm>; Diego de Encinas, *Pronoviones, Cedula, Capítulos de ordenanças, instrucciones, y cartas, libradas y despachadas en diferentes tiempos por sus Magestades de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Ysabel, y Emperador don Carlos de gloriosa memoria, y doña Iuana su madre, y Católico Rey don Felipe, con acuerdo de los señores Presidentes, y de su Consejo Real de las Indias, que en sus tiempos ha avido tocantes al buen gobierno de las Indias, y administración de la justicia en ellas*, (Madrid, 1596) IV, fol. 226-227.

10. Reproducción del relato que el español labrador Zamora, quien vino con de Castilla con Ximénez antiguo en la tierra y conquistador de Yucatán, les conto a los dominicos por su paso en Tabasco.



- Dijo Ximénez a Zamora: mal cobro pusiste en aquella bestia, los indios os la han de tomar y comérsela.
- Dijo Zamora: coman por Dios, que más que eso les debemos los cristianos.
- Ximénez: ¿Qué diablos les debemos?
- Zamora: que les habéis robado su hacienda y tomadoles sus hijos y hécholos esclavos en su misma tierra.
- Ximénez: más que eso nos deben, pues somos cristianos.
- Zamora: ¿cristianos? Cristiano es el que las obras.
- Ximénez: cristianos somos y por hacerlos cristianos pasamos a estas partes.
- Zamora: par diez pasaste vos por vuestras bellaquerías a osadas que si no hicierades porque no derades vuestra tierra, juro a Dios que ninguno pasa a Indias sino por bellaquerías que allá hizo y yo el primero.
- Ximénez: cada uno paso lo que Dios sabe; pero en fin hemos conquistado la tierra.
- Zamora: ¿y por eso quereis que los indios te den de comer y su hacienda por que los hebéis muerto en sus casas? -¡Buen amigo trais!
- Ximénez: no dijerais eso si hubieras derramado vuestra sangre en la guerra.
- Zamora: a osadas que no se fueran al infierno aunque os mataran, que os hicieron ellos para que les hicierades guerra?

- Ximénez: son perros y no quieren creer en Dios.
- Zamora: Buenos predicadores se lo decían para que creyesen.
- Ximénez: a buen seguro Zamora que no volváis a Castilla.
- Zamora: El diablo me lleve si blanco pienso llevar si no es ganado con mi azada; que los indios no me deben nada.”

Fuente: De la Torre, fray Tomas (1945). Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje 1544-1545, prologo y notas por Franz Blom, Editora central, México, D.F, pp. 151-152.

11. Las ordenaciones de fray Domingo de Ara (1548)



1. Ante todo, puesto que se habla especialmente de reforma y regreso a una forma primera, no veo algún otro medio de hacerlos mejores que el de prestar atención con los ojos del alma, siguiendo la expresión del profeta Isaías, a la piedra donde fuimos tallados y a la cavidad del lago de donde nos separamos, y a Abraham, padre de tantas gentes. ¡Bienaventurado Santo Domingo quien, por la fuerza de su espíritu, nos ha creado por Dios! Por tanto, aquellos que desean ardientemente regresar a las primeras formas de las reglas y a su observancia, leerán nuestras santas reglas y las observarán hasta la perfección, cada uno según sus medios.
2. Por esto ordeno al prelado, so pena de incurrir en *gravioris culpae*, hacer leer en la mesa, una vez al año, todas las reglas de la Orden y asimismo hacer leer en la mesa, dos o tres veces, las actas de capítulo al mismo tiempo que nuestras Constituciones; si no, incurrirá en falta.
3. Asimismo, como la presencia del Santísimo Sacramento en la iglesia acarrea mayor devoción, prescribo a aquel que vigile la casa poner durante veinte días a partir de esta fecha el Santísimo Sacramento en la iglesia. De no hacerlo, incurrirá en *gravis culpae* durante quince días.
4. En esta casa y en las otras se cantara la misa todos los días, prefiriendo renunciar a cantar Completas, y la Salve misma, antes que renunciar a la misa. Podrá ser cantada a otras horas, según la voluntad del prelado, los domingos y días de fiesta mantenidos por el pueblo.
5. Para que todos digan la misa y administren los sacramentos de manera uniforme, ordeno el prelado hacer celebrar la misa en tierra firme (*In sicco*) por todos los hermanos juntos; hacer administrar los sacramentos del bautismo y del matrimonio en tierra firme y en público, para que todos conserven el mismo ceremonial al celebrar la misa y a los mismos ritos administrando los sacramentos. Lo anterior se ordena el prelado bajo pena de *gravis culpae*.
6. Se dejarán libres más de dos días para la predicación religiosa a la población y la salud de sus almas; al mismo tiempo, se recitarán las horas de la Iglesia /el Oficio Divino/ y dos veces al día se dirá una plegaria en común.
7. Si algún obstáculo legítimo no se opone, habrá siempre cuatro religiosos al menos visitando los pueblos, y ninguna necesidad ha de separarlos el uno del otro ni no importa qué otra causa. Al contrario, según los preceptos del evangelio, caminaran juntos y juntos se detendrán. No se les llamará de sus visitas antes de dos meses, a menos que exista una causa grave.
8. Nadie predicara a los seglares, escuchará en confesión a los indios o les administrara si no ha sido examinado según nuestras reglas, aprobado y suficientemente instruido; si no, incurrirá en falta que será castigada según nuestras reglas. Durante las visitas, no será el más viejo sino el más docto y hábil quien administre los sacramentos.

