



# EL COLEGIO DE MÉXICO A.C.

---

---

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

**INDIOS, CURAS Y NACIÓN  
LA SOCIEDAD INDÍGENA FRENTE A UN  
PROCESO DE SECULARIZACIÓN:  
OAXACA, SIGLO XIX**

TESIS PRESENTADA POR:  
**DANIELA TRAFFANO**  
EN CONFORMIDAD CON LOS REQUISITOS  
ESTABLECIDOS PARA OPTAR AL GRADO DE  
**DOCTOR EN HISTORIA**



MÉXICO, D.F.

2000

**Aprobada por el jurado examinador.**

1. - \_\_\_\_\_

2. - \_\_\_\_\_

3. - \_\_\_\_\_



## INDICE DE MAPAS

- Mapa 1.** Intendencias de Antequera de Oaxaca. 1786. (En Commons Áurea, *Las intendencias de la Nueva España*. UNAM, México, 1993) p.70
- Mapa 2.** Intendencia de Guajaxa al finalizar la época virreinal. (En Commons Áurea, *Las intendencias de la Nueva España*. UNAM, México, 1993) p.71
- Mapa 3.** Estado de Oaxaca y sus distritos, 1858. (En García Cubas Antonio, *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la República Mexicana*. México, 1858.) p.73
- Mapa 4.** Territorio de Tehuantepec, 1858. (En García Cubas Antonio, *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la República Mexicana*. México, 1858.) p.73
- Mapa 5.** Carta geográfica del Estado de Oaxaca y de su Obispado, 1857. (Colección privada.) La línea roja indica los límites del Obispado. p. 73
- Mapa 6.** Límites diocesanos, siglo XVI. (En Gerhard Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*. México, UNAM, 1986) p.75
- Mapa 7.** Doctrinas administradas por los dominicos, 1710. (En Canterla Francisco-Martín de Tovar, *La iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*. Sevilla, 1982, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla.) p.76
- Mapa 8.** Ejemplo de superposición de jurisdicciones civiles y eclesiásticas en Oaxaca, siglo XVIII. (En Gerhard Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*. México, UNAM, 1986) p.77

**ADVERTENCIA:** Todos los distritos de pertenencia de los pueblos citados a lo largo del trabajo hacen referencia a los mapas n. 3 y 4. Estos, si bien no respetan en los detalles los cambios de límites que se verificaron a lo largo del siglo XIX, constituyen un punto de referencia adecuado a las exigencias de la tesis.

## INDICE GENERAL

Indice de mapas

Agradecimientos

**Introducción general**

<b>I. Para una doble contextualización histórica: legislación federal y realidad local</b>	<b>19</b>
Introducción	19
1. De acciones, reacciones y discursos	20
2. Para un panorama histórico estatal: Oaxaca entre independencia y fin de siglo	53
<b>II. El escenario: espacios, actores y dinámicas territoriales</b>	<b>69</b>
Introducción	69
1. Sobre el Estado, sus divisiones internas y población	70
2. De diócesis y obispos	74
3. A propósito de los actores eclesiásticos	78
4. Sobre la dinámica territorial	82
<b>III. Relaciones y dinámicas sociales entre Iglesia y sociedad rural en la dimensión económica</b>	<b>100</b>
Introducción	100
1. A propósito de derechos y obvenções	101
2. El diezmo	121
3. Sobre los bienes inmuebles de la Iglesia	131
<b>IV. Dinámicas de una relación: Iglesia, comunidad y individuo entre política y conciencia personal</b>	<b>160</b>
Introducción	160
1. Retomando las leyes federales y la respuesta eclesiástica	160
2. La situación regional: la ley estatal y la reacción del obispado de Oaxaca	163
3. La situación local: individuos, párrocos y comunidad	177
3.1 Una cuestión de conciencia personal	179
3.2 Dudas e inquietudes de los párrocos	184
3.3 La respuesta de las comunidades	188

<b>V. A propósito de servicio y organizaciones colectivas por y para la religiosidad de la comunidad</b>	<b>198</b>
Introducción	198
1. El servicio de la comunidad al templo y al sacerdote	199
2. Organizaciones de laicos para la expresión de la religiosidad colectiva	212
2.1 Las cofradías	213
2.2 Las mayordomías: transformación de una estructura social y ¿hacia la creación de la jerarquía cívico-religiosa?	224
2.3 Las asociaciones religiosas	235
3. La jerarquía política: contactos y relaciones con la administración de la dimensión religiosa de la comunidad	245
<b>Consideraciones finales</b>	<b>259</b>
<b>A propósito de archivos y fuentes primarias</b>	<b>265</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>268</b>

## **Agradecimientos**

Diversas instituciones y muchas personas, por haber contribuido al éxito de mi “aventura mexicana”, merecen ser aquí mencionadas y agradecidas.

Debo mi primer vuelo a México en 1993 al Centro di Studi del Messico in Italia, no hubiera ni siquiera llegado al país sin el boleto que ellos me ofrecieron. Desde entonces las becas de El Colegio de México, el Gobierno Italiano y el Ministerio de Relaciones Exteriores me permitieron seguir el programa de doctorado en el Centro de Estudios Históricos, aprovechar de las fuentes conservadas en México, acercarme a los mexicanos y conocer su país (por lo menos en parte). El último esfuerzo de investigación y redacción del presente trabajo lo debo al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social que apoyó mi estancia en Oaxaca y la realización física de la tesis.

Con relación a las personas, quiero agradecer quienes más de cerca han guiado mi formación profesional, a los maestros que han creído en mis capacidades y alentado mis esfuerzos para seguir adelante. Me refiero a la Doctora Alicia Hernandez que me recibió, juntos con otros valientes compañeros extranjeros, con convicción y mucho animo en el Centro de Estudios Históricos. También me refiero al Profesor Carmagnani que en 1986, durante mi carrera en la Universidad de Turín, despertó mi curiosidad primero y mi interés después hacia las tierras del Nuevo Mundo y que desde entonces ha sido, a veces a pesar de él mismo, mi punto de referencia en el difícil arte de la Historia. Finalmente me refiero a la Doctora Solange Alberro que, creo, en algún momento sintió hacia mí una especie de íntima solidaridad y que, sin realmente conocerme, me tendió la mano sin pedir nada a cambio. Sin

duda debo mucho a estas personas y espero que puedan sentir mis logros también un poco como suyos.

Quiero también agradecer a los compañeros de la generación de CEH 1993-1996 por haberme ayudado a descubrir y entender la mentalidad y las costumbres latino americanas, y en particular a María Aparecida, a Fanny, a Tito y Arnaldo con los que compartí espacios, libros, experiencias, discusiones doctas, bibliografías, felicidades y dolores de un periodo de vida de intensos estudios y grande lejanía de las respectivas patrias y familias.

Entre los amigos que me apoyaron durante los años de curso e investigación quiero recordar con mucha gratitud y cariño a Guillermo que, además de haber sido un buen compañero de vida, accedió a leer y corregir el español de todos mis trabajos contribuyendo al buen éxito de mis exámenes. También quiero agradecer la presencia constante de Paolo y la hospitalidad de Sandra que me permitió ocupar su casa cuando yo más necesitaba acabar con la investigación.

Es importante mencionar la eficiencia y la disponibilidad de los coordinadores del CEH, el Doctor Miño y la Doctora Gonzalbo que, juntos con las secretarias, Rosa María, Lupita, Conchita, Angélica y Olivia, hicieron lo posible para simplificar tramites, conseguir becas, recopilar expedientes, encontrar profesores..., tareas indispensables para la supervivencia del estudiante recién llegado y de aquel ya atrapado en los tiempos de exámenes y vencimientos de subvenciones.

A la ciudad de Oaxaca debo los últimos cuatro años de mi estancia mexicana. Aquí he tenido una de las más bellas e intensas experiencias de mi vida, el trabajo en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca. Rescatar, organizar y catalogar ese acervo me permitió desarrollar mi investigación, entender la Iglesia y su historia y, días tras días, descubrir nueva información, armar mi discurso, pensar mis conclusiones.

Con mucho afecto quiero agradecer al Padre Fernando Vásquez Nuñez que abrió las puertas de su archivo a la intervención y a mi investigación. Sin su amor a los documentos y a la historia no hubiera habido manera de encontrar información para rescatar y utilizar en una tesis. Lamento mucho su partida y que no haya podido ver los resultados de su sincera disponibilidad, dejó un gran vacío en mi vida y en la existencia del AHAO.

Otros amigos y compañeros de trabajo apoyaron y alentaron mis labores. Jesús, Elena, Regina y Carlos respiraron polvo, mataron bichos y contribuyeron a que mi búsqueda de información fuera más ágil y mi vida en Oaxaca más liviana. Agradezco también el Doctor Carlos Sánchez que se tomó la molestia de leer, corregir y comentar como historiador y amigo el largo texto de una extranjera que ha tenido la pretensión de opinar sobre Oaxaca y su gente. Finalmente quiero reconocer la paciencia y el interés con los que Edward se ha acercado a la historia, ha leído repetidas veces mi texto, ha pasado muchas horas discutiéndolo conmigo, ha soportado mis malhumores y confortado mis desesperaciones. Sin él la tesis hubiera sido distinta y con su amor contraí una deuda que espero poder saldar pronto.

Quedan mis papás que pronto se acostumbraron a la idea de tener una hija “perdida” al otro lado del océano y que, sin embargo, con la mente, la pluma y el teléfono siempre

**estuvieron a mi lado, demostraron de creer en mi y me apoyaron en los momentos más difíciles. A ellos dedico este trabajo.**

## **Introducción general**

La curiosidad de una “colonialista” extranjera por entender algo de la compleja historia del siglo XIX mexicano, está a la base de la presente tesis. Gracias a un acercamiento a la historiografía que trata de ese periodo, pude observar que la década que parte el siglo en dos había sido un momento fundamental de fractura y comienzo de nuevos devenires.

Reflexionando sobre lo que sabía a propósito de la importancia de la religión en la estructura de la organización social y de la vida cotidiana de los pueblos indígenas a lo largo del periodo colonial, de manera muy particular me llamó la atención el proyecto liberal de secularización de la sociedad mexicana. Este había tenido una aplicación directa por medio de nuevas leyes sin embargo, su asimilación y elaboración por parte de la misma sociedad, habían ocupado un arco temporal de varias décadas.

De tal manera quedaban asentados el tema general de estudio y el periodo que este iba a cubrir, es decir: el proceso de secularización del México liberal entre los años 50 y el final del porfiriato.

Sobre mi decisión de escoger la región de Oaxaca como marco espacial de investigación intervinieron principios teóricos, realidad poblacional e interés para una continuidad en los temas de trabajo. Así que, convencida como Hamnett y Purnell<sup>1</sup>, que solamente en el ámbito regional y local es posible entender los conflictos políticos y las transformaciones socioeconómicas generadas, en este caso, por las reformas liberales, resolví restringir el campo de la República a una sola región. Mi voluntad de trabajar en el ámbito de la etnohistoria me orientó hacia una territorio prevalentemente indígena que resultó al final ser la región de Oaxaca. Esto me permitió aprovechar de mis previos conocimientos historiográficos sobre esta área así como establecer una suerte de



continuidad en mis investigaciones. Una vez establecidos espacio, tiempo y tema general de investigación tuve que restringir el enfoque y orientar mi búsqueda de fuentes primarias.

La mayor parte de los estudios existentes sobre liberalismo y siglo XIX en México<sup>2</sup>, presentan el tema de la separación de la Iglesia del Estado, utilizan algunos ejemplos para explicar que significó para la sociedad tal acontecimiento, mencionan los sucesos más famosos y las polémicas que surgieron entre el gobierno federal y el arzobispado de México. Estos datos, de alguna manera limitados, estimularon aún más mi interés y me sugirieron el camino de análisis que al final escogí, es decir el de desentrañar, a un nivel territorial local y a partir de la iniciativa político-legislativa de los liberales, los términos y los cambios de la relación entre sociedad e Iglesia. Finalmente, la escasez de producción historiográfica sobre la realidad oaxaqueña del siglo XIX<sup>3</sup>, se acopló con mis intereses etnohistóricos y juntos definieron los actores principales de mi análisis: es decir las comunidades rurales –indígenas- de la región. La investigación según este enfoque temático y con tales sujetos de estudio, encontró su mejor paraje en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca que, organizado en estos últimos cuatro años, me dio acceso a valioso material inexplorado y particularmente adecuado a satisfacer mis necesidades de información.

La oportunidad de trabajar en un archivo “nuevo” hizo que me concentrara específicamente en las riquezas de su recinto y aprovechara al máximo de los documentos allí conservados. Así que la mayoría de mis fuentes primarias son de carácter eclesiástico, se formaron en respuesta a las exigencias administrativas de la institución eclesiástica antequerense durante estos últimos cuatro siglos y reflejan la existencia milenaria de la Iglesia Católica, su mensaje, el papel político, económico y cultural que desempeña en las

sociedades en que radica y su influencia en la conformación de los recorridos históricos de cada población que quedó bajo su cuidado.

Más en detalle, se trató de mucha correspondencia intercambiada entre los pueblos, los ciudadanos, los sacerdotes y la autoridad eclesiástica central. Aquí abundan las quejas, las peticiones, las aclaraciones, las explicaciones que componen el corpus de datos utilizados y analizados a lo largo del trabajo. También he aprovechado de los informes que periódicamente los padres tenían que entregar al obispo y que recogen muchas noticias sobre la situación de las parroquias, su economía, la participación religiosa de sus habitantes, las relaciones con el párroco, la situación del templo, etc. Finalmente, los mandatos, las circulares, las pastorales y las instrucciones eclesiásticas me sirvieron para seguir la política oficial que la Iglesia aplicó sobre su territorio.

La situación del archivo, la particular historia de los papeles, de su conservación, rescate y organización, así como las discontinuidades existentes en las colecciones, determinaron que la recopilación de los datos que pude manejar fuera absolutamente accidental. El muestreo casual que derivó de tal hecho perjudicó cualquier intento de aplicación de modelos matemáticos de análisis o otro tipo de manejo estrictamente cuantitativo de los datos. Esta limitación solo aparente, liberó el estudio de esquemas prefijados de interpretación y abrió mis ojos a la inmensa riqueza cualitativa de mis fuentes. Este factor favoreció sobremanera mi búsqueda de tendencias, orientaciones, procesos y dinámicas generales que permitieran esbozar las líneas esenciales para la comprensión de la sociedad estudiada.

Otra característica del material documental encontrado determinó el nivel territorial regional al que hago referencia en todo el análisis. Durante el trabajo de archivo me di

cuenta de que las fuentes presentaban el acontecer de los mismos fenómenos en todas las zonas que constituyen el estado de Oaxaca. La extrema variedad de los lugares de origen de los datos estaba señalando que la difusión de las leyes federales y las respuestas de la sociedad, tenían una homogeneidad sobre toda la región y que el fenómeno sobrepasaba las particularidades estrictamente locales. Fueron entonces evidentes una serie de patrones de comportamiento que hermanaban las actitudes de todos mis actores, fueran esos colectivos o individuales, sin importar demasiado su ubicación geográfica o su origen étnico. Esta tendencia general me permitió mantener el análisis a un nivel territorial intermedio y, sin negar la existencia de distintivos locales, enfatizar la importancia de la difusión regional del fenómeno estudiado.

Siempre con relación a las fuentes, es necesario aclarar que de ellas vienen los conceptos que corresponden a ciertas palabras que recurren constantemente a lo largo de la tesis, tales como *liberalismo* y *comunidad*. Una y otra vez estuve encontrando en los manuscritos referencias a las leyes liberales que regularon las obviaciones parroquiales, que desamortizaron los bienes de la Iglesia, que instituyeron el Registro Civil o secularizaron la institución del matrimonio. No tengo evidencias de si y cuanto la filosofía política y la ideología liberales llegaron y fueron asimiladas por la población de la República. Sin embargo, la peculiar presencia en los documentos de la legislación emanada en el periodo considerado, apunta al uso práctico y a veces instrumental que de ella hacían los actores. Por lo tanto, cuando no estoy contextualizando acontecimientos o procesos, la mayoría de mis referencias al *liberalismo* aducen simplemente al cuerpo de leyes que los gobiernos promulgaron en la segunda mitad del siglo XIX.

También la *comunidad*, a veces concepto abstracto otras personaje colectivo concreto, ofrece sus características y sus términos de definición en las fuentes. En efecto

son los actores que presentan a la *comunidad* como un espacio geográfico, como un grupo de naturales representado por autoridades políticas o religiosas, como una parroquia o como un conjunto de personas que se identifica con un templo o un santo. Pese a esta orientación, los documentos presentan también ambigüedades entre palabras, significados y conceptos. No siempre queda claro si con las palabras “ayuntamiento” o “municipio” se está hablando de la institución política territorial, del cuerpo administrativo o más bien de la *comunidad*. En este sentido el contexto ayuda a ubicar la palabra encontrada sin embargo, a menudo se trata simplemente de sinónimos.

He organizado los resultados de la investigación y del análisis de los datos en cinco capítulos que presentan los escenarios y las varias dimensiones de la realidad estudiada. La presentación de los acontecimientos, la acción liberal y la reacción eclesiástica constituyen el tema del primer capítulo. Aquí, la descripción de los procesos federales y regionales pone en luz el paralelismo existente entre las dos realidades y contextualiza históricamente el periodo estudiado. El espacio geográfico de acción de los actores, la organización política y eclesiástica de la zona y las dinámicas que regulan su manejo, son los temas del siguiente capítulo. Aquí sobresalen la importancia práctica y simbólica que las comunidades atribuyen a un cierto tipo de reconocimiento así como su capacidad de intervención en asuntos territoriales. Los siguientes tres capítulos presentan la relación entre la Iglesia y la sociedad rural en tres ámbitos básicos de la vida : el económico, el político y el social-religioso. Aquí, intento verificar que tanto se difundieron las leyes liberales a nivel regional, como fueron recibidas prácticamente por los ciudadanos y como influyeron sobre las dinámicas de convivencia que regulaban los contactos entre el poder eclesiástico y la población. Para eso los capítulos tres y cuatro comparten la misma

estructura donde retomo las principales leyes federales que intervinieron sobre cada ámbito y presento la reacción eclesiástica oficial que aquellas suscitaron. A esto sigue el análisis de las repercusiones que a nivel local provocaron tensiones, conflictos o reajustes de equilibrios. Concretamente, derechos parroquiales, diezmo y bienes inmuebles de la Iglesia son los temas que nos permiten entender que pasó en la economía parroquial mientras que la voluntad del Estado liberal de transformar los individuos en ciudadanos es la puerta hacia el análisis de las “nuevas” relaciones políticas entre los actores. Finalmente, en el último capítulo rastreo que tipo de organización social existe, en la segunda mitad del siglo XIX, alrededor del templo y del sacerdote y cuales son las organizaciones que manejan la expresión religiosa colectiva. La búsqueda y la interpretación de los signos que, escondidos entre las líneas de los manuscritos, indican cambios, nuevas tendencias, renovadas necesidades son los temas del análisis que completa los esbozos de las líneas que definen el panorama que se presenta.

Lejos de poder considerar el tema tratado en el presente trabajo concluido y resuelto, creo sea importante señalar que muchas preguntas han surgido a lo largo de la investigación y que no todas han encontrado una respuesta. Quizás porque en algunos casos se hubiera necesitado una investigación en sí o porque las fuentes no pudieron proporcionar datos suficientes quedan por ejemplo inexplicados, los métodos prácticos de difusión de las leyes entre una población cerca del 90% analfabeta o cómo el intento liberal de eliminar las corporaciones alteró la estructura social de los pueblos o finalmente, si alguna vez los liberales entendieron la estrecha y profunda relación entre religión y vida cotidiana que caracteriza la existencia de la población rural.

En espera que próximos análisis puedan aclarar nuevas y viejas dudas, quiero apuntar que el tipo de estudio que sigue, sus fuentes primarias así como sus sujetos de

observación me obligaron a generalizar, a veces simplificar y otras a formular deducciones que pueden parecer arbitrarias o forzadas. Creo que este es el camino de todo esfuerzo de explicación que, en mi caso, quiere ser una propuesta de interpretación de acontecimientos y procesos de cambios. Confío en que el trabajo que llevó a los presentes resultados estimule más investigaciones que puedan profundizar, matizar y completar mis conclusiones.

## NOTAS

<sup>1</sup> Hamnett, 1996, Purnell, 1999.

<sup>2</sup> Estoy pensando, por ejemplo, entre muchos en Bazant, 1971, Ceballos, 1991, Cosío Villegas, 1955, Costeloe, 1978, Covo 1983, Goddard Adame, 1981, Hescalante, 1992, Hamnett, 1994, 1996, 1999, Knowlton, 1985, Matute, 1995, Meyer, 1989, Reyes Heroles, 1957-61, Staples, 1989.

<sup>3</sup> A los pocos trabajos existentes sobre el siglo XIX y que ya tienen unos cuantos años como Berry, 1989, Pastor, 1981, o Romero Frizzi, 1990, se suman estudio más recientes y más estrictamente focalizados sobre el periodo de nuestro interés como Sánchez Silva, 1998, Hamnett, 1999 y Purnell, 1999.

***Para una doble contextualización histórica:  
legislación federal y realidad local***

***Introducción***

Las paginas del presente capitulo nos servirán para componer el cuadro histórico de fondo al estudio que aquí se desarrolla. La secularización que, durante la segunda mitad del siglo XIX, penetró la sociedad rural de la región de Oaxaca, será vista principalmente a través del análisis de la relación entre Iglesia y comunidades indígenas. Esta relación se fue transformando con el paso de los años, desencadenó nuevas dinámicas que, a su vez, determinaron nuevos equilibrios de convivencia entre los actores. La descripción y el análisis de tal situación en continuo movimiento, tienen su origen en los acontecimientos históricos, en las decisiones políticas y en las iniciativas legislativas que marcaron los años considerados. Por lo tanto, el presente estudio no pudo prescindir de una contextualización general que abordara los sucesos protagonizados por la Federación y los que se desarrollaron en el Estado de Oaxaca. Cabe señalar que para ambos contextos se ha hecho una breve crónica de los episodios históricos más relevantes, pero sobretodo se ha enfocado la atención sobre las posiciones políticas tomada por los liberales así como sobre las leyes que decretaron.

En relación a la política federal, se insistió sobre la reacción que la Institución Eclesiástica manifestó frente a las ordenanzas que más directamente abrían afectado sus intereses y su posición en la sociedad. Para la realidad local, finalmente, se dio importancia a los acontecimientos protagonizados por el Estado y la Iglesia a nivel oficial



### 1. De acciones, reacciones y discursos

Octavio Paz presenta en *El Laberinto de la Soledad* al periodo de la Reforma como el segundo grande momento de trauma para el pueblo mexicano porque, después de la violación de Cortés es la ruptura con la madre España y más, con la madre Iglesia. Meyer apunta que la palabra “reforma” con la que los liberales de la segunda mitad del siglo XIX decidieron designar su movimiento es significativa en tanto que quiere retomar el sentido luterano, calvinista del siglo XVI europeo y librar una “batalla” en contra de la Iglesia católica.<sup>1</sup> Al terminar la desastrosa guerra con Estados Unidos, la vieja idea según la cual

el protestantismo es superior al catolicismo por ser el representante del progreso y de la tolerancia se cristaliza hasta hacerse obsesiva, precisamente porque el vencedor norteamericano es protestante y el vencido mexicano católico. De eso a encontrarle a la diferencia religiosa una significación casual no hay más que un paso, que se apresuran a dar los liberales que decidieron entonces reformar su país.<sup>2</sup>

La generación de la segunda mitad del siglo XIX había tenido en Mora y su entorno un importante antecedente teórico acompañado por un interesante intento legislativo. Los liberales de los años treinta distinguían entre Iglesia y religión y declarándose buenos católicos sostenían el control del Estado sobre la Iglesia.<sup>3</sup> Por ser escandaloso el privilegio clerical, la supresión de los fueros figura en la primera línea de su programa, así como la recuperación de la riqueza económica eclesiástica por ser la condición previa para la destrucción de su poder político y de su fuerza ideológica. La supresión de las ordenes religiosas era parte fundamental del respeto de la libertad del individuo y la secularización de la educación indispensable para que los jóvenes espíritus crezcan libres de las funestas influencias del clero corrupto, fanático e intolerante.<sup>4</sup> Guiado por estos principios Gómez

Farias tomó varias iniciativas legislativas que afectaban a la Iglesia en las dimensiones económica, política, social hasta que Santa Anna le retiró su apoyo y, con una reacción violenta, la legislación liberal fue anulada con excepción de la ley por la que el gobierno dejaba de prestar su fuerza para la ejecución de los votos religiosos y la percepción del diezmo.

En 1854 Santa Anna es derrocado por el movimiento de Ayutla que permite el acceso al poder a una nueva generación de liberales. Estos, con base en el principio de separación entre Iglesia y Estado, formularon entre 1856 y 1860 una legislación que iba a “empujar la Iglesia fuera del mundo”<sup>6</sup>. La Ley Lerdo de ‘56 pretendía, por medio de la desamortización de los bienes del clero, poner en circulación tal cantidad de tierra y dinero que la economía resultase vivificada y se fomentase la clase media rural. La constitución de ‘57, excluía la Iglesia de la enseñanza, ponía fin a los privilegios y a los tribunales especiales, prohibía la posesión y administración a las comunidades religiosas de todos bienes que no sirvan directamente a las necesidades del culto, limitaba el acceso a las altas cargas políticas administrativas civiles a los eclesiásticos, y permitía al Estado intervenir en materia de culto. Acabando tres años de dramática guerra civil, entre 1859 y 1860, Juárez completa la obra legislativa tomando una serie de medidas que fueron después incorporadas a la Constitución y que se reconocen con el nombre de Leyes de Reforma. Se nacionalizaban las propiedades eclesiásticas que todavía no habían pasado por la desamortización, se secularizaba la institución del matrimonio y se instituía el Registro Civil, se establecía la no-interferencia en los cementerios, la regulación de las fiestas religiosas y, finalmente, a finales de 1860 fue proclamada la Libertad de Culto.

La reacción de los conservadores y de los católicos dio como resultado el Segundo Imperio con un príncipe extranjero a la cabeza del país. Sin embargo, Maximiliano contrarió las esperanzas de sus promotores convalidando las medidas de desamortización y nacionalización de bienes de corporación, confirmando el matrimonio civil y el Registro Civil, la secularización de los cementerios y, finalmente, la libertad de culto <sup>7</sup>

La historiografía concuerda en que de regreso al poder, Juárez emprendió una política moderada hacia la Iglesia. Fue rehabilitando poco a poco a los personajes del partido conservador, permitió que se levantara el destierro de los obispos en exilio, redujo las condenas de algunos presos por motivos políticos y, suavizó las penas de confiscación de bienes.<sup>8</sup> A la muerte de Juárez, Lerdo de Tejada pone fin a la política de reconciliación de su predecesor y reanima con su intransigencia el conflicto con la Iglesia. Reitera la prohibición de actos y manifestaciones de carácter religioso fuera de los templos, suprime los conventos clandestinos y ordena la expulsión de los transgresores de las Leyes de Reforma. Finalmente entre 1873 y 1874 incorpora esas leyes a la Constitución explicando y reglamentando su aplicación.

Poco después del “Plan de Tuxtepec” Porfirio Díaz viene electo presidente de la República y empieza una política de tolerancia, moderación y reconciliación con la Iglesia que salía de la “tiranía” lerdistas. A pesar de su convicción de la importancia de la Constitución de ‘57 y de las Leyes de Reforma, Díaz a un mes del nacimiento del nuevo gobierno afirmaba que de ninguna manera sus convicciones iban a abrir un periodo de intolerancia y persecución. Al contrario, el poder ejecutivo, en el respeto de las instituciones habría tomado en cuenta que la conciencia individual merece ser respetada sin limitaciones y por eso no iba a permitir que los desacuerdos de opiniones religiosas se transformaran en un

pretexto para no respetar la igualdad de todos los ciudadanos.<sup>9</sup> Y la Iglesia aprovechó de las oportunidades que les brindaron. El periodo que va de 1876 a 1895 es considerado por el padre Cuevas como un periodo de “reconstrucción” para la institución eclesiástica. De hecho las ordenes religiosas quedaron subrepticamente establecidas y se fundaron algunas por mexicanos, se abrieron escuelas y centros de enseñanza religiosa, se restableció la Compañía de Jesús y las autoridades comenzaron a tolerar las manifestaciones de culto externo. La Iglesia retomó vigor también desde un punto de vista territorial y, en 1880 se erigió el obispado de Tabasco, en '81 el de Colima, en '83 el de Sinaloa. En 1891 se crearon las nuevas provincias de Linares, Durango y Antequera; entre 1895 y 1906 se nombraron los obispos de Aguascalientes, Huajuapán de León y Yucatán. Goddard sostiene que “la Iglesia agradeció al gobierno el clima de tolerancia manteniéndose, como institución alejada de los asuntos políticos y recomendando a los fieles la abstención como actitud política”. Además “el V Concilio provincial mexicano celebrado en 1896, ordenó a los sacerdotes que permanecieran ajenos a los problemas políticos en todas aquellas materias en que la Iglesia consentía la libertad de opinión”.<sup>10</sup>

Respetando un orden temático (economía, política, sociedad) y cronológico, vamos ahora retomando las principales leyes liberales para verificar que tipo de introducción tuvieron y cómo fueron recibidas por la institución eclesiástica.

En el ámbito económico los liberales supieron intervenir en los tres grandes capítulos de las entradas eclesiásticas, legislando sobre el diezmo, las obenciones y las propiedades inmuebles. Como ya se señaló, los reformadores del '33 elaboraron un programa que limitara el poder político y económico de la Iglesia. De las pocas iniciativas legislativas que

sobrevivieron a la intervención de Santa Anna ciertamente destaca la ley del 27 de octubre del mismo año que, eliminando la obligación civil al pago, convertía el diezmo en una contribución únicamente voluntaria. La ley en su primer artículo disponía la cesación en toda la República de la obligación civil de pagar el diezmo eclesiástico transformando este impuesto en un factor de exclusiva responsabilidad personal. Quitar el reconocimiento político civil y el apoyo que el brazo secular daba a la Iglesia para la percepción del diezmo, constituyó un antecedente simbólico y legislativo importante para los liberales de la siguiente generación que, más tarde, reglamentaron las entradas parroquiales y procedieron en contra de los bienes raíces de las corporaciones.

Es de común reconocimiento y aceptación que, hasta el periodo de la Reforma, y a pesar de las Reformas Borbónicas, la Iglesia era el propietario más rico del país. Bazant señala que por 1850 el clero contaba con 4615 miembros; 3320 sacerdotes del clero secular y 1295 pertenecientes a las órdenes regulares. La economía de los dos sectores era muy diferente. Los regulares dependían principalmente de bienes inmuebles y de la renta sobre hipotecas. Es importante señalar que la mayoría de las monjas llevaban a los conventos una dote que variaba entre 3000 y 5000 pesos en la forma de una renta perpetua comprada por los padres para el convento que venía de una hipoteca sobre un inmueble. Los conventos recibían dinero también a través de las limosnas produciendo entradas que, de toda manera, no podían competir con lo que rendían los inmuebles rústicos y urbanos. Con relación al clero secular, los obispos y los canónigos vivían principalmente de los diezmos, los primeros frutos y las fiestas de los santos patronos mientras que los párrocos de los derechos parroquiales, las fiestas religiosas de los varios pueblos y las misas. En general el clero secular poseía pocos bienes raíces; eran las fincas de las catedrales y los edificios o los

terrenos que las parroquias utilizaban para sostener la fábrica del templo o los gastos del culto local. En 1856, los regulares poseían en la capital de la República inmuebles evaluados en total en 11.065 768 pesos mientras que los seculares no llegaban a un millón y medio. En la Ciudad de México, el sector regular de la Iglesia era por lo menos ocho veces más rico que el secular.<sup>11</sup>

La Iglesia en su totalidad consistía en una multiplicidad de corporaciones que incluían monasterios, conventos, capellanías, templos, cofradías, hospitales, asociaciones de caridad y de educación y un gran número de obras pías. En este ámbito financiaba hospitales, escuelas, orfanatos, misiones y muchas más obras para el bien de la comunidad. Las corporaciones rentaban sus propiedades y a intereses razonables hacían préstamos a comerciantes y a propietarios de tierras o minas. En muchas ocasiones la Iglesia servía como banco para los privados o para el Estado imponiendo un interés del 5% anual, y como prestamista exigía solo los pagos atrasados.

Los cálculos de las propiedades eclesiásticas varían mucho, sin embargo es indiscutible que las entradas producidas por estas propiedades equivalían anualmente a varios millones de pesos. El clero tenía también otros beneficios como las limosnas, los derechos parroquiales, el diezmo y las tasas sobre los primeros frutos. Cuando el diezmo se volvió voluntario en 1833, la renta de la Iglesia se redujo notablemente: entre un tercio y la mitad<sup>12</sup>, desde entonces el clero dependió mucho más de los cobros sobre bautizos, matrimonios y defunciones de los que aumentaron las tarifas en perjuicio de la población.

Bazant afirma que el valor global de los bienes productivos administrados por la Iglesia e instituciones con ella relacionadas, llegaba antes de la Reforma probablemente a 50 000 000 de pesos. Esta cantidad se tiene que considerar mínima porque se calcula sobre

las propiedades oficiales de la Iglesia. A estas hay que añadir una serie de bienes no declarados al gobierno o no incluidos en las estadísticas oficiales. Bazant estima el valor de estos bienes ocultos en otros 30.000.000 de pesos a los que hay que sumar otros 20.000.000 que corresponden al valor de los templos y conventos y de la plata, el oro y las obras de arte allí custodiadas. El total de 100.000.000 de pesos es una cantidad muy elevada sin embargo, es un error pensar que la Iglesia poseía la mitad de la riqueza nacional.<sup>13</sup> Por lo tanto, con relación al cálculo definitivo, así como Knowlton, Bazant llega a concluir que, por las dificultades que impiden la recolección de una información completa, exacta y definitiva, la cantidad y el valor de las riquezas eclesiásticas a la llegada de la Reforma quedará para siempre un objeto de especulación.

Lejos de compartir esas opiniones, los liberales de los '50, seguros de la magnitud del patrimonio eclesiástico, aceleraron y endurecieron el conflicto entre Iglesia y Estado con el ataque legislativo a la posición secular de la iglesia. Este era también parte fundamental de la política contraria a la propiedad corporativa que aquellos sostuvieron. En efecto los liberales condenaron tanto la propiedad corporativa civil como la eclesiástica, pues consideraban que ambas constituían un obstáculo que frenaba el progreso y el bienestar del pueblo. A raíz de este principio se encontraba el del individualismo que llevó a los liberales a creer que si la propiedad pasaba a manos privadas se terminaría con el estancamiento económico; que el orgullo y la iniciativa individuales llevarían al progreso y la prosperidad económica y que una amplia y nueva clase de propietarios promovería la estabilidad política y la democracia <sup>14</sup>

Estos principios y la arraigada teoría de separación entre Iglesia y Estado fueron la base de una vasta legislación sobre los bienes inmuebles de las corporaciones que aquí nos

ocupan <sup>15</sup> Una de las primeras y más significativas medidas reformistas, fue la Ley Lerdo o ley de desamortización del 25 de junio de 1856 que prohibía la propiedad o administración corporativa civil o eclesiástica de los bienes raíces. “Considerando que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la nación es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública...” el presidente Ignacio Comonfort decretó la venta de todas las propiedades raíces corporativas especificando en el artículo 3º que

**bajo el nombre de Corporaciones se comprenden toda las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, Ayuntamientos, colegios y en general todo establecimiento o fundación que tenga un carácter de duración perpetua o indefinida.**

**Esta enajenación exceptuaba**

**los edificios destinados inmediata y directamente al servicio ú objeto del instituto de las Corporaciones... Como parte de cada uno de dichos edificios podrá comprenderse en esta excepción una casa que esté unida a ellos y la habiten por razón de oficio los que sirven al objeto de la institución, como las casas de los párrocos y de los capellanes de religiosas...<sup>16</sup>**

**Frente a una situación de especulación y aprovechamiento de la ignorancia de los labradores menesterosos y de los indígenas, Lerdo de Tejada dictaba el 9 octubre del mismo año una circular sobre fincas de corporaciones y nulidad de las ventas hechas por las mismas en contra de la ley. En esta se suspendía el plazo de tres meses para poner en practica la ley en el caso de los labradores pobres y en especial de los indígenas. Si el valor de sus terrenos no excedía de 200 pesos, estos se podían asignar de manera simple, y estaban libres de impuestos y de otras recaudaciones. Además no se permitía su asignación a terceras personas.**



Un año después, en 1857, el artículo 27 de la nueva constitución federal reafirmaba que

Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir bienes en propiedad o administrar por sí bienes raíces con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución<sup>17</sup>

constitucionalizando así la ley de '56. Frente a la reacción eclesiástica a estas medidas gubernamentales que desembocó en los acontecimientos de Tacubaya, Benito Juárez desde Veracruz formula la Ley del 12 de julio de 1859 con la que nacionaliza "todos los bienes que el clero secular y regular ha estado administrando con diversos títulos, sea cual fuera la clase de predios, derechos y acciones en que consistan, el nombre y aplicación que hayan tenido."<sup>18</sup> Finalmente, con el objeto de resolver las diversas dudas y allanar las graves dificultades que se habían presentado en la práctica para hacer efectiva la nacionalización de los bienes llamados eclesiásticos, el mismo Juárez decreta una ley el 5 de febrero de 1861 que reglamenta las adjudicaciones, enajenaciones, denuncias y redenciones de bienes dasamortizables y nacionalizados.

Fraser y Knowlton coinciden en sostener que aunque la Ley Lerdo no careció de significación propia, se insertaba en una larga tradición que provenía de los años previos a la independencia. Había precedentes en la legislación de la última etapa colonial, así como en algunas leyes nacionales y estatales posteriores a la independencia, en particular respecto a la tierra de los pueblos indios.<sup>19</sup> Hacia finales del periodo colonial se inició un cambio en la política peninsular que favoreció la propiedad privada para hacer frente al "problema" rural. Así por una ley del 4 de enero de 1813, las Cortes españolas, considerando que la reducción de los terrenos comunales a la propiedad privada es una de las medidas que requiere

fundamentalmente el bienestar de los pueblos y la prosperidad de la agricultura y la industria, y deseando al mismo tiempo ayudar a aquellos ciudadanos que no son propietarios, decretaron que todos los terrenos baldíos o realengos, salvo los ejidos necesarios a los pueblos, debían convertirse en propiedad privada. Las Cortes también decretaron que al repartir los terrenos se daría preferencia a los habitantes de los pueblos y a los arrendatarios comunales que utilizaban estas mismas tierras

Poco después de la independencia el gobierno nacional (en 1824 y 1828) y varios estados (por ejemplo Oaxaca en 1824, Veracruz y Chiapas en 1826 y Zacatecas en 1834) promulgaron leyes destinadas a entregar las tierras a los particulares y a convertir algunos tipos de terrenos de los pueblos en propiedades privadas. Pero esos esfuerzos se frustraron, por lo menos en algunos casos, por la determinación que mostraron los indígenas en mantener su propiedad comunal.<sup>20</sup> La revisión de la política y la legislación desamortizadora del periodo posterior a 1856 debe seguramente empezar con el análisis de la Ley Lerdo y de su reglamento. Sin embargo, para entender sus aplicaciones es necesario considerar brevemente la estructura básica de las tierras de las comunidades indígenas. Lo que se llamó el *fundo legal* era el área central o establecida del pueblo en el periodo colonial; originalmente abarcaba quinientas y después seiscientas varas medidas hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales desde la iglesia o la plaza principal del pueblo. Los *propios* eran terrenos reservados para que los pueblos obtuvieran ingresos que les permitieran solventar los gastos comunales pero que en muchos casos estaban arrendados. Las tierras de *repartimiento* eran entregadas en usufructo a las familias de la comunidad para su subsistencia. Los *ejidos*, que, se decía expresamente, no debían cultivarse, eran terrenos de los que todos podían disponer, ya fuese como pastura, como lugares de recreación, o para la

futura expansión del pueblo. Además de los tipos citados la Corona procuró también que cada pueblo dispusiese de agua y bosques para abastecer sus necesidades.<sup>21</sup> Ningún pueblo se conformaba del todo exactamente a este tipo ideal, pero todos se regían más o menos de acuerdo a este modelo. El decreto de desamortización original, del 25 de junio de 1856, fue declaradamente ambiguo y el alcance de su aplicación a los varios componentes de la estructura de los pueblos, viene siendo, al final materia de interpretación.<sup>22</sup>

Mientras podemos fácilmente ubicar los inmuebles de directa propiedad eclesiástica que cayeron en la red tendida por las leyes liberales, más complicado y sujeto a interpretación resultó ser la aplicación de la ley a los terrenos y bienes de cofradía. Estos podían ser de directa propiedad de la asociación y entonces sujetos a la ley, o podían pertenecer a la parroquia y de la misma manera tema de ley o al contrario ser, como en caso de terrenos de cultivo o para el ganado, de propiedad del ayuntamiento y por eso recaer en la ambigüedad interpretativa que ponía en dificultad la aplicación de la ley. Knowlton, haciendo referencia al estado de Jalisco, concluye que entre la historia de la desamortización de la propiedad corporativa civil y la de la eclesiástica existían llamativas semejanzas: ignorancia sobre cuáles propiedades poseían las corporaciones, problemas permanentes en cuanto a la liquidación de las deudas, indulgencia respecto a los términos de pago, uso de agentes especiales para la búsqueda de propiedades corporativas, control imperial sobre las transacciones, y pleitos y litigios sobre los derechos de propiedad. Todavía se asemejaban en algo más: en ambos casos, y a pesar de la aparente claridad de la legislación, no se sabe con exactitud cuál era la propiedad municipal exenta de la desamortización.<sup>23</sup> Quizá la constitución de 1857 y las enmiendas posteriores contribuyeron a esa confusión, pues el artículo 8º de la Ley Lerdo eximia de la enajenación a los edificios destinados inmediata y

directamente al servicio u objeto de las corporaciones y agregaba una referencia específica a las propiedades que pertenecían a los ayuntamientos, eximiendo a los edificios, ejidos y tierras destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a las que pertenecían. Sin embargo, el artículo 27 de la constitución sólo eximía a las construcciones destinadas inmediata y directamente al servicio de la institución. Todas las interpretaciones y las dificultades de aplicación a las que se sujetó la ley se reflejaron en muchos casos donde la poca definición legislativa dio alcance a especulaciones, pleitos y gruesos expedientes.

A esta situación se suma la reacción eclesiástica que se consolida en una precisa política hacia los fieles como hacia el mismo clero. Knowlton señala que la actitud de la Iglesia hacia la Reforma es bien conocida. Su postura de oposición y condenación de los liberales y sus obras, es incuestionable. Pero afirmar que la Iglesia se opuso a las medidas de la Reforma es una declaración demasiado simple. La Iglesia no era un monolito que reaccionaba con una voz y una respuesta uniformes: la Reforma afectó de diferente manera a los varios grupos dentro de la Iglesia y una cosa fue la oposición oficial del Papa y de los obispos y otra las respuestas de los individuos. Además, a lo largo de la lucha protagonizada por el Estado y la Iglesia posterior a la Independencia, la posición de la Iglesia, sus argumentos y la defensa de sus privilegios y poderes permanecieron inalterados. Un ejemplo de esto es justamente la historia de la cuestión de la propiedad.<sup>24</sup> La argumentación eclesiástica fundamental que justificaba sus posesiones terrenales se fundaba en el derecho natural y divino. Por lo mismo la propiedad adquirida por la Iglesia no era un beneficio concedido a esta por el poder secular sino por Cristo desde su iniciación. De aquí que la Iglesia había poseído propiedades para el apoyo de la fe desde el tiempo de los Apóstoles a

pesar de las leyes civiles; y cualquier ley que enajenaba la propiedad de la Iglesia sin su consentimiento, era nula. De 1847 a 1874 ésta fue la justificación que varios obispos mexicanos explicaron en sus cartas pastorales a la hora de protestar en contra de la intervención liberal sobre los bienes raíces de la Iglesia.

Más allá del discurso teórico y de las razones filosóficas, la administración eclesiástica central formuló reglas a seguir por el clero del país que tenía que enfrentar el problema de las adjudicaciones. El 13 de noviembre de 1857 una circular del arzobispado metropolitano decretaba, a propósito de los adjudicatarios, que no se les debía dar sepultura eclesiástica, ni recibir limosnas para sus almas, ni hacer oraciones en las iglesias y “se podrán absolver solo cuando hayan desistido de su adjudicación, cancelado las escrituras y manifestado su ánimo de dejar la finca como la encontraron. Los curas los podrán confesar solo a las mismas condiciones.”<sup>25</sup> La postura de los obispos había sido dictada por el Papa Pío IX, quien en diciembre de 1856, había condenado y declarado nulos y sin valor todos los decretos y proyectos de ley contra la religión católica, la Iglesia, sus derechos sociales, sus ministros y la autoridad de la Santa Sede.<sup>26</sup>

La posición oficial de la Iglesia de no reconocer y no cooperar en el cumplimiento de la ley de desamortización produjo problemas a las corporaciones y a los individuos por igual. Podemos imaginar que los fieles devotos se encontraron entre la oportunidad de adquirir un bien y para eso quedar expulsados de la Iglesia o perder esa oportunidad para seguir contando con los beneficios espirituales a los que trescientos años de evangelización los habían acostumbrados. Muchos decidieron aprovechar de las leyes y devolvieron lo adquirido en punto de muerte, otros nunca se sometieron a las condiciones impuestas por la Iglesia, otros decidieron perder la oportunidad de mejorar su posición económica para no

caer en la excomulga. Por su parte, las autoridades eclesiásticas impusieron a sus ministros la no-cooperación, estos en muchos casos se negaron a otorgar los títulos de las propiedades compradas por arrendatarios u otras personas. Legalmente hablando, el cumplimiento significaba la cesión por parte de las corporaciones de la primera evidencia de su posesión; y que si las condiciones políticas cambiaban, ellos no tendrían base para una reclamación.

Desde el punto de vista del comprador, la falta del título original ponía en duda su posesión.<sup>27</sup> A pesar de la condición pública de los sacerdotes, a muchos sacerdotes y fieles se les ocurrió evadir el espíritu de la ley simulando ventas, a fin de conservar la propiedad en custodia para la Iglesia, transfiriéndola a individuos de confianza que la devolverían a su propietario originario cuando el clima político fuera más favorable. A pesar de sus buenas intenciones la Iglesia condenó a estas personas como las demás, desconociendo gran parte de las ventas simuladas.<sup>28</sup> Finalmente, la confusión fue total cuando los conservadores tomaron la capital y los liberales seguían su administración desde Veracruz. Los primeros anularon todas las medidas de reforma y ordenaron la restitución de los bienes raíces de los que se había despojado a la Iglesia, mientras que los segundos declararon inválidos todos los actos del gobierno usurpador. “En tales circunstancias ¿qué iba a hacer la gente? El dilema no se resolvía simplemente cumpliendo con las autoridades que controlaban el territorio donde el individuo vivía o poseía propiedades, porque, si obedecía a los conservadores y los liberales ganaban la guerra, con seguridad sería castigado.”<sup>29</sup> En muchos casos las posesiones siguieron los acontecimientos, fueron devueltas y luego regresaron a los adjudicatarios no sin complicaciones burocráticas, confusiones y excesos por parte de todos los interesados.

En 1857 el gobierno federal decide intervenir en la economía parroquial para reglamentar una situación que se había vuelto confusa, arbitraria y propiciatoria de abusos y tensiones entre los sacerdotes y los fieles. Para eso, el gobierno de Comonfort emite el 11 de abril la Ley sobre derechos y obvenciones parroquiales. Con el tiempo, los aranceles establecidos por los obispos que definían las tarifas de los bautizos, los matrimonios, las defunciones, se habían adaptado a las situaciones específicas de las varias parroquias, a veces como resultado de acuerdos informales entre párrocos y parroquianos, a veces como decisión arbitraria de los mismos curas. Las muchas quejas que llegaban a los gobiernos centrales de los Estados, sea por parte de los ciudadanos que por parte de los mismos sacerdotes, empujaron el gobierno a formular una ley que protegiera los “pobres de solemnidad” del cobro de los derechos parroquiales que los padres exigían para los nacimientos, matrimonios y entierros.

A las autoridades civiles quedaba así la tarea de averiguar y declarar quiénes de los habitantes de cada población estaban comprendidos en el beneficio de la ley y, para esos, se anulaban los gastos para los sacramentos. Por otra parte la nueva ley no introducía reforma alguna respecto a los aranceles ya en vigor, limitándose a prescribir la observancia de los preceptos antiguos. Con dicha ley finalmente, se esperaba poder hacer frente a las frecuentes quejas de abusos cometidos con los que no podían, por su extremada pobreza, satisfacer los derechos que se les exigían para los servicios espirituales.

Desde luego la ley consideraba las situaciones de cobro a los casos de excepción, así como la no-administración de los Sacramentos mientras no se pagara lo que indebidamente se exigía, y en los artículos 5 y 8 prescribía las penas para los curas culpables. Finalmente, como ley de un sistema “democrático y liberal”, garantizaba a los sacerdotes derecho de

apelación ante el Gobernador del Estado y definía en su último artículo que “si en virtud de la estricta observancia (de la dicha ley) algunos curatos resultasen incongruos, el gobierno cuidará de dotarlos competentemente”<sup>30</sup>.

La Iglesia no quedó indiferente a esta ulterior intromisión civil en su administración económica. En un edicto de la Sagrada Mitra de México del 17 de abril de 1857, haciendo explícita referencia a la ley civil, el arzobispo recomienda a sus ministros:

que no neguéis ni aún dilatéis a los fieles la administración de los sacramentos, que nada en absoluto exigiais de ellos, que os contenéis con lo que buenamente os ofrecen, que deis a los fieles una copia de esta carta y que en lugar de la ley fijéis en los cuadrantes otra copia transferiendola a los libros de providencia diocesana....<sup>31</sup>.

Hasta donde se sabe, la providencia del arzobispo de México se propagó por el país y los demás obispos la comunicaron a sus respectivos ministros. También la ley civil llegó a las provincias y, como se verá más adelante para el estado de Oaxaca, fue aplicada y utilizada por los ciudadanos creando nuevas dinámicas de relación con la Iglesia en general y con los curas párrocos en el ámbito local.

La vasta y ramificada presencia política y social de la Iglesia en el México de la segunda mitad del siglo XIX, era otro de los problemas de los liberales. Estos decidieron intervenir tanto como para llegar a encerrar la Iglesia en sus templos lejos de la participación política, de la educación, de la prensa, etc. La Constitución de 1857 es el primer gran paso legislativo en este sentido, y muchos de sus artículos fueron rechazados por la autoridad eclesial. Para empezar, era la primera constitución mexicana que no declaraba la religión católica como la única reconocida y protegida por el Estado luego, en el artículo 3 excluía la Iglesia de la enseñanza, en el 5 prohibía cualquier contrato que establecía la pérdida de la



libertad individual ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso, con el 6 garantizaba la libertad de expresión y, con el 7 la de “escribir y publicar escritos sobre cualquier materia”. Con el 13 ponía fin a los privilegios y a los tribunales especiales y con el 27 ninguna corporación civil o eclesiástica iba a tener capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por si bienes raíces. En materia de derecho al voto, los artículos 56 y 77 negaban a los eclesiásticos la posibilidad de ser diputados y Presidente de la República. Finalmente, con los artículos 121 y 123 obligaba a todos los funcionarios públicos, antes de tomar posesión de su cargo, a prestar juramento de guardar la constitución y las leyes que de ella emanasen, y establecía que el Estado era el único que podía intervenir en materia de culto.

La Iglesia desaprobó los artículos 3, 6 y 7 por considerar las libertades que a ellos conseguían amenazas a la religión y a la Iglesia exponiendo ambas al ataque público. Los artículos 57 y 77 privaban sus ministros de unos derechos reconocidos a los demás ciudadanos, el 5 dañaba a los conventos, el 13 y el 123 permitían una interferencia civil inaceptable en asuntos religiosos y el 27 ya se había discutido largamente en ocasión de la Ley Lerdo.

El artículo 121, que exigía de los funcionarios públicos una declaración pública de fidelidad al Estado y a sus leyes, es el que mas nos llamó la atención y que, estrechamente relacionado con el problema del Registro Civil, tuvo un gran impacto sobre los individuos. Este artículo provocó, por parte de los obispos del país, la misma amenaza que vimos en ocasión de la Ley Lerdo, es decir de excomulgar todos los que hubiesen jurado la Constitución, negándoles, al mismo tiempo, todos los sacramentos, incluida la extremaunción. También en este caso los “traidores” no serían sepultados en tierra

consagrada y no se aceptarían limosnas ni misas por el descanso de sus almas porque “no es lícito jurar la constitución por contener varios artículos contrarios a la institución, doctrina y derechos de la Santa Madre Iglesia Católica”<sup>32</sup> En una circular de marzo de ‘57 que la mitra de México envía a sus párrocos se lee:

que cuando los que hubieren hecho el juramento de la constitución se presenten al tribunal de la penitencia, los confesores, en cumplimiento de su deber, han de exigirles previamente que se retracten del juramento que hicieron: que esta retractación sea pública del modo posible; pero que siempre llegue al conocimiento de la autoridad ante quien se hizo el juramento, ya sea por el mismo interesado, ya por personas notoriamente autorizadas por él para que lo haga en su nombre...<sup>33</sup>

A un acto público la Iglesia contrapone otro acto público todavía más simbólico que el civil que realmente adquiere valor cuando sea notificado a las autoridades “adversarias”. Es así como los prelados prohibieron a los fieles tomar el juramento. Aquellos que lo hicieran libre y totalmente no podían recibir los sacramentos de penitencia y extremaunción, a menos que firmaran una retractación al juramento antes de la confesión y ante dos testigos. Otra condición era que el penitente dejara su empleo si este lo ponía en contradicción con sus deberes católicos. Sin embargo, la postura clerical era lo suficientemente flexible como para permitir el juramento en circunstancias inevitables como por ejemplo si la persona declaraba que lo tomaba para apoyar la Constitución sólo en aquellas partes no incompatibles con su fe, y siempre y cuando no perjudicaría sus creencias.<sup>34</sup> Muchos juraron y se retractaron en el momento en que necesitaron la Iglesia, algunos prefirieron perder el empleo, otros más pidieron permiso a la autoridad eclesiástica para poder satisfacer sus deberes de ciudadanos.

Otra de las preocupaciones liberales era encontrar un instrumento que el gobierno pudiese utilizar para extender su control sobre la población en la satisfacción de sus propias

exigencias de cuidado de los sujetos y sus potencialidades para construir un Estado moderno. El Registro Civil respondía perfectamente a tal exigencia y al mismo tiempo sustraía a la Iglesia su monopolio sobre los datos estadísticos de la población. Como muchos elementos teóricos del liberalismo mexicano y muchas iniciativas legislativas del siglo XIX, el Registro Civil y la institución del matrimonio civil tienen sus antecedentes en las teorías y las políticas europeas de finales del siglo XVIII y principio del XIX.

Uno de los postulados ideológicos más interesantes aportados, por ejemplo, por la Revolución Francesa había sido la separación de la Iglesia y el Estado y la secularización de las funciones civiles eclesiásticas. Como resultado de ello los revolucionarios franceses habían creado el registro de los actos privados trascendentes, es decir de los nacimientos, matrimonios y defunciones.

Con relación al matrimonio, la Constitución francesa en su título II, artículo 7º, señalaba: “La ley únicamente considera el matrimonio como un contrato civil”, concluyendo que un acuerdo de voluntades llevaba implícito también la facultad de ponerle término por medio de un nuevo acuerdo. Así lo confirmaron distintas leyes del divorcio. Respecto al Registro Civil, el Código de Napoleón de 1804 dio el marco de referencia en cuyas concepciones se inspirarían gran parte de los países de occidente. En particular, de los artículos 34 al 107 que regulaban los actos registrados determinando que cada uno de ellos debía ser testificado ante un funcionario público; que este tendría la obligación de extender el comprobante y levantar un acta así como de cuidar y conservar los libros de registro. Finalmente establecía que los registros tendrían fuerza probatoria y prohibía que los ministros de cualquier culto celebraran el acto antes que la autoridad estatal<sup>35</sup>.

Como se decía, en el México independiente, José María Luis Mora apoyó en 1833 a los reformadores Gómez Farias y Quintana Roo que planteaban la independencia completa del poder civil del poder espiritual. Tal separación de la Iglesia del Estado significaba la expulsión del poder de la Iglesia de todos los campos temporales o civiles y al mismo tiempo, que el gobierno protegería a la religión católica. Entre las muchas iniciativas que llegaron a aplicar o simplemente a elaborar, se encuentran el establecimiento de un registro civil de estadísticas vitales, del matrimonio civil y de los cementerios municipales que, funcionales a la creación de una administración moderna y racionalizada, tenían que plantear una reglamentación del estado civil de las personas así como ya se había puesto en práctica en la mayor parte de las naciones de la Europa católica<sup>36</sup>.

Solo la siguiente generación de reformadores, poco más de veinte años después, pudo retomar el tema del Registro Civil llegando a formular una ley orgánica del registro del estado civil en enero de 1857, por iniciativa del presidente sustituto de la República, Ignacio Comonfort. Esta ley realmente nunca entró en vigor, sin embargo, testimonia la presencia de este tema entre las prioridades del gobierno liberal y se puede considerar un interesante antecedente de la nueva ley que entró en vigor dos años más tarde.

Es en el mes de julio de 1859, cuando Juárez desde Veracruz, poco antes de expedir las Leyes de Reforma, las justifica en un discurso dirigido a la Nación afirmando, a propósito del Registro Civil, que

es, sin duda, una de las medidas que con urgencia reclama nuestra sociedad, para quitar al clero esa forzosa y exclusiva intervención que hasta ahora ejerce en los principales actos de la vida de los ciudadanos y, por lo mismo, el Gobierno tiene la resolución de que se adopte esa reforma, conquistando definitivamente el gran

principio que tal medida debe llevar por objeto, esto es, estableciendo que una vez celebrados esos actos ante la autoridad civil, surtan ya todos sus efectos legales<sup>37</sup>

Como ya se señaló, la premisa filosófica y legislativa de la política liberal de Juárez se encuentra en la primera de las leyes propiamente dichas de Reforma que, decretada el 12 de aquel mismo mes, nacionalizaba los bienes del clero y que, en su artículo 3º, definía la perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos. Esta premisa marcó y, de alguna manera, definió el carácter de las leyes sobre el Matrimonio Civil, el Estado Civil de la Persona y la Secularización de los cementerios, expeditas todas en los diez días siguientes. Estas se presentaban estrechamente relacionadas entre sí por ser las lógicas y primeras consecuencias de la separación de los poderes civil y eclesiástico y por reglamentar el estado civil de los ciudadanos “en contra” de un monopolio, hasta entonces, manejado exclusivamente por la Iglesia.

Con relación a la ley del matrimonio civil, Juárez aclara que

por la independencia declarada de los negocios civiles del Estado, respecto de los eclesiásticos, ha cesado la delegación que el soberano había hecho al clero para que con sólo su intervención en el matrimonio este contrato surtiera todos sus efectos civiles; que resumiendo todo el ejercicio del poder en el soberano, este debe cuidar de que un contrato tan importante como el matrimonio se celebre con todas las solemnidades que juzgue convenientes a su validez y firmeza, y que el cumplimiento de éstas le conste de un modo directo y autentico.

Por lo tanto decreta que “el matrimonio es un contrato civil que se contrae lícita y validamente ante la autoridad civil...”<sup>38</sup>

Estas afirmaciones negaban el carácter sacramental al matrimonio y le asignaban el de contrato civil que, para su validez, requería de determinados requisitos como el de celebrarse ante la autoridad civil. Se siguió respetando la indisolubilidad del matrimonio

impuesta por la Iglesia, pero se impuso una serie de modalidades que permitirían la separación física de los cónyuges. Estas dejaban vigente la prohibición de volver a contraer nuevo matrimonio, a menos que alguno de los cónyuges muriera. La citada ley contemplaba los impedimentos para celebrar el contrato civil así como los lineamientos que debían seguirse para contraerlo. Una vez concluido el acto, se tenía que levantar el acta correspondiente que, firmada por los esposos y sus testigos y autorizada por el encargado del Registro Civil y el alcalde asociado, se debía asentar en un libro especial; los documentos expedidos por los Oficiales del Registro Civil en ejercicio de sus funciones tenían la fuerza legal suficiente para probar el estado civil de una persona, en un juicio determinado o fuera de él. Lo trascendental de esta ley fue el haber desconocido legalmente cualquier otro matrimonio que no se hubiese celebrado conforme las reglas antes descritas, obligando con ello a la estricta observancia de sus términos, aunque aclaraba que los casados en regla con este ordenamiento, podían recibir las bendiciones de los ministros de su culto<sup>39</sup>.

La Ley sobre el Matrimonio Civil se complementó con los artículos 25 al 36 de la siguiente ley expedida por Juárez el 28 de julio, que disponía sobre el estado civil de las personas. Inspirado por los mismos principios, en la introducción al decreto, el Presidente interino constitucional de la República, consideraba que

para perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia, no puede ya encomendarse a ésta por aquél el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos eran los únicos que servían para establecer en todas las aplicaciones prácticas de la vida el estado civil de las personas; que la sociedad civil no podrá tener las constancias que más le importan sobre el estado de las personas, si no hubiese autoridad ante la que aquellas se hiciesen registrar y hacer valer<sup>40</sup>.

De aquí la necesidad de expedir la ley que estableció en toda la República la existencia de los jueces del estado civil que tendrían a cargo la averiguación y modo de hacer constar el estado civil de todos los mexicanos y extranjeros residentes en el territorio nacional, por cuanto concierne a su nacimiento, adopción, arrogación, reconocimiento, matrimonio y fallecimiento. Se establecía, entre otras importantes disposiciones, la de llevar por duplicado tres libros del Registro Civil en donde se contuvieran los 6 actos del estado civil señalados, de los cuales en uno se asentaban las actas originales y en el otro las copias respectivas. No fue hasta el final de 1860 que las leyes fueron publicadas formalmente y al principio del siguiente año que, terminada la guerra, el Registro Civil empezó a funcionar en varios Estados de la República.

Como era de esperarse, la política liberal y sus iniciativas legislativas suscitaron una vez más la dura y cerrada reacción de la Iglesia que provocó confusión y conflicto entre los civiles en general y más aún entre sus fieles. Los oficiales o jueces del Registro Civil evidentemente entraban en la categoría de “funcionario público” y por lo tanto estaban sujetos a las represalias de las autoridades eclesiásticas que se presentaron en ocasión del tema del juramento a la Constitución. Los fieles que respetaban las leyes relativas a su inscripción a los registros civiles se veían negados por parte de mucho párrocos los servicios de la Iglesia y, a discreción de los curas, perdían sus derechos a los auxilios espirituales.

El periodo del II Imperio no constituyó para el Registro Civil, un momento de fractura en cuanto Maximiliano decidió mantener vigentes las Leyes de Reforma y, en noviembre de 1865, decretó la Ley del Registro del Estado Civil cuyo paralelismo con la ley

expedita por Juárez resultó evidente. En ella se enumeraban los mismos actos del estado civil regulados por la ley de '59, prescribiéndose los mismos tres libros con sus duplicados para inscribirlos y señalaba que los alcaldes eran los encargados de las funciones registrales bajo el nombre de Oficiales de Registro Civil. Además, otorgaba el carácter de contrato civil al matrimonio e indicaba la obligación para los sacerdotes de no celebrar ningún matrimonio eclesiástico hasta que los solicitantes comprobaran que previamente habían contraído matrimonio civil.

Ese tipo de subordinación al poder civil provocó, una vez más, la reacción de las autoridades eclesiásticas. Ese mismo año el arzobispo de México enviaba a sus párrocos una circular en la que comunicaba unas instrucciones para “con las parejas” aclarando que

no se exija la constancia de haber llenado los requisitos del registro civil; pero que si se dé tiempo á que los interesados la presenten porque lo que importa es evitar á toda costa los actos positivos y permanecer meramente pasivos en la ejecución de la ley, dejándola exclusivamente a cargo de los particulares...<sup>41</sup>

Y unos meses después, en una Instrucción acerca del matrimonio civil de la Sagrada Penitenciaría Apostólica, la autoridad eclesiástica insiste en que

el llamado contrato civil del matrimonio es ya un mal que amenaza contaminar con sus funestas consecuencias la familia y la sociedad....Sin embargo aunque el verdadero matrimonio de los fieles únicamente se celebra según lo prescrito por el Concilio de Trento, ante el párroco y dos testigos, para evitar vejaciones y penas y para el bien de la prole que de otro modo no sería reconocida como legítima por la autoridad laica y para evitar también el peligro de poligamia, se considera oportuno y conveniente que los mismos fieles, después de haber contraído legítimamente matrimonio ante la Iglesia, se presenten a llevar el requisito impuesto por la ley... Por las mismas causas jamás para cooperar á la ejecución de tan injusta ley los párrocos no deberán admitir indiferentemente a la celebración del matrimonio ante la Iglesia a aquellos fieles que por prohibición de la ley no serían después admitidos al acto civil, y por lo mismo, no reconocidos como legítimos cónyuges... Pero si es oportuno y conveniente que los fieles, presentándose al acto civil, se den a conocer por legítimos



cónyuges ante la ley, no deben jamás hacer esto, sin haber antes celebrado el matrimonio católico. . .<sup>42</sup>

Un año más tarde, caído el Imperio y restaurada la República, Juárez expidió un decreto mediante el cual se declaraban revalidados los nacimientos, matrimonios y defunciones celebrados durante la Intervención Francesa. El trece de diciembre de 1867 fue publicado el decreto gubernamental que promulgaba el Código Civil de 1870 que, en su Libro Primero del Título Cuarto, reglamentaba las actas del estado civil, es decir, el nacimiento, el reconocimiento de hijos, la tutela, la emancipación, el matrimonio y la muerte.

Como se ha visto hasta ahora, las iniciativas legislativas liberales conllevaban la reacción (en la mayoría de los casos hostil) del clero, que a su vez provocaba una fuerte preocupación entre las autoridades civiles. En una circular del '68 el Gobierno recomienda, una vez más, a sus representantes, que cuiden de la eficaz observancia de las leyes en cuanto

el clero está aún mal avenido con la Reforma y no cesa de hostilizarla por cuantos medios encuentra; fecundo en recursos, ha abusado de la libertad que la ley le deja en el ejercicio de su ministerio, y en muchas parte de la República, ese abuso se ha llevado hasta el escándalo...La independencia de la Iglesia, que deja a los ministros de los cultos la libertad de arreglar, según sus creencias, sus actos religiosos, no permite, de seguro, a ninguno de ellos, que conspire contra el orden público, que predique contra la observancia de la ley, que haga del desprecio de esta una virtud. El Gobierno reputa a cada uno de esos actos del clero un delito más o menos grave en el orden civil, y sin pisar siquiera el umbral de los templos, cree de su absoluta competencia ordenar que esos delitos no queden sin castigo, porque en ello no se trata de actos meramente religiosos, sino de delitos que afectan el orden público y que caen bajo el dominio de la autoridad civil<sup>43</sup>

A la muerte de Juárez, su sucesor el presidente Lerdo de Tejada, se ocupó de incorporar al texto constitucional y a la legislación ordinaria los aspectos fundamentales de las Leyes de Reforma. El 25 de septiembre de 1873 se adicionaron y reformaron los artículos primero al quinto de la Ley Fundamental. El artículo 2º de la Constitución quedó

declarando "El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los terminos previstos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan

El 14 de diciembre del siguiente año, se dictó una serie de disposiciones para normar los dispositivos constitucionales que abarcaban los aspectos de la Reforma y se formuló una ley compuesta de 29 artículos tres de los cuales estaban dedicados a la reglamentación del Registro Civil. En este sentido, su innovación más importante fue el otorgamiento a los congresos locales de la facultad de normar y legislar en todo lo relativo al registro del estado civil de las personas, fijando, al mismo tiempo, los lineamientos generales a que estas deberían de someterse al momento de regular de manera específica el Registro Civil. Es interesante notar que, una vez más, la autoridad civil preocupada por la reacción del clero, dedica todo un artículo (el nº 11) de la misma ley a reglamentar los casos en los que los ministros de los cultos en sus discursos, aconsejan el desobedecimiento de las leyes o provocan algún crimen o delito. Allí "el autor del discurso, quedará sometido a lo dispuesto en el artículo sexto, capítulo octavo, libro tercero del Código Penal que se declara vigente en el caso para toda la República"<sup>41</sup>

Frente a tal posición gubernamental, la Iglesia no dejó de expresar su contrariedad intentando, sin embargo, encontrar una solución que permitiera a los fieles cumplir con las leyes civiles y seguir ocupando un lugar en su seno. En una serie de Resoluciones propuestas por el obispo de Puebla a finales de 1890 se lee que

la Iglesia siempre detesta el acto llamado matrimonio civil, en cuanto por él se pretende la unión legítima y conyugal, más lo tolera como ceremonia puramente

civil, por la que los católicos ó ya casados ó que van á casarse religiosamente, proveen á sus intereses y á los de sus hijos ..... (Para eso) el párroco debe exhortar y aun exigir á sus feligreses que cumplan con la ceremonia civil en obvio de males que, de no hacerlo así, se seguirán respecto a las herencias, ilegitimidad de los hijos, etc., por no reconocer la ley civil en matrimonio canónico. ¿ Y qué hará el párroco con los ya casados civilmente? Hará lo posible para legalizar su torpe, escandaloso y abominable concubinato, absolviéndolos, con la debida autorización, de la excomunión que contrajeron si creyeron que estuvieron bien casados: ó si solo tuvieron el matrimonio civil, como mera ceremonia, advertirles lo mal que hicieron, y luego proceder al matrimonio mejor que a separarlos, porque eso ofrece graves inconvenientes”<sup>45</sup>

Finalmente, frente al problema de los niños que necesitan urgentemente el Santo Bautismo pero que no pueden ser previamente registrados civilmente, el obispo aconseja, a los párrocos que corren el riesgo de incurrir en las penas establecidas por las leyes civiles, de:

bautizar privadamente, urgiendo el peligro de muerte, amonestando a los padres naturales, si la criatura sobreviviere, que antes que transcurran dos meses la presenten para suplir las ceremonias.... Si esto no es practicable ni queda otro recurso, según el lugar y las circunstancias, no hay más que resignarse al sufrimiento y bautizarlo<sup>46</sup>.

El año de 1859 fue un año fundamental para la legislación liberal: además de nacionalizar los bienes eclesiásticos todavía libres de adjudicación y reglamentar el matrimonio y el Registro Civil, los liberales definieron la no-intervención eclesiástica en los cementerios y fijaron un nuevo calendario de los días festivos prohibiendo la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia. Con relación a los cementerios, a finales de julio de '59, Juárez decreta la cesación en toda la República de la intervención que en la economía de los cementerios, campos santos, panteones y bóvedas o criptas mortuorias había tenido hasta entonces el clero así secular como regular. Todos estos lugares quedaban, por lo tanto, bajo la inmediata inspección de la autoridad civil, que tenían que enterarse del fallecimiento para que la inhumación fuera legal. Naturalmente se daría fácil acceso a los ministros de los

cultos respectivos y los encargados de todos los lugares facilitarían cuanto estén en su poder para las ceremonias del culto que los interesados deseen se verifiquen en estos lugares. Los ministros del culto convendrán con los interesados la remuneración que deba dárseles. A las autoridades locales queda la tarea de establecer los cementerios en lugares apropiados y de remunerar todo el personal necesario para su mantenimiento y cuidado. Con esta ley la Iglesia perdía el monopolio sobre la economía de las sepulturas y el Estado incrementaba su control sobre el movimiento de la población.

Un decreto del 11 de agosto del mismo año fijaba que días debían considerarse como festivos. Concebido para reducir el número de días que los empleados mexicanos se podían tomar de su trabajo, este decreto, de manera indirecta, limitaba también la influencia de la Iglesia, puesto que la mayoría de los días feriados estaba vinculada a las celebraciones y los días de fiesta religiosa.<sup>47</sup> Finalmente, el mismo decreto derogaba “todas las leyes, circulares, disposiciones cualesquiera que sean emanadas del legislador, de instituciones testamentarias o de simple costumbre, por las cuales había de concurrir en cuerpo oficial a las funciones públicas de las iglesias”. Esta última regla reconfirmaba la definitiva separación entre la Iglesia y el Estado negando cualquier posibilidad de alianza, aunque simbólica, entre los dos poderes que, la presencia de oficiales públicos en pompa en los templos a la hora de las funciones, podía sugerir

La intervención liberal de esos años venía resumida y completada con la Ley sobre Libertad de Cultos que Juárez decreta a finales de 1860. Con esta ley el Estado, fuerte de su separación de la Iglesia, abre sus puertas a todas las religiones y transfiere oficialmente la protección que tradicionalmente los gobernantes habían asegurado a la religión católica a todas las que se establezcan en el país. Es importante señalar que esta posición sobre la

tolerancia religiosa por parte del Estado constituye un notable punto de ruptura con el pasado. En la historia del país nadie se había atrevido a cuestionar la protección monopolística que el Estado aseguraba a la religión católica. De hecho la constitución de 1824 la confirmaba como la única reconocida y protegida por el poder civil y los liberales de la primera generación, declarándose buenos católicos, habían hecho una distinción entre Iglesia y religión concentrando sus iniciativas sobre la primera en cuanto institución. Solo la constitución de 1857, omitiendo un reconocimiento particular a la religión católica apostólica romana había abierto el camino que condujo a la ley de 1860. Siguiendo este mismo orden de ideas, el legislador suspendió el derecho de asilo en los templos, prohibió cualquier acto solemne religioso fuera de las iglesias sin permiso escrito por las autoridades políticas locales y, en el artículo 18, aclaraba que el uso de las campanas quedaba sometido a los reglamentos de policía. Además, siendo todos los clérigos ciudadanos a la par de los demás, también cesaría el tratamiento oficial que solía darse a diversas personas y corporaciones eclesiásticas así como serían perseguidos por la ley si, en el ejercicio de sus funciones, llegasen a ordenar la ejecución de algún delito y/o exhortasen a cometerlo. Finalmente, los artículos 20, 21 y 24 retomaban proclamas anteriores e insistían en que el único matrimonio legalmente reconocido es el que respeta las leyes civiles, que las autoridades políticas locales son las únicas responsables de los cementerios y panteones, y que los funcionarios públicos no podrán con carácter oficial asistir a los actos de culto.

El proceso de legislación liberal culmina, a la muerte de Juárez, con las providencias legislativas de su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada. Éste, en 1873 modifica algunos artículos de la constitución de '57 insertando en la Carta algunas de las Leyes de Reforma y, un año después, reglamenta las adiciones y reformas constitucionales hechas anteriormente.

Todas las limitaciones políticas, económicas y de intervención en la sociedad impuestas a la Iglesia mexicana a lo largo de los anteriores veinte años, vienen confirmadas, reunidas, sistematizadas y elevadas a categoría de ley el 14 de diciembre de 1874. Los contenidos de esas leyes no son nuevos, y la autoridad eclesiástica como la sociedad civil ya los conocen y desde algún tiempo han podido aplicarlos, criticarlos o violarlos. Sin embargo, no deja de aparecer impresionante el agrupamiento y la estructuración que les dio el Presidente que logró, gracias también a la obstinación de sus predecesores, recoger y plasmar la filosofía anticlerical en los 29 artículos que constituyeron la última grande ley liberal del siglo XIX.