9. Diariamente se hará una lectura a los hermanos para instruirlos y se dejarán al final de la comida las preguntas y los casos de conciencia, a fin de que el prelado los ponga en orden.
10. Una vez al año el prior o el subprior irán a la provincia de la Verapaz para visitar a los frailes allí residentes. Si éstos desean acercarse a esta casa, podrán hacerlo sólo una vez al año.
11. Si se reúnen en el convento los padres del Consejo, no se llamará a todos para la asamblea, sino sólo a los más competentes y el prelado no hará nada importante sin tomar su opinión y parecer. Si bien en muchas ocasiones el prelado se equivoque por no tomar el parecer de los padres, podrá sin embargo, en tanto que presidente y según la importancia del asunto, recibir a algunos en la asamblea, y excluir a otros según le parezca oportuno.
12. Solo el prior o el subprior nocturno guardarán las llaves del “cerco”, y en esto ningún religioso vaya en contra.
13. Mando al prior, en virtud del Espíritu Santo y la santa obediencia, que nadie reciba las órdenes sagradas si no sabe leer y escribir conforme a las reglas gramaticales, según nuestra Sagrada Constitución. Tampoco se recibirá en nuestra Orden al que no sepa leer perfectamente latín, bajo pena de *gravis culpa*.
14. A causa del gran número de mancebos (muchachos) en la casa, los religiosos se vuelven perezosos; por tanto, si es necesario para los hermanos, se recibirán algunos muchachos en la casa; dos o tres de buen carácter, pero dormirán en el exterior de nuestra casa.
15. Por otra parte no se lavarán las manos con jabón en la sacristía y habrá que tirar el agua sucia. En su lugar se pondrán pinzas o pequeños cuchillos.
16. A la entrada del refectorio, en el lugar que el prelado indique, se pondrá un lavado con toalla para que los hermanos se laven las manos, como es la costumbre.
17. Se hará la ronda en toda la casa y el guardián será un religioso distinto del portero. Deberá circular por toda la casa y cuidar a los religiosos. La puerta que da a la capilla de los indios estará siempre cerrada, nunca permanecerá abierta, para dar ejemplo a los seglares.
18. En la sacristía se colocará un arca en la cual se podrá depositar el dinero sin que sea posible sacarlo. Nadie, incluido el prior, guardará la llave, misma que se guardará en el depósito común del convento.
19. Habrá un religioso que surtirá al convento de lo necesario y cuando requiera de algo para el abastecimiento de los hermanos lo pedirá a los seglares sin importunarlos. Cuando haya dinero en la casa para hacerlo, comprará huevos, panes, mantequilla y todo lo necesario para el abastecimiento de los hermanos. Será necesario, y esto será una obligación para el prelado, que, en la medida de lo posible, los religiosos no carezcan ni de alimento ni de vestido, en los límites permitidos por nuestra Orden.
20. Los religiosos se bañaran y limpiarán la casa solamente los sábados, y este día los muchachos no subirán al dormitorio.
21. En tanto que los religiosos permanezcan fuera para las visitas, el prelado deberá siempre proveerles de dos muchachos, o al menos uno, que les preparen sus alimentos y les ayuden en sus trabajos religiosos. Se les dará copta, esto es, bizcocho, mantequilla y queso. De vez en cuando se le darán pan fresco.
22. Los sacerdotes que acudan al altar para celebrar la misa llevarán un corporal como es la costumbre, pero una vez dicha la misa no lo dejarán sobre el altar sino que lo llevarán a la sacristía, donde se guardará.
23. Después de las Completas, no se acudirá a las celdas del prior, del subprior o del maestro de novicios para negocios / ¿personales?/, sino hasta que se haya dicho la Prima.

24. Una vez terminada la misa se cerrará la puerta de la iglesia de manera tal que aquellos que deseen quedarse a dar gracias puedan salir.
25. Cuando se reciban novicios, se les hará siempre un examen de su vida para ver la honestidad de sus costumbres. Debe evitarse que un hombre de mala reputación sea admitido en la Orden, por tanto, deberá en primer lugar rendir cuenta de sus actos, como lo provee la constitución.
26. Nunca el portero será un indígena y jamás, ni siquiera por un breve momento, se le confiarán las llaves, sino que será siempre un hermano y, cuando ello sea posible, los indios no circularan por la casa.
27. El que diga la misa y aquellos que lo ayuden en el altar preverán con ceso extremo todo lo que van a decir.
28. Nadie confesará en la iglesia sin capa. En las verjas se confeccionaran dos o tres confesionarios de madera, y cuando se esté en los pueblos, no se confesará ni se predicara sin capa.
29. Los religiosos no saldrán de la casa por no importa que futilidad, sino solamente cuando tengan ocasión de poder hacer cualquier bien a los seglares. Se buscará a un hombre fiel, honesto y devoto a la Orden para que se ocupe de los asuntos menores el convento.
30. Los muchachos no comerán en el refectorio, sólo los adultos.
31. Si no están reunidos todos los hombres, no se dirá la misa con todos los ayudantes, sino que habrá sólo un padre y un acólito; si hay al menos cuatro o cinco religiosos para cantar en coro, habrá un diácono. No se ofrecerá incienso los días ordinarios si no hay por lo menos cuatro religiosos en el coro.
32. Se pondrá con cuidado extremo a las costumbres y la educación de los muchachos; un religioso se ocupará de ellos, los amonestará y los enseñará. Se alejarán aquellos que tengan malas costumbres y se vigilará particularmente que los niños de los sirvientes de la casa sean dóciles y estén bien instruidos en la fe y costumbres. Acerca de los flautistas: no faltarán nunca a su momento /de tocar/. No tocarán solamente los domingos sino también en ciertas fiestas y en determinados días. Lo que se ofrezca a la iglesia será compartido solamente con aquellos que nos hayan ayudado y no con los otros.
33. No se comerá carne fuera del convento, ni siquiera con los hermanos menores /franciscanos/.
34. A los religiosos que viven en la provincia de Verapaz se les enviará, un mes u otro, si es posible, bizcocho, queso y otras cosas que les hagan falta. Se les darán también algunos mantos, casullas y otras cosas que no le hagan falta a esta casa.
35. Se tocarán las campanas para el capítulo, la Salve y el sermón.
36. Durante el día, las llaves de hierro serán guardadas por un indio, quien se quedará durante la noche en la casa puesto que a menudo se tendrá necesidad de él.
37. Al día siguiente de las lecturas de los difuntos, una vez terminada la misa, se cantarán cuatro responsos *Pro defunctis*, y un sacerdote con ministros y acólitos dirá por ellos cuatro oraciones sobre temas variados.
38. Se nombrará un sacerdote para ocuparse de la sacristía, quien tendrá a su cargo los corporales y otras cosas; recibirá los dones que los indios hacen a la iglesia y guardará las llaves de la sacristía. Uno de los religiosos jóvenes se ocupara del resto.
39. Los religiosos jóvenes se alinearán en dos coros delante de la puerta del refectorio, para que ingresen y permanezcan en el coro.
40. El sello del convento permanecerá en la casa y sólo los asuntos conventuales serán sellados con él.
41. Todos los ministros del altar y sacerdotes que deseen celebrar, llevarán zapatos.