El discurso liberal salía de las gacetas oficiales o de los periódicos que apoyaban al gobierno o de las circulares dirigidas a las autoridades políticas de las provincias, para difundirse entre la población también a través de folletos dirigidos a las escuelas y/o al pueblo más en general. Tal es el caso de un escrito de Nicolás Pizarro de 1861 y, vuelto a imprimir en 1872, titulado “Catecismo Político Constitucional”. El texto tiene la estructura de los catecismos católicos con una explicación introductiva de cada tema seguida por preguntas y respuestas como resumen verificativo de la comprensión del mensaje. El autor retoma todos los grandes puntos teóricos que guiaron la política liberal. Explicando el contenido y la importancia de los derechos individuales sostiene que la libertad religiosa, la tutela del trabajo personal, el matrimonio como institución civil y la libertad de prensa son principios indispensables para el respeto de tales derechos. La eliminación de los fueros especiales es una iniciativa fundamental para la defensa de los derechos del hombre en general así como lo es la constitución y lo son los deberes de cada ciudadano respecto a su país y su sociedad. Pizarro no olvida explicar la legitimidad de las leyes de nacionalización de los bienes de mano muerta. Finalmente aborda el tema de las Leyes de Reforma

“sermoneando” sobre la separación entre Iglesia y Estado y, volviendo a la historia prehispanica, explica

Tiempo era ya de que esta tierra mancillada tan largamente con la más grosera superstición, viera crecer la planta viva de la religión de nuestros padres, sin el atavío pagano de las riquezas del templo, y de los sacerdotes, y sin que para adoptar y seguir su creencia se emplease otra fuerza que la del convencimiento. No hay que disimularlo: esta la religión del Crucificado se implantó en Méjico acompañándose la espada de Cortés con el incensario del inquisidor: la libertad política de los aztecas y de los criollos, así como su libertad religiosa, se consumieron en una misma hoguera, en la que encendió Zumárraga con los archivos de Tonoxtitlán; natural era que naciesen juntas. Así ha sucedido. La libertad, el derecho y la justicia vienen á ser la razón en diferentes aplicaciones; y el día en que los sacerdotes la proscribieron en el nuevo mundo como la habían proscrito en el antiguo, para que nunca se ocupase de las dos cosas que más importan al hombre, que son sus relaciones con Dios y con las autoridades, debió gemir la humanidad aun más dolorosamente que con los sacrificios de Huitúlupoxtli, porque eran dos pueblos los que se sacrificaban: el indígena, tronco rudo, pero lleno de savia en que venía á inertarse la civilización, á la rapacidad de los españoles; y las subsiguientes generaciones, á la intolerancia religiosa, que logró encadenar el espíritu de los mejicanos por tres centurias. No es nuestro objeto increpar al catolicismo por la degradación y envilecimiento de los indígenas, tan valientes como desgraciados, cuyos restos sobrevivieron á la conquista, solo para ser inicuamente explotados por los sacerdotes con los llamados derechos de estola; no queremos tampoco enumerar las gravísimas responsabilidades del alto clero, por la pésima dirección moral de nuestro pueblo durante la dominación española, y después por su obstinada y loca resistencia á nuestra independencia y libertad. Nos basta consignar aquí el hecho de haberlo tenido el pueblo constantemente por enemigo voluntario, para poder hacer esta pregunta; ¿qué menos han podido pretender los demócratas el día de su triunfo, que apartar á los sacerdotes de la política, fundando para siempre el divorcio de la religión cualquiera que sea, respecto del Estado? Para nosotros, que hemos presenciado las iniquidades del alto clero, no son necesarias muchas citas históricas, para que nos convenzan de la funesta influencia que ha ejercido en los negocios públicos, y de la urgente necesidad que existe, para que se depure la religión en las personas de sus ministros, y sean como deben ser, obreros de la caridad evangélica, á fin de que el sentimiento profundo, ferviente y elevado con que el sencillo pueblo busca al Dios de los cristianos, deje para siempre de ser contaminado con los odios políticos, y con las ambiciones de muchos de sus directores espirituales.<sup>48</sup>

Con la misma estructura en su texto, los católicos respondieron a los liberales publicando un “Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del Protestantismo con el Catolicismo y se combaten las leyes que el Gobierno liberal ha dado

en México contra la Iglesia Católica”. El escrito nos reconduce a las primeras líneas de este capítulo donde Meyer apuntaba a la inspiración que los liberales encontraron en la reforma protestante europea. Arzac, autor del catecismo, está convencido que la *reforma legal* empujada por sus compatriotas viene de las escuelas *regalista y católico liberal*<sup>49</sup> que llegaron “a formar el caos del racionalismo y del liberalismo, derivaciones netas y necesarias del Protestantismo” así que no hay exageración alguna en examinar la reforma legal como una imitación imperfecta del Protestantismo.<sup>50</sup> El discurso de Arzac sostiene y demuestra que la Constitución de '57 y las Leyes de Reforma no se pueden considerar leyes lícitas y una de sus razones es justamente el ataque que estas hacen a la religión católica. Vale la pena profundizar el discurso. El autor afirma que una ley emanada del poder público para que pueda ser considerada tal ha de ser “una ordenación de la razón, dirigida al bien común, promulgada por él que tiene el cuidado de la comunidad.” Es decir que la ley tiene que estar en perfecta conformidad con la razón, si queda separada de aquella será un capricho, una arbitrariedad, una tiranía. Además, ha de dirigirse al bien común;

es decir, que el bien de todos ó al menos de la mayor parte de los que componen la comunidad ó sociedad para la cual se da la ley, es el objeto de la ley; si esta o aquella ley tan solo procura producir la utilidad del que ejerce la autoridad sin cuidado del bien público, entonces esa disposición no merece el nombre de ley, es una iniquidad, es una tiranía. Toda ley, pues, sin excepción alguna, debe procurar el bien común de la sociedad para la cual se promulga; de lo contrario no es ley, sino un abuso de poder.<sup>51</sup>

Ahora bien,

en México donde todas las clases sociales desde la aristocracia hasta el pueblo bajo son católicas; donde todos los intereses tanto de comercio como de industria, son propiedades de familias católicas: en México donde hasta la mayoría de los mismos constitucionalistas, cree y confiesa lo que Dios dice y la Santa Iglesia nos propone; ¿podrá decirse que es para común utilidad de la nación mexicana plantear el ateísmo oficial? ¿Tiende al bien común de los mexicanos siendo católicos, que no los obispos



ni la Iglesia, sino los *poderes de la Federación*, reglamenten su culto, ligen o desaten la conciencia en materia de votos etc.? En suma, ¿se procura el bien común de una nación, contrariándole en sus creencias, en su religión y en sus costumbres! La Constitución de 1857 ha hecho esto, y tanto que aún los mismos que han *protestado* guardarla, en su mayor parte se han retractado de esa *protesta*; luego la Constitución de 57 no tiende al bien común de la nación mexicana; luego no puede tener carácter de ley, mucho menos de ley fundamental del país.<sup>52</sup>

Lo mismo vale para la ley de desamortización y para la que deroga los fueros especiales. También las leyes que prohíben el culto público y reducen los días festivos no se pueden considerar tales porque son “unos ataques groseros contra el derecho natural y divino, en que se funda la sociedad mexicana como las demás para dar culto a Dios, porque esta sociedad (por aquellos mismos derechos) está obligada a dar culto público, que en último análisis es lo mismo que decir está obligada a hacer oración a Dios nuestro Señor de una manera pública.”<sup>53</sup> Finalmente, con relación a los sacramentos, la intervención liberal en el matrimonio ha envilecido la familia mexicana más de lo que lo estaba cuando yacía envuelta en las sombras del paganismo. De hecho el Poder ha favorecido y amparado con la ley una unión tan torpe y escandalosa como es la del concubinato y su verdadero nombre es “LEY DE FORNICACIÓN LEGAL”<sup>54</sup>. Arzac concluye su disertación afirmando

que la reforma mexicana ha intentado en cuanto ha estado de su parte, envilecer las inteligencias, prostituir las clases sociales y embrutecer a los pueblos mexicanos: pues que atacando la doctrina católica y persiguiendo a la Iglesia, no ha hecho otra cosa que perturbar horriblemente nuestra carrera de civilización, y paralizar nuestro positivo y verdadero progreso. En lugar de la fe ardiente nos ha querido dar al frío e insulso racionalismo; por virtudes cívicas, nos ha ofrecido escándalos increíbles; en vez de libertad, tiranía; para sustituir el orden que turbó, ha proclamado la perpetua anarquía; para enseñar a las muchedumbres el trabajo, decreta el despojo de la Iglesia; para enseñarles la industria les infunde la empleomanía. ¿Qué otra cosa podía hacer una tardía y mezquina imitación del Protestantismo, que bajo el carácter de autoridad pública, no tiene más consejo que la influencia perniciosa de las sociedades secretas? que por razón de Estado no conoce otro que el miserable encono que le anima en contra de la Iglesia; que no tiene, en fin, más política que la impiedad y la corrupción?<sup>55</sup>

Acciones, reacciones, y discursos, ocuparon las mentes y las plumas de liberales y católicos que oficialmente hicieron la historia mexicana de la segunda mitad del siglo XIX. Resultó claro que la postura oficial del clero permaneció invariable hacia los actos de los reformadores. En realidad, estos adoptaron principios que ocasionaron, inevitablemente, un choque con la Iglesia Católica. A cada instante su programa se topaba con un “derecho” o privilegio de la Iglesia. Cada medida despertaba una respuesta similar de las autoridades clericales, una respuesta que se apoyaba en el argumento de que la religión en sí misma y los derechos dados por Dios estaban siendo atacados.<sup>56</sup> Tal posición no impidió que los liberales, por lo menos en el papel, llegasen hasta la meta y que la sociedad civil formúlase sus propias respuestas hacia ambos poderes.

## *2. Para un panorama histórico estatal: Oaxaca entre independencia y fin de siglo*

Destituido Iturbide, en 1823 fue convocado un nuevo Congreso Nacional; se trataba de decidir con que sistema político se iba a constituir la nación; según la hipótesis federalista una serie de gobiernos libres y soberanos en su interior habrían seguido y respetado una constitución política general, con un sistema centralista, al contrario, un único gobierno central iba a controlar toda la nación.

En Oaxaca, el coronel Antonio de León, figura importante en la Independencia de la región, se había convertido en un ferviente federalista y en junio de 1823, anticipando la decisión final del mismo Congreso Nacional, convocaba una junta de los oficiales de la guarnición proclamando Oaxaca Estado Libre y Soberano. En cuanto a la Iglesia, el clero en el cual había algunos miembros que aceptaban la federación, se declaró públicamente hostil a lo hecho.<sup>57</sup> El Documento Constitutivo de la Federación se firmaba el 11 de marzo de 1824

y así Oaxaca era política y jurídicamente reconocido como Estado de la Federación con todos los derechos y deberes que un sistema federal preveía para sus componentes.<sup>58</sup>

El 10 de enero de 1825, el Congreso Constituyente de Oaxaca proclamaba la Primera Constitución Política del Estado: el artículo 3º afirmaba que la religión del Estado era y siempre sería la católica, apostólica, romana. El Estado la protegería con leyes sabias y gustas y prohibiría en su territorio la profesión de cualquier otra.<sup>59</sup>

Durante la segunda década del siglo XIX, se desencadena en el Estado una violenta campaña en contra de los españoles que encontrará una solución solo en '33, cuando el Congreso decreta la expulsión oficial de los peninsulares.<sup>60</sup> En general el clero y los conservadores apoyaban a los españoles. Estos últimos eran el símbolo y la garantía de los privilegios afirmados por la teoría ultramontana, que el poder de la Iglesia era por naturaleza superior al poder del Estado que, por lo tanto, tenía que subordinarse a la voluntad de la primera. Leticia Reina señala que el conflicto que tenía como pretexto a los españoles y como protagonistas a los liberales y conservadores, se originaba en la fundación del Instituto de Ciencias y Artes.<sup>61</sup> Éste, manejado por laicos y eclesiásticos progresistas, era la primera escuela secundaria y profesional laica alternativa al Seminario de la Santa Cruz. Las enseñanzas del Instituto con base en la filosofía liberal, empezaron a contraponerse a las tradicionales y conservadoras del Seminario reproduciendo y alimentando las orientaciones políticas de la Nación y del Estado. En ambos los conservadores sostenían un clero que pudiera conservar sus privilegios políticos y económicos mientras que, los liberales se proclamaban en favor de la igualdad entre los hombres frente a la ley y para el respeto de todas las religiones

Todas las leyes federales que tendían a limitar la influencia del clero, promovidas por Gómez Farias, fueron aplicadas y respetadas también en Oaxaca. Además de la ley sobre la recolección del diezmo, una en particular suscitó la reacción de los eclesiásticos oaxaqueños. El 17 de diciembre de 1833 se decretaba que pasaba al Gobierno la facultad de designar los sacerdotes para los varios curatos, quitando esa facultad a los gobiernos de las diócesis. En Oaxaca, las autoridades de la Mitra notificaban al Gobierno que “se resignaban a sufrir cualquier pena que les iba a provocar la no-obediencia a tal ley”. Gracias a la firmeza del Gobierno, tanto esta ley como las que la acompañaban, fueron aplicadas hasta la intervención sobre la presidencia liberal de Santa Anna.<sup>62</sup>

En 1836, bajo el nuevo gobierno nacional centralista conservador, en Oaxaca el Congreso General, con carácter de Constituyente, elaboraba las bases para reformar la Constitución de 1824 y transformar el federalismo en centralismo. Como era de esperarse el 2 de octubre fue reformada la Constitución que, entre muchas otras iniciativas, proclamaba otra vez la intolerancia religiosa.<sup>63</sup>

En 1842 el gobierno federal anunciaba una disposición que prohibía, por razones de salubridad pública, que se sepultaran cadáveres en los templos o en los cementerios anexos. Fue esta disposición civil que empezaba el alejamiento de la Iglesia del manejo de las defunciones, lo que hizo que en Oaxaca se volviera a utilizar el viejo cementerio de San Miguel construido en 1829 en ocasión de una terrible epidemia de viruela y utilizado en '33 para sepultar las víctimas del cólera.<sup>64</sup>

Con el triunfo de los liberales a finales de los '50, el Estado de Oaxaca reasumió su soberanía y declaraba enfáticamente que se gobernaría por sus leyes especiales.<sup>65</sup> En la

década de los '50 el gobierno estatal era liberal y el obispo Domínguez, en 1854, comenzaba su cargo en la diócesis de Antequera. El Gobierno federal ya estaba en plena actividad legislativa y sus iniciativas estaban alcanzando los estados de la República. En el país en general, la jerarquía eclesiástica había manifestado su oposición a las leyes a través la publicación de pastorales y circulares que incitaban al pueblo a desobedecer y no aplicar los dictámenes del gobierno. En julio de '56 Oaxaca recibe noticia de la Ley Lerdo y Berry señala que en el Distrito Central de Oaxaca no se verificó ninguna protesta pública y que los sacerdotes y la Mitra no intervinieron.<sup>66</sup> El obispado estaba conduciendo una política aparentemente pasiva aunque, en realidad, esa ley había provocado tensiones y debate dentro del mismo Cabildo capitular.

En efecto un acta del 12 de julio de 1856 reporta que los canónigos se habían reunido para escuchar las conclusiones de una comisión nombrada con el propósito de estudiar la nueva ley y las consecuencias que, por su aplicación, afectarían a la Iglesia. La situación se presentaba “de tanta gravedad que (la Iglesia) no se juzga(ba) con toda las fuerzas necesarias para proponer un medio, que salve (salvara) las dificultades enormes que se presenta(ba)n”<sup>67</sup> El texto elaborado por el secretario del cabildo reproduce las observaciones y las especulaciones que la comisión relataba al obispo y a los canónigos. Los presentes discutieron sobre la efectiva legalidad, desde el punto de vista eclesiástico, de la Ley Lerdo, cuáles eran los reales derechos y deberes de la Iglesia hacia la sociedad civil y el gobierno del país y, finalmente, cuáles eran las obligaciones de la Iglesia frente a la comunidad y en el respeto del derecho canónico. A tal propósito, en el acta se subraya que:

en el juramento que prestan los Señores Obispos de América antes de la consagración, prometen no vender ni enajenar de otro modo aun con el consentimiento del cabildo las posesiones pertenecientes a la mesa episcopal

inconsulta el Sumo Pontífice De lo que se infiere que no hay facultad del Ilmo. Señor Obispo para obsequiar el supremo decreto . . .<sup>68</sup>

La relación prosigue sugiriendo al obispo de omitir razones que puedan dar lugar a polémicas odiosas, o la glosa inconsiderada de la prensa, y de seguir la misma conducta del arzobispo de México

siendo más explícito en el sentido de la negativa, y reproduciendo en lo demás la representación del Y. S. Arzobispo, y digo más explícito, porque si bien se entiende, que el espíritu del Señor Arzobispo fue salvar las dificultades de una respuesta más terminante, que comprometiera su responsabilidad y precipitara las prevenciones de la ley; no ha faltado quien tergiversar el sentido suponiendo un consentimiento disimulado.<sup>69</sup>

Frente a tal consejo, el obispo cierra la reunión ordenando redactar un dictamen dirigido al Ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos donde se declara que, por ser dicha ley atentatoria a los derechos de la Iglesia, el obispo y el Cabildo de los canónigos de la Santa Catedral de Oaxaca, no se sujetaran a aquella. De esta posición surgieron más tarde una serie de circulares dirigidas a las parroquias de la diócesis de rechazo oficial de la ley y de ordenes a seguir con los fieles. De aquí probablemente derivó lo que Berry observa en su trabajo, es decir que, en los casos de ventas de propiedades, la mayoría de los miembros del clero que administraban, en la ciudad o en el Distrito Central, bienes raíces opusieron resistencia a entregar los títulos de propiedad a los oficiales del gobierno que tramitaban para los nuevos propietarios. Como se verá más adelante, la estrategia adoptada por la Iglesia preveía una resistencia pasiva frente al correr de los eventos producidos por las nuevas leyes<sup>70</sup>.

A la Ley Lerdo siguió la Constitución de 1857. Como se explicó anteriormente, la jerarquía religiosa se opuso oficial y rotundamente a la nueva carta constitucional. Lo que

pasó en Oaxaca fue un incidente que se ha considerado como “el ejemplo” de la hostilidad eclesial. Entre los actos programados para recibir la carta constitucional se encontraba un Te Deum, que habría de cantarse en la catedral con todos los funcionarios presentes. Frente a la demanda cortés y formal por parte del Gobierno del Estado de celebrar la ceremonia, el Cabildo eclesial se reunió rechazando la ejecución del acto porque se trataba de consagrar una “constitución altamente sacrilega e impia (...) y que con esos actos se insulta a la divinidad...”<sup>71</sup>. Finalmente el Obispo decide llevar a cabo la solemnidad, no sin suscitar la petición por parte del Cabildo que él responda al Gobierno *de motu proprio* y que, ante el Cabildo de México, se ponga en el acta que ellos no compartieron la decisión final.

A la Constitución nacional siguió la estatal que, proclamada en julio de '57, permitió la elección de Juárez a gobernador del Estado. Este escribe en sus memorias que:

Era costumbre autorizada por ley en aquel estado lo mismo que en los demás de la República que cuando tomaba posesión el gobernador, éste concurría con todas las demás autoridades al Te Deum que se cantaba en la catedral, a cuya puerta principal salían a recibirlo los canónigos; pero esta vez ya el clero hacía una guerra abierta a la autoridad civil, y muy especialmente a mí, por la ley de administración de justicia que expedí el 23 de noviembre de 1855 y consideraba a los gobernadores como herejes y excomulgados. Los canónigos de Oaxaca aprovecharon el incidente de mi posición para promover un escándalo.<sup>72</sup>

En efecto Juárez había enviado un oficio al Obispo el 29 de junio de 1857 comunicando que, por haber sido electo Gobernador Institucional del Estado y, con arreglo a las leyes, le suplicaba que mandase disponer que se cantara el Te Deum de costumbre y avisase a la tesorería el importe de los gastos que se exigían en la solemnidad para que fueran cubiertos inmediatamente.<sup>73</sup> El Cabildo eclesial, reunido el mismo día, decide no satisfacer la demanda de Juárez. En la acta capitular del 14 de julio se encuentra el epílogo del acontecimiento: “el gobierno (...) viéndose deshonrado, impuso una multa de 100\$ al S

Obispo y 50\$ a cada Sr. Capitular, lo cual se satisfizo sin protesta de ninguna clase porque así lo previno el Sr. Obispo.”<sup>74</sup> El mismo Juárez concluye el relato del suceso explicando:

... resolví omitir la asistencia al Te Deum, no por temor a los canónigos, sino por la convicción que tenía de que los gobernantes de la sociedad civil no deben asistir como tales a ninguna ceremonia eclesiástica, si bien como hombres pueden ir a los templos a practicar los actos de devoción que su religión les dicte. (...) Este suceso fue para mí muy plausible para reformar la mala costumbre que había de que los gobernantes asistiesen hasta a las procesiones y aun a las profesiones de las monjas, perdiendo el tiempo que debían emplear en trabajos útiles a la sociedad. Además, consideré que no debiendo ejercer ninguna función eclesiástica ni gobernar a nombre de la Iglesia, sino del pueblo que me ha elegido, mi autoridad quedaba íntegra y perfecta, con solo la protesta que hice ante los representantes del Estado de cumplir fielmente mi deber. De este modo evité el escándalo que se proyectó y desde entonces cesó en Oaxaca la mala costumbre de que las autoridades civiles asistiesen a las funciones eclesiásticas.<sup>75</sup>

La relación entre Iglesia y Estado continúa en los mismo términos a lo largo de los siguientes años. El Obispo Domínguez muere en '59 y hasta 1865 la diócesis queda acéfala y los muchos vicarios generales que, elegidos por el cabildo, se encargan de la diócesis, intentan evitar enfrentamientos directos con los funcionarios del gobierno.<sup>76</sup>

José María Covarrubias viene nombrado obispo de Oaxaca en 1861, sin embargo se rehusa a tomar posesión de su obispado mientras en el país no se restablezca el régimen conservador. Para eso había enviado desde Roma poder especial a José Vicente Salinas para que tomase posesión del obispado con el carácter de gobernador de la Mitra. Covarrubias había vivido las épocas de las luchas de Reforma y hasta mediado de 1863 en Europa y, apenas instaurado el Imperio, volvió al país llegando a Veracruz en compañía de los obispos de México y Michoacán. Iturribarria señala que, como afecto al Imperio, junto con un grupo de oaxaqueños imperialistas y elementos adictos al clero, firmó en 1864 una “humillante alocución dirigida a Maximiliano, en la que lo felicitaban por su arribo y se declaraban sus humildes vasallos”<sup>77</sup> La política “liberal” del emperador pronto desilusionó al obispo que



protestó frente a la confirmación de los movimientos de nacionalización de las propiedades eclesiásticas. Su desaprobación se hizo evidente cuando a principio de '66 el alto prelado se dirige a Maximiliano con una alocución sobre la ley del Registro Civil en donde, finalmente, pide su deroga. Unos meses más tarde, la Mitra publicaba su tercera carta pastoral en la que ilustraba a los fieles los peligros de la dañina influencia del protestantismo.<sup>78</sup> Desilusionado por los franceses, Covarrubias dejó la ciudad cuando Díaz la desaloja de los extranjeros y muere en el Distrito Federal en 1867.

La relación entre Estado e Iglesia no registra grandes acontecimientos durante las presidencias de Juárez, Lerdo de Tejada y los primeros diez años del porfiriato. En Oaxaca, el obispo Márquez y Carrizosa viene nombrado poco después la muerte de Covarrubias y ocupa la silla episcopal de 1867 a 1877. Esparza, en una muy breve descripción de la situación de la Iglesia oaxaqueña en este periodo, apunta que sin fondos y sin propiedades en una sociedad también empobrecida, la institución eclesiástica vio desaparecer prácticamente el Seminario y sus obras de beneficencia; las parroquias quedaban sin curas y los templos no se reparaban.<sup>79</sup> En una carta al Obispo de Tabasco, Márquez ya en avanzada edad exprime su pesimismo sobre la situación de su diócesis

La carga es penosa y las circunstancias muy penosas... hasta repugnaba gobernar por encargo de mi digno antecesor Ilmo. Covarrubias cuando huyó de ésta dejando el reverso de los pocos días que estuvo entre nosotros.... Porque las circunstancias cambiaron completamente ... por el conocimiento que tengo de esta diócesis, de su clase y pueblo a la edad de 69 años, comprendía todo aquello con que tenía que luchar, comenzando por restablecer en lo posible la base carcomida de un edificio que se desmorona, no solo por circunstancias inveteradas sino más por el contagio de las actuales que han hecho de cada eclesiástico y de cada secular una piedra del escándalo<sup>80</sup>

Las relaciones oficiales entre gobierno local y institución eclesiástica vuelven a una dinámica interesante con el nombramiento del presbítero Eulogio Gillow en 1888 a obispo de Antequera. Como se apuntaba anteriormente, el periodo de Díaz se caracterizó por una reconciliación con la Iglesia. Goddard señala que esa política de acercamiento se desarrolló sobretodo a nivel de relaciones personales entre el presidente y los obispos mexicanos.<sup>81</sup> Una de la figura eclesiástica que más se esforzó por acercarse al gobierno fue justamente el presbítero Gillow.

Este había conocido a Porfirio Díaz en ocasión de la inauguración de una exposición agrícola en la ciudad de Puebla en 1877 y, desde entonces, habían conservado una relación cordial y constante. Cuando Díaz decidió contraer su segundo matrimonio, pidió a su amigo Gillow que celebrara las nupcias, este declinó la invitación a favor del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida. El presbítero lograba así reunir el “caudillo” liberal con quien había sido la máxima autoridad eclesiástica en el periodo de Maximiliano y el más ferviente censor de la Constitución de 1857.<sup>82</sup>

Podemos pensar que el mismo Díaz intervino en favor del nombramiento de Gillow a obispo de Oaxaca cuando, a finales de '87, recibió el título del Papa León XIII. En una carta que el Presidente de la República dirige al sacerdote se lee

Mi querido amigo:  
tengo el mayor empeño en que la Mitra de Oaxaca sea gobernada por algún amigo personal mio, quien además reúna las cualidades de inteligencia, ilustración y buen juicio. En aquel Clero cuento michos amigos, la mayor parte condiscípulos, pues estudiamos juntos en el Seminario Conciliar por el año de '42. Cuento además con la amistad y deferencia del Señor Arzobispo Labastida, que me ha ofrecido indicar la personalidad de U., pues indudablemente con ninguno otro quedaria yo más contento y satisfecho. En este concepto, he creído conveniente darle aviso de mis trabajos para que si por su parte puede mover algunos resortes que tiendan al mismo resultado lo haga; en la inteligencia de que si hubiese necesidad de hablar claro al Señor Labastida puede referirse a mi.<sup>83</sup>

Otras dos epístolas que Díaz dirige a Gillow, entre febrero y marzo de 1887, ilustran que tipo de contactos tenía el presidente con la alta jerarquía eclesiástica del país y del Vaticano y como supo utilizarlos en favor del nombramiento de Gillow. Por las palabras de Díaz se entiende que sus influencias sirvieron para que el presbítero fuera incluido en la terna que el Arzobispo de México propuso para la Mitra de Oaxaca al gobierno eclesiástico de Roma<sup>84</sup> y, que los dos “rivales” realmente no fueran peligrosos. Finalmente, en una nota del 25 de mayo de 1887 se lee:

Porfirio Díaz saluda afectuosamente a su estimado amigo el apreciable señor Eulogio Gillow, y tiene el gusto de poner en su conocimiento que acaba de recibir de Roma un mensaje, suscrito por el señor Sánchez Arcona y que a la letra dice: “preconizado parten Bulas”<sup>85</sup>.

Desde entonces, para Díaz, Gillow será “Monseñor” como confirma la correspondencia que siguen intercambiando en los siguientes dos meses. Gillow viene nombrado Obispo de Antequera el 31 de julio en la Profesa de la Ciudad de México con la asistencia de la esposa de Díaz y de dos representantes personales de presidente quien, elegido padrino, regaló a su ahijado el anillo pastoral de un costo de \$ 3,500.

Desde el primer momento de su nombramiento, Gillow se enfrenta con la triste realidad de la Iglesia antequerense y con ímpetu comienza la obra de reconstrucción económica, física y espiritual de la Iglesia de su diócesis. Su relación con Díaz sigue estrecha y el obispo no pierde ocasión para informar el alto dignatario de sus intenciones. En tonos prudentes Díaz contesta a una misiva que había recibido el 6 de enero de 1888 diciendo:

Mi estimado amigo:

Ympuesto atentamente de su favorecida de 6 del actual, doy a U. las gracias por sus oportunos e interesantes informes, celebrando a la vez, de todas veras, que se halle contento de mis paisanos, abrigando las mejores esperanzas de reconstruir de la

manera más satisfactoria esa Diócesis. Espero que se realizarán tan nobles propositos, y que sabrá mantener á sus diocesanos en un limite en que su fervor catolico no los llegue á poner en conflicto con el Poder civil....<sup>86</sup>

Pocos años después, en 1891, Gillow viene nombrado Arzobispo y el territorio de la Diócesis se reduce y sube a la categoría de Arquidiócesis. Un año más tarde Gillow, aprovechando una vez más del clima de tolerancia promovido por Díaz, decide convocar el primer Concilio Provincial Antequerense. En el edicto convocatorio que el Arzobispo emite desde Tehuacán el 25 de junio de 1892 anuncia:

Habiéndose erigido la Diócesis de Oaxaca en Metropolitana por la benignidad y munificencia de nuestro Santísimo Padre León XIII en virtud de su Bula *Illud in primis*, que expidió el 23 de junio del año del Señor de 1891, teniendo por sufragáneas á las antiguas y nobilísimas Sedes de Yucatán y de Chiapas, y á las de reciente erección, Tabasco y Tehuantepec, parece debido y oportuno que, desvinculados todos estos obispados de la jurisdicción de la muy distinguida, y respetable Matriz de México, se reúnan en el Señor para atender á sus propios intereses, y convenir entre sí, sobre cuáles sean las leyes que los unirán y regirán en adelante.

El texto sigue explicando que los Padres del Concilio de Trento

por inspiración del Espíritu Santo establecieron que los Obispos de una misma provincia reunidos, deliberaran y decretaran todo cuanto se refiera á arreglar las costumbres, componer las controversias, fomentar las virtudes, conservar la disciplina eclesiástica y todo cuanto dice relación á la gloria de Dios y á la salvación de las almas de su rebaño.<sup>87</sup>

Hipólito Fortino Vera, en su *Reseña Histórica del primer Concilio Provincial de Antequera*<sup>88</sup>, explicando la organización de los trabajos preliminares al Concilio, nos da una idea de los temas que Gillow quería analizar y, de reflejo, de los problemas que enfrentaba la Iglesia en aquellos años. Una serie de canónigos y capitulares de varias diócesis fueron encargados por del Arzobispo de Oaxaca de efectuar estudios profundos sobre las Leyes de Reforma, las posesiones de los curas, el estado de los Regulares, los juicios eclesiásticos y la

manera de hacer elecciones de capitulares Finalmente en la segunda sesión previa los presente decidieron dividir las materias de estudio del Concilio en cuatro grandes partes "a saber: las cosas, las personas, los juicios eclesiásticos y la concordia entre ambas potestades la eclesiástica y la civil."89

El 8 de diciembre de 1892 Gillow pronunciaba frente a los participantes del Concilio su oración inaugural, insistiendo sobre la utilidad e importancia de esas reuniones para "disminuir los males que aquejan al pueblo cristiano, confirmar a los débiles, iluminar las inteligencias, mover los corazones (...), afirmar la fe (...), defender los derechos de la Iglesia (...), procurar la gloria de Dios, promover el culto divino, e instruir y santificar al clero, corregir las costumbres y afirmar más la piedad de los verdaderos creyentes."90

Naturalmente la autoridad política tenía conocimiento del evento y es, una vez más, la correspondencia entre Gillow y Díaz la que arroja luz sobre los equilibrios que habían logrado alcanzar en su relación el poder civil y el eclesiástico. A la carta que oficialmente anunciaba la reunión de los obispos, Díaz contestaba:

...afortunadamente las circunstancias han cambiado, y hoy los mismos jefes de la Iglesia católica reconocen ya, como Ustedes lo hacen en su carta citada, que su religión les enseña y les previene respetar a las autoridades legítimamente constituidas y tributarles los homenajes que le son debidos por la alta representación que tienen y que el objeto del Concilio Provincial a que han sido convocados, es promover la instrucción de las masas, moralizar las costumbres y enseñar a los fieles sus deberes para con Dios y para con la Patria. Estoy seguro de que la Nación recibirá con agrado estas seguridades de parte de prelados de las circunstancias que concurren en Ustedes, y debo a la vez manifestarles, que afianzada la paz en la República y establecida la independencia entre el Estado y la Iglesia, han cesado ya todo motivo de precaución u hostilidad contra la Iglesia católica, mientras ella se limite a los objetos de su ministerio sin tratar de ingerirse en asuntos políticos; y que conforme a nuestras leyes el Gobierno está obligado a impartirles la protección a que tienen derecho todos los habitantes del País.

Siendo católica la gran mayoría de nuestros ciudadanos, no podrán menos de producir gran satisfacción al País, las seguridades contenidas en la carta de Ustedes de que su religión les impone el deber de respetar a las autoridades legítimamente

constituidas y de que se proponen enseñar a los fieles sus deberes para con Dios y con la Patria que, como Ustedes dicen, lejos de ser incompatibles pueden considerarse enlazados entre si.”<sup>1</sup>

...

Quedan así presentados los acontecimientos históricos nacionales y regionales que marcaron la vida de la nación mexicana y del estado de Oaxaca en la segunda mitad del siglo XIX. La relación entre la Iglesia y el Estado que se ha analizado con más detenimiento, contribuye a destacar el paralelismo existente entre acciones políticas gubernamentales y reacciones eclesíásticas a nivel central y las mismas a nivel local. Sin embargo será en este último nivel que las acciones de nuestros actores nos ayudaran a entender los conflictos políticos y los cambios socioeconómicos generados por las reformas liberales.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Meyer, 1989, pp.75-82.
- <sup>2</sup> Meyer, 1989.
- <sup>3</sup> Costeloe, 1978. Lo mismo habían hecho los Borbones cuando a finales del siglo XVIII quisieron subordinar la Iglesia institucional al Estado “con el objeto de redefinir al clero en los términos de una clase profesional de especialistas espirituales con pocas responsabilidades públicas y menos independencia”. Taylor en Matute et al., 1995, p.94.
- <sup>4</sup> Taylor en Matute, 1995.
- <sup>5</sup> Toro, 1927.
- <sup>6</sup> Toro, 1927.
- <sup>7</sup> Historia General de México, 1976.
- <sup>8</sup> Adame Goddard, 1981.
- <sup>9</sup> Adame Goddard, 1981.
- <sup>10</sup> Adame Goddard, 1981, p.106.
- <sup>11</sup> Bazant, 1971.
- <sup>12</sup> Knowlton, 1985.
- <sup>13</sup> Bazant, 1971.
- <sup>14</sup> Knowlton, 1978.
- <sup>15</sup> Aquí se tomarán en consideración solamente las reglas que se estimaron más importantes y trascendentes para el discurso que se está desarrollando.
- <sup>16</sup> Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1937, pp. 3-4.
- <sup>17</sup> Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1937, p. 23.
- <sup>18</sup> Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1937, p. 25.
- <sup>19</sup> Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1937, p. 23.
- <sup>20</sup> Knowlton, 1978.
- <sup>21</sup> Knowlton, 1978.
- <sup>22</sup> Fraser, 1972.
- <sup>23</sup> Knowlton, 1978.
- <sup>24</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>25</sup> Vera, 1887, tomo I.
- <sup>26</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>27</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>28</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>29</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>30</sup> *Ley sobre derechos y obviaciones parroquiales*, 1857, p.12.
- <sup>31</sup> Vera, 1887, tomo 3.
- <sup>32</sup> Vera, 1887, tomo 2.
- <sup>33</sup> Vera, 1887, tomo 2.
- <sup>34</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>35</sup> Stamatío López, 1986, pp. 24-25.
- <sup>36</sup> Hale, 1972, pp. 132-136.
- <sup>37</sup> Juárez, 1974, vol. 2, p. 516.
- <sup>38</sup> Leyes de Reforma, 1947, pp.123-124.
- <sup>39</sup> Stamatío López, 1986, pp. 112-113.

- <sup>40</sup> *Leyes de Reforma*, 1947, p. 135.
- <sup>41</sup> Vera, 1887, tomo 2, p. 521. Circular n° 9 del 27-12-1865
- <sup>42</sup> Vera, 1887 tomo 2, pp.522-523, Instrucción del 15-2-1866.
- <sup>43</sup> Juárez, 1974, vol. 13, pp. 633-634. Circular de 20-8-1868 a los Gobernadores de los Estados.
- <sup>44</sup> Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1937, p. 112
- <sup>45</sup> Melitón Vargas, 1891, pp 10-13.
- <sup>46</sup> Melitón Vargas, 1891, p.14.
- <sup>47</sup> Berry, 1981.
- <sup>48</sup> Pizarro, 1872, pp.76-78
- <sup>49</sup> Los cursivos son de Arzac.
- <sup>50</sup> Arzac, 1877, pp.18-19.
- <sup>51</sup> Arzac, 1877, p.106
- <sup>52</sup> Arzac, 1877, pp. 108-109
- <sup>53</sup> Arzac, 1877, p.133.
- <sup>54</sup> Mayúsculo en el texto original, Arzac, 1877, p.154.
- <sup>55</sup> Arzac, 1877, p. 160.
- <sup>56</sup> Knowlton, 1969.
- <sup>57</sup> Dalton, 1990, vol. II, p.22.
- <sup>58</sup> Iturrigarria, 1955.
- <sup>59</sup> Colección de Leyes y Decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909.
- <sup>60</sup> Decreto oficial de expulsión de los españoles, firmado el 14 de junio de 1833 por Ramón Ramírez Aguilar, gobernador interino; Benito Juárez, diputado presidente; Juan Vasconcelos, senador presidente y otros.
- <sup>61</sup> Reina en *Historia de la Cuestión agraria mexicana*, vol. 1, 1988.
- <sup>62</sup> Iturrigarria, 1955.
- <sup>63</sup> Dalton, 1990, vol II, pp. 406-407.
- <sup>64</sup> Dalton, 1990, vol II, pp. 406-407.
- <sup>65</sup> Dalton, 1990, vol. III, p. 186.
- <sup>66</sup> Berry, 1989, p.49.
- <sup>67</sup> AHAO, Cabildo, Gobierno, Actas, 12 de julio de 1856, p.8.
- <sup>68</sup> AHAO, Cabildo, Gobierno, Actas, 12 de julio de 1856, p.8.
- <sup>69</sup> AHAO, Cabildo, Gobierno, Actas, 12 de julio de 1856, p.8.
- <sup>70</sup> Berry, 1989.
- <sup>71</sup> AHAO, Cabildo, Gobierno, Actas, 28 de mayo de 1857, p. 17
- <sup>72</sup> Juárez, en Dalton, 1990, vol. III, p. 176.
- <sup>73</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1857.
- <sup>74</sup> AHAO, Cabildo, Gobierno, Actas, 14 de julio de 1857, p.23v.
- <sup>75</sup> Juárez en Dalton, 1990, vol. III, p.177.
- <sup>76</sup> Berry, 1989.
- <sup>77</sup> Iturrigarria en Dalton, 1990, vol. III, pp 356-358.
- <sup>78</sup> Ambos escritos se encuentran en el AHAO, Folletería, Impresos religiosos, Diócesis de Oaxaca
- <sup>79</sup> Esparza, 1985, p.23
- <sup>80</sup> En Esparza, 1985, pp.23-24



- <sup>81</sup> Goddard, 1981, p. 103.
- <sup>82</sup> Goddard, 1981.
- <sup>83</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1887.
- <sup>84</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia. Carta de 8 de marzo de 1887.
- <sup>85</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia. Carta de 8 de marzo de 1887.
- <sup>86</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia. Carta de 13 de enero de 1888.
- <sup>87</sup> AHAO, Folletería, Impresos Religiosos, Diócesis de Oaxaca, Edicto, 1892.
- <sup>88</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Informes, 1896, (manuscrito).
- <sup>89</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Informes, 1896, (manuscrito), p. 5.
- <sup>90</sup> AHAO, Folletería, Impresos Religiosos, Diócesis de Oaxaca, Impresos varios, 1892.
- <sup>91</sup> En Esparza, 1985, p 201.

*El escenario: espacios, actores y dinámicas territoriales.*

*Introducción*

En las próximas páginas se reconstruyen las líneas generales de las organizaciones territoriales política y eclesiástica que definieron la historia del espacio de la región de Oaxaca. Unos datos numéricos sobre la población indígena y unas informaciones más descriptivas sobre las figuras eclesiásticas, esbozan los elementos que caracterizan la presencia de estos personajes sobre el territorio. Finalmente, cierra el capítulo un análisis de las dinámicas territoriales que definieron los espacios en la diócesis de Oaxaca. Éstas presentan parte de los términos propios de las relaciones entre la Iglesia y las comunidades indígenas y revelan algunas de las características distintivas de nuestros actores.

En 1884 Antonio García Cubas refiriéndose a Oaxaca escribía: “montañoso en extremo se presenta el Estado de Oaxaca” y añadía

La serie de montes y cordilleras que forman la Sierra Madre, ocupa todo su territorio, ofreciendo valles y llanuras de poca extensión y multitud de cañadas. (...) Las montañas, que en su mayor parte se hallan cubiertas de espes o bosques, cuya frondosidad revela la mayor lozania, y los ríos, que unas veces corren mansos y otras en torrentes impetuosos, según lo permite la fangosidad del terreno por donde corren, con sus riberas embellecidas por infinitas plantas y matorrales, todo presenta paisajes sorprendentes que son característicos en el Estado. El Zempoaltepec forma un núcleo de la gran cordillera de donde se desprenden diferentes ramales, siendo los principales el que dirige al Estado de Puebla formando las sierras de las Mixtecas, y el otro al de Veracruz. Desde la cumbre del Zempoaltepec se descubren las serranías con sus hermosos valles y cañadas, y en los horizontes los dos Océanos. El valle de Oaxaca es uno de los más bellos de la República <sup>1</sup>

Este complejo panorama geográfico desde más de doce mil años había estado ocupado por la especie humana que, desarrollando tradiciones y culturas, supo convivir y controlar el medio ambiente. Al momento de la llegada de los españoles el territorio era compartido por 17 grupos lingüísticos que se distribuían en trece regiones: el Valle de Oaxaca, la Mixteca Alta, la Mixteca Baja, la Mixteca de la Costa, el Istmo de Tehuantepec, la Sierra del Sur, las Chimalapas, la Región Mixe, la Sierra Zapoteca o Sierra Juárez, la Chinantla, la Mazateca y la Cañada.<sup>2</sup>

#### *1. Sobre el Estado, sus divisiones internas y población*

En su totalidad, la región de Oaxaca, como todas las conquistas territoriales de los ibéricos, había sido dividida en provincias consistentes en número variable de villas o pueblos. Estos asentamientos tenían su propio gobierno pero además quedaban bajo la supervisión y la autoridad general de un corregidor o del alcalde mayor. Los cabildos o ayuntamientos estaban integrados por representantes indígenas elegidos localmente, quienes por lo general eran eficientes en el manejo de los asuntos político y legales dentro de las comunidades.<sup>3</sup>

Entre 1786 y 1789 Oaxaca, junto con el resto de la Nueva España, pasaba por una reorganización debida al establecimiento del sistema de intendencias. La de Antequera quedó integrada por un distrito central y veinte subdelegaciones o partidos. Un intendente general fungía como principal autoridad administrativa y judicial y era responsable directamente ante al virrey y la Audiencia de México. Cada partido, a su vez, estaba gobernado por una autoridad superior administrativa y judicial, el subdelegado, que era juez de primera instancia para lo civil y lo criminal y que se remitía directamente al intendente



general Cada partido, además, consistía de una cabecera y varias comunidades dependientes que elegían anualmente los funcionarios para el gobierno local de los ayuntamientos. Estos quedaban bajo la supervisión del subdelegado correspondiente y, a menos que se dieran algunas irregularidades, los ayuntamientos funcionaban independientemente y sin mucha interferencia externa.<sup>4</sup> Para finales del siglo XVIII, Oaxaca contaba con una población de 411, 336 habitantes de los que un 87.53% eran indígenas.<sup>5</sup>

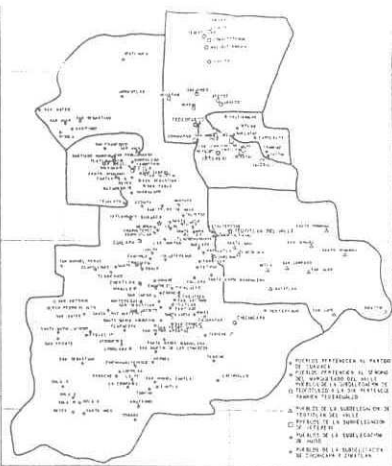
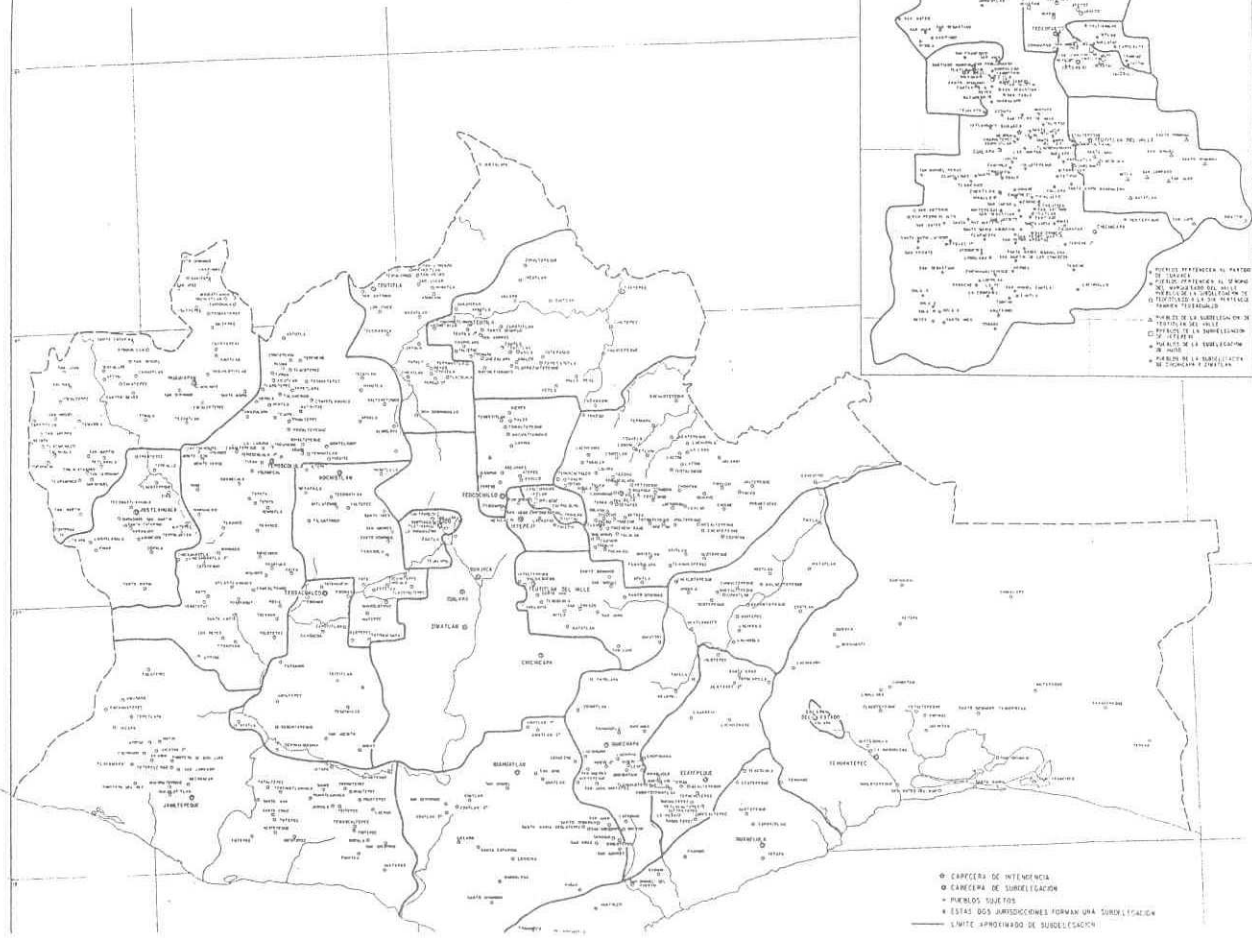
En el México independiente, al suprimirse las intendencias, el territorio de Oaxaca se dividió en diferentes formas. Con el decreto constitucional sancionado en Apatzingan el 22 de octubre de 1814 Oaxaca pasó a ser una de las 17 provincias en las que se organizó a la América mexicana conservando la extensión que hasta entonces había tenido<sup>6</sup>.

A la caída del I Imperio, la provincia de Oaxaca fue declarada “Estado Libre e Soberano”, leal al gobierno de la ciudad de México y a la futura Constitución de estados federales y fueron creados veinte partidos políticos a partir de las viejas subdelegaciones de la Intendencia de Oaxaca. Un sistema de seis departamentos fue creado con seis Gobernadores designados por la legislatura del Estado con la tarea de supervisar la actividad política de los departamentos. Estos funcionarios eran responsables del orden público y de la seguridad, de la publicación y ejecución de los decretos y de las leyes estatales, de trabajar con las autoridades locales en el funcionamiento de los gobiernos correspondientes y de mantener las relaciones entre el nivel estatal y el local. Respecto a los ayuntamientos, los pueblos debían de seguir con las mismas formas y funciones con las que hasta entonces habían operado, la mayoría de las cuales provenían de los tiempos de la Colonia<sup>7</sup>.

En 1836, bajo el gobierno centralista conservador que controlaba el país, Oaxaca, sin variar su extensión, pasó a ser uno de los departamentos que constituían a la nación. Estos

# INTENDENCIA DE GUAJACA AL FINALIZAR LA EPOCA VIRREINAL

1763 - 1764



- CABECERA DE INTENDENCIA
- ⊗ CABECERA DE SUBDELEGACION
- PUEBLOS SUJETOS
- ◻ ESTAS DOS JURISDICCIONES FORMAN UNA SUBDELEGACION
- LIMITE APROXIMADO DE SUBDELEGACION

eran administrados por gobernadores, prefectos que reemplazaban a los gobernadores de los ex-departamentos y controlaban áreas denominadas distritos, y subprefectos a cargo de partidos y ayuntamientos. Se calculaba una población alrededor de 485,000 habitantes donde los indígenas cubrían el 88% del total.<sup>8</sup>

Durante los turbulentos años de la República centralista de Santa Anna, la lucha por una mayor liberalización política condujo a Oaxaca hacia la separación y hacia finales de 1844, Antonio de León, en ese entonces gobernador de la entidad, desconoció el gobierno central. El estado se organizó entonces en ocho distritos administrativos encabezados por un gobernador. Cada distrito se subdividía en subprefecturas o partidos políticos encabezados por subprefectos y, en el último nivel administrativo, quedaban, una vez más, los ayuntamientos. Con el triunfo de los liberales a finales de los '50, el Estado de Oaxaca decretaba su segunda soberanía, contaba con una población de 531,502 habitantes que se componía al 87% de indígenas.<sup>9</sup> En esos años fueron recreados los distritos y nombrados los jefes políticos para su administración. Los ayuntamientos continuaron funcionando, ahora encabezados por los presidentes municipales. A pesar de la gran inestabilidad política que caracterizó la segunda mitad del siglo XIX, debida también a las fluctuaciones entre conservadores y liberales en la administración central, el sistema tradicional de cuatro niveles -ayuntamiento, distrito, estado y gobierno nacional- siempre quedó inalterado y, de hecho, las reformas realizadas, fueran esas liberales o conservadoras, en ningún caso reorganizaron el sistema administrativo básico.

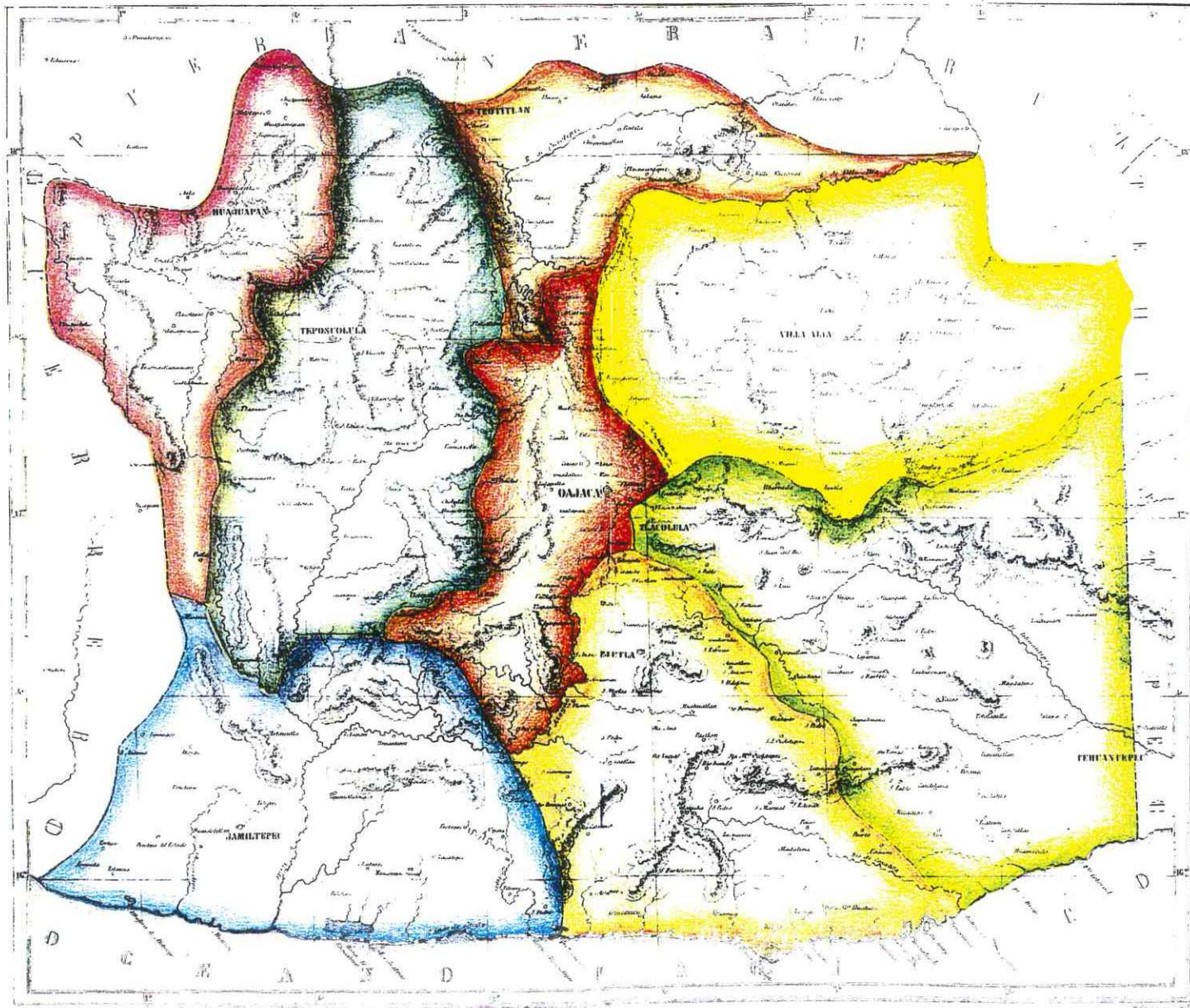
Durante el breve paréntesis de la ocupación francesa, la estructura del gobierno y de la actividad judicial en distritos y autoridades locales no se modificó en su sustancia. Maximiliano dividió la nación en departamentos, estos en distritos y por último en

municipios. La idea era de conservar la organización preimperial y solo intervenir para que esta fuera más eficiente.

Con la República Restaurada en 1867, se dio un rápido regreso a las Leyes de Reforma y a la Constitución de 1857. La estructura administrativa del territorio recuperaba las categorías establecidas en la década de los '50: un gobernador administraba el Estado y nombraba los jefes políticos responsables de los varios distritos. Estos continuaron en sus funciones y eran responsables de mantener la ley y el orden en las comunidades, de actuar como representantes políticos del gobernador y de exigir conformidad a las demandas del distrito. Cada distrito quedaba compuesto por diversos municipios y agencias municipales que hacían referencia a una cabecera de distrito<sup>10</sup>. Para 1878, en un total de 735,540 habitantes los indígenas disminuyeron al 77% a favor de un aumento de los mestizos, los negros y los blancos. Finalmente, para 1890 la población total alcanzaba las 850,000 almas con un 77% de almas indígenas.<sup>11</sup>

Pese a la relatividad de los datos numéricos que dependen y se definen en las varias estadísticas y censos según los distintos criterios de quienes los recopilan, podemos considerar la realidad poblacional y cultural del estado de Oaxaca, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, básicamente indígena. De aquí que necesariamente cualquier investigación que aborde la historia social oaxaqueña tiene que referirse al papel de los indios los cuales, todavía más en las zonas rurales, se pueden considerar como los actores principales.<sup>12</sup>





Qu

mu  
mas

L  
tiva  
lor  
E  
con  
L  
porta

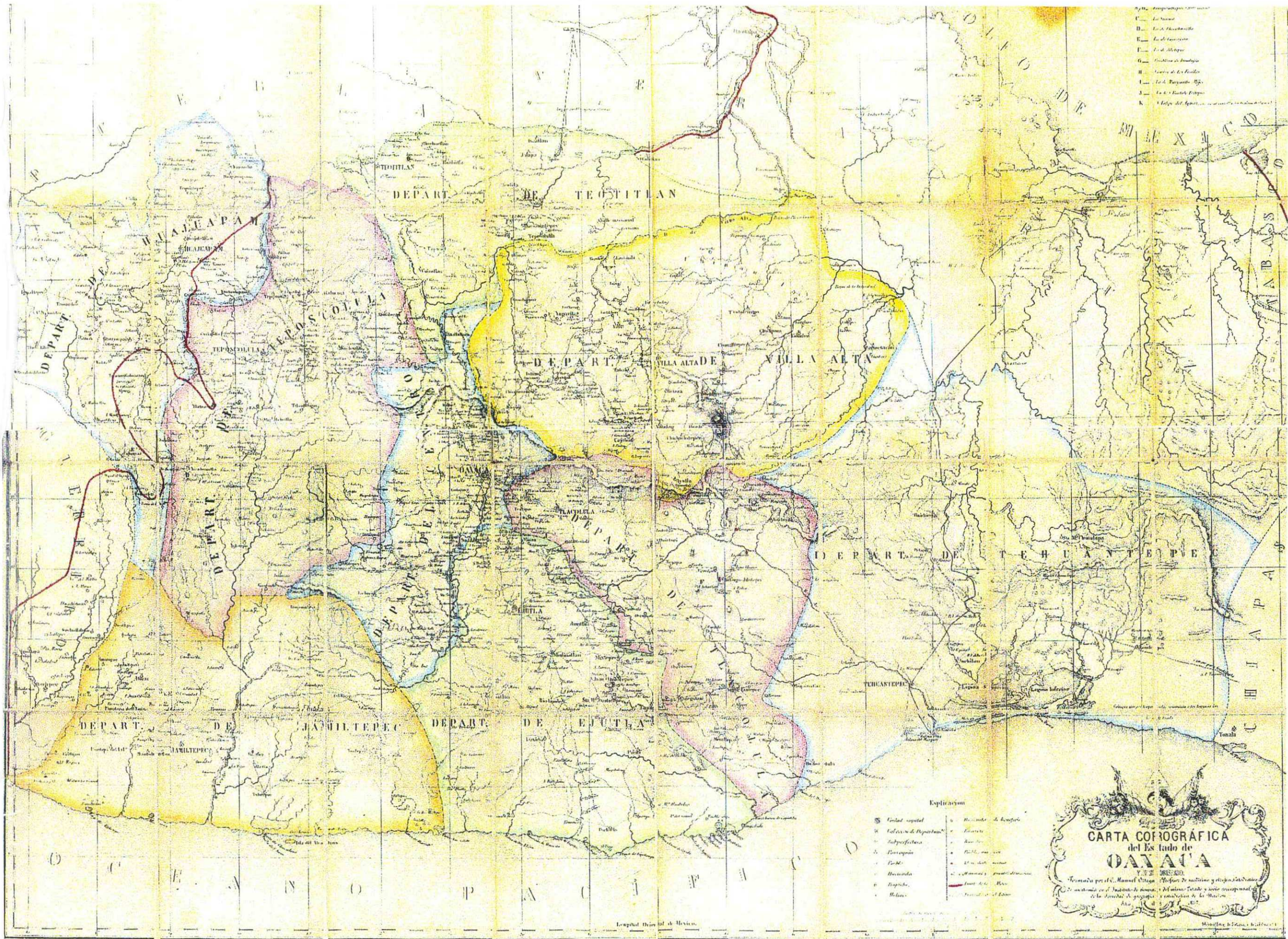
O  
heme  
longit  
poco  
cen  
el  
bles  
cas  
habit  
L  
lio  
so  
V  
puebl  
1.02  
con  
3  
con  
1  
de  
4.004  
de  
E







- A. ...
- B. ...
- C. ...
- D. ...
- E. ...
- F. ...
- G. ...
- H. ...
- I. ...
- J. ...
- K. ...



**Explicación**

● Ciudad capital	○ Subprefectura	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...
○ ...	○ ...	○ ...

  
**CARTA COGNOGRÁFICA**  
 del Estado de  
**OAXACA**  
 Y DE SU DISTRIBUCIÓN  
 Formada por el Sr. Manuel Ortega, Profesor de matemáticas y ciencias naturales,  
 en conformidad con el Instituto de Geografía y Estadística del Estado y con el consentimiento  
 de la Secretaría de Geografía y Estadística de la Nación.  
 AÑO DE 1907.  
 México.



## 2 De diócesis y obispos

Retomando la organización espacial del territorio oaxaqueño, no se puede ignorar que al mismo tiempo de constituirse como provincia de la Nueva España, la región de Oaxaca se definió como provincia eclesiástica.

Como es de común conocimiento, las órdenes monásticas que llegaron a América junto con los españoles, empezaron la evangelización de los pueblos recién conquistados. Si bien los primeros años fueron, para el clero regular, de cierta libertad en los métodos y acciones emprendidas en la propagación del verbo cristiano, pronto surgió en el seno de la misma Iglesia, una imperiosa necesidad de controlar esa labor, necesidad que, en primer lugar, se manifestó con la imposición de una división territorial eclesiástica que organizó en diócesis a los nuevos territorios.

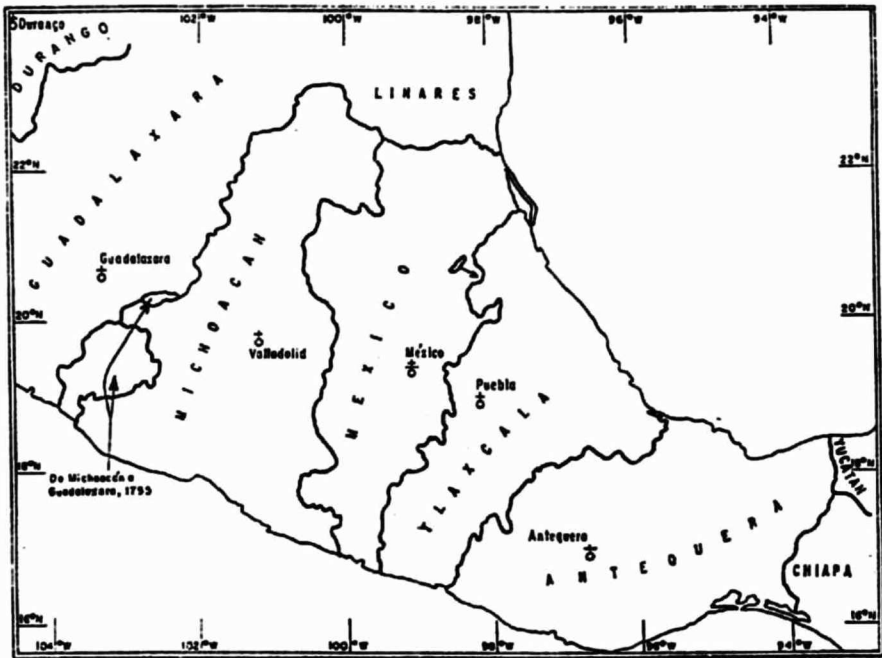
La petición de Cortés a los reyes católicos para que estos pidiesen al Papa las bulas de erección de Iglesias Particulares<sup>13</sup>, surgió en los términos de conveniencia política y también de la necesidad de instaurar un órgano efectivo de autoridad sobre los pueblos de nueva conversión o que, paulatinamente, se irían convirtiendo al cristianismo. De hecho el obispo era simbólica y materialmente una figura de poder que reunía en él tanto a la autoridad civil como religiosa. Como en Europa, éste podía por derecho propio organizar un territorio encomendado a su cuidado espiritual; era quien poseía la plenitud del sacerdocio, era finalmente el sucesor de los apóstoles. En la Nueva España el obispo representaba a la Iglesia de Roma y con ello la salvación, de ahí que la frase *ubi episcopus ibi ecclesia* se imponía en América donde no podían existir instituciones y autoridad eclesiásticas sin la presencia de obispos.

En esta circunstancia se comenzaron a erigir las diversas diócesis de América. La primera fue decretada en Santo Domingo en 1512, del mismo año es la de Puerto Rico; en 1514 se erigió la de Panamá y en 1523 la de Cuba. El quinto obispado instituido en América y el primero en la Nueva España fue el de Puebla cuya sede catedralicia, por medio de la Bula *Carolense*, fue ubicada en Tlaxcala.

Con la bula *Sacri Apostolatus ministerio* dada en septiembre de 1530, Clemente VI concedió a Carlos V la facultad de erigir el obispado de México. El rey eligió al franciscano Juan de Zumárraga para obispo de la nueva diócesis que con sede en la ciudad de México, se proclamó oficialmente en 1534. Un año más tarde, Paulo III emitió la bula *Illius fulciti proesidiis* con la que creó el tercer obispado de la Nueva España, decretando como sede de ésta la ciudad de Antequera en Oaxaca.

Es importante señalar que no todas las diócesis pertenecían a la misma categoría; algunas, denominadas arquidiócesis, tenían preeminencia sobre otras que eran sus sufragáneas. En la Nueva España, todas las diócesis recién erigidas fueron inicialmente sufragáneas del arzobispado de Sevilla hasta que, el 31 de enero de 1554, a petición de Carlos V, el Papa Paulo III desmembró de la Metropolitana de Sevilla las primeras diócesis del país y erigió la Provincia de México. Esta tuvo el control de las demás iglesias locales mexicanas hasta el 16 de marzo de 1863, cuando el Papa Pío IX decidió dividir el arzobispado de México en tres regiones: México, Michoacán y Guadalajara que, a su vez, se transformaron en arquidiócesis<sup>14</sup>.

La diócesis de Antequera al momento de su erección cubría una muy vasta porción de territorio, yendo de mar a mar colindaba con la de Tlaxcala al oeste, con el Océano Pacífico al sur, con los territorios de Chiapas y Yucatán al este y con el mar del Golfo al



Limites diocesanos, siglo XVI

norte. Su capital administrativa y espiritual era la ciudad de Antequera donde residía el obispo y operaba la parroquia más importante: el Sagrario.

El primer obispo, Juan López de Zumarraga, llegó a Oaxaca entre 1536 y 1538 y recorrió los principales pueblos sometidos a su vigilancia, dividiendo las parroquias y dando a cada una su pastor. Observó que sus clérigos eran insuficientes para las necesidades de su dilatada diócesis, por lo que, para no carecer de operarios, suplicó al virrey e insistió al provincial de dominicos, que enviasen a Oaxaca un mayor número de regulares. Los frailes de Santo Domingo recorrían los pueblos sin hacer mansión en ninguno, de los que resultaba que los efectos de su predicación no tenían consistencia. El obispo, para remediar este mal, con los de México y Tlaxcala pidió una cédula del emperador, en que se mandaba que los religiosos residiesen y edificasen conventos en los pueblos de indios a costa de sus encomenderos<sup>15</sup>.

La administración de la diócesis siguió en su mayoría en mano de los regulares hasta el nombramiento de Fray Ángel Maldonado de la orden de San Benito, como decimoquinto obispo de Antequera. Éste, durante su primera visita pastoral en 1702, a consecuencia del excesivo número de pueblos adscritos a los curatos de cabeceras, de las grandes distancias que los separaban, de las dificultades de las comunicaciones y del elevado número de feligreses que tenía asignado cada ministro, comprobó una cierta falta de atención espiritual hacia los naturales. Como resultado de la visita, dos años más tarde, propuso al virrey una nueva distribución de los pueblos de Villa Alta y de otras zonas, en las que se triplicaba el número de las parroquias existentes. El proyecto fue aprobado por el virrey y, unos pocos años después, Maldonado apoyó una petición del clero secular dirigida al Rey para que les fueran concedidas 10 de las 45 doctrinas que regentaba la Provincia de San Hipólito Mártir.



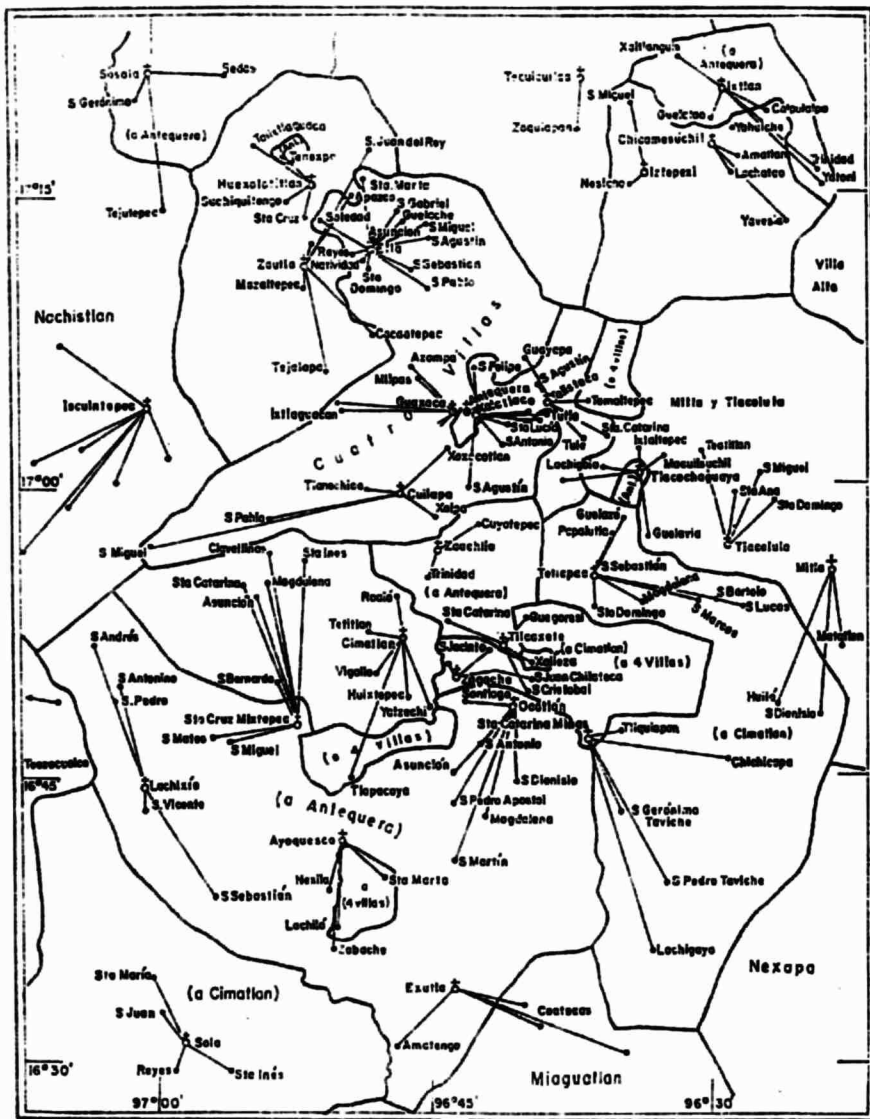


El monarca autorizó la entrega de las 10 doctrinas pedidas empezando el largo proceso de secularización de la diócesis.

A partir de ese momento los Dominicos vivieron 40 años de relativa tranquilidad, las tensiones se agudizaron nuevamente a mediados del mismo siglo cuando Fernando VI hizo el intento de entregar todas las parroquias al clero secular. La controversia se concluyó en 1781 cuando el Rey otorgó definitivamente, de las 21 doctrinas regentada por los dominicos, 9 a los seculares y las demás a los regulares que no podían ser desposeídos de estos beneficios sin previa autorización de la Corona<sup>16</sup>.

Durante ese lapso de tiempo los confines de la diócesis no sufrieron modificaciones relevantes. Solamente en 1846, con la erección de la diócesis de Veracruz, Antequera perdió su costa atlántica tomando como límites aproximados los del actual estado político. La última grande modificación del territorio diocesano fue en 1891 cuando, siendo obispo Eulogio Gillow, el Papa León XIII con la Bula *Illud in primis* erigió tres nuevas provincias eclesiásticas y cinco nuevas diócesis. Antequera, con Linares y Durango, asumió el “grado y dignidad más eminente de la Iglesia Arzobispal y metropolitana”<sup>17</sup> adquiriendo como sufragáneas las diócesis de Yucatán, Chiapas, Tabasco y Tehuantepec. Esta última, erigida con la misma Bula, era el último pedazo de territorio que se sustraía todavía en el siglo XIX, a la administración eclesiástica de Oaxaca que perdía así el control directo de la zona istmica.

Finalmente en 1902, la erección de la diócesis de Huajuapán modificó los límites noroeste del arzobispado que perdió unas parroquias a favor del nuevo obispado. La diócesis de Oaxaca quedaba así confinando con la de Puebla al norte, las de Veracruz y Tehuantepec al este, el océano Pacífico al sur y las de Guerrero y Huajuapán al oeste<sup>18</sup>.



Superposición de jurisdicciones civiles y eclesiásticas

### 3. *A propósito de los actores eclesiásticos*

Si tenemos que considerar como actores protagonistas de la historia oaxaqueña a los indígenas, es también de obligación, para la presente investigación, presentar sus coprotagonistas: los representantes de la Iglesia Católica. Francisco Pimentel un año después la llegada de Maximiliano a México, aconsejaba al emperador para remediar a la situación de los indígenas

comenzarse porque los indios aprendan la religión católica; pero libre de errores y preocupaciones, en su pureza, en su verdad. Éste es el punto que toca a nuestro clero principalmente; y al efecto los prelados deben escoger para la cura de almas a los hombres de más moralidad, de más saber y de más abnegación. Se necesita mucho tino, mucha paciencia, mucho conocimiento del corazón humano, y sobre todo, mucho desinterés para educar a los indios, para penetrarlos de la verdad religiosa, para hacerles olvidar sus preocupaciones y desterrar de entre ellos la superstición. Sería de desear que la carrera sacerdotal se hiciese preceder de estudios más serios que los que generalmente se acostumbran en México. Así como entre nosotros ha sido bastante para llegar a general haber capitaneado una guerrilla, así se ha creído que un poco de latín, algo de liturgia y la lectura de Lárraga, son bastantes para formar un sacerdote; el hombre que tiene a su cargo nada menos que la instrucción moral del pueblo. Uno de los estudios que debía ser condición necesaria para ordenarse es le de algún idioma indígena, cuyo estudio está casi abandonado entre nosotros.<sup>19</sup>

En Oaxaca los sacerdotes se instruían desde la época colonial en el Seminario conciliar de la Santa Cruz que, hasta la fundación del Instituto de Ciencia y Artes en 1826, había sido la única institución de enseñanza secundaria y profesional del Estado. Aquí se formaban principalmente sacerdotes “adornados de buenas cualidades que fueran entre los pueblos modelos de buen ejemplo y como las antorchas que con su resplandor encaminan a las almas por el verdadero sendero, que hagan su bien estar en esta vida y las lleven a su salvación eterna”<sup>20</sup> Para tal fin, sabemos que en 1842 nueve catedráticos se ocupaban de impartir las clases de Sagrada Teología, jurisprudencia, teología moral, filosofía, gramática y

retórica mientras que en 1861 los alumnos tenían que sostener exámenes de gramática latina y española, de derecho civil, natural y canónico, de sagrada teología y teología moral, filosofía y física.<sup>21</sup>

Una vez superada las principales materias y llegados al grado de diáconos, los aspirantes al sacerdocio tenían que pedir permiso al obispo para recibir el presbiterio y armar un expediente con una auto declaración de honestidad e idoneidad al oficio comprobada por el testimonio de otros dos clérigos conocidos y confiables. El expediente se completaba con unas certificaciones que aseguraban que el diácono había cumplido con su servicio, los Santos Sacramentos, buena conducta y en algunos casos poseía suficiente conocimiento de un idioma indígena. Solo así el aspirante recibía su permiso y la comunicación de la fecha de su ordenación.<sup>22</sup> El estado intermedio de diaconado era particularmente delicado y podía provocar aprensión entre la alta jerarquía eclesiástica. En una carta enviada en 1892 a 13 diáconos, el secretario del arzobispo Gillow les recuerda que tienen la obligación de “prepararse, procurando ser fieles a la divina vocación a la que no les es posible renunciar y hacerse dignos de ordenes superiores por la practica de la piedad y estudio de las ciencias divinas”.<sup>23</sup> A eso añade que tienen que cumplir exactamente con el precepto de la penitencia y entregar cada mes el certificado del Padre Confesor, concurrir con puntualidad a las cátedras de teología moral y pedir permiso siempre que tengan necesidad de salir de la ciudad.<sup>24</sup>

Ya obtenido el sacerdocio y eventualmente una parroquia, el ministro permanecía en un estado perpetuo de formación y control dado que periódicamente se tenía que presentar frente a un catedrático del seminario para ser examinado en “latinidad, materias morales, liturgia y oratoria “ o también en “ritos y sagradas ceremonias “. <sup>25</sup> Las tareas de los nuevos

ministros de la diócesis de Oaxaca quedaban divididas en dos grandes grupos, unas era de carácter "laboral" y las otras de "esencia moral". Mientras las primeras implicaban obligaciones económicas hacia la Mitra y espirituales hacia los fieles, las segundas se traducían básicamente en el respeto de una serie de normas y reglas de conducta. De señalar, recordar, imponer o exigir esas tareas se encargaba el gobierno eclesiástico central principalmente a través de instrucciones, cartas pastorales, circulares y edictos.

Con relación a las obligaciones económicas, los sacerdotes recibían repetidas solicitudes por parte de la Mitra para que "formasen en sus parroquias la remisión mensual de las cuotas que a cada uno le corresponde".<sup>26</sup> Para eso cada parroquia debía de tener y respetar sus aranceles<sup>27</sup> y los sacerdotes conseguir que los fieles pagasen los diezmos recordándole "la grave responsabilidad en que incurren omitiendo el cumplimiento de tan sagrada obligación según el Santo Concilio de Trento."<sup>28</sup> Otra obligación incumbía a los ministros: el mantenimiento del seminario por medio de la pensión conciliar. Siendo el

#### Seminario Conciliar

uno de los establecimientos de más vital interés a la Iglesia de Dios en la Diócesis de Oaxaca, en el se educan los jóvenes con las Doctrinas Evangélicas, la sana moral, la fe pura de N. S. Jesucristo, la latinidad, la literatura, los elementos filosóficos y otras ciencias necesarias o útiles que se refieren a formar principalmente sacerdotes de buenas calidades<sup>29</sup>

y siendo una de las primeras atenciones de la Mitra "el velar sobre el referido establecimiento del seminario conciliar" el obispo previene a los sacerdotes que

los que afortunadamente no han patido trastornos en sus parroquias remitan todo lo que adeudan de la pensión conciliar y que los curas que hayan padecido pérdidas de los emolumentos hagan esfuerzos para abonar algunas cantidades a cuenta de lo que deben.<sup>30</sup>

Naturalmente quedaban las obligaciones hacia los fieles que bien ilustraba el obispo Gillow en su instrucción pastoral de 1888 cuando afirma

El Cura Párroco es padre, pastor, médico y modelo de sus feligreses. Como padre, debe recibir y despedir a todos con caridad, afabilidad y mansedumbre; como pastor, tiene la obligación de cuidar de sus ovejas, de proporcionarles pastos saludables de sana doctrina y de apartarlos del veneno del horror; como médico, debe curar con moderación, suavidad y prudencia las llagas de los vicios y defectos; y finalmente, como modelo ha de procurar presentarles en su persona un dechado perfecto de las virtudes cristianas, para que viéndole todos los días y a todas horas se animen a copiarlas en sí mismos.<sup>31</sup>

Para ser un buen ejemplo de moralidad y virtud los sacerdotes tenían la obligación de respetar una serie de reglas que los llevarían hacia una conducta intachable. Suma preocupación causaba este tema al gobierno eclesiástico de la diócesis que repetidamente se dirige a sus ministros para recordarles que

son la base del majestuoso edificio que es la Iglesia Católica Apostólica Romana y que su celo esparce la semilla evangélica, cuya instrucción la fecundiza en los pueblos en que los padres la sembraron, cuyas virtudes moralizan a los hombres, y hacen de ellos buenos cristianos y buenos ciudadanos también, y cuyas costumbres sirvieron a todos los fieles.<sup>32</sup>

Para eso resulta fundamental que los curas residan en sus respectivas parroquias y no se separen de ellas por ningún motivo sin previa licencia del Provisor o del Vicario General. También, si residentes en la capital, tienen la obligación de asistir a las conferencias morales y todos indistintamente de tomar ejercicios espirituales una vez al año. Todo eso con el fin de poder debidamente satisfacer la obligación “que tienen de predicar todos los Domingos la divina palabra e instruir a sus feligreses en la doctrina cristiana, procurando desempeñar este importante cargo, así en la cabecera de parroquia, como en todos los pueblos de su comprensión, alternativamente.”<sup>33</sup> Finalmente

Se prohíbe a los clérigos la concurrencia a los teatros, juegos bailes públicos y demás espectáculos de esta clase.

Encarecemos a todos los clérigos escaseen cuanto puedan las visitas, paseos y todo aquello que demuestre en ellos ociosidad y disipación. Solo tendrán los clérigos aquella familia que por ningún aspecto inspire sospechas. Todos usarán de su propio traje, esto es manteo y sotana, precisamente negros. Solo se permite el vestido menos que talar a los que estuvieren en camino; pero siempre el mismo color negro, y nunca el traje secular y por ultimo aun usando el vestido en la forma y color expresados, prohibimos toda superfluidad y lujo, ajenos del espíritu humilde de que debe estar animado un eclesiástico, e igualmente reprobamos el traje sucio y andrajoso que cede en desprecio del estado, y repugna a la modestia y gravedad de una persona consagrada a Dios.<sup>34</sup>

Hasta aquí lo que las normas teóricas definían sobre la figura, los deberes, la conducta y la moralidad de los representantes de Cristo. Las relaciones entre actores y las acciones cotidianas concretas que se verán en las próximas páginas, presentarán una situación donde, más verosímelmente, la transgresión, los conflictos y los acuerdos eran los componentes de la vida real.

#### *4. Sobre la dinámica territorial*

El Estado y la Iglesia que protagonizaron los acontecimientos históricos ilustrados en el capítulo anterior, se encontraban física, económica, política y simbólicamente sobre un territorio que compartían, y estructuraban y gobernaban según criterios políticos y eclesiásticos. Estos criterios, a veces “modernos”, otros de herencia colonial, venían aplicados a un espacio ocupado por los actores sociales los cuales obligaban ambos poderes a tener en cuenta sus peculiaridades, necesidades y demandas. Enfocando nuestra atención en la dinámica que surge en torno al manejo del espacio en el ámbito de la relación entre la Iglesia y las comunidades indígenas, veremos cómo la organización territorial es el resultado de una constante negociación entre la Iglesia –sus representantes- y los actores laicos. Estos últimos, en cuanto fuerza colectiva, se imponen demostrando conocimiento de las reglas del

juego, así como se confirmará más adelante en el análisis de las dimensiones económica y política

Volviendo a la organización del territorio, sabemos que la Iglesia en general en los tiempos a los que se refiere este estudio, así como en Oaxaca, se componía de tres instancias básicas: la diócesis, la vicaria foránea y la parroquia. Según el Derecho Canónico, por Diócesis se entiende “La porción de territorio comprendida dentro de los límites de una provincia eclesiástica, á cuyo frente se halla un obispo con jurisdicción propia y ordinaria en ella”<sup>35</sup> La diócesis estaba dividida en distintas vicarias foráneas que, a su vez, reunían bajo su jurisdicción diversas parroquias.