42. Se hará un coro alto.
43. Se pondrá el más grande cuidado en ser amable con los hombres en cosas que no sean reprecensibles y se conversará con ellos de manera humana y con bondad. Se responderá con bondad a aquellos pecadores que acudan a hacer penitencia. No será el portero quien se ocupe de ellos sino el mismo prelado o algún otro sacerdote, a fin de que no se alejen de nosotros escandalizados, siendo que Nuestro Señor recibía con bondad a los pecadores que venían a él y confía en ellos.
44. El prelado enviará gustoso a los hermanos a visitar a los enfermos, puesto que ésta es una obra piadosa y digna de la Religión. Visitaran sobre todo a aquellos que nuestros hermanos hayan ya escuchado en confesión.
45. Los domingos, en tanto se canten las vísperas, deberán callarse aquellos que enseñen la doctrina para no molestar a quienes cantan en el coro.
46. Una vez hecha la acción de gracias en la primera comida, se harán siempre tres lecturas para los difuntos.
47. En el refectorio se hará una pequeña ventana en la puerta menos importante, con el objeto de poder recibir y entregar lo necesario sin tener necesidad de abrir la puerta en su totalidad.
48. En la portería se pondrá en un muro una alacena donde se guardará el pan, los huevos y otras cosas que lleguen. Y solamente cuando se toquen los címbalos para la comida del mediodía o para la de la tarde se les llevará al refectorio, a fin de que el portero no tenga que salir todo el tiempo de éste, y que el joven religioso que cuide del refectorio no éste ocupado en nimiedades.
49. Nadie, ni siquiera el prelado, se ocupará de los hermanos jóvenes; ningún otro hermano los reprenderá ni se ocupará de sus cosas, sino que en todo lo que les concierne se llamará a su maestro, cuyo parecer será primordial.
50. A los bautizos no se llevará a los jóvenes, sino que se llamará a tres niños vestidos que sepan responder.
51. Los dones hechos por los indios, no serán recibidos por un joven hermano sacristán, sino por el padre sacristán.
52. Los jóvenes serán ocupados solamente en el interior de la casa; no se les enviará fuera de ella ni adornarán la imagen de la Santa Virgen.
53. Los religiosos no se pasearán fuera de la puerta con los seglares ni hablarán allí con ellos.
54. Cada seis días, como es costumbre en la Orden, los padres se sentarán en el suelo. Incluso aquellos que no hayan faltado harán penitencia por los otros.
55. No se ocupará el maestro de novicios en confesar o visitar a los enfermos, sino que se encargará solamente de los novicios y los asuntos escolares.
56. Ordeno al padre fray Juan de la Torre, en mérito de obediencia, hacer, en cuatro meses, un Arte y Vocabulario de las lenguas guatemalteca /cakchiquel/ y utlateca/ quiché.
57. Si esto puede hacerse con facilidad, cuando el prelado lo desee enviará dos religiosos al pueblo de Cuzcatlán, para que prediquen a los españoles durante algunos días, a fin de justificar la devoción que tienen hacia nuestra Orden.
58. Se confiará a alguno una misión: enviarle cerca del padre Humberto para que lo ayude en su trabajo, de modo que pueda hacerse de manera más regular y completa.

Fuente. Fray Domingo de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, UNAM, 1986. Traducción del texto en latín que consta en la edición española de fray Antonio de Remesal, por Sophia Pincemin y Mario Humberto Ruz.

12. Confesionario en lengua tzotzil, XVII.

Este texto expone parte de un manuscrito religioso que provee datos sobre la concepción y la imposición de los dogmas y usos de la religión católica entre las etnias tzotziles del siglo XVII. Los confesionarios funcionaron como herramientas que buscaron facilitar el trabajo de los frailes y los métodos de cristianización con base a la implementación de los sacramentos y de un *modus vivendis* cristiano. Permiten también, como fuente etnohistórica, aproximarse a la vida cotidiana de los indígenas durante la época colonial.



Pico acat (persignate)

Chnichon, me talel ta zcotel avolondon, xtal apaz confesión amel tzan achulel ta chuhul confesión.

Hijo, ¿quieres de todo tu corazón confesarte?

Bay nivano apaz confesión.

¿Cuánto ha que te confesaste?

Meoy apaz confesión tu cuaresma yech.

¿Te confesaste la cuaresma pasada?

Meoy poco amulil hate mo aval, hate mo aloquez ta confesión voney

¿Tienes algunos pecados antiguos que no dijiste en la otra confesión?

Meoy van atogh xchabal, amul, meoy acotz te na ztaquiegh ztot zchulel ta confesión.

¿Cumpliste la penitencia que te dio el padre en la confesión?

- Primer mandamiento

Meoy achuntez ghuhuneb nox Dios ta zcotel avolondon

¿Has creído de todo tu corazón en Dios?

Meoy van achun uayigh, yoquel mut, yoquel achiniquil te zpozziel avoche

¿Has creído en sueños, en el canto de las aves, de los oídos, o en el tropiezo de tu pie?

Meoy achantez poco talel ozil, ocofan van, pucugh vayaghon

¿Has creído o aprendido abusos de los antiguos? ¿Hablaste con el Demonio?

Meoy van avictalil, meoy van avila zcop Dios

¿Has menospreciado la palabra de Dios y tenidola en poco?

- Segundo mandamiento

Meoy naca apaz te juramento

¿Has jurado (en) falso?

Meoy apaz juramento ta zpazel mulil yta cruz xelan Dios, xelan Santa Maria togh ghpagh mul xquil ghba xchiuc lume vinic lume antz menachi?

¿Has jurado de pecar: “por esta cruz, por Dios, por Santa María que he de pecar”, “tengo de ver aquel hombre aquella mujer” dijiste?

Yto cruz togh ghmagh lume vínico ghxen ta taquin xcach ebeyemel meo van ech aval me acotez

¿Por esta cruz que he de aporrear a aquel hombre; lo tengo de herir, o le he de dar bebedizo, dijiste y lo cumpliste?

Me to ghbilot apaz te juramento, naca

¿Has jurado falso porque te lo paguen?

- Tercer mandamiento

Ghnychon, meyo achabi domingoetic zchivete yan quini

Hijo, ¿has guardado los domingos y días de fiesta?

Mena amelegh ta domingoetic meoy piz misa avay? Ghay mecmo avay. A ellas: mena ghalau mena chuco magh, mena amolegh ta domingoetic. A ellos: me nai catzil, meoy apagh avalam anichnam achabiomal ta yaguiel misa ta domingo zchiuc taquintic

¿Has trabajado en domingo, has oído misa entera? ¿Cuántas veces no la oíste?

A las mujeres se pregunta: ¿has tejido, has lavado, has trabajado en domingo? A los hombres: ¿Has cargado cargas, has mandado a tus hijos o gente que oigan misa?

Lianto: chabio ghanitic, batan ta chomtic, batan ta tzivegh tan

Meoy van ech avalbey, avol anichon achamiomal

“Estate aquí, guarda la casa; anda y estate en la milpa; anda ve por la leña; ve a trabajar”, ¿dijiste a tus hijos y familia (en domingo)?

- Cuarto mandamiento

Ghnychon, me tael ta a avolondon ay axi aquex atot, ame

Hijo, ¿has de todo tu corazón honrado a tu padre y madre?

Meoy vam atacbey zcop, me achumbey zcop, me echay xxiel, xquexel avuhun

¿Has respondido con soberbia?, ¿has creído sus palabras?, ¿les has perdido el respecto a tus mayores?

Haute ztol achulel, me ayut, me analey'

¿Y de tu padre espiritual has murmurado o le has perdido el respecto?

Meoy mo aximo aquex te maletieq, bay tachiell avuhun

¿Has murmurado de los mayores y ancianos o les has perdido el respecto?

- Quinto mandamiento

Ghnychon, meoy mucuy atzametetz meoy apaybey zchamel muchuyuc

Hijo, ¿has muerto alguno o deseaste la muerte?

Meoy apay achamel atuc chamucon laghucon mena chi yuun avocol, yuum achamel

¿Haste deseado la muerte? “¡muérame!”, dijiste, por verte en trabajos y enfermedades?

Meoy atiol elayaba atue la pucugh yeom me; ta nauc noox chamucon, taanax nox chacuyon mena chi?

¿Haste aborrecido a ti mismo? ¿“¡Ven Diablo, llévame!, ¡muerame yo!” luego dijiste?

Meoy amagh avaghnil moyuc ztoghoh, moyuc zcogh, meoy amagh yan vinic, meoy avalghmaghel pizil

¿Aporreaste a tu mujer sin causa, o a alguna persona dijiste que habías de aporrear?

Meoy van mucuy anacmal xavay oy van mucuy xanac malin ta avolondon, me cob van elegh avolondon mexa acopon aba achiuc

¿Tienes odio, rencor o enemistad con alguno en tu corazón? ¿Acabose tu corazón, hablaste con la persona?

- Sexto mandamiento

Chnichon me na beetal mulav

Hijo, ¿has fornicado?

Ghaivo aghnilal

¿Cuántas casadas?