Los obispos acostumbraban nombrar vicarios foráneos para que administraran, en determinados lugares de la diócesis, una parte de la jurisdicción episcopal. Con respecto a estos vicarios, según algunas disposiciones dictadas en el concilio provincial de Milán, primero de S. Carlos Borromeo, los obispos tenían la obligación de crear en sus diócesis Vicarias Foráneas y sus administradores podían ser removido a voluntad del prelado y castigados si faltaban a sus deberes: debían de obedecerles todos los párrocos y estaban facultados para reunir una vez al mes a los presbíteros de su distrito, con el objeto de tratar asuntos relativos al mejor servicio de las parroquias, y especialmente a la cura de las almas. Estaban obligados a inquirir acerca de la vida y costumbres de los clérigos, si desempeñan correctamente sus deberes y a ser, para ellos y los mismos fieles, un punto de referencia para sus dudas, quejas o problemas<sup>36</sup>.

Finalmente, encontramos las parroquias que el Derecho Canónico define como “un distrito o territorio designado por el obispo con límites fijos donde existe un Rector



permanente con facultad de regir al pueblo comprendido en él y de administrarle los sacramentos y otros auxilios espirituales<sup>17</sup>. De hecho una parroquia se componía de varios pueblos, aldeas, o ranchos ubicados alrededor de su cabecera que, normalmente, disponían de una iglesia o una capilla pero no tenían un sacerdote en sede permanente. Los pueblos propiamente dichos que disponían de un templo y un relevante número de almas eran nombrados vicarias fijas y se podían considerar candidatos privilegiados para la erección de nuevas parroquias

Vicarios y párrocos eran nombrados directamente por el obispo, mismo que decidía a cuál categoría debía de pertenecer un pueblo. De su decisión dependía, entonces, la posibilidad de que a una población se le reconociera sede de vicaría foránea, parroquia o simple sujeto de aquéllas

Es interesante notar cómo ambas organizaciones territoriales, la civil y la eclesiástica, se articulan en distintos niveles de subdivisión y administración política. Si bien los muchos gobiernos que protagonizaron el periodo que se está analizando estuvieron variando los nombres y los números de sus unidades territoriales y de sus administradores, en ningún momento se modificó el sistema político que abarcaba del municipio al distrito, al estado y a la nación.

La Iglesia, al contrario, se caracterizó por una definida estabilidad en la terminología que designa la división de su territorio y en los nombres de sus figuras administrativas, respetó también el mismo sistema de niveles de administración, local -la parroquia-, intermedio -la vicaría foránea- y general -la diócesis y, a finales de siglo, la arquidiócesis. Sin embargo, como confirmará el material documental, no se abstuvo de nombrar nuevos párrocos y nuevos vicarios así como ejerció su derecho de reorganizar sus territorios

desmembrando parroquias, cambiando de competencia a los pueblos o modificando los límites de las vicarias.

A pesar de esa correspondencia en la estructura de la organización del territorio, no existía una exacta y difundida coincidencia entre, por ejemplo, la forania y el distrito. En algunos casos existía una sobre-posición geográfica de la vicaría foránea y el distrito<sup>38</sup>, así como de la cabecera de distrito y la sede administrativa de la vicaría. De hecho, se utilizaba el mismo término “cabecera” para indicar la sede central de la categoría civil distrito así como en referencia a la parroquia capital de la forania y punto de referencia de la administración eclesiástica. Sin embargo, ambas habían estado sujetas a variaciones de límites y de competencia administrativas a lo largo de los siglos y, en la época a la que nos referimos, existían distritos civiles que comprendían distintas parroquias o fracciones de vicarías, así como parroquias o foranías divididas en diversos distritos colindantes<sup>39</sup>.

Los dos tipos de categorías tenían distintas formas de representación frente al respectivo poder central. Mientras que en todos los pueblos existía una jerarquía política de autoridades que administraban el territorio que le correspondía, solamente en las sedes parroquiales existía un representante de la Iglesia y éste, por ley eclesiástica, no podía desempeñar su ministerio fuera del territorio que el obispo le designaba. Como veremos a través de las fuentes, los estímulos que provocaban cambios estructurales del espacio surgían de la gran extensión de muchas parroquias, de las malas condiciones de la vialidad del Estado y/o de las exigencias y situaciones específicas de las comunidades que habitaban la diócesis.

Una de las causas que empujaba a los pueblos a demandar un cambio en su situación territorial surgía justamente de una exigencia de carácter espiritual. El 22 de julio de 1886, los “miembros de la Yglesia de San Antonio de Playa Vicente<sup>40</sup>, en unión de los vecinos y demás personas de este municipio” escriben al obispo comunicando que a causa de la muerte de su cura y

habiendo dispuesto esa mitra que esta parroquia está sujeta a la de Comaltepec o sea, al Señor Cura Don Manuel Y. Vivas, y no habiendo quedado encomendada a ningún otro Sr. Cura ni esta parroquia ni la de Latani, hemos quedado sin los auxilios espirituales que tan necesarios son a los católicos y mas en tiempos de enfermedades como ha sucedido este año, de manera que aún estando el Sr. Cura de Comaltepec, muchos desgraciados han partido a la eternidad sin el consuelo de los últimos sacramentos. Causa de esto es la distancia que media entre este punto y el de Comaltepec que hay que emplear cuanto menos doce días de ida y vuelta, por cuyo motivo al llegar aquí el Sr. Cura ya el necesitado está enterrado y en lugar de recibir los obligados deudos algún consuelo recibirán injustos regaños de nuestro S.C. por haberlo hecho caminar infructuosamente sin culpa de nosotros<sup>41</sup>.

El problema es grave y los mismos interlocutores tienen una propuesta: que se les conceda que “el Sr. Cura mas inmediato (les) imparta todos los auxilios que como católicos deseen, siendo el mas inmediato el Sr. Cura de Chinantla a donde se puede hacer el viaje de ida y vuelta en tres días”<sup>42</sup>. En este caso, una petición que procede de los encargados de la Iglesia del pueblo en unión con más vecinos expone el problema que los aflige y sugiere la solución aparentemente más razonable. El pueblo es oficialmente parroquia; sin embargo no piden un nuevo padre, simplemente quieren que el más cercano se ocupe de ellos como para insinuar que tal vez fue un error sujetarlos a una parroquia tan lejana.

San José Mesones también carece de padre; el pueblo no es parroquia y sus naturales se dirigen al vicario general para que les conceda licencia de “pertenecer a la parcialidad de Putla”<sup>43</sup>. Estamos en 1861 y una vez más la exigencia es de recibir rápidamente “los auxilios

espirituales en aquellos casos de mayor necesidad muriendo por esta causa la mayor parte del (nuestro) pueblo sin confesión ni recibir los demás sacramentos y los recién nacidos sin bautismo”<sup>44</sup>. Muchas veces los padres de la parroquia de la que dependen no los han conocido porque nunca los ven y “de consecuencia ningún auxilio por su parte” han tenido. De hecho el pueblo está cerca de Putla y ya se han verificado casos de auxilio de aquel sacerdote. En este caso, un problema de ubicación empuja los habitantes del pueblo a pedir un cambio de competencias administrativas. La respuesta del obispo, por medio del vicario, es afirmativa y se concede al pueblo licencia para cambiar de “parcialidad”.

La necesidad de un servicio que las comunidades consideran fundamental es el motor de las demandas que estos dos pueblos dirigen a la Mitra. Sus razones de carácter espiritual no pueden ser ignoradas por la autoridad eclesiástica que encuentra en los demandantes, un interlocutor consciente de sus derechos y de su fuerza como actores colectivos.

Esa fuerza de las comunidades indígenas se hace más evidente cuando sus peticiones de cambio expresan una oposición a una decisión ya tomada por las autoridades eclesiásticas centrales. Evidentemente la demanda se relaciona con las competencias territoriales-administrativas de los sacerdotes y la ubicación de las parroquias, así que la disposición espacial de los pueblos se revela un factor determinante en el desarrollo de sus exigencias y especificidades.

En Santo Domingo Yaleza, distrito de Ocotlán, el 31 de julio de 1885 el Presidente Municipal y demás oficiales del cuerpo municipal se dirigen al obispo “suplicándoles encarecidamente (nos) les conceda su superior licencia para que el Señor Cura de Ocotlán, de Minas, o de Tilcajete (nos) les dé una misa de función que (hemos) han pedido á

(nuestro) su Señor Cura de Teitipac” A éste, del que oficialmente dependen por decisión de las autoridades eclesiásticas, habían pedido una función para el Santo Patrono llevándole los quince pesos de derechos parroquiales, sin obtener su intervención. En realidad

muchos vecinos se han separado por causa de la escases de semillas y esto ha dado ocasión al que pidan sus bautismos en Tilcajete ó tal vez en otras parroquias. También tenemos una cuestión de limites de terrenos con Teitipac y esto nos hace temer al ir a la parroquia porque aquellos nos quieren matar y nosotros podemos hacer lo mismo por esto suplicamos segregarnos de Teitipac y agregarnos a Tilcajete pues en cuanto a lo político pertenecemos al Distrito de Ocotlán<sup>45</sup>.

Asi como los padres no pueden ejercer en otras parroquias sin licencias previas del obispo, también los “feligreses no pueden recibir de otro alguno, ciertos sacramentos y algunas gracias espirituales”<sup>46</sup>. Conscientes de estos preceptos y, sin embargo, necesitados por razones económicas y de conflicto a recurrir a otras parroquias, las autoridades de Yaleza piden un cambio de competencias administrativa eclesiástica.

El segundo caso de esta serie presenta una situación inversa a la precedente. Los municipales de Santa María Chachupam<sup>47</sup>, a nombre de los “hijos del mismo pueblo” ante el obispo comparecen exponiendo

que teniendo noticia de que se ha dispuesto por esa Sagrada Mitra agregar nuestra población a la cabecera de Yahuitlán separándonos de la de Nochixtlan á que hemos pertenecido, suplicamos rendidamente á S.S.I. de digne revocar su superior disposición<sup>48</sup>.

Para sustentar su petición las autoridades enumeran una serie de razones por las que seria inoportuno sujetarse a tal cambio. De hecho

existe entre este pueblo y el de Yahuitlán una antigua enemistad originada por cuestiones de terrenos lo cual es motivo para que no podamos (los chachupanenses) ir con seguridad a dicha población y esto podría ocasionar que se retrajeran muchos de ir a pedir los auxilios espirituales con grave perjuicio de las almas, por temor de ser atropellados<sup>49</sup>.

A esta razón se agrega la "renuencia de todos los vecinos de esta población a cambiar de Parroquia y a sujetarse a nuevo arancel" y finalmente, se tiene que tomar en cuenta lo "escabroso del camino que conduce de este pueblo al de Yanhuitlan, lo que ocasionaria molestia tanto al Sr Cura como a los vecinos de nuestra población"

Los conflictos, las costumbres, la situación económica, componen la realidad social de los pueblos. Éstos, la ponen sobre la mesa al momento de reclamar a la autoridad eclesiástica un cambio o la rectifica de una decisión. Evidentemente, la Mitra cuando decida intervenir sobre su organización territorial, deberá de considerar tal realidad así como el poder que la colectividad de los fieles demuestra en imponerla.

Los próximos cuatro casos presentan un solo problema y esta vez son reclamaciones de un cambio: los pueblos solicitan un reconocimiento como cabeceras de parroquia independiente. La información resulta particularmente interesante por las justificaciones que exponen a sustento de las demandas. En Zoquitlán<sup>50</sup>, el presidente municipal, el síndico, los municipales y particulares del pueblo hacen testificar al cura de la parroquia de Totolapa, de la que dependen, que su

población es dos terceras partes de la población y habitantes mayor que Totolapa, sus habitantes son muy católicos, respetuosos con sus curas, frecuentan los Sacramentos y al Santo Sacrificio de la misa acuden todas las veces que se celebra el grado que asisten aún fuera del templo. La casa curatal está abastecida de habitaciones y decentemente adornada. La Yglesia es hermosa, bien surtida de paramentos y con sacristanes suficientes. En una palabra, este pueblo merece ser cabecera por mil circunstancias. (Al contrario Totolapa) en una palabra no merece tener párroco por su independentismo<sup>51</sup>.

También en San Juan Lalana<sup>52</sup> quieren que “su pueblo disfrute del título o derecho de cabecera de parroquia” y la Municipalidad, principales y demás individuos de la población exponen, a justificación de la solicitud, los siguientes motivos:

Primero; hace más de treinta años que este pueblo es la residencia material del párroco por ser este lugar el más cómodo para la pronta y fácil administración de la parroquia, por estar casi en el medio del círculo en que están localizados todos los pueblos.

Segundo; este mismo tiempo, parece que es el bastante para que prescriba en nuestro favor el derecho de cabecera que ha tenido Teotalcingo.

Tercero; el censo de la población es de más de quinientos habitantes al paso que Teotalcingo se compone de solo treinta y tantos.

Cuarto; nuestra Yglesia está surtida con toda la decencia necesaria de todos sus paramentos, Ymagenes, Vasos Sagrados y ropa, la casa habitación de nuestro párroco tiene todo lo necesario para su decente comodidad, y Teotalcingo carece de casa cural, sacristía, y su Yglesia es un jacal cuyas paredes son de pedazos de tablas y desprovistas de Ymajenes y lo necesario para el culto sagrado.

Quinto y último; que el trato que damos a nuestro cura es el que merece un ministro de Jesucristo, cuyo carácter lo veneramos con el más profundo respeto (...) en los días que reside en nuestro pueblo con todo género de viandas menos pan, chocolate y carne de vaca y puerco pues en su defecto se le dan dos pollos diarios<sup>53</sup>.

Tiempo de residencia del párroco, ubicación física del pueblo en la parroquia, número de habitantes, pero sobretodo fábrica material y espiritual de la iglesia así como posibilidad de sustento material del sacerdote, parecen ser los elementos que más pesan en las decisiones del obispo para designar un cambio administrativo sobre el territorio. La misma respuesta del vicario que consiente la petición y recomienda “a los feligreses (que) cumplan con la asistencia y demás que ofrecen en favor del Culto y del párroco” confirma las anteriores observaciones.

Los naturales y vecinos de la Villa de Juchitán<sup>54</sup> aportan las mismas seguridades de que “el número de feligresía es considerable, los productos de la parcialidad son suficientes

aun más para sostener el sacerdote<sup>55</sup> para que el obispo erija su parroquia independiente de la de Tehuantepec. El tenor de la respuesta de la administración eclesial que todavía no concede la autorización por no haberse

arreglado aun el arancel y la manera de formar la congrua sustentación, gastos de fábrica y culto que son indispensables y que deberán erogarse por el cura encargado que se nombre con separación de la cabecera de Tehuantepec<sup>56</sup>,

confirma que los cambios siguen criterios políticos y económicos.

Esta preocupación de los pueblos por cambiar el estatus político-administrativo, y su insistencia para ser reconocidos como cabecera, es decir, sede parroquial de un territorio, son indicadores de una cierta conciencia de las posibilidades políticas, económicas y espirituales que se abrían teniendo un sacerdote como residente fijo.

La sede de la Parroquia era normalmente la sede del tianguis más importante de la zona y, como centro de la administración espiritual y ceremonial era, por un lado, polo de circulación comercial y económica y, por el otro, punto de referencia psicológico para todos los fieles. Finalmente, y más aún cuando coincidía con la cabecera de distrito, la Parroquia era el centro de atención de las autoridades políticas civiles y eclesiales en asuntos de control militar, judicial, económico y demográfico del territorio.

A la luz de estas consideraciones se explica qué tipo de valores prevalece en el discurso conducido por los pueblos en sus peticiones. La tendencia es la de presentar una situación en donde el pueblo es económicamente estable y ampliamente capaz de sustentar al religioso y su templo (garantías económicas), de describir una condición física en la que el pueblo interlocutor es el mejor ubicado y donde la población es particularmente sensible y necesitada de los auxilios espirituales.



El pasaje de estatus determinaba, también la adquisición de mayor prestigio a nivel local y regional. A pesar de ser un valor de evidente herencia hispánico-colonial, el prestigio seguía siendo considerado por las comunidades como un elemento importante para solicitar la oportunidad de ampliar la interrelación directa con los centros de poder. Así que llegar a ser cabecera proporcionaba a la comunidad la posibilidad de eliminar intermediarios en las comunicaciones con la Mitra y, al mismo tiempo, de ejercer mayor peso en sus peticiones o quejas. Finalmente, la utilización por parte de las comunidades de categorías económicas, censatarias, geográficas y circunstanciales en sus peticiones, confirma que entendían el espacio y su organización como el resultado de una negociación entre las partes. Así como demuestra su conocimiento de las mismas reglas de tal contratación y de su capacidad, a nivel colectivo, de manejarlas en su favor.

Siguiendo en esa óptica interpretativa de la dinámica territorial donde las comunidades indígenas son actores colectivos que constituyen una parte activa en la construcción de su espacio “religioso”, y negocian su estructura con la autoridad eclesiástica, vamos a considerar una fuente primaria que, entre mucha información de variado tipo, da la posibilidad de estimar que tan importante era para la Iglesia conocer su territorio. Se trata de las noticias que periódicamente los párrocos debían de entregar a la Mitra sobre la situación de sus respectivas parroquias. Por ley eclesiástica los obispos tenían la obligación de recorrer su diócesis en visita pastoral así como de pedir informaciones periódicas a los sacerdotes.

Para Oaxaca se conocen tres grupos de informes que, para la historia del siglo XIX, tienen una importancia relevante. Se trata del cuestionario mandato a sus parroquias en 1804

por el obispo Bergosa y Jordán, de la información pedida por el obispo Fermin Marquez y Carrizosa en 1868 y del cuestionario formulado por Eulogio Gillow en 1908

Concentrando la atención en este último grupo documental, pero sin entrar en el mérito de las respuestas, es posible analizar una parte de las preguntas del cuestionario haciendo de ellas una lectura instrumental a la comprensión de las problemáticas propuestas por los casos vistos anteriormente. Las primeras tres preguntas tienen el claro objetivo de ubicar geográficamente la parroquia en cuestión. Se trata del nombre del pueblo, de su categoría eclesiástica -forania, parroquia o sujeto-, y de su categoría civil -cabecera, villa o pueblo y de qué distrito-. Las siguientes pueden parecer simples solicitudes de informaciones de carácter geográfico; en realidad, la composición interna de la parroquia (pueblos, haciendas, ranchos, etc...), sus límites generales y particulares así como su extensión y número de habitantes pueden ser datos preciosos si no fundamentales para tomar posiciones frente a las muchas demandas, quejas o sugerencias que los pueblos enviaban a la Mitra.

Manejar este tipo de información daba a la Iglesia una serie de elementos para evaluar si un pueblo tenía suficientes almas para necesitar un sacerdote o si su mayor cercanía a otra cabecera de parroquia justificaba su demanda de cambio de administración eclesiástica o, finalmente, si los límites de una parroquia eran demasiado extensos para que un solo cura pudiera recorrerla en tiempos útiles. Toda esta información se complementaba con las noticias solicitadas en las preguntas sobre orografía, hidrografía y vías de comunicación que arrojaban luz sobre la situación física del territorio y su viabilidad que, como se ha visto, era una de las limitaciones para una buena administración eclesiástica. En suma, se trataba de informarse para tener elementos “objetivos” que justificasen o

contrastasen las peticiones de los pueblos y que, cuando necesario, ofreciesen a la Iglesia un poder de contratación mayor de aquel afirmado por sus interlocutores.

\*\*\*

El complejo panorama geográfico de las tierras oaxaqueñas fue sujeto desde la Conquista, de divisiones y organizaciones administrativas diversas. Los poderes eclesiástico y civil ejercieron su autoridad sobre una población de mayoría indígena empezando por imponer un control del espacio. Este espacio que actores sociales colectivos –las comunidades- e individuos –los sacerdotes- comparten, es el punto de referencia de las relaciones que se han examinado hasta ahora. Este mismo espacio es el contexto de desarrollo de la dimensión territorial de la vida de la Iglesia y de la sociedad rural oaxaqueña.

Como se decía esta dimensión se organiza físicamente según dos criterios de división territorial: el eclesiástico y el civil. A pesar de no existir una coincidencia exacta entre los resultados de las dos divisiones, Iglesia y Gobierno civil fundan su método de control del territorio sobre un sistema de niveles de gobierno que van desde lo general –Estado y Mitra- a lo local –ayuntamientos, parroquias- pasando para un nivel intermedio –distrito y foranía-. Esto permite a las dos instituciones tejer una red de representación política y administrativa que tiene, a los niveles intermedio y local, sus nudos en las figuras de los vicarios y párrocos por un lado y, en las de los jefes políticos y autoridades locales, por el otro.

A cualquiera de estos niveles se dan relaciones que dan vida y cuerpo a la dimensión territorial. Para entender estas relaciones es, entonces, necesario buscar y analizar sus protagonistas y vimos que, en la mayoría de los casos, se trata de autoridades, ya sean civiles o eclesiásticas. Por un lado tenemos una serie de actores colectivos donde los

presidentes municipales, sindicos, principales de los pueblos hablan a nombre propio y de sus vecinos particulares y feligreses. Por otro lado hay obispo, vicario general y secretario de la Mitra, es decir el cuerpo gubernamental administrativo de la Iglesia

En lo específico, las comunicaciones que los ponen en relación, son causadas por exigencias y situaciones concretas de las comunidades. Se han localizado tres ámbitos en los que se pueden sistematizar estos problemas: la necesidad de un servicio eclesiástico que provoca demandas de cambios en las competencias administrativas, una particular situación social de las comunidades que las empuja a oponerse a las decisiones de la Mitra, y una voluntad de cambio de estatus. De cualquier manera, el asunto está relacionado con la condición física del territorio y con su manejo práctico y simbólico por parte de las autoridades eclesiásticas. Este manejo provoca, en algunos casos, inconformidad por parte de las comunidades, que llegan a cuestionar la administración eclesiástica a la que se tienen que someter.

La intervención, muy común, de las autoridades civiles locales en cuestiones religiosas explica qué tipo de relevancia tenía esa materia para la población y nos introduce al estrecho enlace existente entre lo "civil" y lo "religioso" que caracteriza la vida administrativa, económica, social y cultural de las comunidades<sup>27</sup>. Las autoridades civiles, de hecho, introducían las peticiones para obtener un cambio en la organización territorial eclesiástica asumiendo, como representante elegido, el papel de portavoz de la comunidad, haciéndose, al mismo tiempo, cargo de las exigencias espirituales de aquella. Las autoridades civiles llevan así, frente a las autoridades eclesiásticas centrales, instancias de carácter religioso que responden a exigencias culturales construidas y desarrolladas a lo largo de trescientos años de cristianización.

Las continuas comunicaciones que relacionan los actores demuestran que la parroquia no era un simple espacio físico delimitado por la voluntad del obispo, ni un agregado de comunidades o una construcción artificial a partir de la geografía, sino más bien, la resultante de la tensión entre el polo de la autoridad -la Mitra- y el popular<sup>58</sup> -la parroquia-. Retomando lo que se esbozó de la figura de Gillow en el primer capítulo, y de su política, la información que pidió a sus ministros a principio del siglo XX, podría, entonces, reflejar la comprensión de esta realidad por parte del alto prelado y su voluntad de gobernar la diócesis a partir de esa tensión y con suficientes datos “técnicos” para manejar situaciones sujetas a fáciles errores de interpretación.

En suma, esta tensión que ata los dos polos se resuelve en una contratación entre la colectividad y la autoridad y, el contacto entre las Autoridades del pueblo y las Eclesiásticas centrales, demuestra que las tensiones locales pueden desembocar en una dinámica extensa que encuentra su expresión en una realidad regional. El afán con el que las comunidades buscan y demandan un cambio en su situación administrativa-territorial, demuestra de su parte la comprensión de tales dinámicas y la conciencia de la importancia que tiene poder ampliar y controlar directamente los canales de comunicación con los centros de poder.

Estas reflexiones proponen unas observaciones finales: las comunidades indígenas son entidades presentes y activas en el contexto histórico del siglo XIX. Atentas a los procesos políticos y económicos que caracterizan el periodo, utilizan razones y argumentos que indican un conocimiento del sistema de negociación que les permite ser parte determinante en las decisiones relativas al manejo del territorio tomadas por la Iglesia. Por lo tanto, las mismas dinámicas espaciales nos demuestran que los indígenas cuando, como en este caso, se expresan como actores colectivos, son parte activa en la definición de su

propio espacio. Finalmente, es importante volver a insistir sobre la fuerza que los pueblos demuestran cuando se expresan como colectividad. Este elemento, a pesar de ser de clara herencia colonial, seguirá marcando la relación entre la sociedad rural y la Iglesia durante todo el periodo analizado en este trabajo. La novedad será que, a la luz de la intervención liberal, esa fuerza encontrará nuevos sustentos legales y legislativos.

## NOTAS

<sup>1</sup> García Cubas, 1884, pp. 200-201.

La división en trece regiones es relativamente reciente y fue establecida por arqueólogo y antropólogos para ubicarse y describir de manera clara la compleja geografía del Estado.

<sup>2</sup> Spores. *Relaciones gubernamentales y judiciales entre los pueblos, los distritos y el estado en Oaxaca (siglo XIX)*, en Romero Frizzi, 1990, vol. III, p. 241.

<sup>3</sup> Spores en Romero Frizzi, 1990, vol. III, p. 243.

<sup>4</sup> *Censo de Revillagigedo de 1793*.

<sup>5</sup> Commons, 1993, p. 151.

<sup>6</sup> Spores en Romero Frizzi, 1990, vol. III, pp. 248-249.

<sup>7</sup> Sánchez Silva, 1998, pp. 46-48.

<sup>8</sup> González Navarro, 1958, pp. 175-176.

<sup>9</sup> La Constitución del Estado de Oaxaca de 1857 decreta que: "Art. 65 El territorio del Estado se divide en distritos y municipios. En cada distrito habrá un jefe político, y en cada municipio un ayuntamiento. (...)".

Art. 67 Cada ayuntamiento será elegido directamente por los vecinos del municipio, se compondrá de un número de miembros que no baje de cinco, y se renovará cada año por mitad. (...)". En *Colección de Leyes y Decretos del estado libre y soberano de Oaxaca*, 1909.

<sup>10</sup> González Navarro, 1958, pp. 176-177.

<sup>11</sup> Sobre presencia, historia, economía, cultura de los grupos indígenas de Oaxaca durante la Colonia ver por ejemplo: Carmagnani 1988, Chance 1978b, 1998, Romero Frizzi 1990, Sánchez Silva 1998, Taylor 1972, 1987.

<sup>12</sup> Con esta expresión se entiende Diócesis.

<sup>13</sup> Lizama- Traffano, 1998, pp. 15-18.

<sup>14</sup> Gay, 1990, pp. 185-186.

<sup>15</sup> Canterla-Martín de Tovar, 1982.

<sup>16</sup> León XIII, 1891. AHAO, Impresos siglo XIX, Documentos Pontificios.

<sup>17</sup> Los límites de la diócesis siguieron modificándose a lo largo del siglo XX con la creación de las Prelaturas Mixe, de Huahutla de Jiménez y de la diócesis de Tuxtepec.

<sup>18</sup> Pimentel, (1862), 1995, pp. 165-166.

<sup>19</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1860.

<sup>20</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Seminario, 1842, 1861.

<sup>21</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Seminario, 1880.

<sup>22</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1892.

<sup>23</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1892.

<sup>24</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Sacerdotes, 1880.

<sup>25</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1868.

<sup>26</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1868, 1888, 1892 (entre otras)

<sup>27</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1873.

<sup>28</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1860.

<sup>29</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1860.

<sup>30</sup> Gillow, 1888, p. 33.

<sup>31</sup> Domínguez en Márquez y Carrizosa. 1879, p. 3

- <sup>23</sup> Cobarrubias en Márquez y Carrizosa, 1879, p. 12
- <sup>24</sup> Domínguez en Márquez y Carrizosa, 1879, p. 7. Es importante señalar que sobre esas normas vuelve a insistir Gillow en 1888 y más tarde en 1892.
- <sup>25</sup> Gómez-Salazar, 1891, tomo II, pp. 57.
- <sup>26</sup> Donoso, 1885, tomo I, pp. 377-379
- <sup>27</sup> Donoso, 1885, tomo I, p. 424
- <sup>28</sup> Hay que considerar que la conformación de los distritos estuvo variando a menudo. El Estado de Oaxaca modificó su división territorial entre 1844 y 1910 cuatro veces multiplicando sus distritos de ocho (1844) a 26 (1910).
- <sup>29</sup> Como ejemplos podemos tomar la situación de la vicaría foránea de Zimatlán donde la cabecera de la vicaría es Zimatlán y coincide con la cabecera del homónimo distrito y todas las parroquias pertenecen a la misma entidad política; sin embargo el distrito de Zimatlán incluye una parroquia de la foranía de Sola y una de la de Yucucundo. Al otro extremo encontramos la Foranía de Cacahuatpec que comparte sus parroquias entre los distritos de Jamiltepec y el de Putla. En muchos otros casos como los de Etlá, Jamiltepec, Juquila o Nochixtlán las cabeceras de distrito y de vicaría coinciden en los mismos pueblos. AHAO., Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908.
- <sup>40</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>41</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1886.
- <sup>42</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1886.
- <sup>43</sup> Distrito de Hujuapam.
- <sup>44</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1861.
- <sup>45</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1885.
- <sup>46</sup> Gómez-Salazar, 1891, p. 206.
- <sup>47</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>48</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1889.
- <sup>49</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1889.
- <sup>50</sup> Distrito de Tlacolula.
- <sup>51</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1888.
- <sup>52</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>53</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1872.
- <sup>54</sup> Distrito de Tehuantepec.
- <sup>55</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1872.
- <sup>56</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1872.
- <sup>57</sup> Este es un tema que se presentará a lo largo de todo el estudio y que, poco a poco, se irá explicando en todos sus aspectos.
- <sup>58</sup> Carmagnani: "*Del territorio a la región. Líneas y procesos en la primera mitad del siglo XIX*" en Hernández-Miño, 1991, p. 231.



***Relaciones y dinámicas sociales entre Iglesia y sociedad rural  
en la dimensión económica.***

*Introducción*

El análisis del desarrollo de la relación entre Iglesia y comunidades indígenas en el ámbito económico, será el tema del presente capítulo. El discurso retomará las principales leyes federales que influyeron sobre la economía diocesana para analizar la reacción de la Mitra a nivel estatal y local. De hecho esa nueva legislación abrió a los actores laicos nuevos espacios de intervención y desarticuló los equilibrios construidos con la conquista y mantenidos durante el periodo colonial. Las fuentes ilustrarán cómo las comunidades y los individuos respondieron a las nuevas reglas y cómo, a la luz de estas, se reajustaron las relaciones entre los actores políticos y sociales.

El nivel parroquial de la economía eclesiástica es el contexto donde, esencialmente, se desarrollaron las nuevas dinámicas. Este se componía de dos categorías básicas de entradas directas: las retribuciones a los servicios de los sacerdotes y el diezmo. El dinero así recogido tenía que ser dividido en porcentajes determinados por ley eclesiástica y se destinaba a cubrir los gastos del párroco, del culto y una parte tenía que ser entregada a la Mitra. Completaban el patrimonio eclesiástico los bienes raíces sobre los que en particular, intervinieron las leyes liberales de la segunda mitad del siglo XIX.

### 1. *A propósito de derechos y obviaciones*

La primera categoría comprendía los derechos y las obviaciones parroquiales que, según el derecho canónico, son “la limosna ó estipendio por la celebración de la Misa que ha sucedido en lugar de la oblación de pan y vino, que se hacía en un principio al altar para las especies eucarísticas” y “los derechos de estola, que son los honorarios que suelen darse con motivo de la administración del bautismo, matrimonio, exequias y otras sagradas funciones”<sup>1</sup>. Estas, en teoría, eran un tipo de oblación que, en general y originalmente, indicaban todas las cosas muebles o inmuebles que se ofrecían *voluntariamente* para el culto<sup>2</sup>. En la práctica, durante el periodo colonial eran obligatorias para la población no indígena y desde el siglo XVI el poder civil intentó controlar y reglamentar sus tarifas ordenando la elaboración de aranceles universalmente reconocidos y respetados<sup>3</sup>.

Como reconstruye Taylor, ya en 1538, la Corona había ordenado a los consejos provinciales de los curatos de las Indias, formular, en colaboración con los altos funcionarios del gobierno, aranceles para las misas, las defunciones y los demás servicios espirituales. Entre 1560 y 1640 varias cédulas reales e indicaciones legales reafirmaban que los párrocos tenían que seguir un arancel para los funerales, los matrimonios, los bautizos y todo lo demás. En 1585 el Tercer Consejo Provincial de la Nueva España ratificaba que las entradas parroquiales tenían que ser reguladas por un arancel y que los curas tenían que registrar minuciosamente las recolecciones de dinero.

Divididos en tarifas descendientes para españoles, negros, mulatos y mestizos y para indígenas, los aranceles fueron publicados, a principio del siglo XVII, por las Diócesis de la Nueva España; para ser después, en algunas ocasiones, modificados o hasta suprimidos a lo largo y al final del XVIII<sup>4</sup>

Para Oaxaca, el obispo Maldonado formuló, en 1703, el primer arancel del que se tiene noticia. En éste determinaba las seis fiestas sinodales (el Primer día de Pascua, de Navidad, de Resurrección, del Espíritu Santo, el día del patrono titular del pueblo, de Corpus y de Todos los Santos) en los que los indios no tenían que pagar ni los curas pedir retribución y definía las tarifas de bautismos, matrimonios y entierros. Permitía, además, a los sacerdotes recibir las raciones de comestibles que los indios acostumbraban dar los viernes, sábados, vigiliias, domingos y cuaresma; mandaba a los curas que aplicasen las Misas de todos los domingos, de todos los días de fiesta “que lo son para los indios” y de todos los días sinodales. Finalmente, ordenaba que ningún cura ni vicario podía servirse de persona alguna de su feligresía sin pagarle su trabajo<sup>5</sup>. Este arancel siguió vigente y oficialmente inmutado hasta final del siglo XIX, no sin levantar y provocar tensiones y conflictos entre los feligreses y los sacerdotes así como la intervención de los gobiernos civiles local y federal.

En 1849, durante su primera gestión como gobernador del estado de Oaxaca, Benito Juárez emite una circular a raíz de “las continuas quejas que muchos señores curas dirigen al Gobierno sobre la resistencia o morosidad de sus feligreses al pago de las obvenciones y demás emolumentos parroquiales que les corresponden”<sup>6</sup>. En su comunicación declara justificado el pago de las obvenciones a las que reconoce la categoría de leyes eclesiásticas. Explica que, con el transcurso de los siglos, lo que en origen eran ofrendas espontáneas se transformaron bajo el pontificado de Inocencio III en retribuciones obligatorias a los sacramentos oficiados por los eclesiásticos y que éstos, como operarios en lo espiritual, son dignos del sustento temporal. Entonces por la historia y en cuanto leyes las obvenciones

deben ser estrictamente observadas y más en un sistema democrático y eminentemente liberal como el que rige en el estado y que tiene, en esa observancia, su base esencial.

Bajo un principio noble y sagrado, él (un sistema democrático) otorga la más perfecta libertad a la vez que reprime y castiga el libertinaje; él concede derechos e impone obligaciones que no sabe dispensar; por consiguiente, está lejos de comprenderlo cualquier ciudadano que se cree protegido por él por faltar a su deber o barrenar la ley. El puntual cumplimiento del primero y el más profundo respeto y observancia de la segunda, forman el carácter del verdadero liberal, del mejor republicano.

Demostrado así que todos los feligreses tienen la obligación inexcusable y forzosa de satisfacer las obviaciones y emolumentos parroquiales y que los curas tienen un derecho legítimo para percibirlos y exigirlos sin que el sistema liberal destruya ese derecho no menos aquella obligación, Juárez concluye su circular exhortando los Gobernadores de Departamentos a que hagan

entender (a las poblaciones) que están obligadas al pago de las obviaciones y derechos que cada parroquia tenga señalados en su respectivo arancel, persuadiéndolas del desagrado con que este Gobierno ve su resistencia y su demora...<sup>7</sup>

Complacido, el obispo Mantecón contesta al Gobernador de Oaxaca manifestando, en una carta personal, sus “más expresivas gracias por la providencia que ha tenido a bien dictar”<sup>8</sup>.

Con una semejante actitud de colaboración, en 1851 el mismo obispo contesta a una petición del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos que “necesita tener a la vista los aranceles que rigen para el cobro de derechos en las Parroquias”. En su respuesta Mantecón confirma la observancia del arancel de Maldonado

no obstante haberse experimentado que su observancia ha reducido a la mayor parte de dichas Parroquias a beneficios incongruos, debiendo advertir a V. S. que aun el

expresado Arancel tiene actualmente varias modificaciones que se han hecho ya por convenio legalmente autorizado entre Párrocos y feligreses ya por providencias económicas y conciliativa que se han tomado en autos de visita....(.....) (sin embargo) reina en esta Diócesis mayor tranquilidad, pues las pequeñas diferencias que de vez en cuando suelen ofrecerse, se terminan por transacciones entre los propios párrocos y feligreses”<sup>9</sup>.

Pocos años después, la autoridad política federal interviene sobre los aranceles, ya no con una simple petición de carácter informativo y, seguramente, poco convencida del idilio entre Iglesia y sociedad civil descrito por el obispo de Oaxaca.

Se trata esta vez, de la ley federal sobre derechos y obvenções parroquiales que el gobierno liberal de Comonfort emite el 11 de abril de 1857 y que el mismo Juárez da a conocer en el Estado.

A pesar de ser establecido por el obispo y tener un valor universal en toda la diócesis, el arancel, como consecuencia de particulares condiciones de las parroquias o como resultado de arreglos informales entre la feligresía y los sacerdotes, era sujeto a cambios y adaptaciones no siempre conocidas y autorizadas por la Mitra. Esta situación, como ya señalaba Juárez en su circular, producía inconformidades y tensiones sociales.

La nueva ley intervenía sobre estas situaciones y tenía por objetivo libertar a los pobres de solemnidad del pago de los derechos parroquiales que se les cobraba por sus nacimientos, matrimonios y entierros.

En Oaxaca, la respuesta eclesiástica a esta ley no se hizo esperar. En un edicto del 17 de abril del mismo año, dirigido a todas las diócesis de la república, el arzobispo de México recomienda a los párrocos:

que no neguéis ni aún dilatéis a los fieles la administración de los sacramentos, que nada en absoluto exijáis de ellos, que os contenéis con lo que buenamente os

ofrecen y os prevengo y os ruego que ni de esta ley ni de asuntos político, sea el que fuere. mováis ni aún fomentéis conversacion alguna y que mucho menos en el púlpito toquéis semejantes materias . . .

Sin la misma moderacion actuó el obispo de Puebla que, pocas semanas después, emitía una circular en la que, reaccionando a la ley civil sobre derechos y obvenciones parroquiales, expresaba su desprecio por una disposición "opuesta no sólo a la independencia, soberania e inviolable libertad de la Santa Iglesia sino también a su decoro y dignidad"<sup>11</sup>. En cinco puntos el prelado protesta contra la ley en general y afirma que no se consentirá su exposicion pública, que el clero no se considera obligado a renunciar a sus derechos, que todos quedan bajo los preceptos de la Iglesia y, finalmente, que los sacerdotes no se harán responsables de los problemas espirituales causados por la dicha ley. De la misma manera manda, en otros cuatro puntos, que los curas sigan con sus procedimientos habituales, que sean ellos los que decidan quiénes son los pobres de solemnidad que desde siempre no han pagado los derechos, que todos los demás quedan obligados a pagar sus obvenciones conformes a los aranceles reconocidos por las autoridades diocesanas y que los sacerdotes no pondrán ninguna queja frente a las autoridades civiles así como le permitía el artículo 9º de la dicha ley<sup>12</sup>.