Ghay ip ta lep
¿Cuántas viudas?
Ghayvo tzeuetic
¿Cuántas doncellas?
Ghaimée namulav ta ghughun
¿Cuántas veces con cada una?

- A ellas

Me na beetal mulav achiuc mo alecoghuc ximchoc
¿Has fornicado con algún varón fuera del tuyo?
Ghayvo avil
¿Cuántos has visto?
Me lalil vinic
¿Es casado?
Me telchol
¿Es viudo?
Me quelem avil
¿Es mozo?
Ghay mee
¿Cuántas veces?

- A ellos

Me na mulav achiuc tzeum, me avix ta la me aghanbey ztzebal
¿Has pecado con doncellas? ¿Las has desflorado?
Meoy acupin yan'antz yan ximchoc avolondon, me aloquez ta avolondon
¿Has deseado otra mujer u otro hombre?
Meoy apicbey zba que tal
¿Le has tentado sus carnes?
Meoy amey
¿Le has besado?
Me vetzbey zcop yan vinic ta mulil
¿Has servido de alcagüete?
Meoy amulal (ilegible)
¿Alguna persona peço por tu causa?
Batan lo lume antz, lume vinic menachi, nicapaz
¿"Anda ver a aquella mujer, a aquel hombre", dijiste, hiciste?

- A los alguaciles o justicias por si acaso

Hoot alguasiloote meoy avic antz ta tenda ta znecon (ilegible) yuhun (roto) castilan vinic
Y tu alguacil, ¿Has llevado mujeres al cabildo?
Meoy van opochi ta mulavegh, meoy atzaghalcan, atzaghalpaz mulil, achiuc yan antz
¿Has forzado a alguna mujer y pedistele por fuerza el consentimiento?
Tzao aughumul, mulavan achiuc muchuy zcam avolondon
"Busca tu amigo, peça con quien tu quisieres que lo mismo haré yo, buscaré mii manceba", ¿hasle dicho a tu mujer?
Mena mulav achiuc compadre, achiuc comadre ta bautismo, ta confirmación. Mena mulav achiuc zme, xvix zmuc te antz avile, ta zbata zcha, tazal choghbi

¿Has pecado con compadre o comadre de bautismo o confirmación? ¿Has pecado con la madre o hermanas de tu complice?

- A ellas

Meoy van na mulav achiuc achuhul compadre ta baustismo, ta confirmación. Meoy van na mulav achiuc ztot, zbanquil, yitzim, te ximchoc avile

¿Pecaste con tu compadre? ¿Pecaste con el padre o hijos de tu complice en primero o segundo grado se tera usus docebit?

- Séptimo mandamiento

Ghnychon, me nacleghe meoy avelcan muctic eleccocou taquin castilan tulul, chiten, luc, zcuuez, zpoc vinic

Hijo, ¿has hurtado cosas grandes, cacao, dineros, gallinas, puercos, coa o calzones o ropa de alguna persona?

Meoy mochoy aloloy ta chonoghel, ta manoghel, me toyol van acanbey ztoghoh achombey te vinicé me yalem van avahbey ztoghoh te amanbey

¿Engañaste, a alguno de tus compras y ventas?, ¿vendiste por subido precio?

- A las justicias

Hoot alguasillot meoy van alaghez ztoghoh patan, me avee, me aueh, me chay avum

Y tu alcalde ¿gastaste mal la sobra de la comunidad? ¿Hastelo comido o bebido o malgastado?

Meoy van avehbey ztaquin vinic ta naoy xtal zcan justicia, chaquel ta avichon, meoy aghalan ajusticia te manchuc xtaoghbey

¿Recibiste dinero de los indios viniendo a pedirte justicia? ¿Negaste tu oficio porque no te lo pagaban?

Me togh bilot apaz achaquel avexum das avinquilel ta zcop te ghcan justicia znacmal vinic natoghbon

¿Hiciste justicia porque te lo pagaron? ¿Maltrataste a tus feligreses a petición del que pidió justicia contra él, siendo su enemigo, porque la parte lo pago?

Meoy van atzatzal canbey taquin vinic yuhun pleitos, yuhun (ilegible) bal cop

¿Pediste dineros por fuerza para pleitos o para cosas malas?

Meoy van cuziuc avil voluc, ata moluc teyliquel anabeyox zvinquilel moyuc avachbey moyuc apac ximbey

¿Has visto o hallado cosa y sabiendo quien era su dueño no se la restituiste?