Esta circular de principio de mayo en pocos días llegó a las demás diócesis del sur de la república así como a las manos de las autoridades civiles de los estados correspondientes<sup>13</sup>. Es el Gobernador del distrito de Huajuapam que la remite a Juárez y este, a su vez, comunica al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiástico que la ley federal ha sido rechazada por algunos párrocos del distrito central del Estado. Aquellos manifiestan que lo hacen en cumplimiento de las prevenciones de su Prelado expuestas en

dicha circular y el Gobernador de Oaxaca, preocupado por el tenor de la circular y por la respuesta negativa de algunos párrocos, notifica al Ministro que

hasta hoy solo me he limitado a recomendar a los Alcaldes de los pueblos que me participen cualquier abuso que, contra el tenor de la citada ley, se cometa por los curas para corregirla, según la misma previene, pero que en cuanto a la revolución de ella y protestas que contienen la circular, ninguna providencia he dictado hasta que se me comunique sus respetables ordenes<sup>14</sup>.

Con un tono más moderado y prudente se expresa la autoridad eclesiástica oaxaqueña a finales de 1859. Se trata de una circular donde, una vez asumido que la intervención del Gobierno político en tema de emolumentos y congruas de las Parroquias ha creado confusión y problemas, la Mitra comunica a los párrocos una serie de resoluciones que eviten males mayores. En primer lugar previene que todas las parroquias de la diócesis queden sujetas a sus respectivos cuadrantes aprobados y autorizados y, donde no lo hubiere con este requisito, se arreglen los párrocos a las costumbres legítimamente introducidas. Pero sobretodo recomienda a los curas que

se abstengan de todo espíritu de simonía y (?) para desmentir con una conducta prudente y moderada las imputaciones de los enemigos de la Yglesia y del buen nombre de sus Ministros: cuidando de dar sumas puntualidad al cumplimiento de las disposiciones canónicas relativas a los pobres (....) para dar así ejemplos prácticos de la mansedumbre y de la caridad cristiana, y que los pueblos se penetren del verdadero espíritu de la Yglesia sin buscar el alivio de sus necesidades en las disposiciones atentatorias de los sagrados derechos de la misma Yglesia y no se dejen alucinar por la calumnia de los impíos.<sup>15</sup>

Esta situación siguió, a lo largo de las cuatro décadas sucesivas, por un lado preocupando a la institución eclesiástica y, por el otro, suscitando tensiones y conflictos en las comunidades de la diócesis. Con una serie de circulares que periódicamente solicitaban a los párrocos noticias sobre el estado de su parroquia y sobretodo de su arancel, la Mitra

pretendió ejercitar su control sobre la economía de la parroquia pero, también, verificar qué tanto los curas resintieron de la ley sobre obvenciones y derechos parroquiales.<sup>16</sup>

Los sacerdotes solían contestar enviando a Oaxaca copias de sus aranceles solos o insertados en los cuadrantes<sup>17</sup>. Estos documentos, normalmente formulados con las autoridades de los pueblos y por aquellas aprobados, recogían noticias más o menos detalladas sobre las tarifas de las fiestas, de los sacramentos y de los servicios del cura en general, sobre las raciones y el servicio parroquial proporcionados a los sacerdotes por los fieles. Al final presentaban una serie de notas donde los párrocos señalaban los cambios ocurridos en las costumbres, en las tarifas, en las ofrendas, quejándose o menos de su situación y del trato de los feligreses.

La correspondencia dirigida a la Mitra era otro medio que los curas y las comunidades utilizaban para comunicar las condiciones de las parroquias pero que, sobre todo, utilizaban en casos de dificultades, para exponer sus situaciones y puntos de vista. En este sentido las quejas y las peticiones de los sacerdotes son numerosas y, justamente, reflejan aquel difundido malestar que tanto preocupaba las autoridades civiles y eclesiásticas.

En 1869, el párroco de Quiogolani<sup>18</sup> escribe al obispo pidiendo ser transferido explicando

desde el año de 1844 en que tomé colación y canónica institución de este Beneficio hasta el 1857, aquellos feligreses cumplieron con todos los deberes, con los emolumentos y demás derechos parroquiales establecidos en el Cuadrante que por legítima autoridad y de tiempo inmemorial regia en el curato; pero desde el referido año de 57 han ido disminuyendo las obvenciones con pretexto del Arancel que por el Gobierno Político se mandó expedir en ese año.<sup>19</sup>



Prudentemente el padre había aceptado unas reducciones en las tarifas, sin embargo, desde 1965, algunos pueblos pertenecientes a la parroquia se niegan a pagar las ofrendas y han dejado de pedir misa para la fiesta de su santo patrono. Últimamente, también en la cabecera, los feligreses:

apenas habrán contribuido al Fiscal una cuarta parte de ellos alegando unos que están pobres y otros que ya no tienen disposición de pagar y que si se les obliga darán cuenta al Jefe Político, resultando de aquí que ni la justicia ni los Fiscales quieren cobrar temerosos de que los acusen en la Jefatura Política y se le imponga indudablemente una multa.<sup>20</sup>

Semejante tipo de conciencia de las leyes y de resistencia al pago demuestra los habitantes de Santiago Atitlán<sup>21</sup> que protagonizan las quejas de su párroco al obispo. Aquel describe a su interlocutor las dos razones principales que la feligresía alega para no pagar “cuanto deben de pensiones de Pueblo obenciones, primicias, raciones y demás emolumentos”<sup>22</sup>. Explicando la situación comenta

el primer motivo cierto que tienen y eso ponen á la vista es la grande hambre que han sufrido para la escases de semillas de primera necesidad como son mais y frijol y es muy cierto por la mala cosecha del año pasado...<sup>23</sup>.

El mismo padre pudo constatar lo verosímil de esta situación, afortunadamente el precio del maíz ha vuelto a bajar sin embargo los feligreses no piensan pagar cuanto le deben y es que

el segundo motivo que eyos dicen es el más grande y poderoso para mis feligreses para no pagar son unas leyes que el Gobierno les ha mandado cuyas leyes les ordena á los pueblos y los faculta a que quiten a los fiscales de los pueblos y que ningún pueblo de servicio personal a los señores curas y que las Justicias de los pueblos no cobren ni menos obliguen a los ciudadanos a pagar las ofrendas a los Párrocos...<sup>24</sup>.

Veinte años después el presbítero de San Juan Chicomesuchil escribe a la Mitra pidiendo que no le asignen la parroquia de Yatlan que ha sido abandonada por su sacerdote

“porque esos feligreses se han encaprichado en no cumplir con lo que le deben a su párroco” y él con su parroquia está contento.<sup>25</sup>

Uno de los elementos que acomuna estos casos, además del tema de la ley, es el tipo de comunicación que presentan. Estamos frente a una relación directa entre los sacerdotes y su administración central, donde los pueblos y sus autoridades -la justicia- son los protagonistas primarios de las quejas pero secundarios en la comunicación. El próximo caso tiene el mismo tema pero se caracteriza por un distinto tipo de comunicación; ahora el párroco se dirige a las autoridades de los pueblos sujetos a su parroquia circunscribiendo así la relación al ámbito local.

El 12 de septiembre de 1884 el sacerdote de Atitlán<sup>26</sup> escribe a los presidentes municipales de los pueblos que dependen de sus servicios diciendo

Ustedes ofrecieron en la secretaria (episcopal) pagar doce reales por la ofrenda con tal de que yo me regresara de la ciudad para seguir cubriendo esta y se han burlado de mis superiores y me están robando mis trabajos espirituales; no tengo para mantenerme ni para pagar a mis criados ni para cumplir las pensiones que debo remitirle cada mes a mi prelado y Ustedes de Atitlán llevan tres años los fiscales de no cubrir ni un real cada año por cada casado. ¿Como tienen cada mes real y medio para la capitación y no tienen ni un real en todo el año para las ofrendas de su señor cura?<sup>27</sup>

La pregunta del párroco no cae en el olvido; las autoridades de los pueblos interpelados contestan en el mismo documento concordando en que: “los vecinos de este pueblo no obligan de pagar el diezmo, ni la primicia ni los dos reales de la ofrenda como manda el señor obispo...<sup>28</sup>. La respuesta es perentoria y no deja espacio a dudas. Las autoridades saben de tener un respaldo en la legislación civil, su aptitud las acomuna a cualquiera de las autoridades de los casos anteriores y, como aquéllas, no parecen tener alguna preocupación de carácter espiritual

Estos primeros ejemplos nos dan una idea del tipo de situación económica que vivían los presbíteros en relación a las contribuciones de los feligreses así como de las tensiones existentes entre la Iglesia y la población a raíz de la intervención legislativa liberal. Queda también demostrando que esta, desde los primeros años de su introducción, se difundió en el territorio de las provincias. Su conocimiento y aplicación en el sur del distrito de Tlaxolula (Quigolani) o en zonas como la sierra Mixe (Santiago Atitlán) revela receptividad e interés por parte de las comunidades indígenas que llegan a integrar y fundir los nuevos principios legislativos con los factores que, desde hace siglos, habían determinado sus relaciones con la Iglesia y sus párrocos.

Las fuentes nos dan también la posibilidad de escuchar la voz de las comunidades y conocer sus posiciones y puntos de vista.

En Santa Lucía Teotepac<sup>29</sup>, en 1873, la municipalidad y principales más notables escriben al obispo “para que su Señoría nos mande un señor cura párroco para que cuide y nos administre los santos sacramentos”<sup>30</sup>. Para aclarar cualquier duda precisan

nosotros hemos cumplido con nuestro cura en el pago de todas sus obvenciones que hace la suma de noventa y seis pesos al año, sin meter en cuenta los casamientos, bautismos, seis misas de cinco pesos de seis fiestas que tenemos al año y todas sus primicias que antiguamente se le ha dado a los párrocos que han estado en este pueblo, porque aquí no se ha quitado ninguna costumbre antigua mas que solo la limosna fue la que se rebajó por orden del Superior Gobierno del Estado, nosotros hemos sido cumplidos con nuestro Señor cura en todo lo que llevamos dicho. <sup>31</sup>

No se notan, en este caso, ni polémica ni conflicto, sin embargo, el pueblo no tiene sacerdote y las autoridades, conscientes de que el elemento que más preocupa a las autoridades eclesíásticas es una garantía económica, intentan afianzarlas haciendo

referencia a las “costumbres antiguas” que siempre se han respetado. Naturalmente están obligados a reconocer que están sometidos a una realidad más grande de los límites de su comunidad y admiten que “el Estado” ha influenciado sus costumbres económicas, sin embargo, el tono es minimizador y claramente medido para la satisfacción de su petición.

El caso de Santa Inés del Río, distrito de Teposcolula nos remite a las contingencias históricas de los años '60 e introduce más directamente el tema de los arreglos y convenios de aranceles entre las comunidades y los párrocos. El 8 de marzo de 1864, Dionisio García, agente municipal del pueblo “con la representación que por su pueblo le da la ley”, escribe al Vicario Capitular que

a consecuencia de la miseria general en la que se hallan los pueblos, reportando sobre si diversas cargas y retribuciones y teniendo que hacer constantemente gastos extraordinarios por causa de la guerra, propusimos en el año pasado al Sr. Cura nuestro Párroco d. José María Arriva un convenio para el pago de derechos parroquiales que sin faltar a los usos y costumbres establecidos y sin perjudicar en gran manera los intereses de dicho Señor Cura, nos pusiera a nosotros en aptitud de cumplir fielmente con nuestros deberes y obligaciones de feligreses de la Parroquia<sup>32</sup>.

El convenio de hecho respetaba todos los honorarios establecidos por la costumbre, quedando los feligreses dispensados del pago de ofrendas. El caso es que ahora, a pesar de no haber cambiado las condiciones de la población, “el Señor Cura ha cambiado de voluntad y nos exige como antes el pago de ofrendas y el de otras sinodales de distintos precios”. Existe además otra razón por la que tienen dificultades con los pagos, es que

los Fiscales encargados de recoger las ofrendas no cuentan ahora como antes con el apoyo de la autoridad; y no pueden por lo mismo obligar á los deudores morosos o resistentes, resultando de esto que por legitimo que sea el derecho para cobrar se hace ineficaz por la falta de medios para ponerlo en practica<sup>33</sup>.

El pueblo suplica al prelado que persuada o mande al párroco que reconsidere su posición y vuelva a respetar el contrato al que se había comprometido.

Estamos en presencia de un clásico caso donde la relación entre el párroco y la comunidad permite un acuerdo informal que, en un primer momento, no necesita de la aprobación de las autoridades eclesiásticas centrales. Eso confirma las noticias que los gobiernos tenían de la existencia de acuerdos no autorizados por la Mitra, sin embargo, la parte civil recurre a ella cuando el párroco ya no quiere respetar lo estipulado, confiando al acuerdo un valor digno de una intervención formal. La situación se complica ulteriormente porque la ley, interviniendo sobre la figura del Fiscal, desarticula los equilibrios que mantenían la relación original.

En la década siguiente, desde el pueblo de Macuisochil,<sup>34</sup> llega a la Mitra una carta de los principales y de los mayordomos del Divinísimo Sacramento en la que se quejan de su párroco por no aceptar las ofrendas hechas y por no querer cumplir con las misas pedidas para las fiestas en los días de costumbre<sup>35</sup>. Aquí las autoridades civiles y religiosas laicas del pueblo coinciden en su disgusto y consultan al Obispo sobre “que providencia deben de tomar por con su cura que no cumple con su deber” sin hacer referencia alguna a las leyes civiles.

Un caso de conflicto abierto viene presentado por las autoridades de Lalana<sup>36</sup> en 1882, que ponen frente al obispo una demanda en contra de su párroco. Resulta que el sujeto contrajo una deuda de más de setenta pesos con el pueblo, que ellos cumplen con sus deberes hacia él mientras que él no con todas sus obligaciones y además “pide demasiado de sobra y todo lo vende, otros curas que han benido nada mas piden lo que necesitan”<sup>37</sup>.

Además, siempre está en otro pueblo donde no le corresponde y les “pide el triple de lo que es la costumbre...”<sup>38</sup>.

Finalmente, hacia final de siglo una queja y una petición del pueblo de Tlacolula nos remite, una vez más, al tema del respeto de los dictámenes arancelarios. Esta vez son los mayordomos de los distintos santos del pueblo que escriben al obispo diciendo que, por el desprecio y los maltratados continuos que sufren ellos y los demás vecinos, han llegado a entender que su párroco

no está satisfecho en sus deseos con los productos de su curato y de ahí resulta que cuando se trata de hacer las festividades propias de nuestro pueblo exige cuotas mayores que las que se han cobrado antes por lo mismo y por otros señores curas, y muchas veces omite hacer funciones porque la tasa arancelaria no le parece bastante recompensa<sup>39</sup>.

El cura los maltrata verbal y físicamente y los amenaza de no oficiar los sacramentos si no le pagan lo que le deben “y esto aunque las personas sean visible y notoriamente pobres y aunque solo deban una pequeña parte de la ofrenda u otra cosa”<sup>40</sup>. Los representantes laicos del templo del pueblo piden un nuevo sacerdote porque el que tienen “exige que los derechos que asigna el arancel se le paguen en mayores sumas y esto sin que tome en cuenta el producto de las limosnas las cuales se toma y exige después de los mayordomos todos los gastos de cualquier fiesta”<sup>41</sup>.

Efectivamente en ningún momento los interlocutores de la Mitra hacen explícita referencia a las leyes civiles, sin embargo, denuncian a la autoridad eclesiástica el desprecio de su representante por el acuerdo (probablemente) informal que hasta entonces había regido la relación económica entre la comunidad y la Parroquia, demostrando conciencia de sus derechos consuetudinarios y de su fuerza como colectividad.

La situación de las parroquias de la diócesis ilustrada por estos casos, no pasó desapercibida entre las autoridades eclesiásticas que deciden intervenir sobre el arancel en 1897. Es el arzobispo Gillow que, el 2 de febrero, emite, para los fieles, un bando con las tarifas del nuevo arancel del arzobispado y, en su segunda instrucción pastoral con la misma fecha, explica sus razones a los señores curas de su jurisdicción.

El obispo, durante su visita pastoral de principio de los '90, había tomado nota de la existencia, en las parroquias del Arzobispado, de un cierto malestar entre el párroco y sus feligreses resultado del estado que guardaban los aranceles. Consciente de que "con el tiempo y la desamortización que han venido cundiendo, las circunstancias han variado notablemente"<sup>42</sup>, constata que en pocos curatos se conserva religiosamente el arancel del Señor Maldonado y en menos todavía los indígenas cumplen con las demás costumbres que sirvieron de base para formar dicho arancel. Desde luego en esos pocos curatos prevalece la armonía y un bienestar manifiesto tanto en lo que se relaciona con el cura, como con los feligreses, mientras que allí donde el arancel ha sufrido variaciones, las tensiones, la indiferencia y el conflicto caracterizan las vidas de sacerdotes y fieles.

Efectivamente, en muchos lugares los señores curas, "á medida que han encontrado mayor resistencia por parte de sus feligreses para cumplir con las costumbres establecidas, han consentido en variar los aranceles, á veces con anuencia de la S. Mitra, pero generalmente *motu proprio*".<sup>43</sup>

Como consecuencia, en muchas parroquias han disminuido las fiestas y los derechos que los indígenas pagaban por ellas así como el servicio personal que aquéllos daban a los sacerdotes. Pero, observa Gillow, la culpa no es de los indígenas y explica que:

La ignorancia en la que vive la mayor parte de ellos podrá excusarlos, si se dejan engañar por malos consejos; más es digno lamentarse que personas instruidas, por odio de partido, ó por rencor personal con algún Cura, aconsejen a los feligreses más sencillos que no provean a los ministros de la religión con los auxilios que le son debidos, y aún aprovechándose del orden político actualmente establecido, confundan dos cosas muy distintas: la separación con la independencia entre la Iglesia y el Estado. No se exige á los indígenas que presten sus servicios gratuitamente, sino que, en compensación de esos mismos servicios, el Párroco les concede ciertas exenciones y rebajas fundadas en su habitual pobreza.”<sup>44</sup>

Frente a esta nueva situación, donde existe un arancel viejo de dos siglos a lado de una multitud de aranceles particulares que no tienen estabilidad y están lejos de satisfacer a los interesados. Gillow decide retomar las reglas de Maldonado. Aportando algunas modificaciones indicadas por las circunstancias, acaba determinando un arancel diverso, pero con bases fijas, para las personas que no quieran sujetarse al arancel privilegiado.

Finalmente, las disposiciones dejaban a los curas y a los feligreses tres distintas opciones arancelarias: sacramentos gratuitos para los pobres de solemnidad, el arancel de Maldonado con pequeñas modificaciones para los pobres y el nuevo de Gillow para todos los demás. Desdichadamente el alto prelado no especifica quiénes tendrán el poder de decidir que arancel corresponde a quien; tal vez la pobreza evidente justificaría las omisiones de pagos o Gillow da por descontado que serán los sacerdotes los árbitros en esa decisión.

Un elemento absolutamente nuevo que resalta en el discurso del obispo, es el manejo de la categoría “pobre” en lugar de la de “indígena” que indica un desplazamiento de los criterios de distinción de un nivel étnico a uno clasista en perfecta armonía con los tiempos “modernos” que estaba viviendo a finales del XIX el resto del mundo. Conforme a esta línea en el preámbulo al nuevo texto arancelario, Gillow señala



La ley y la costumbre entre nosotros han abolido en el presente siglo las diferentes categorías de clases privilegiadas, y de clases tributarias, y ya no tienen en consecuencia, razón de ser una variedad de derechos parroquiales como únicamente fundada en la diversidad de castas, ó en el cruzamiento de ellas, ó en que los individuos sean habitantes de la Ciudad y otros de los barrios o del campo. Por tanto, derogamos la dicha diferencia de derechos en el sentido de que tenga tal fundamento, aunque permanecerá siempre cierta variedad; pero ésta, de hoy más (...) solo será el resultado del mayor o menor acomodo de las clases superiores, ó de la mayor ó menor pobreza de las inferiores; de manera que, señalado el máximum y mínimum de los derechos parroquiales, no se podrá cobrar más ni se pretenderá pagar menos.<sup>45</sup>

El nuevo arancel, presentado como decreto eclesiástico, está dividido en seis secciones y, efectivamente, establece los derechos máximum y mínimum para los bautismos, los matrimonios y los entierros. También determina las reglas y las tarifas para amonestaciones y certificados, para las misas, los responsos y las bendiciones y, finalmente, define los términos de la administración sin estipendio, de la distribución de los derechos y la cuenta anual del fondo de fábrica, de los reglamentos locales y de en donde y desde cuando había de regir el tal decreto.

Naturalmente está completo de todos los detalles necesarios para cada caso particular y dos disposiciones generales quedan claras y, de alguna manera, acercan las nuevas reglas eclesiásticas a la ley federal de '57 aunque en ningún momento estas son explícitamente mencionada por el arzobispo. Se trata de los sacramentos gratuitos para todos los "pobres de solemnidad" y del preciso propósito de Gillow de eliminar los abusos y los aranceles arbitrariamente particulares.

Al lado de los derechos establecidos por el arancel, desde tiempos inmemoriales, habían existido las ofrendas; éstas se componían a veces de los "primeros frutos", pero más en general constaban de dinero o especies que los feligreses entregaban a los curas en

ocasión de misas o fiestas. Gillow no se olvida de su existencia y aclara que estos “pagos” no son obligatorios pero permitirán a los ofrendarios obtener una rebaja al momento de pagar los derechos parroquiales establecidos por el arancel oficial.

Consciente de que no es suficiente cambiar el arancel para que sea aceptado y respetado entre la población, el arzobispo responsabiliza a los sacerdotes. Estos, para mejorar la situación, deben de tener verdaderas caridad y prudencia con sus feligreses y también colaborar para que su permanencia en sus respectivas parroquias sea tan constante como sea posible. Naturalmente las providencias no se limitan a los sacerdotes y Gillow establece las reglas a las que estos deberán sujetarse cuando sus feligreses no se presenten a proporcionarles los auxilios colectivos, consistentes tanto en la ración y servicio personal, como en el cuidado de la iglesia, sacristía y casa cural<sup>46</sup>.

El principio es que todos tienen que contribuir para el culto divino y ese, inevitablemente, incluye buenas condiciones de vida, materiales y físicas, del párroco. Éste, a su vez, debe de cuidar que se respete la división establecida por el arancel que reparte las entradas entre el cura, la fábrica material de la iglesia, los gastos del culto por el uso de objetos y la servidumbre indispensable en la ejecución de los actos del ministerio.

Con estas nuevas reglas Gillow quiere asegurar una cierta estabilidad económica en las parroquias, el control por parte de la Mitra de la economía de aquéllas, así como resolver el problema de los abusos y de las tensiones entre feligreses y sacerdotes. Para eso una vez más recomienda prudencia, justicia y equidad a los curas que deberán de decidir las tarifas entre los dos extremos establecidos por el arancel. Además en el artículo XXVIII los faculta

para que en caso de que atendida las circunstancias especiales de su localidad, tuvieren por conveniente ciertas disposiciones arancelarias, no expuestas en este decreto, formen sobre las bases dadas, reglamentos respectivos y tablas completas y explícitas de la distribución de los derechos, pasándolos a esta Superioridad, á fin de que examinados y aprobados, rijan en cada lugar como aplicación de este mismo decreto<sup>47</sup>.

El material documental perteneciente al periodo que sigue a estas disposiciones eclesiásticas no nos permite ilustrar y analizar a fondo qué tipo de respuesta dieron los sacerdotes y las comunidades o qué tanto se resolvieron o complicaron los conflictos que se han visto antes. Sin embargo, en las respuestas al cuestionario que en 1908 Gillow<sup>48</sup> envía a todas las parroquias es posible rastrear algunos datos útiles.

Las preguntas formuladas por el obispo tienen como objetivo obtener un cuadro informativo que ilustre las situaciones de los curatos bajo los más variados puntos de vista y, naturalmente, incluyen información sobre el tema de su economía. Una vez más la Mitra pide copia del arancel vigente en los curatos y quiere saber si los feligreses son ofrendatarios, si pagan con puntualidad, si es necesario esperar algún servicio sacramental para poder cobrar y, en el caso que no sean ofrendarios, si respetan el arancel.

En las 42 parroquias de las que se han podido consultar las respuestas, resultaron no pagar ofrendas por un tercio, pagarlas por otro tercio y pagarlas poco, con problemas o atraso por el último tercio.

Naturalmente no todos los pueblos presentan la misma situación sin embargo, en general, allí donde no pagan ofrendas pagan los derechos según el arancel diocesano o, como en Jaltepec<sup>49</sup>, donde en la cabecera no hay ofrendas y en los pueblos sujetos si, o como en Tilcajete<sup>50</sup>, donde los pueblos no son ofrendarios pero entregan unas cuantas

primicias y respetan el arancel de la Mitra “pagando los ricos la cuota media y los pobres la inferior”.

También en el caso de los pagos regulares, cada pueblo se comporta de manera distinta. Hay quienes simplemente son ofrendarios y pagan con regularidad como en Teococuilco<sup>51</sup> o, quienes, como en Mitla<sup>52</sup>, pagan sus ofrendas y las entregan por acuerdo con el párroco a final de año o, como en San Pedro Tezacoalco,<sup>53</sup> donde todos son ofrendarios y hacen sus pagos cuando se les ofrece un bautismo o un casamiento.

Finalmente, numerosos son también los pueblos que los párrocos consideran ofrendarios pero, por lo general, son morosos y entregan con muchos atrasos. En Tututepec<sup>54</sup>, por ejemplo, las dos terceras partes son ofrendarios pero nada cumplidos y pagan sus ofrendas cuando quieren y no cuando se les elige, así como en Zaachila<sup>55</sup> donde son ofrendarios pero no pagan con puntualidad sino hasta que se les ofrece algún servicio parroquial y no toda la ofrenda que deben, sino una parte.

En general, donde se conservó un arancel, las tarifas cobradas por los sacerdotes se acomodan entre los límites impuestos por Gillow y efectivamente se le cobra menos a los ofrendarios. A principio del siglo XX, la ley de 1857 ya está muy lejana y ya nadie la nombra ni para defenderse ni para atacarla. Parece ser que, a la vigilia de la Revolución, sus dictámenes ya son parte de la indiscutida realidad cotidiana, y que las ofrendas, como única entrada que los sacerdotes pueden manejar autónomamente, son las que ahora protagonizan las preocupaciones de la Mitra y de los mismos sacerdotes.

\*\*\*

La ley sobre obenciones de 1857, formulada por el Gobierno federal con el fin de regularizar una situación de confusión arancelaria y de proteger a los pobres de supuestos

abusos, por un lado provocó la reacción indignada de la Iglesia y, por el otro dio un instrumento legislativo nuevo a las comunidades y a los individuos para replantear su relación con la institución eclesiástica. Es importante señalar que la ley civil no negaba las obenciones sin embargo, la Iglesia rechazó la iniciativa por considerarla una intervención civil y por lo tanto ilícita, en un campo de su exclusiva competencia.

A nivel local, como ejemplifican los casos presentados, la dicha ley provocó tensiones y conflictos entre los actores sociales. Estos se componen principalmente de los sacerdotes y de las comunidades; ambos, dirigiéndose directamente a la Mitra, utilizan una comunicación directa con el centro buscando una relación sin intermediarios. En un solo caso, de los que se presentaron, la relación se resuelve en el ámbito local y reafirma el elevado grado de conocimiento de las leyes federales que tenían las comunidades y de como habían decidido utilizarlas a su favor, en este caso en contra de las pretensiones del sacerdote de la zona. Es interesante notar que los interlocutores laicos juegan, en las quejas y peticiones que remiten al obispo, entre sus “nuevos derechos” de ciudadanos reconocidos y elementos heredados del periodo colonial como la “costumbre antigua”, o una especie de derecho consuetudinario que los había llevado hacia acuerdos informales con los párrocos y que ahora estos ya no quieren respetar.

Hacia finales de siglo la Iglesia toma conciencia de los problemas existentes en las parroquias de la diócesis y, en la persona de Gillow, decide intervenir para regularizar y uniformar las tarifas de los varios servicios. En esta nueva etapa de la política eclesiástica los curas deberán de ser los protagonistas y sobre ellos caerá la responsabilidad de convencer a los fieles a respetar el arancel y de un buen manejo de las finanzas de sus curatos. A pesar de estos esfuerzos, la información de principio de siglo confirma la

decadencia de los pagos obligatorios y presenta las ofrendas como una prioridad de la economía diocesana

## *2 El diezmo*

La segunda gran voz de las entradas de la economía de la Iglesia era el diezmo eclesiástico: la décima parte de los frutos y bienes adquiridos que se pagaban a la Iglesia para el sustento del culto y sus ministros. El texto bíblico hace por primera vez mención del diezmo cuando Abraham ofreció al sacerdote Melquisedech la décima parte del botín en la victoria alcanzada sobre cuatro reyes, y Jacob hizo voto de ofrecer al Señor la décima parte de los frutos o bienes que adquiriese en Mesopotamia. Por último en el Levítico se impuso a los Hebreos expreso precepto de pagar los diezmos; y desde entonces comenzaron a deberse estos, por preceptos divinos a los levitas y sacerdotes. Este precepto cesó con la ley de Moisés y más tarde la ley evangélica prescribía a los fieles que suministrasen lo necesario para la vida a los ministros del culto, pero no mandaba en concreto los diezmos.

De hecho los primeros fieles cristianos no pagaban diezmos y el clero vivía de las oblaciones que aquellos ofrecían espontáneamente a la Iglesia para el sustento del culto y sus ministros, siendo suficientes para cubrir estas atenciones. Cuando decreció entre los fieles el fervor de los primeros cristianos, las oblaciones voluntarias no bastaban para atender a las necesidades del culto y sus ministros, y entonces los padres de la Iglesia empezaron a exhortar a los cristianos a contribuir con la décima parte de los frutos para estas atenciones. La doctrina sobre los diezmos se afianzaba en el principio que todos están obligados en conciencia a contribuir con la décima parte de sus rentas al culto de Dios, que bendice la obra del hombre, y sostuvo el proceso de transformación de exhortación de los

padres de la Iglesia en obligación por ley eclesiástica. A partir del siglo IV los concilios de Macon, Cabilonense y Muguntino expidieron terminantes decretos que llegaron a ser leyes de la Iglesia, y la obligación de los diezmos, ya recibida y cumplida, recayó sobre todos los fieles.

En la Iglesia hispanoamericana existían disposiciones especiales con relación a las personas a quienes correspondía el derecho de percibir el diezmo. La distribución que generalmente se hacía en las erecciones de los obispados de América tenía la aprobación y el consentimiento de los monarcas españoles. Toda la masa decimal, en cada obispado, después de algunas deducciones, se dividía en cuatro partes iguales: una cuarta parte íntegra se adjudicaba al prelado; y otra cuarta parte también íntegra al capítulo de la Iglesia catedral la que se distribuía entre las dignidades, canónigos, racioneros y demás empleados de ella. De las otras dos cuartas se hacían nueve partes que se llamaban *novenos*: dos *novenos* de estos se reservaban al rey en reconocimiento de su soberanía y patronato, las otras siete partes acrecían a la cuarta capitular destinados entre el sacristán, los curas rectores de la catedral, la fábrica y el hospital de la ciudad episcopal.<sup>56</sup> La ley 14, tit. 16 de Indias mandaba que los españoles pagasen los diezmos prediales a las personas que habían erigido las iglesias aprobadas por el Rey, legitimando los derechos eclesiásticos. La ley 2, tit. 16., lib. 1 de la misma jurisdicción fijaba el arancel que se debía de observar para el pago de diezmos y primicias especificando cada producto agrícola (cultivos y ganado) sujeto al impuesto eclesiástico. En general los indios estaban exentos del pago sobre los productos autóctonos de auto subsistencia como el maíz, el frijol y el chile, mientras que debían de pagar diezmo sobre los productos de origen europeo.

La solución de los diezmos obliga a todos en general, es esta una obligación de justicia que induce la de restituir lo defraudado. Los sagrados canones imponen a los defraudadores de los diezmos la pena de la excomunión siendo el suyo un pecado entre los más graves. Solo cumpliendo con los pagos o saldando sus deudas los fieles serán perdonados y podrán regresar al rebaño.

En México, bajo la supervisión de los obispos y de los virreyes, se aplicó el diezmo durante todo el periodo colonial, como en la mayoría de los territorios conquistados por la corona española. Esta alianza y colaboración entraron en crisis con la Independencia y la ley del 27 de octubre de 1833 cortó definitivamente los lazos que todavía vinculaban el Estado a la imposición del impuesto eclesiástico sobre todos los frutos y productos anuales de la tierra o industria del hombre.

A pocos años de la disertación de Mora sobre los bienes de la Iglesia, una ley nacional en su primer artículo disponía: “Cesa en toda la República la obligación civil de pagar el diezmo eclesiástico, dejándose a cada ciudadano en entera libertad para obrar en esto con arreglo a lo que su conciencia le dicte”.<sup>57</sup> Esta acción legislativa liberal privaba el diezmo del reconocimiento político civil que hasta entonces había tenido, retiraba a la Iglesia el apoyo técnico que las autoridades públicas daban al momento del cobro y transformaba el impuesto eclesiástico en un factor de conciencia de cada ciudadano.

En el obispado de Antequera la recolección y distribución del diezmo eran encomendadas a los capitulares, quienes intervenían en todos los momentos de este proceso. Dos canónigos que se nombraban al inicio de cada año, llamados jueces hacedores, eran los encargados de organizar la contabilidad de la diócesis, contando para su



labor de recolección con los colectores que eran nombrados a través de un concurso de oposición. Todos los problemas en la recaudación, entre los colectores o con los pueblos tributarios, eran consultados en cabildo, el cual decidía las formas para resolverlos. Se tiene noticia que para 1563 la administración económica de la diócesis ya estaba en manos de los jueces hacedores.<sup>58</sup>

El primer arancel de diezmo del que tenemos noticias fue compilado por el obispo Maldonado a principio del XVIII, el documento especifica sobre que tipo de productos existe el diezmo para “los españoles y todos los demás que no fueran Indios” y las especies sobre las que “los Indios deben pagar Diezmo”.<sup>59</sup> Más tarde el obispo Montaña retoma el texto de su antecesor añadiendo una distinción más acerca de los “géneros de que todos indistintamente deben pagar un tanto por ciento”<sup>60</sup> y exhorta, requiere y manda a toda y cualesquiera persona de cualquier estado, naturaleza, calidad o condición<sup>61</sup> de cumplir con su obligación de pagar el diezmo “que su Divina majestad como dueño de todo reservó para si, para la construcción y fabrica de sus templos, reparos de sus ruinas, manutención y sustento de sus ministro y socorro de los pobres”.<sup>62</sup> Las penas que Dios infligirá a los transgresores serán “pobreza, hambre, escasez de frutos y abundancia de plagas” mientras que para la Iglesia quedarán “por el mismo echo excomulgados e insolvibles, de suerte que ningun confesor tiene facultad para poderlo absolver”<sup>63</sup> por ser un caso de exclusiva facultad obispal.

Vuelto a la imprenta, el edicto de Montaña reaparece firmado por dos hacedores en 1817 y en una instrucción que Merlín presenta a principio de 1888. Este mismo texto marca entonces, la historia del diezmo en la diócesis de Antequera hasta la llegada de Gillow que, a finales de los ochenta retoma el tema imponiendo nuevas reglas.

No tenemos evidencias numéricas del impacto que tuvo en el Estado de Oaxaca la ley federal de 1733. Tomaremos por lo tanto en consideración las fuentes que anteriormente demostraron las crecientes dificultades en el cobro de los derechos parroquiales como consecuencia de la ley de 1757 y una serie de documentos oficiales, elaborados por las autoridades eclesiásticas sobre el diezmo. Estos testimonian de un cambio en la relación económica entre sociedad e Iglesia y de una constante inquietud por parte de esta última en materia diezmal.

En 1773 la Mitra emite una cordillera en la que comunica a todos los sacerdotes de la Diócesis que

siendo urgente la necesidad de esta Santa Yglesia que tiene que sostener constantemente un culto digno de la magestad de Dios y siendo además imprescindible deber procurar que los fieles paguen el Santo Diezmo (es necesario que) archiven el cobro del referido Santo Diezmo, recordando a sus feligreses la grave responsabilidad en que incurren omitiendo el cumplimiento de tan sagrada obligación según el Santo Concilio de Trento...<sup>64</sup>

La circular ocupa otras dos páginas con instrucciones técnicas detalladas para los curas sobre el cobro, la registro del mismo y la remisión del dinero a las autoridades centrales sugiriendo la efectiva existencia de un diezmo, pero sobretodo demostrando la viva preocupación por parte de la Mitra de su recaudación y su manejo.

El diezmo sigue siendo para la Iglesia una inquietud la siguiente década como testimonia una instrucción popular sobre el tema escrita por un presbítero de León y promovida e impresa en Oaxaca por el obispo Márquez y Carrizosa. El documento, dirigido más a los fieles que a los sacerdotes está compuesto de una secuencia de preguntas y respuestas, que corresponde a la típica estructura de los catecismos utilizados para la enseñanza de la doctrina cristiana. La retórica del discurso permite al autor demostrar a los

fieles, por medio de una justificación histórica, la obligación que los ata al pago del impuesto, explicarles que tan grave sea el pecado de la omisión del pago y cuales sean las posibilidades de "redención" y los remedios prácticos a la falta cometida. El elogio a los reales de España que nunca abusaron de las concesiones papales, sitúa el presbitero escritor al lado de los católicos conservadores en contra de la Independencia y de los liberales. Éstos en "contra de la antigua legislación política y cristiana (que) estaba en todo de acuerdo con los sagrados cánones" gobiernan ahora el país con leyes "impias" de las que el autor indignado no hablará en su folleto.<sup>65</sup>

Dos años más tarde, el recién nombrado obispo Gillow observaba la precaria economía de la diócesis, determinando intervenir también en relación al diezmo. Con una instrucción y una circular, sus iniciativas tomaron dos caminos: por un lado insistió una vez más en la obligación de los fieles a pagar el impuesto y por el otro apuntó a la responsabilización de los sacerdotes hacia la importancia y la técnica del mismo cobro. En la primera instrucción se repite el arancel de Montañó pero Gillow, consciente de las dificultades existentes al momento de la recaudación, se dirige a los fieles sermoneando

El pago del santo diezmo obliga aunque no haya quien cobre, y nada más fácil para el cristiano que quiere cumplir con su deber, que acudir a la Clavería o a su parroquia para entregar lo que corresponde a la Iglesia. La poca fe de los cristianos es la causa de la resistencia que presentan cuando se les amonesta a pagar el santo diezmo. Si fe tuvieran, comprenderían que el dar a Dios lo que es de Dios es una positiva ganancia y jamás una pérdida...<sup>66</sup>

En la circular publicada a pocos meses de la instrucción, el obispo culpa del lastimoso estado en que se encuentra el clero y todo lo relativo al culto divino a

la tibieza de espíritu, el poco o ningún celo por las cosas de la religión y quizás la sórdida avaricia de una parte de los fieles que por el apego a sus comodidades, las mas de puro lujo, dejan de cumplir con el deber mas sagrado y natural que tiene el

hombre, cual es rendir obsequio y homenaje a la Divinidad y tributarle el culto que le es debido.<sup>67</sup>

Para enfrentar tal problema el autor dicta a los sacerdotes ocho reglas a seguir con sus parroquianos. En primer lugar, es importante que los padres con la predicación hagan entender a los fieles su obligación a sustentar el culto y también que no habrá absolución para los pecadores no arrepentidos y en deuda. Sin embargo, en casos de muerte los sacerdotes podrán encontrar un arreglo con el pecador o con su familia, así como deberán exhortar siempre los agricultores a las igualas renovables cada cinco años. Finalmente, en casos de pecadores reincidentes será deber de los curas referir los datos a la autoridad central que con "los Jueces Hacedores, resolverá lo que concilie mejor a los intereses sagrados de la Iglesia".<sup>68</sup>

El tema no deja de suscitar preocupación para la Mitra, tanto que diez años más tarde el arzobispo, en una nueva instrucción dedicada a la parte económica de la administración parroquial, vuelve a insistir sobre el diezmo estableciendo las tarifas de nuevos productos como el hule y las materias textiles y aportando algunas modificaciones a la división por grupos sociales de los productos sujetos al impuesto.