- Octavo mandamiento

Ghnychon, me cuxulvanoy napambey mulil vinic tayichon justicia ta ychon yam vinic

Hijo, ¿has levantado falso testimonio a alguna persona ante la justicia u otras personas?

Equibey zmul yelec lume vinic meoy vanaval meyil biluc monabiluc avuhun

¿"Vide el pecado, el hurto de aquel hombre" dijiste, no siendo asi ni sabiéndolo?

Yto lume antz, yto lume vinic, mulavil antz, mulavil vinic togh mucta ghelec colal vinic ghac chamel mato me achinic ylanic nox mechaic nox me cuzitzu avuhunic meoy van hech aval

¿Mirad aquel hombre, aquella mujer pecadora, es un gran ladrón, es mal hombre, hechicero, no andéis con él, aborrecedlo, para que lo queréis", dijiste?

Togh uta apaz apachbeyoy amagh axen lume vinic elagh avienbey zlecogh, utz aqiaz aquexlal elaz ta yichon justiciaoy atup avictaghez ta acop meoy vanech aval echexpaz

¡Muy bien hiciste! Te vengaste, aporreaste a aquel hombre, te tomaste tu hacienda,

¡Hiciste muy bien que lo afrentaste ante la justicia!

- Noveno mandamiento

Ghnichon, meoy van acupin me alecoghuc antz me alecoghuc ximchoc

Hijo, ¿has deseado la mujer de tu prójimo?

Have antzate meoy van acupin xan moale coghuc ximchoc

Y tú mujer, ¿has deseado a otro varon?

Meoy acupin zlecogh anapal, anocnot me zbel zna, zchon, ztaquin ¿deseaste los bienes de tu prójimo?, ¿su hacienda o milpa o su dinero?

Me nayacum me avuch yalel vale

¿Haste emborrachado? ¿Bebiste agua de caña?

Me achabi viernes ta santa cuaresmaoy apaz quex meevel

¿Has ayunado los viernes de cuaresma? ¿Has ayunado?

Platica al penitente

Ghnichon togh avoldavaneg Dios, hulta atoghol oy nayacbey termino ta zpazel chuhul confesión yooy xavich xchaybil mulil oquetao me anela achulel yuun te cuzí epal mulil naca me taluc zteel zton Dios ta athogol cambeyo xehuhul (g) ciata yana lanel achulel paghezo avolondon ta mulil cupin yutzil xnichimal Dios avandelamoy auanima zbatel otzi yuum penitencia amul.

Amado hijo, da gracias a Dios por haberte dado término para confesarte y haber recibido perdón de tus pecados, llora y entristécete por tus culpas. No peques más, no venga sobre ti la justicia de Dios; pide a Dios su gracia para tu alma, aparta tu corazón de los pecados, dese la gracia de Dios para con ella obrar bien en todo tiempo.

Rezaras dos rosarios a la Virgen.

Fuente. *Los anexos de fray Antonio Aguilar al diccionario tzeltal de Ara*, Mario Humberto Ruz y Dolores Aramoni, Revista de la UNACH, 2, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Octubre de 1985, pp. 74-80

FOTOGRAFIAS TOMADAS POR EL AUTOR

ULISES ANTONIO GÓMEZ VÁZQUEZ



Foto1. Ex convento de San Vicente Copanaguastla



Nave del ex convento de Copanaguastla



Detalles



Punto con vista a Santa Cruz Socoltenango



Punto con vista a San Bartolomé de Los Llanos





Foto 2. Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción Soyatitán

Fachada



Nave de la iglesia





Foto 3. Santo Domingo Quechula



Actual comarca de la antigua Copanaguastla
(Vista desde la iglesia de Soyatitán)



Trapiche moderno en Soyatitán



Trapiche moderno y producción de panela en Socoltenango



Fotografía. Proporcionadas por Diana Pérez Aguilar

Foto 4. Pila bautismal, siglo XVI. Museo Regional de Chiapas, INAH



Foto 5. Una vida de Jesucristo y los santos, siglo XVII. Impresión topográfica, con forro de cuero, Museo de Los Altos de Chiapas.