Consciente de que la Silla Apostólica había concedida a los indígenas en extrema pobreza la exención del pago del diezmo sobre el maíz y el frijol, denuncia que

con el transcurso del tiempo las circunstancias han cambiado, y en la actualidad la mayor parte de los indios son propietarios y verdaderos dueños de terrenos que cultivan para lucrar....Es evidente que su condición de indígena no los exime de la obligación que, en igualdad de circunstancias, pesa sobre los demás labradores. En tal virtud ya no subsiste la exención del pago del diezmo por frijol y maíz sino para los indígenas muy pobres que cultivan esos cereales en cantidad muy limitada y solo para el propio gasto.<sup>69</sup>

Solamente tres años más tarde, como para el caso de los derechos parroquiales, Gillow sustituye una división clasista a una étnica de la sociedad, replanteando la exención del pago del diezmo para los “pobres” y no para los “indios”. Legitimado por las letras Apostólicas “Trans Oceanum” que derogaban varios de los privilegios concedidos a los indios, en un edicto de 1901 revoca la distinción “que para el pago de diezmos ha habido de españoles e indios y en consecuencia estos están obligados a pagar el diezmo integro por el maíz y el frijol.”<sup>70</sup> Pasará definitivamente de los indígenas a los pobres concediendo a los que viven en el campo, sean o no indios, y que solo siembran y crían animales para su propio sustento, la gracia de que satisfagan la obligación del diezmo pagando el *pío diezmo* que consiste en veinticinco centavos cada año <sup>71</sup>

El material documental encontrado no nos permite elaborar una estimación de cuanto y como se modificó la contribución del diezmo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. pero contamos con una información de carácter civil recogida en la Memoria de Estado de 1858 que notifica

El clero secular, además de muchos capitales que reconoce en varias fincas, cuya suma se ignora, cuenta con el producto de los diezmos, que si bien desde que se retiró la coacción civil no producen hoy en el Estado 221.935 pesos 3 reales por quinquenio, como en épocas anteriores, todavía es buen recurso que sirve para los gastos de la Iglesia. Según la noticia citada de lo que producen las parroquias, resulta que los habitantes del Estado contribuyen para el sostenimiento del culto católico y de sus ministros, con la suma anual de mas de 200.000 pesos, cantidad que debe reputarse disminuida, porque no están incluidas en dicha noticia las ofrendas voluntarias, y no es verosímil que cuando la población aumentado, la renta de los curato haya disminuido, comparada con la de 1790.<sup>72</sup>

Como se ha visto, la Iglesia no compartía estas opiniones tanto que sus preocupaciones plasmaron mucha de su documentación oficial de esos años. Una confirmación de la tendencia que tanto había angustiado la Iglesia y el arzobispo Gillow, en

particular a finales del siglo, se encuentra en las respuestas que los sacerdotes dan a propósito del cumplimiento de los feligreses al precepto del pago del diezmo. De las 42 parroquias analizadas, poco menos de la mitad ya no acostumbran cumplir con tal precepto como en San Bautista Ajapam<sup>73</sup> donde el párroco contesta sin rodeos “no dan diezmo”, o en Tututepec<sup>74</sup> donde “ninguno de los feligreses cumple con los preceptos del diezmo prefieren privarse de los auxilios espirituales por no pagar” o en San Miguel Peras<sup>75</sup> donde “ninguno hace caso de cumplir con este precepto”<sup>76</sup>. De las que quedan, en 19 pagan bajo alguna condición; el sacerdote de Cacahuatpec<sup>77</sup> afirma: “tratando de los sanos muy pocos son los que pagan diezmo. Solamente cuando se ven graves, bense obligados a pagar algo en cuenta del diezmo y digo en cuenta porque creo que en la mayoría de los casos no son veraces al declarar sus bienes, para hacer el pago de conformidad con aquello”. También en Santa María Ejutla<sup>78</sup> “pocos cumplen con pagar y estos lo hacen por lo regular cuando se confiesan o se arreglan para morir” así como en San Martín Tilcajete<sup>79</sup> donde “solamente pagan el Pío diezmo los pobres pero los ricos hasta que están en peligro de muerte y algunas veces en este estado se reusan a pagar”.<sup>80</sup> Finalmente hay un 6% de parroquias que pagan sin renuencia como en San Pedro Quiatoni<sup>81</sup> donde “todos pagan el santo diezmo, algunos con iguales” o en Tilantongo<sup>82</sup> donde el párroco afirma: “al principio de mi llegada y por algunos años ascendieron hasta a 700 pesos del diezmos que se recojían pero al paso que adquieren mayor confianza con el Señor Cura va disminuyendo hasta 300 pesos en el año ....”<sup>83</sup>

Estos datos, cruzados con el número de la población y los ingresos denunciados por los mismos sacerdotes, llevan a concluir que no existía una correlación entre los tres factores, y que el pago del diezmo al principio del siglo XX era un asunto de voluntad y

conciencia personal o familiar, para no decir que, como sugieren las actitudes de los pueblos donde se pagaba para recibir un servicio, una cuestión de intereses donde el saldo del diezmo se había transformado en la forma de pago a los auxilios espirituales.

\*\*\*

El diezmo, como institución eclesiástica desde el siglo IV, llegó a México con la conquista y la evangelización del nuevo mundo por parte de los españoles, soldados y sacerdotes. Estos últimos, legitimados por el poder real, impusieron el diezmo a las poblaciones autóctonas compartiendo las entradas con la Corona hasta el siglo XIX cuando, a raíz de la Independencia, el 27 de octubre de 1833, el gobierno de la República define la cesación de la obligación civil de pagar el diezmo eclesiástico, transformando el impuesto en un factor de conciencia.

Los datos a nuestra disposición no permiten la elaboración de un análisis cuantitativo del efecto que provocó la ley de '33 sobre la recolección del diezmo. Sin embargo, la preocupación que la Iglesia demuestra en muchos de sus documentos oficiales de la época, sugiere que el monto de lo recogido debió de disminuir a causa de múltiples factores, entre los que seguramente se encuentra el conocimiento que la población tenía de la ley federal sobre el diezmo.

Una vez más es Gillow quien interviene elaborando dos instrucciones pastorales sobre el tema. En sus textos el arzobispo vuelve a insistir sobre la responsabilidad de los sacerdotes para que los fieles paguen lo que deben a la Iglesia y elabora un nuevo arancel. Este incluye nuevos productos y, sustituyendo los "indígenas" con los "pobres" en general,

revoa la distinción de productos por “razas” que había caracterizado los aranceles durante 300 años.

A pesar de los esfuerzos de la Iglesia, a principio del siglo XX la del diezmo ya no constituye una voz fundamental de la economía de las parroquias. En su mayoría los fieles no pagan y eluden su “obligación”. De los que quedan, una pequeña parte paga de su voluntad y para la tranquilidad de su propia conciencia; los demás saldan sus deudas solo cuando necesitan algún servicio (normalmente en caso de extrema unción), cediendo a una forma de coerción ejercida por la Iglesia y transformando el diezmo en pago para los servicios eclesiásticos.

### *3. Sobre los bienes inmuebles de la Iglesia*

Los derechos parroquiales y el diezmo integraban con las capellanías, los donativos, las herencias, las propiedades rústicas y urbanas, el imperio económico eclesiástico de la Nueva España.

La historiografía mexicana coincide en que la Cédula Real de 1804, obligando las fundaciones piadosas a un préstamo para saldar el débito público español contraído durante las guerras napoleónicas, define el empezar de la decadencia de este imperio. Esta desamortización disfrazada fue suspendida poco antes de la guerra de Independencia, después de recoger el gobierno más de 12 millones de pesos, cantidad muy grande en esos momentos.

Al agravarse la penuria fiscal con la guerra, y después con la consumación de la Independencia mexicana en 1821, se planteó la posibilidad de una nacionalización de los bienes eclesiásticos. Pasaron treinta y cinco años de intermitente guerra civil hasta la Ley



lendo de 1856, y cuarenta hasta que la nacionalización se hiciera efectiva, en 1861, para todo el país. El periodo intermedio se puede caracterizar como una lucha de los liberales por confiscar en una u otra forma dichos bienes y formar de acuerdo con su programa un Estado moderno, y sus adversarios quienes, a pesar de su intención declarada de conservarlos, tuvieron que echar manos a ellos con el fin de financiarse.<sup>84</sup>

Es aquí importante hacer una aclaración; por la naturaleza de esta investigación nuestro interés debería limitarse al ámbito de la aplicación de la legislación liberal a los bienes eclesiásticos sin embargo, las leyes de carácter general, las similitudes que señalaba Knowlton y la estrecha interrelación entre la esfera civil y la religiosa que caracteriza la vida de las comunidades indígenas, nos obliga a una explicación general introductiva que acomuna la desamortización civil a la eclesiástica así como nos induce muy a menudo a no respetar nuestros límites ideales entre una y otra.

En Oaxaca la difusión y la aplicación de la legislación liberal nacional fueron acompañadas por una serie de circulares y reglamentos emitidos desde 1859 por el gobierno del Estado. En general, la Ley del 25 de junio de 56, la circular del 9 de octubre del mismo año, y el artículo 27 de la constitución de '57 constituyeron el punto de referencia y partida para los procesos de desamortización que se verificaron en la entidad. Otras disposiciones emitidas en Veracruz, como la del 5 de septiembre de 1859, se ocupaban en particular de la realidad oaxaqueña. Esta circular mandaba que en el territorio de Tehuantepec

los ranchos con sus linderos que los indígenas tienen llamados de cofradía se repartan entre los indígenas los terrenos y los ganados de comunidad o cofradía,

reduciéndolos a propiedad particular. En caso de que haya ocurrido algún caso de redención de los capitales en sentido contrario al que expresa la resolución citada ... dispondrá el jefe de hacienda del estado que se rescinda y se devuelva al comprador la cantidad que hubiese exhibido... o si los interesados lo quieren, a conservar como están dichas cofradías en la parte que no sean de bienes raíces, y sin más requisitos que impedir en ella toda intervención de los Curas párrocos, pues deben administrarse y manejarse exclusivamente por el común o Municipios...<sup>85</sup>

Un reglamento emitido por Miguel Castro, gobernador de Oaxaca, un mes después asigna un papel fundamental a los jefes políticos que "para que los terrenos y ganados de comunidad o cofradía no desamortizados puedan distribuirse equitativamente entre los vecinos de cada pueblo reduciéndolos a propiedad particular" deberán exigir y recoger un patrón general de la población a los presidentes municipales. Así mismo darán a la Jefatura del Distrito información completa del número y calidad de las cabezas de ganado, y harán, oyendo á las respectivas autoridades locales, la distribución prefiriendo a los cabezas de familia y a los que más servicio hubieren prestado a su pueblo.<sup>86</sup>

Otra circular del 1 de marzo de '62, responde a una serie de dudas e inquietudes del Jefe Político del Centro y especifica cuales son los terrenos que deben llamarse de repartimiento o de cofradía, explicando

1° Los que año con año repartían los municipios entre los vecinos de sus respectivos pueblos por ciertos servicios personales que se les imponían.

2° Los que poseían los pueblos en común el día 13 de Febrero de 1861

3° Los que poseían en la misma fecha las cofradías religiosas no instituidas canónicamente; ya por sí, ya por medio de sus mayordomos, cofrades o arrendatarios....<sup>87</sup>

Finalmente, un reglamento del 25 de marzo de 1862 dispone para una correcta aplicación de la circular del 5 de septiembre de '59 y del reglamento de octubre del mismo año. En su artículo 6 especifica cuales terrenos no se comprenderán en el reparto, haciendo referencia a la parcialidad que a juicio del Jefe Político sea necesario para ejido del pueblo,

y a los montes que abastecen y sirvan para el uso común y exclusivo de los vecinos según lo exijan el censo y las necesidades de la población. Tampoco se repartirán las porciones que posean los particulares del mismo pueblo...mediante títulos particulares o en virtud de la ley de Junio 25 de 1856 o de la circular de 9 de Octubre de dicho año.....El artículo 35 retomando la circular del marzo de '62 antes citada vuelve a especificar sobre los terrenos que deben llamarse de cofradía o de común repartimiento y finalmente en el artículo 38 define que los ganados pertenecientes a cofradías, se repartirán entre los vecinos de los pueblos a juicio de los Jefes Políticos...

Con base en esta legislación se verificó el proceso de desamortización de los bienes raíces de la Iglesia (y los civiles) presentes en el Estado. La información disponible sobre la región se refiere principalmente a las propiedades eclesiásticas de la capital y del Distrito del Centro, para lo demás del territorio estatal los datos son realmente escasos. De hecho la historia de las propiedades eclesiásticas de Oaxaca es, en buena medida, la historia de las propiedades urbanas de la capital. Según el censo ordenado por Revillagigedo y según su propio análisis, en 1792, 870 casas de la ciudad de Oaxaca pertenecían a monasterios y conventos.<sup>88</sup> En 1824, sobre un total de 1811 casas que constituían el núcleo urbano, 579 eran de propiedad de monasterios, capellanías y cofradías.<sup>89</sup> Veinticuatro años más tarde, poco antes de las Reformas, distintas corporaciones religiosas, monasterios, conventos; escuelas, obras pías, capellanías y otras, eran propietarias de un 72.5% del total de las propiedades. Sin embargo, para mediados de siglo, los monasterios de Juchitán, Ocotlán, Petapa, Tehuantepec, Nochixtlán y otros, estaban vacíos de monjes y su influencia en la región quedaba reducida al mínimo.<sup>90</sup> Para el periodo de 1856 a 1876, se desamortizaron en el distrito del Centro 1436 propiedades, lo cual significó que un 77% de ese número de

desamortizaciones se dio solamente en la ciudad, y estas eran propiedades eclesiásticas. En relación a los demás distritos la información es muy limitada, y por lo que se sabe la Iglesia poseía en este periodo un reducido numero de propiedades. De las 42 enajenaciones de las que se tiene noticias, 10 fueron de haciendas, un trapiche, 3 molinos, 4 ranchos, 2 fundiciones, 11 fincas pequeñas y 11 casas; 13 de esas propiedades estaban en Teposcolula, le seguían Tlacolula y Zimatlán con 8 y 7 respectivamente <sup>91</sup>

Propiedades urbanas de monasterios y conventos en la ciudad de Oaxaca.

	1792	1824	1856*	1856**
<i>Monasterios y</i>				
<i>Conventos</i>				
<i>Conventos</i>				
San Pablo	131	73	—	—
Santo Domingo	70	26	74	74
Oratorio San Felipe	68	50	50	47
La Merced	55	35	22	27
San Agustín	41	30	21	19
El Carmen	32	?	18	12
San Juan de Dios	24	22	1	2
El Seminario	17	5	12	10
Belén	7	1	—	—
San Francisco	0	1	2	2
<i>Monasterios</i>				
Santa Catalina	210	75	67	70
La Concepción	113	72	79	86
La Soledad	64	35	43	37
Hospital Real	22	5	20	27
Capuchinas	8	9	—	—
Indias				

	1	?	6	6
Los Príncipes				
Colegio de Niños	7	—	—	—
Capuchinas	0	6	18	17
Españolas				
<b>Total</b>	<b>870</b>	<b>445</b>	<b>443</b>	<b>444</b>

Fuentes:

1792 Taylor, 1972.

1824 Esparza, 1981.

1856\* *Bienes desamortizados según la Ley Lerdo de 25 de junio de 1856*, in Fausto Muñoz Cano, Biblioteca Luis Castañeda Guzmán.

1856\*\* Sánchez, 1987.

Propiedades urbanas de las corporaciones religiosas en la ciudad de Oaxaca.

<i>Corporaciones</i>	1824	1856*	1856*
Catedral	5	—	—
Sagrario	2		

Claveria	1	15	16
Palacio Episcopal	1	-	-
Haceduria de Diezmo	1	-	-
Juzgado Eclesiástico	1	-	-
Carmen Bajo	22	-	-
Las Nieves	3	-	-
La Consolación	3	-	-
La Defensa	3	-	-
Sangre de Cristo	4	-	-
Tercera Orden	6	3	5
<i>Cofradías</i>			
Sangre de Cristo	5	-	-
Santísima Trinidad	7	12	10
San Antonio	2	-	-
Del Santísimo de	2	-	-
Xalatlaco			
San José	4	-	-
Señor de los	1	-	-
Desamparados			
Del Santísimo	4	-	-

<i>Capellanías</i>			
De Belén	3	-	-
De la Santa Iglesia	1	-	-
De don José Mariano	1	-	-
<i>Paredes</i>			
De don Angel Calvo	1	-	-
Del Calvario	2	-	-
<i>Obras Pías</i>			
Las Animas	57	67	70
Foráneas	2	11	17
Del Señor de	1	-	-
Tepeaca			
Colegio de Niñas	3	-	-
Santa María de los	1	-	-
Angeles			
<b>Total</b>	<b>149</b>	<b>108</b>	<b>124</b>

Fuentes: Ver el cuadro precedente<sup>92</sup>

Haciendas de propiedad eclesiástica vendidas fuera del Distrito Central.

Dolores (Teposcolula)	28,002 pesos
Cinco Señores (Ixtlan)	?
San José (Ixtlan)	?
San Antonio (Tlacolula)	10.000 pesos
La Compañía (Tlacolula)	45.504 pesos
San Juan Bautista (Zimatlan)	?

	13,150 pesos
Matagallinas (Zimatlan)	
Tocuela (Ocotlan)	4.500 pesos

Fuente: Berry, 1989<sup>93</sup>.

En realidad, la situación de las propiedades eclesiásticas de las áreas rurales poco tenían que ver con bienes inmuebles como ranchos, fincas o edificios y mucho más presentaba los que se consideraban bienes en tierras o ganado pertenecientes a las cofradías

En este sentido, es recomendable hacer una distinción por lo menos teórica entre las tierras que eran propiedad de las cofradías canónicamente establecidas y las tierras y bienes que eran de los pueblos que administraban los mayordomos o diputados de las cofradías o hermandades. A estas tierras y bienes se referían los decretos que ya desde el tiempo de Juárez como gobernador se habían emitido con el fin de evitar a toda costa la ocultación que de ellos hacían las comunidades indígenas. Berry afirma que en los archivos notariales hay varios casos de comunidades que vendieron las tierras de sus cofradías, o que las repartieron entre los vecinos pagando cada uno una pequeña cantidad al ayuntamiento por el lote que recibían. En muchos expedientes que existen sobre repartos y adjudicaciones para la última década del siglo, con frecuencia se informa a la autoridad desde cuando empezó ese proceso de división de las tierras, venta de las mismas en forma convencional o

adjudicaciones formales; en 1856 prácticamente en todos los distritos se había iniciado el proceso, mismo que se continuó esporádicamente en las décadas siguientes para llegar a su máximo grado en la última década y primeros años de este siglo. En la Memoria de Estado de 1873 el gobernador Castro especifica a la voz “Desamortización” que

Las leyes de reforma han tenido en el Estado el más puntual cumplimiento, y la de que se trata no ha sufrido contradicción práctica.(.....) se comprende que la desamortización del Estado se efectúa constantemente, y que dentro de pocos años no quedará una sola finca ni capital que no sea de propiedad particular, quedando de esa manera desarrollado en toda su benéfica extensión el grande pensamiento del legislador.<sup>94</sup>

En estas noticias el gobernador habla de desamortización en general por lo tanto debemos de considerar que esta referencia incluía todos los bienes raíces sea de carácter civil que eclesiástico. Posiblemente, el temor de perder tierras que estaban en arrendamiento, fue lo que empujó a algunas comunidades en 1856 a repartir sus tierras incluyendo las de las cofradías.

El caso de las cofradías de Santo Domingo Tepehene, ubicado en la Mixteca Alta, y analizado por Jesús Mendoza García, en parte confirma y también amplía el panorama de las soluciones adoptadas por las comunidades frente al manejo de los bienes de cofradía impuesto por la legislación liberal.

La producción de las cofradías de Santo Domingo Tepehene era sobre todo ganadera, y las ganancias obtenidas de la venta de la producción ganadera eran utilizadas principalmente para cubrir los gastos de la fiesta religiosa como cera, cohetes y comida, asimismo se pagaban a los curas por la función y las misas mensuales. Las cofradías de la parroquia de Coixtlahuaca no estaban instituidas canónicamente, sino que eran bienes del mismo pueblo. Así lo reconoció el subprefecto del partido cuando mandó una circular a



Tepene en 1857, donde por no satisfacer los requisitos necesarios para un reconocimiento oficial, las cofradías de aquella parroquia quedaban sujetas a las autoridades de su pueblo. Así mismo Tepene, frente a la circular del 5 de septiembre 1859 y al reglamento que siguió en octubre que intervenían sobre cualquier tipo de asociación religiosa, obtuvo del jefe político la autorización a destinar los bienes para el culto siempre y cuando no fueran bienes raíces, y que por ningún motivo intervinieran los curas.<sup>95</sup>

Cuando se decretaron las Leyes de Reforma las varias cofradías de Tepene habían generado antecedentes y disponían de dinero en efectivo, además desempeñaban un papel importante en la circulación de sus productos, lo que articuló a la población y a los comerciantes con un mercado más amplio. Los bienes de las cofradías eran del dominio del pueblo y se hacía una redistribución de la riqueza obtenida a las unidades domésticas bajo la forma de préstamo en dinero, en bienes, en cesión de tierras y en pago hechos por los vecinos. Es interesante mencionar que la cofradía del barrio de Tepene apoyaba al municipio para pagar al abogado que se encargaba de los conflictos por tierras. Si bien la cofradía de la Virgen del Carmen y de las Animas estuvieron bajo la supervisión de los párrocos de Coixtlahuaca hasta 1856, también eran vigiladas por el Ayuntamiento, hecho que refleja que sus recursos pertenecían al común y que se habían mantenido de comunidad a través de la Colonia y del siglo XIX, no importando que estuvieran bajo la administración de la república, de la cofradía religiosa y aún del municipio.<sup>96</sup>

El decaimiento de las cofradías coincidió con la expulsión de los franceses y la restauración de la República. En 1868 desaparecieron en los libros las cuentas de entrada y gastos. Las tierras se pusieron en venta en 1869 cuando el presidente municipal expuso la

falta de dinero para pagar la fiesta titular y otras necesidades del pueblo. El ganado que en 1872 sumaba 504 cabeza de ganado menor y 21 de mayor, quedó bajo la vigilancia del municipio que dispuso de él como bien comunal y con los ingresos obtenidos financió parte de sus gastos. Dos años más tarde el municipio solicitó a la Mitra un nuevo párroco ofreciendo que los bienes de cofradía regresaran bajo la responsabilidad de un mayordomo para el cuidado del culto, “devolviendo” su manejo a la estructura eclesiástica. En 1890 el párroco encargado murió y no fue sustituido. Además en 1893 Tepenene pasó a la jurisdicción de una nueva parroquia. Probablemente esta fue la razón por la que el ganado menor de la cofradía volviera finalmente al municipio en 1894, para entonces sumaba 916 cabeza. A partir de ese año sería administrado por el municipio y quedaría bajo la responsabilidad del tesorero municipal.<sup>97</sup>

Otra importante posesión de cofradía acabó como bien de comunidad transformándose en una importante fuente de ingresos para todo el pueblo hasta el primer tercio del siglo XX. Se trata de la huerta de Juquila perteneciente a la cofradía de la Virgen de Antocha del pueblo de Coixtlahuaca al decretarse la Ley Lerdo y que había sido adjudicada a doña Anastacia Flores. Inconforme, el municipio de Tepenene enfrentó un litigio contra Coixtlahuaca por la posesión de la huerta, a la que finalmente recuperó en 1875 gracias a su insistencia y a que la señora Flores dictó en su testamento que la huerta pasara al “común” de Tepenene. El municipio la arrendó entre 1865 y 1886 a particulares y pudo así financiar parte de sus gastos y problemas de límites. A partir de ‘88 el municipio administró directamente la producción del plátano y la huerta funcionó como bien de comunidad. Su producción permitió el crecimiento de los fondos municipales y la tesorería municipal de Tepenene se volvió autosuficiente para cubrir sus gastos de oficina, pagar el

maestro e inclusive para financiar algunos gastos de la Iglesia. Durante la última década del XIX este ex-bien de cofradía se volvió la empresa más rentable del municipio de Santo Domingo Tepehene.<sup>98</sup>

Otros tres casos relacionados con denuncias y adjudicaciones de tierras de cofradías, testimonian de la presencia de estos procesos también fuera del distrito Central, de la influencia de los acontecimientos políticos históricos sobre estos procesos, del tipo de confusión existente en la aplicación de las leyes y, por lo tanto, de su difusión y conocimiento en la realidad rural del Estado.

Un caso conservado en el AGN presenta la historia de una adjudicación efectuada en Zimatlan<sup>99</sup> en 1856. Se trata del “rancho conocido con el nombre de la Cofradía del Rosario, según el adjudicatario de propiedad del clero”.<sup>100</sup> El expediente no reconstruye la historia de la propiedad sin embargo, por otras fuentes sabemos que a principio de siglo sí existía la hermandad y que poseía 49.4 reales y 1 arroba de cera pero ningún terreno.<sup>101</sup> A la llegada de Cobos, el nuevo dueño se ve obligado a devolver la propiedad a la parroquia y más tarde vuelve a pedir la asignación y empieza sus pagos. Pese a esto, pierde la propiedad en favor de la Nación. En 1898 el Jefe político de Zimatlan escribe al Jefe Superior de Hacienda del Estado explicando:

El sitio de terreno a que se refiere la Superioridad se denomina Lavariza el cual no fue de la Cofradía del Rosario, sino terreno comunal y que el Rancho o corral de ganado vacuno que perteneció a la Virgen estuvo en el expresado sitio radicado, pagando los representantes o Mayordomos bajo cuyo cuidado estuvo el ganado, una renta anual por el alquiler y pastos, y una vez destruido ese ganado quedó desocupado el referido sitio. En el mes de Junio de 1871, hizo el reparto la Jefatura Política de este Distrito del terreno del sitio Loveniza a los vecinos de esta población de conformidad con la prescripción del Reglamento de 25 de marzo de

1862 con aprobación del Supremo Gobierno del Estado y en cumplimiento del artículo 4º del Reglamento de 20 de octubre de 1859.<sup>102</sup>

Por la pérdida de los documentos que probaban la adjudicación a causa de la destrucción del archivo, el caso acaba con la confirmación del repartimiento a los vecinos. Es este un ejemplo de conflicto entre un privado y una comunidad que, frente a la ambigüedad de posesión de un terreno entre el clero y el municipio, denuncia el terreno como de *propio* simplemente arrendado a la cofradía y por lo tanto repartible entre los vecinos.

En 1869, el Presidente Municipal de Huamelula<sup>103</sup> escribe al Jefe Político y explica que en base a la ley del 25 de junio de 1856 se habían adjudicado todos los terrenos comunales. Queda un terreno llamado “Nicolás Malpaso”, que según su legítimo adjudicatario pertenecía a la Cofradía del Rosario y por ser aquel arrendatario, lo denunció y le fue asignado. Pese a esta situación, las autoridades del pueblo piden que, por el artículo 6º del reglamento de ‘62, se exceptúe este terreno de repartimiento, sosteniendo que los papeles del privado no dicen la verdad y que el terreno está libre de otorgamientos. El caso se vuelve “personal” cuando el supuesto legítimo propietario denuncia a las autoridades como sus enemigos que quieren el terreno como ejido para hacerle daño y porque él denunció sus abusos e injusticias. El expediente se remite al Gobernador del Estado, las autoridades del pueblo presentan pruebas de irregularidades en el pago de la supuesta asignación y dan noticias de un libro de la cofradía del Rosario que la presenta como arrendataria del terreno en lugar del contestado adjudicatario, pese a esto el caso queda incompleto.<sup>104</sup>

Aquí nuevamente encontramos un conflicto entre un privado y un municipio, pero ahora este último reivindica, apoyándose en la legislación estatal, su derecho a conservar un terreno a uso y sustento de la comunidad.

Un caso similar pero tardío, se verifica en 1893 en San Bartolomé Coyotepec,<sup>105</sup> donde el señor Ojeda el 10 de agosto denuncia un terreno que “ha pertenecido desde tiempo inmemorial a la ex-cofradía de San Bartolomé patrono de aquel pueblo”<sup>106</sup>, para obtener su adjudicación. El sujeto dice existir la cofradía desde el siglo XVII y de pertenecer el cerro a aquella desde el XVIII. Para eso hace formal denuncia del dicho cerro, esperando que las autoridades interesadas se lo asignen. La respuesta del Síndico Municipal de Coyotepec llega más de un año después cuando dirigiéndose al Secretario de Hacienda afirma que la reconstrucción histórica hecha por el señor Ojeda no tiene sustentos legales, por lo que sus argumentos

solo pueden tener como triste cuerdo histórico y un dato más de las infamias que en la época colonial sufrió el indio Mexicano, y de todos aquellos abusos vejaciones y despojos que fuimos víctimas recobramos nuestra libertad y justo derecho desde nuestra primera Independencia nacional desde cuya fecha a la presente y con fundamento de las Leyes de Reforma y demás posteriores y supremas sanciones que espacial y terminadamente se han expedido producen la propiedad de la clase indígena a que tenemos el orgullo de pertenecer, además de que publico y notorio es que el terreno de este pueblo ha pertenecido y pertenece a la comunidad de todos sus habitantes cuyos intereses tengo el honor de representar en consecuencia dichos intereses no han sido ni pueden ser objeto de la nacionalización.<sup>107</sup>

El cerro entonces no es de propiedad de la cofradía sino de la comunidad que lo utiliza como ejido para el sustento colectivo.

Los tres casos hasta ahora presentados tratan de terrenos que, pertenecientes o arrendados a una cofradía, están en disputa entre un privado y un municipio. Es evidente entonces que para enfrentar las adjudicaciones las autoridades indígenas utilizaban la

legislación que les permitía pelear sus derechos y al mismo tiempo jugar con sus ambigüedades y posibles interpretaciones.

Las denuncias y las solicitudes de adjudicaciones no concernían solo bienes de cofradía sino también solares o terrenos de supuesta pertenencia a las parroquias. Por ejemplo, en 1864 María Salomé López solicita en Tlacolula la adjudicación de un solar que perteneció a la Iglesia. Resulta que desde tiempo inmemorial la Iglesia cedió el solar a su abuelo en recompensa a un servicio que él prestó. Ahora la señora, natural y vecina del pueblo, paga una renta al Municipio pero, como el solar no supera un valor de 200 \$ y ella se declara “pobre de solemnidad” pide beneficiar de la circular federal del 9 de octubre de 1856. El expediente no acaba pero el terreno viene reconocido como propiedad del Ayuntamiento.<sup>108</sup>

Con la misma situación de arrendatario de remota fecha, se presenta Demetro Pérez vecino y natural de Cuilapam que, en 1890, denuncia un terreno de sembradura denominado “Nuestro Amo” situado en el paraje del templo de Santa Ana y perteneciente a la Iglesia.<sup>109</sup> Del caso no se ha conservado la conclusión, pero sí es prueba de la existencia del proceso de enajenación de propiedades de las parroquias hasta muy entrado en siglo XIX, y de la conciencia de los ciudadanos de las posibilidades ofrecidas por las leyes.

A pesar de la dominante presencia de los privados y de las comunidades, la Iglesia no perdió totalmente su posición. A menudo los párrocos supieron reafirmar sus derechos como cualquier otro ciudadano y su presencia y peso en los procesos de desamortización y repartimiento.

A finales del XIX, el cura encargado de la parroquia de Zaachila<sup>110</sup> se dirige al Gobernador del Estado reclamando la devolución de unos solares anexos a la casa curial,

así como garantiza el artículo 8 de la ley del 25 de junio de 1856 que exceptúa de la desamortización los edificios destinados al servicio u objeto del instituto de la corporación. Resulta que el reparto se hizo con base en la circular del 5 de septiembre de 1859, y que entre 1861 y 1891 toda las fracciones de terrenos contiguas al curato de Zaachila se repartieron justa y pacíficamente.<sup>111</sup> El expediente no presenta la resolución final de las autoridades civiles, sin embargo constituye un buen ejemplo de intervención sobre bienes raíces de la Iglesia y de utilizo de la ley por todas las componentes de la sociedad.

Otros dos ejemplos nos acercan a una realidad de conflicto o resistencia pasiva de la Iglesia en las personas de sus representantes en el territorio frente al proceder legislativo civil. Tal es el caso del señor Rafael Palma que a mitad de la década de los '60, denuncia una casa perteneciente a la Cofradía de las Almas de Yanhuitlán<sup>112</sup>. El cura párroco se niega a entregar las escrituras de dicha casa para que el subprefecto no pueda proceder a la adjudicación.<sup>113</sup>

Un caso similar se verifica en 1865 en Cuilapan<sup>114</sup> donde, en cumplimiento de lo dispuesto por la ley de desamortización, se quieren repartir uno terrenos nombrados "Del Calvario" que desde tiempo inmemorial habían estado a beneficio personal del cura de la Parroquia. Se trata de unos terrenos que unos labradores del pueblo habían arrendado y cultivado con el consentimiento de sus párrocos y ahora, que quieren transformarse en propietarios, necesitan que el cura nombre un perito que evalúe las parcelas. El expediente se arma porque el párroco no puede "que reiterar las protestas que en contra de la Ley de Junio han hecho los Ilustrísimos Señores Obispos de la República y que las hace suyas"<sup>115</sup> y que, por lo tanto, el cumplimiento de sus deberes le impide hacer lo que les piden.

Además, frente a la invitación del Subprefecto del Partido a firmar las escrituras que cerrarían el proceso de asignación contesta

No siéndome permitido por los Sagrados Cánones intervenir en las adjudicaciones de bienes eclesiásticos sobre que trata la ley de beinticinco de Junio ultimo y obrando en consecuencia con la conducta de mi Prelado el Ilustrísimo Diocesano, no puedo convenir en pasar a la Oficina a poner la firma en la escritura de que se me requiere en su respetable nota; dejando a esa subprefectura de su digno mando en libertad para que proceda en este negocio con arreglo a sus facultades.<sup>116</sup>

Aunque no sabemos como se concluyó el caso, las aptitudes de los párrocos de Yanhuitlán y Cuilapam nos remiten a la posición oficial tomada por la Iglesia frente a la legislación liberal, a las dificultades que esta creó en la aplicación de la ley y a las estrategias que la Iglesia adoptó con los ciudadanos que ejercieron sus derechos.

Como se ha ampliamente señalado en el primer capítulo de este estudio, la Iglesia central reaccionó a la legislación liberal con fuerza, difundiendo su indignación hacia lo que consideraba un ataque del Gobierno a sus intereses materiales y espirituales, reglamentando la conducta que desde entonces los sacerdotes tenían que adoptar así como la libertad de movimiento que le quedaba a los fieles.

En el ámbito local así como sugerido por los últimos dos ejemplos, se respetaron los dictámenes eclesiásticos centrales, como prueban dos cordilleras que en 1859 el obispo de Oaxaca José Agustín Domínguez envía a las parroquias de su diócesis. En la primera el prelado comunica que los dos decretos del Gobernador del Estado relativos a ventas de fincas eclesiásticas de su obispado, se oponen tanto en "sentido suyo como del Ilustrísimo Cabildo de esta Iglesia" a los Sagrados Cánones y por lo tanto pone en conocimiento de los párrocos que hace solemne protesta contra los referidos decretos y sus ulteriores



consecuencias, todo en cumplimiento de su deber <sup>117</sup> En la segunda del mismo año, encontramos la explicación del comportamiento negativo pero manso del párroco de Cuilapam. Aquí el vicario capitular explica la negativa que expresó al Gobierno hacia las leyes de 12 y 13 de julio <sup>118</sup> por ser en contra de los sagrados cánones de la Iglesia y encarga

a todos los SS. Párrocos y demás individuos del Venerable Clero que de ninguna manera consientan ni cooperen a los actos que como consecuencia de las leyes dichas, le practiquen o le exijan; teniendo presente las gravísimas penas que tiene fulminada la Iglesia para semejantes casos; pero usando al mismo tiempo de la moderación y mansedumbre propias del estado eclesiástico, cuando la violencia o la fuerza física los compela. Por consecuencia de lo anterior prevenimos no le podran entregar ningún documento, escrituras ni inventario, ni cosa alguna perteneciente a la Iglesia, ni comprometerse al cuidado de la iglesia o monasterios sin ordenes expresas de este gobierno eclesiástico. <sup>119</sup>

Esta posición de la Iglesia se traducía para los individuos que decidían beneficiarse de la ley de desamortización en una fuente de conflictos psicológicos y espirituales. Como ya se vio, los que se adjudicaban una propiedad eclesiástica venían automáticamente excomulgados y perdían cualquier posibilidad de recibir los sacramentos. Al sujeto quedaba la posibilidad de pedir a las autoridades centrales de se le “levantara la censura” en la que se encontraba y, como se verá, llevar a cabo las instrucciones dictadas por los superiores.

En Tepepan, en 1877, un privado se dirige al obispo explicando

hallándome al presente gravemente enfermo muy rendidamente suplico sea muy servido conceder a mi párroco la facultad correspondiente para que me levante la censura en que incurri por haber tenido empeñada una tierra perteneciente a la Santa Iglesia, por espacio de tres años lo cual desde que estubo en visita su Señoría Ilustrísima en esta cabecera la devolví y ahora me resta solo restituir el uso fruto de la indicada tierra... <sup>120</sup>

Similar es el caso de Manuel Miranda, vecino de Santiago Tejupan <sup>121</sup> que desde 1862 es propietario de una tierra de la Iglesia y ahora “gravemente enfermo” solicita el

santo sacramento de la penitencia que su párroco le está negando. Ruega y pide que se le perdone su pecado y ofrece sujetarse a todo lo que ordene su Señoría Ilustrísima para poder volver “al gremio de N.M. la Sta. Iglesia”.<sup>122</sup>

Estamos frente a la necesidad de recibir la última confesión y de volver a ser parte de la Iglesia. Los documentos no contienen las respuestas, pero podemos imaginar que una vez acatada la condición de devolver el terreno, los párrocos hayan podido satisfacer las exigencias espirituales de estos ciudadanos.

Sin una motivación práctica aparente, sino con remordimientos de conciencia, un fiel de Zaachila comparece frente a su sacerdote que estima mejor presentar el caso al obispo. En 1874 escribe

Juan Jimenez de este pueblo me ha manifestado, que con arreglo a las leyes de reforma adquirió un terreno perteneciente a la congrua del Párroco, en el cual cosechó dos años sin aver dado el partido correspondiente que sería como fanega y media cada cosecha. Después vendió el terreno a un becino del barrio de San Pedro en veinticinco pesos, y hoy deseando arreglar su conciencia quiere saber a lo que está obligado, por cuyo motivo ocurre a V.S.Y. suplicándole tenga a bien proveerlo que deba hacerse, absolviendo al interesado de las censuras en que ha incurrido....<sup>123</sup>

En este caso el ciudadano no declara necesitar algún servicio de la Iglesia, sin embargo sobre su conciencia todavía pesa la compra del terreno que ya pertenece a otra persona. De alguna manera la preocupación del protagonista nos sugiere que tipo de valor moral podía tener este “delito” para los buenos católicos. También de conciencia es el problema de una señora de Chicomesuchil<sup>124</sup> que antes de la Reforma compró un terreno. Este resultó después ser propiedad de la cofradía de la Sma. Virgen de Natividad de San Juan y ahora la señora tiene miedo de haber incurrido en la censura. Su párroco pide para ella instrucciones al Obispo.<sup>125</sup>

Con relación a la Iglesia, los próximos dos ejemplos ilustran que posición tomó frente a tal situación y que tipo de resoluciones podían tomarse para dejar satisfechas las dos partes. En 1886, Juan Ramírez de Zaachila se dirige al obispo afirmando que compró un pedazo de tierra que pertenecía a la parroquia del pueblo y que es deudor a la Iglesia de una fanega de maíz que se compromete a pagar con la próxima cosecha del mes de diciembre. La carta se concluye con una súplica de perdón y con la demanda de facultad para su cura para levantar la censura en la que incurrió por la compra del dicho terreno. Es de notarse que la parte más interesante del documento es precisamente la respuesta de las autoridades eclesiásticas donde se lee

Vista la solicitud anterior y en atención a las razones expuestas por el interesado Juan Ramírez del pueblo de Zaachila, facultamos al Sr. Cura de dicha parroquia para que pueda absolver al interesado de la censura en que incurrió según se refiere por haber comprado retenido y cosechado el terreno de la Iglesia o Parroquia a que se refiere, entregando a dicha parroquia en todo este mes una fanega de maíz que debe de partidos, según prometió y le administro y le advertimos pero que la absolución la cesara sea desde luego por el fuero externo y ante dos testigos omitiendo solo la flagelación y hecho quedará hábil para recibir los Santos Sacramentos...<sup>126</sup>

Curiosamente esta respuesta no exige la devolución del terreno sin embargo, se compone de dos partes bien definidas: una material, es decir, el saldo de las deudas, y una espiritual, o mejor dicho simbólica, con arrepentimiento público, en fuero externo y frente a testigos.