Foto 6. Documento en lengua mexicana firmado por los indios de Zacualpa

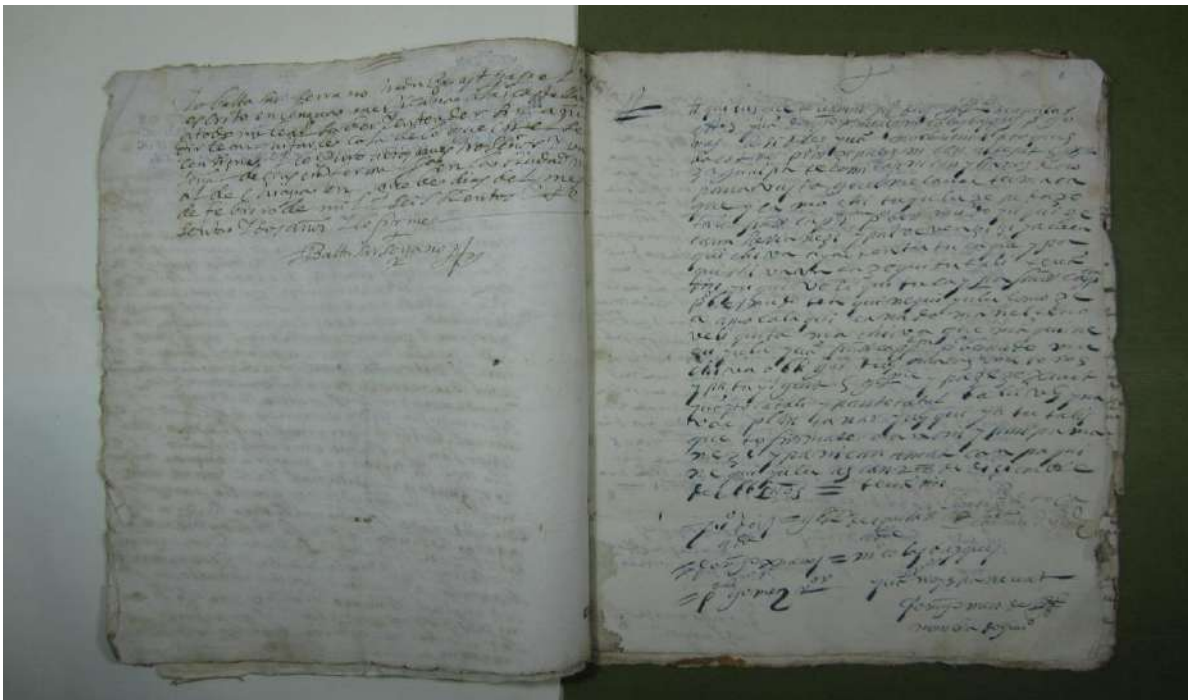


Foto 7. Actual templo de Santa Cruz Socoltenango



Foto 8. Imagen de la virgen de Candelaria y el culto actual en Socoltenango



Imagen de la virgen de Candelaria, Socoltenango.

Anualmente el 2 de febrero se celebra en el pueblo de Socoltenango la fiesta patronal de la virgen de Candelaria, antes del Rosario de Copanaguastla, en el templo de Santa Cruz. El origen de su devoción parece tener raíces en una trágica coyuntura que derivó, simbólicamente, en el traslado de la virgen del Rosario de Copanaguastla al pueblo de Socoltenango. Los milagros que rápidamente comenzaron a circular entre la jurisdicción del priorato de Socoltenango, e incluso en otras provincias, provocó un flujo poblacional importante, gente de Pinola, San Bartolomé de Los Llanos, Tabasco o Huixtán comenzaron a acudir al recinto de la imagen, en la nueva cabecera administrativa, desde la segunda mitad del siglo XVII. Aunque de estos milagros se sabe que fray Martín de Herrera documentó muchos casos, no se han encontrado los originales, solo tenemos referencias por fray Francisco Ximénez quien en su obra relata rápidamente los sucesos.





Cada años miles de devotos de todos los lugares de Chiapas acuden al santuario de la imagen “milagrosa de” Candelaria, antes y después de los principales días de la fiesta patronal. En la imagen, arriba, se aprecian a feligreses indígenas de San Juan Chamula, de Los Altos de Chiapas y de San Bartolomé de Los Llanos frente al altar de la virgen de Candelaria en el templo de Santa Cruz. En las últimas dos fotos de abajo podemos apreciar a indígenas tojolabales y a mestizos del pueblo y otros circunvecinos en el templo para conmemorar a dicha imagen a través de rezos y ofrendas.

Fotos. Las últimas cinco fotos me fueron proporcionadas por Diana Pérez Aguilar