El último caso al que haremos referencia presenta la situación de un ciudadano que, por complicaciones burocráticas, tiene que pagar dos veces el mismo terreno que correspondía a la parroquia de Zautla<sup>127</sup> a la que él pertenece. Además, se quiere casar y por obvias razones no puede. El caso es presentado al obispo por el párroco que suplica una sugerencia para que el sujeto no se vea obligado a pagar doble y para que le conceda la

autorización para celebrar el matrimonio religioso. Otra vez la Mitra no pide devolución de propiedad, pero tampoco está interesada en el gesto simbólico del arrepentimiento, simplemente ordena que “el interesado haga a su cura párroco el pago entero del valor aproximativo del terreno referido y hecho tal pago pueda ser absuelto de la censura con arreglo a derecho...”<sup>128</sup>

El problema se reduce entonces a una simple cuestión de negocios: pagar, devolver, saldar para obtener un beneficio religioso. La esfera económica invade, ocupa y reduce a sus dependencias la espiritual; el juego se articula entre las ex posesiones de la Iglesia y sus nuevos compradores, sus necesidades espirituales inducidas por siglos de evangelización, sus conciencias turbadas y las decisiones de la administración eclesiástica entre un poder espiritual todavía fuerte y uno temporal definitivamente en decadencia.

Llama también la atención que ningún caso presenta una obligación de restitución de bienes para obtener la absolución o el levantamiento de la censura. Es posible que frente a esa eventualidad, un tercero volviera a denunciar el bien recién devuelto, así que probablemente la experiencia dirigió la política de los castigos para que la Iglesia pudiera, de otras maneras, sacar el mayor provecho de tale situación.

Con relación a los informes de carácter civil, en las Memorias de Estado no son señaladas irregularidades en los procesos de desamortización y reparto de terrenos. La mayoría habla del tema a partir de los '70 confirmando la extinción de tierra nacionalizada sin hacer, en ningún momento, distinciones entre bienes civiles y eclesiásticos. Las noticias que las fuentes eclesiásticas de principio de siglo proporcionan sobre este tema confirman en su más amplio sentido la información de carácter civil. Sin embargo, algunos casos

presentan arreglos particulares que denuncian estrategias adoptadas por las comunidades para el mantenimiento del templo, del párroco o el financiamiento del culto.

Una vez más aprovecharemos de las respuestas al cuestionario de Gillow de 1908-1910, que en su mayoría confirman que las parroquias no tienen terrenos libres de adjudicación o que se utilizan para el provecho del párroco.<sup>129</sup> Pese a esto, las respuestas que en este contexto más nos interesan son las que muestran como las comunidades o la Iglesia respetaron, utilizaron o bordearon (implícita o explícitamente) las leyes.

En Huitzo<sup>130</sup> “hay tres terrenos libres de adjudicación, el primero y más grandes cabidad de doce almudes de maíz con el nombre la Huerta está contiguo al curato y otros dos devueltos o recojidos y la parte correspondiente sirve para la Iglesia sus productos”.<sup>131</sup> También en Jaltepec y Tilantongo<sup>132</sup> existen cinco terrenos pertenecientes a la parroquia los primeros tres y contiguos a la iglesia y al cementerio los otros dos que, cuando se siembran, sirven para la Iglesia y el párroco.<sup>133</sup> En Topiltepec<sup>134</sup> es el pueblo que da dos terrenos a su sacerdote y él mismo los siembra y aprovecha de los productos.

En los primeros tres casos la ubicación de los terrenos “perteneciente a la parroquia o contiguo al curato” podría haber determinado por el art. 8 de la ley de ‘56 la posibilidad de su cultivo en provecho del curato, mientras que el caso de Topiltepec puede sugerir la existencia de un pequeño ejido que “el pueblo” destina a su párroco.

No así se verifica en Santa María Ayoquezco<sup>135</sup>, donde, como se ha visto en algunos casos de adjudicación presentados anteriormente, los terrenos que tenía la Iglesia de la cabecera están en poder del Ayuntamiento desde el año 1865 sin que la parroquia reciba algo de sus productos<sup>136</sup>

En Lachixio<sup>137</sup> la situación es más compleja y por lo mismo más interesante, aquí encontramos que

en la cabecera hay de sembradura de maíz un almud cuya media es para el señor cura y la otra para los fiscales que la siembran. En San Sebastián junto hay dos terrenos que pertenecen a los santos, algunos de ellos son beneficiados por particulares que se turnan y otros son cultivados por el pueblo en común, los primeros se parten a media con los santos y los segundos no tienen ninguna acción, el municipio los administra para su uso o para el de la iglesia.<sup>138</sup>

Este caso presenta unos terrenos que, si fueron de la Iglesia ahora son de los ayuntamientos, que, considerándolos probablemente como ejidos, los han dejado, en la cabecera, en mano de la jerarquía cívico-religiosa que los siembra y comparte los productos con el sacerdote y, en San Sebastián, a una posible cofradía que, en colaboración con el municipio, cultiva la tierra en beneficio de los cofrades, de sus santos, del templo y del mismo municipio. Este ejemplo recuerda, en algunos aspectos, la situación de Tepenene donde un bien de cofradía pasa en las manos del ayuntamiento que lo administra para el provecho de la comunidad. Se diferencia por la presencia de terrenos todavía pertenecientes a los santos cultivados por particulares que podemos imaginar como miembros de una cofradía. Estos trabajan unas tierras que, por seguir libre de adjudicación podemos pensar oficialmente de propiedad del ayuntamiento, y que *de facto* sirvió para el culto y para los gastos de la comunidad.

\*\*\*

La fuerte iniciativa legislativa liberal sea federal que estatal hacia los bienes raíces de la Iglesia, causó un profundo reajuste de las posesiones territoriales del ámbito rural del estado de Oaxaca. Este reajuste, a su vez, provocó un cambio importante en la relación que

la Iglesia había tenido hasta entonces con las comunidades indígenas en general y con sus componentes en particular

A pesar de no haber encontrado suficientes fuentes primarias como para elaborar un análisis estadístico que permita una evaluación cuantitativa del fenómeno de la desamortización y del reparto de bienes eclesiásticos, los casos presentados reúnen por lo menos tres factores de los que no se puede prescindir. En primer lugar, se ha confirmado la presencia de bienes eclesiásticos, aunque mínimos, dispersos por el estado y pertenecientes a las parroquias. Estos fueron denunciados y peleados frente a las autoridades competentes. En segundo lugar, las referencias a las leyes y a los decretos, que a menudo se encuentran en los expedientes utilizados, señalan un interesante conocimiento por parte de las comunidades de las posibilidades legales que la legislación liberal estaba ofreciendo. Finalmente, en tercer lugar, encontramos una inesperada capacidad por parte de los ayuntamientos de elaborar tácticas que aprovechan de los espacios dejados por las leyes y de las ambigüedades de interpretaciones que las mismas provocaron, con el fin de conservar sus posesiones colectivas en beneficio de la colectividad y hasta del culto.

Vimos que la Iglesia, por su parte, reaccionó con fuerza al despojo de sus bienes decidido por el gobierno federal. Para eso impuso a los sacerdotes un comportamiento de resistencia pasiva hacia las demandas de colaboración que inevitablemente las autoridades competentes habían de pedir mientras que, hacia los individuos, aplicó otra estrategia. Para los ciudadanos que, por aprovechar de las leyes de desamortización habían quedado excomulgados, y necesitaban de algún servicio de la Iglesia, la única solución era la de arrepentirse, saldar sus deudas con la Iglesia y devolver el bien adquirido lícita y legalmente a los ojos de las autoridades civiles. El chantaje entonces fue el camino que la

institución eclesiástica escogió para enfrentas a los fieles que habían traído beneficio de la legislación liberal y ejercido sus derechos de ciudadanos.

Finalmente, algunas noticias provenientes de fuentes eclesiásticas de principio de siglo abren el escenario hacia un ulterior tipo de realidad. Aquí encontramos que existen arreglos que confirman la estrecha relación existente entre los bienes de comunidad y la esfera religiosa de la vida cotidiana, así como entre el párroco y su comunidad. Estos sugieren y pueden ayudarnos a entender, que tipo de continuidad caracterizó esta relación desde la colonia hasta el siglo XX.



## NOTAS

- Gómez-Salazar, 1891, tomo III, pp.151-152
- <sup>2</sup> Gómez-Salazar, 1891, tomo III, p. 148.
- <sup>3</sup> Taylor, 1996, p.134
- <sup>4</sup> Taylor, 1996, p. 427.
- <sup>5</sup> *Ley sobre derechos y obviaciones parroquiales*. 1857. pp. 23-24.
- <sup>6</sup> Juárez, 1974, tomo I, pp. 640.
- <sup>7</sup> Juárez, 1974, p.640-641.
- <sup>8</sup> Juárez, 1974, p.643.
- <sup>9</sup> AGN, Justicia eclesiástica, Vol. 167, f. 242 a,v.
- <sup>10</sup> Vera, 1887, tomo 3, pp. 76-77.
- <sup>11</sup> AGN, Justicia eclesiástica, vol. 181, f. 419 a.
- <sup>12</sup> AGN, Justicia eclesiástica, vol. 181, f. 419 a-420 a.
- <sup>13</sup> Se conoce de un caso análogo para el Estado de Veracruz, AGN, Justicia eclesiástica, vol. 181, f. 136 a-139 a.
- <sup>14</sup> AGN, Justicia eclesiástica, vol. 181., f. 418 a.
- <sup>15</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1859.
- <sup>16</sup> Se han encontrado circulares relativas al tema para los años: 1868, 1872, 1884, 1992 y 1908. AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos.
- <sup>17</sup> Según el Diccionario de la lengua española de la Real Academia por Cuadrante se entiende la tabla que se pone en las parroquias para señalar el orden de las misas que se han de decir aquel día. Sin embargo, en las fuentes aparece como el lugar donde, en las parroquias, se exhiben todas las noticias públicas sea de carácter religioso que civil y aparece también como un documento que recoge información sobre las parroquias y que se envía periódicamente a la Mitra.
- <sup>18</sup> Distrito de Tlacolula.
- <sup>19</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1869.
- <sup>20</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1869.
- <sup>21</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>22</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1862.
- <sup>23</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1862.
- <sup>24</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1862.
- <sup>25</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1880. Distrito de Villa Alta.
- <sup>26</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>27</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1884.
- <sup>28</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1884.
- <sup>29</sup> Distrito de Jamiltepec.
- <sup>30</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1873.
- <sup>31</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1873.
- <sup>32</sup> AHAO, Cabildo, Gobierno, Correspondencia, 1864.
- <sup>33</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1864.
- <sup>34</sup> Distrito de Tlacolula.
- <sup>35</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1875.
- <sup>36</sup> Distrito de Villa Alta.

- <sup>1</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1882
- <sup>2</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1882
- <sup>3</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1895
- <sup>4</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1895
- <sup>5</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1895
- <sup>6</sup> Gillow, 1897, p. 4.
- <sup>7</sup> Gillow, 1897, p. 5
- <sup>8</sup> Gillow, 1897, p. 6
- <sup>9</sup> Arancel del Arzobispado de Antequera, 1897, AHAO. Impresos religiosos Oaxaca, edictos, siglo XIX.
- <sup>10</sup> Se trata de distintas providencias que los curas deben de tomar hacia los feligreses que no quieren dar ni servicio personal ni raciones, hacia los que si dan servicio pero no quieren dar las raciones y, finalmente, hacia los que dan su servicio y las raciones pero no se prestan a conservar su templo, sacristia y casa cural en condiciones decorosas.
- <sup>11</sup> Arancel del Arzobispado de Antequera, 1897.
- <sup>12</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908.
- <sup>13</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>14</sup> Distrito de Ejutla.
- <sup>15</sup> Distrito de Villa Alta
- <sup>16</sup> Distrito del Centro
- <sup>17</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>18</sup> Distrito de Jamiltepec.
- <sup>19</sup> Distrito del Centro.
- <sup>20</sup> Donoso, 1885, tomo III, pp. 226-227.
- <sup>21</sup> Dublan-Lozano, 1876-1912, Tomo II, p. 577.
- <sup>22</sup> Lizama-Traffano, 1998, p. 41.
- <sup>23</sup> AHAO, Impresos religiosos, Diócesis de Oaxaca, siglo XVIII, 1703.
- <sup>24</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1740.
- <sup>25</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1740.
- <sup>26</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1740.
- <sup>27</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1740.
- <sup>28</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1873.
- <sup>29</sup> Valle, 1886, p.10.
- <sup>30</sup> Merlin, 1888, p. 7.
- <sup>31</sup> Santaella, 11-11-1888, p.3.
- <sup>32</sup> Santaella, 11-11-1888, p.3.
- <sup>33</sup> Gillow, 1897, pp.26-27.
- <sup>34</sup> AHAO, Folleteria, Impresos religiosos, Diócesis de Oaxaca, Edicto, 1901.
- <sup>35</sup> AHAO, Folleteria, Impresos religiosos, Diócesis de Oaxaca, Edicto, 1901.
- <sup>36</sup> Memoria que el Gobernador del Estado, 1858, pp. 32-33.
- <sup>37</sup> Distrito de Tehuacan.
- <sup>38</sup> Distrito de Jamiltepec.
- <sup>39</sup> Distrito de Huajuapam
- <sup>40</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>41</sup> Distrito de Jamiltepec.

- <sup>78</sup> Distrito de Ejutla
- <sup>79</sup> Distrito de Ejutla
- <sup>80</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>81</sup> Distrito del Centro.
- <sup>82</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>83</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>84</sup> Bazant. 1971
- <sup>85</sup> Ley general sobre desamortización...., Oaxaca. 1913
- <sup>86</sup> Octubre 20 de 1859, *Colección de leyes y decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, vol. 17, pp 273-274.
- <sup>87</sup> *Colección de leyes y decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, vol. 3, p. 339.
- <sup>88</sup> Taylor, 1972.
- <sup>89</sup> Esparza, 1981.
- <sup>90</sup> Romero Frizzi, 1990. vol. III.
- <sup>91</sup> Esparza en Historia de la Cuestión agraria Mexicana, 1988, vol. I.
- <sup>92</sup> Para los dos cuadros. Romero Frizzi, 1990, Vol II.
- <sup>93</sup> Para el cuadro, Esparza en Historia de la cuestión agraria mexicana, vol. I.
- <sup>94</sup> Memoria que el Gobernador del Estado, 1873, p.36
- <sup>95</sup> Mendoza García. 1996.
- <sup>96</sup> Mendoza García. 1996.
- <sup>97</sup> Mendoza García. 1996.
- <sup>98</sup> Mendoza García, 1996.
- <sup>99</sup> Distrito del Centro.
- <sup>100</sup> AGN, Bienes nacionalizados, 402-22/106, f. 13.
- <sup>101</sup> Huesca. Esparza, Castañeda Guzmán, 1984, tomo II, p. 400.
- <sup>102</sup> AGN, Bienes nacionalizados, 402-22/106, f. 38.
- <sup>103</sup> Distrito de Tehuantepec.
- <sup>104</sup> AGEPEO, Adjudicaciones, Leg. 25, Exp. 14.
- <sup>105</sup> Distrito del Centro.
- <sup>106</sup> AGN, Bienes nacionalizados, 400-86/22, Exp. 139, f. 1.
- <sup>107</sup> AGN, Bienes nacionalizados, 402-86/22, Exp. 139, 19 v.
- <sup>108</sup> AGEPEO, Adjudicaciones, Leg. 33, Exp. 31
- <sup>109</sup> AGN, Bienes nacionalizados, 400-86/31.
- <sup>110</sup> Distrito del Centro.
- <sup>111</sup> AGEPEO, Adjudicaciones, Leg. 47, Exp. 43
- <sup>112</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>113</sup> AGN, Bienes Nacionalizados, 393-22/91.
- <sup>114</sup> Distrito del Centro.
- <sup>115</sup> AGN, Bienes Nacionalizados, 400-86/32, f. 9a.
- <sup>116</sup> AGN, Bienes Nacionalizados, ff 11a, v.
- <sup>117</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1859
- <sup>118</sup> Se trata de la ley de nacionalización de los bienes del clero y de su reglamento.
- <sup>119</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Mandatos, 1859.
- <sup>120</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia. 1877
- <sup>121</sup> Distrito de Teposcolula.

- <sup>122</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1876.
- <sup>123</sup> AHOA, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1874.
- <sup>124</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>125</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1888.
- <sup>126</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1886
- <sup>127</sup> Distrito del Centro.
- <sup>128</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1887.
- <sup>29</sup> Como por ejemplo en Cacahuatpec, San Pedro Atoyac, San Isidro Zatzocaplan, Xoxcatlan, Coyomeapam, San José Miahuatlan, Teococuico, Tututepec, Santa María Ejutla entre otros. AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>30</sup> Distrito de Centro.
- <sup>131</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>132</sup> Ambos del Distrito de Teposcolula.
- <sup>133</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>134</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>135</sup> Distrito del Centro.
- <sup>136</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.
- <sup>137</sup> Distrito del Centro.
- <sup>138</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908-1910.

***Dinámicas de una relación: Iglesia, Comunidad e Individuo  
entre política y conciencia personal.***

*Introducción*

Las próximas páginas ilustran cómo el Estado liberal intervino sobre la población para transformar los individuos en ciudadanos conscientes y respetuosos de sus leyes y oficialmente pertenecientes a la colectividad estatal. La operación legislativa que provocó este proceso derrumbó los límites que hasta entonces habían tenido separados el poder civil del eclesiástico en sus ámbitos de intervención sobre la sociedad. Una vez más esta situación de cambios provocó la reacción de la Iglesia y un inevitable conflicto entre las partes involucradas: las autoridades, las comunidades y los “nuevos ciudadanos”.

*i. Retomando las levas federales y la respuesta eclesiástica*

Vimos anteriormente cuales fueron las iniciativas legislativas liberales que involucraron a la Iglesia provocando su reacción y una repercusión sobre la población. Ahora concentraremos nuestra atención sobre algunas de estas iniciativas que, en particular, afectaron a la relación entre las comunidades y la Iglesia en su dimensión cívico-política y a menudo ponían los individuos frente a la obligación de escoger entre ejercer sus deberes y derechos de ciudadano o ser fiel a la religión católica apostólica romana.

La Constitución de 1857 en su artículo 121 imponía, con amenaza de pérdida del empleo en caso de negativa, que “todo funcionario público, antes de tomar posesión de su encargo” prestara juramento de guardar la Carta y las leyes que de ella emanasen. Las

Leyes de Reforma, entre otras ordenanzas, determinaban que el matrimonio se consideraba un contrato civil que se contraía lícita y válidamente ante la autoridad civil, y que los registros de nacimiento, matrimonio y defunción se volvían de responsabilidad civil y constituían la razón de ser del Registro Civil. A finales de '59 en toda la República se suprimía la intervención que hasta entonces el clero regular y secular había tenido en la economía de los cementerios, campos santos, panteones y bóvedas o criptas mortuorias. Así que según la ley, "todos los lugares que sirven actualmente para dar sepultura (...) quedan bajo la inmediata inspección de la autoridad civil, sin el conocimiento de cuyos funcionarios respectivos no se podrá hacer ninguna inhumación. Se renueva la prohibición de enterrar cadáveres dentro de los templos."<sup>1</sup>

Más adelante, a final de 1860, una última ley sancionaba la libertad de religión. La nueva legislación garantizaba una igual protección a todos los credos y, el gobierno, mientras aseguraba no intervenir en materia puramente religiosa, advertía que la infracción a la ley iba a ser sancionada. Con el artículo 9 de esa misma ley, cesaba la obligación legal de jurar la observancia a la Constitución. El juramento venía reemplazado por una promesa que, de toda manera, en caso de ser violada causaba los mismos efectos legales del juramento negado. Finalmente, se restringía el uso de las campanas, y se seguía persiguiendo a los sacerdotes que de cualquier manera hubiesen abusado del púlpito para hablar en contra de las leyes del Gobierno o para incitar al pueblo en contra de aquellas o de las autoridades civiles.

Tal posición del Gobierno suscitó la reacción de la Iglesia; los artículos de la Constitución provocaron, por parte de los obispos del país, la amenaza de excomulgar todos los que hubiesen jurado la Constitución, negándoles, al mismo tiempo, todos los

sacramentos, incluida la extremaunción. Los “traidores” no serían sepultados en tierra consagrada y no se aceptarían limosnas ni misas por el descanso de sus almas.

Para poder regresar a los brazos de la Iglesia, el arrepentido tenía que retractar su protesta frente a dos testigos y, en este caso, tales condiciones determinaban la pérdida del empleo en la administración. En situaciones límites los sujetos podían protestar declarando al mismo tiempo no perjudicar su fe; sin embargo esta condición presuponia infidelidad a la Constitución, es decir una postura realmente inaceptable para el Gobierno.

En suma los fieles devotos que, al mismo tiempo, eran buenos ciudadanos no tenían salida. Algunos, como veremos, protestaron y se retractaron para recibir la absolución, volviendo a protestar más tarde. Otros buscaron a un sacerdote para que los absolviera a pesar de su protesta, unos más, decidieron perder el empleo antes que enfrentarse a la Iglesia.

Los sacerdotes, por su parte, si concedían la absolución sin exigir la retractación corrían el riesgo de ser suspendidos de sus funciones. De hecho muchos sacerdotes se negaron a escuchar confesiones, celebrar matrimonios y sepultar a quienes habían protestado o comprado bienes de la Iglesia.

También el Registro Civil originó muchas contrariedades, y el clero provocó dificultades en la administración de los sacramentos a quienes cumplían con los requisitos del Registro. Este era un importante problema personal, pero insignificante desde el punto de vista oficial. El interés de los funcionarios federales estaba en hacer cumplir la ley: si por causa de ésta, surgían diferencias entre un sacerdote y una pareja que deseaba una boda religiosa aparte de la civil, éste era un asunto entre ellos, y las autoridades seculares no debían intervenir. Sin embargo, pese a la separación de la Iglesia y el Estado, los

funcionarios del gobierno no permitirían que el clero incitara el pueblo contra las leyes ni la retractación del juramento a la Constitución para administrar los sacramentos<sup>2</sup>.

En realidad se verificaron casos de infracción a la ley por parte de ambas facciones: los sacerdotes seguían oponiéndose a las reglas e impulsaron el odio de la población hacia aquéllas, mientras que algunos funcionarios públicos no seguían el reglamento, sobretodo en casos de estadísticas vitales. Algunos gobernadores exigieron que los sacramentos del bautizo y del matrimonio se administraran solamente después de que los ciudadanos hubiesen pasado por el registro civil. Al mismo tiempo el clero seguía despreciando las Leyes de Reforma, negando los sacramentos a quienes habían respetado las reglas impuestas por los mismos gobernadores o excomulgando quienes habían obedecido a las leyes del registro civil. Estas últimas conductas propiciaron que el Gobierno dispusiera de la persecución de los delitos en contra del orden público.

### *2. La situación regional: la ley estatal y la reacción del obispado de Oaxaca*

Como ocurrió para las leyes sobre obenciones, diezmo y desamortización, también la Constitución y las demás leyes de Reforma fueron recibidas por el gobierno del Estado y divulgadas y aplicadas en la región. Como para los casos vistos anteriormente, la reacción de la Iglesia no se hizo esperar. A los pocos meses de la publicación de la nueva Carta constitucional el obispo Domínguez, el 15 de marzo de 1857, anunciaba públicamente en su sermón dominical en la Parroquia del Sagrario que, en conformidad con una circular del Gobierno eclesiástico del Arzobispado de México, los que habían jurado la Constitución no podían ser absueltos<sup>3</sup>. Poco después el mismo mensaje era divulgado por la diócesis como muestra una circular dirigida a la Mixteca donde se afirmaba que



Con motivo de haberse publicado la Constitución Política de la República Mexicana, es de esperar se exija juramento de su observancia al cual ninguno que se precia de verdadero cristiano puede presentarse, por algunos artículos que comprende que, no son compatibles con la Sagrada Religión que hemos profesado. (...) Previéndoles y que estén sobre aviso para que los que hayan jurado y ocurran al sacramento de la penitencia, no se les absuelva mientras no retracten...<sup>74</sup>

Todo indica que los sacerdotes siguieron literalmente las palabras del obispo, tanto como para provocar una pronta y decidida respuesta del gobierno del Estado. En Junio de 1857, Benito Juárez, en aquel momento gobernador de Oaxaca, comunica al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos que

Habiendo el cura párroco de Zochila D. Andrés Jiménez negado los sacramentos al finado alcalde de      so pretexto de que dicho funcionario no quiso retractar del juramento que prestó a la constitución política de la Republica y negándose posteriormente a sepultar en el cementerio del segundo pueblo a los que falliesian por haberlo sido el repetido alcalde he dispuesto que salga del Estado a residir al lugar que el Gobierno Supremo determine.

Con mucha claridad Juárez sigue el oficio explicando sus razones y, afirma

No podía ver con indiferencia que así un cura en vez de evangelizar a sus feligreses con predicaciones en paz y caridad ocasiona con sus hechos alarmas de conciencias entre gente sencilla e incauta ( . . ) No es solamente lo que me mueve el deseo de castigar una falta sino tambien evitar sus consecuencias tanto en la parroquia de Zochila como en todo el Estado, pues dejando desapercibidos estos hechos, los curas insolentarian y mantendrian a la sociedad en constante inquietud.<sup>75</sup>

El Gobernador queda inflexible en su posición frente a la súplica del sacerdote que pide se le levante el destierro. Este justifica su conducta como el cumplimiento de una superior circular del obispo, y señala que por su parte jamás ha habido cosa alguna que pudiera alterar la tranquilidad pública por no estar él animado con el espíritu de partido y solamente ocupado en su ministerio y desempeñando sus deberes parroquiales. Preocupado por las consecuencias de tal concesión, Juárez se mantiene firme en su postura y, aconsejando al Ministro de rechazar la suplica, explica

...no creo conveniente por ahora que se acceda a la solicitud del expresado presbítero, por que si se le dispensa esa gracia se alentarían con ella a los demás eclesiásticos de este Obispado para continuar alarmando las conciencias rehusando la absolución sacramental a los que han jurado el código fundamental de la República, lo que traería por resultado suscitar graves dificultades a este Gobierno que procura por todos los medios posibles conservar la paz publica...<sup>6</sup>

Unos meses más tarde un nuevo expediente se abre para un caso similar. Esta vez el gobernador de Oaxaca expone al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos que un sacerdote de la Catedral, por orden del Obispo, no proporcionó los auxilios espirituales a un moribundo que se había negado retractar su juramento a la Constitución y a devolver una finca de propiedad eclesiástica desamortizada el año anterior. El interlocutor no toma iniciativas y se remite al Gobierno central para saber cómo proceder. El Ministro de Gobernación contesta indignado por el acontecimiento y ordena el destierro del sacerdote. Un mes más tarde el Gobernador se dirige al Ministro comunicando que “la autorización (al destierro) que en la referida nota se sirve V.S. conceder al Gobierno del Estado la usará con la prudencia y energía que demandan los casos que puedan ofrecerse...”<sup>7</sup> Aunque el caso no tiene una conclusión clara y definida como el anterior, confirma la posición de los gobiernos civiles (central y local) frente a la política eclesiástica y denuncia la conciencia que aquellos tenían de los posibles conflictos psicológicos y materiales que esta provocaba entre la población y su preocupación para mantener la “paz publica”. Cabe aquí aclarar que el tema de la paz publica era el único sobre el que la autoridad civil tenía derecho y posibilidad de intervención si realmente quería respetar el principio de independencia entre Estado e Iglesia que estaba a la base de la filosofía y la política liberales.

Pese a la política y las inquietudes del gobierno, los públicos oficiales empezaban a retractarse. Según un periódico conservador del periodo el fenómeno parece difundirse

sobre todo el territorio estatal, involucrando jueces, militares y personal administrativo en general. A finales de 1859 reporta que, así como había establecido el Arzobispado de México a la publicación de la constitución, en Yanhuitlan<sup>8</sup>

....comparecieron ante el señor subprefecto y testigos de asistencia ( ..) regidores y subalternos del pueblo de San Andrés Zimatlan, y espusieron que se retractaban de la manera mas solemne del juramento que habían prestado a la constitución de '57: que el repetido juramento siempre lo consideraron como impío y sacrilego, más cuando la Sta. Iglesia había publicado sus censuras y prohibiciones: pero que los engaños y más que todo, las amenazas que los jueces y jefes políticos constitucionales les hacían, los violentaron a jurar: que hoy oyendo la voz de su conciencia, manifiestan que son católicos, apostólicos romanos en cuya fe nacieron y se formaron: que por lo mismo están dispuestos a sujetares a todas las disposiciones de la Iglesia y sus pastores relativas a la fe, dogmas disciplina externa e interna...<sup>9</sup>

Naturalmente la Iglesia no queda indiferente frente a la posición de sus fieles y desde los años '60 periódicamente autoriza los sacerdotes a absolver los que pidan se le levante la censura y que ya se hayan "separado" de su empleo.<sup>10</sup>

En el transcurso de los años al problema de las retractaciones se sumó, para el Gobierno, el de las negativas a jurar. No podemos realmente hablar de porcentajes de casos sobre la totalidad de los empleados públicos de todo el Estado, pero algunos expedientes que se analizarán más adelante y una comunicación del Jefe Político del Centro al Gobernador, son indicios claro de esa situación y del problema que se planteaba a las autoridades. El 11 de octubre de 1873 una serie de capitulares rinden su protesta mientras que otros se niegan "no obstante haber firmado el citatorio". El Gobernador del Estado preocupado escribe al Ministro de Gobernación señalando que, si la pena para quienes rehusan jurar es el exonerar de su cargo, para los oficiales públicos va a resultar una manera de exonerarse "de su desempeño y hasta cierto punto un beneficio en vez de una pena" tanto que se llegará a tener dificultades para formar los municipios del Estado "supuesto

que la negativa a hacer dicha protesta será suficiente para no obligarlos a servicio consejil para que eran nombrados por el pueblo...”<sup>11</sup>. El Gobierno central no parece tener mayor posibilidad de intervención y el Ministro contesta que lo único que el gobierno local puede hacer es respetar y aplicar la ley. Frente a esa falta de sugerencias legislativas, el Gobierno del Estado toma su propia iniciativa emitiendo, pocos días después, un decreto. Este era destinado a reglamentar los casos de los ayuntamientos que, por no haber protestado los regidores propietarios y suplentes, quedasen sin *quórum* y determinaba que, para seguir funcionando, el municipio se convertiría en agencia municipal hasta nuevas elecciones.

La imposición del juramento determinado por la Constitución podía representar una contradicción al principio de total separación entre Estado e Iglesia. Como resolución a este punto y para reafirmar bajo todos los aspectos posible la independencia entre el Estado y las creencias y practicas religiosas, Juárez expide a finales de 1860 la Ley sobre Libertad de Culto. El artículo 9 de dicha ley vuelve a reglamentar el tema del juramento, afirmando que este y sus retractaciones no son incumbencia de las leyes “cesa por consiguiente la obligación legal de jurar la observancia de la Constitución, el buen desempeño de los cargos públicos y de diversas profesiones antes de entrar al ejercicio de ellas”. A pesar de estas afirmaciones, el Estado no deja de exigir a sus empleados un signo de fidelidad y se premune añadiendo que el juramento será reemplazado por “la promesa explícita de decir la verdad en lo que declara, de cumplir bien y fielmente las obligaciones que se contraen y la omisión, negativa o violación de esta promesa, causará en el orden legal los mismos efectos que si se tratara, conforme a las leyes preexistentes, del juramento omitido, negado o violado.”<sup>12</sup> No variaban por lo tanto ni la postura de la Iglesia ni las posiciones de los fieles.

La importancia de las leyes de reforma tenía su razón de ser en algunos de los más sagrados derechos del hombre que aquellas garantizaban siempre y cuando fuesen respetadas y observadas con fidelidad. “Las prohibiciones que esas leyes contenían, lejos de ser una restricción a la libertad, tenían precisamente por objeto asegurar su ejercicio, imponiendo a todos el deber de respetarse mutuamente y garantizando la inviolabilidad de las conciencias y el derecho de los demás”.<sup>13</sup> Así se presentaba la justificación filosófica del gobierno liberal a las iniciativas legislativas que el clero condenaba como abusos y denunciaba como hasta contrarias a esa misma filosofía. De hecho la autoridad eclesiástica no tardó en utilizar pastorales y circulares para atacar el Gobierno e incitar abiertamente a la insubordinación mientras que los sacerdotes “con la autoridad que sobre los creyentes les da su ministerio” abusaban de él predicando la desobediencia a las leyes y a las autoridades o excitando al pueblo al desprestigio de unas y otras. El problema del comportamiento del clero se había presentado desde los tiempos de la independencia; en el ‘33 el Gobierno publicaba una circular para recordar “a las autoridades eclesiásticas la vigilancia acerca de que el clero secular y regular no trate ni predique sobre asuntos políticos”<sup>14</sup>. El objetivo principal del Estado era establecer y conservar la paz y el orden público. Para eso era necesario controlar que los religiosos no hablasen ni predicasen en los púlpitos palabras escandalosas tocantes al Gobierno o que pudiesen crear pasiones o disturbios en contra de los funcionarios públicos. Con ese fin, las Autoridades eclesiásticas debían encargarse de verificar que el clero no predicara a sus fieles sobre materias y sistemas políticos y se limitara a exhortar y enseñar las verdades de la moral y del Evangelio, dirigidas a perfeccionar las costumbres y hacer amable y fácil la práctica de las virtudes cristianas<sup>15</sup>

Inevitablemente también las autoridades civiles locales tuvieron que intervenir, así como explica una carta enviada al Gobernador de Oaxaca por el Gobierno central en 1856. En este documento el Presidente de la República dispone que se recojan todas las publicaciones eclesiásticas que pueden alterar el orden público “y que si los eclesiásticos turbasen el orden o incitasen a la desobediencia (...) les sujete V.E. a las autoridades competentes y si esto no fuere posible, les haga salir del lugar de su residencia señalándole otro en que su influencia no sea perniciosa...”<sup>16</sup>

Todavía en los años ‘70 el gobierno tenía las mismas preocupaciones tanto que, una vez más, recogía las recomendaciones al clero en una serie de circulares “sobre el exacto cumplimiento de las Leyes de Reforma”. Como veremos más adelante las comunidades empezaban a denunciar a los sacerdotes que abusaban de su poder, difamaban a las leyes y a las autoridades civiles y ejercían presiones morales sobre la población.

Las otras dos grandes iniciativas político-legislativas del gobierno federal que sacudieron la Iglesia desde sus cimientos, fueron la secularización de la institución del matrimonio y la introducción del Registro Civil. En Oaxaca, a raíz de la publicación a nivel nacional de la Ley del Estado Civil en enero de 1857, se publicaba el reglamento de la Ley Orgánica del Registro Civil. Este establecía oficinas del registro civil en todas las cabeceras de los departamentos y partidos políticos del Estado, sus obligaciones, sus financiamientos y sus relaciones con las otras instituciones presentes entre las poblaciones como los curas y los médicos de policía. Es interesante notar que el texto recomendaba: “tal luego como se instale en cada pueblo la oficina del registro civil la primera autoridad dará aviso al cura respectivo (...) remitiéndole copia de los artículos concernientes a los

curas por lo que respecta a las noticias que deben remitir”. Esta norma hacía referencia a la ley orgánica federal que incluía una estrecha colaboración con los párrocos, siendo estos la primera fuente de información para la institución civil recién nacida. Pronto las actas conservadas en los registros del estado civil habrían de constituir el único reconocimiento oficial del nacimiento, matrimonio y defunción del ciudadano. Pero para eso, por lo menos al principio, a los curas tocaba informar de los movimientos de la población a las autoridades civiles bajo la amenaza de multas o peores castigos.

Como en muchos otros Estados de la República, a Oaxaca el Registro Civil entró en vigor el 18 de marzo de 1861 en virtud de un decreto del Gobierno local del 11 de enero y, en la capital, el 6 de abril se levantaba la primera acta de nacimiento.

Es importante señalar que la primera circular emitida por el gobierno del estado sobre este tema ordenaba a los Jefes Políticos de los distritos que informaran el gobierno central de cuantas parroquias y vicarias se formaban los varios distritos y finalmente de que sujetos existían en esos territorios que “además de saber leer y escribir poseían el idioma y reunían las circunstancias de ser casados o viudos honrados, morales y aptos para encargarse de las oficinas del Registro Civil”.<sup>17</sup> Una vez más el referente territorial es de carácter eclesiástico, elemento que no se repite en el decreto del 11 de enero que, en lugar de remitirse a los sacerdotes como hacía la primera ley de ‘57, seculariza todos sus actores y responsabiliza en primer lugar a los funcionarios públicos que deberán de formar “un padrón alfabético general de todos los vecinos que residan en el radio que ejerzan sus facultades” y en segunda instancia a todos los padres de familia que tendrán la obligación de “presentarse en la oficina del Registro del estado civil a inscribirse en el padrón general e inscribir los que están bajo su cuidado...”.<sup>18</sup> Pese a esta posición legislativa de la

autoridad civil, por mucho tiempo el registro civil no pudo prescindir de los registros eclesiásticos. así como confirma una circular del Gobierno estatal de 1891 donde se explica que

el Juez del Registro Civil debe dirigirse de oficio a los Párrocos pidiéndoles informe basado en los libros parroquiales, de las fechas de nacimiento de aquellas personas que, por su avanzada edad, no recuerdan esta circunstancia ni están escritos, y que estos informes servirán para resolver la cuestión de mayor edad para el pago de capacitación y evitarán a los pobres los perjuicios consiguientes a su estado de vejez e insolvencia.<sup>19</sup>

A final de 1861, en su relación frente al congreso del Estado, el gobernador notifica la introducción del Registro Civil y, repitiendo los lemas de la retórica oficial, introduce el tema afirmando que

Independientes la Iglesia y el Estado, dejó este de tener en los archivos parroquiales la intervención que antes ejercía. De tiempo atrás la autoridad pública tenía que mendigar del clero los importantes datos estadísticos que servían de base a la administración, y de ahí que muchas veces aquellos fueran incompletos y que las más se resintieran de la voluntad caprichosa de los depositarios. La autoridad pública no conocía los actos civiles del hombre: el nacimiento, el matrimonio y la muerte de los hijos de México eran hechos ignorados; y como no siempre se verificaban aquellos con el conocimiento del poder eclesiástico, resultaba que ni aun quedaban datos bastantes que servirán de norma para posteriores combinaciones....<sup>20</sup>

Presentando a continuación las dificultades que el ejecutivo ha encontrado para la aplicación de esta importante institución, señala que “los padres no inscriben el nacimiento de sus hijos, los que pretenden casarse no manifiestan su voluntad al juez del estado civil, y los deudos de los que mueren tampoco quieren que se registre ese acto en los libros respectivos”<sup>21</sup>. La responsabilidad de esta situación es de los “curas fanáticos que dominan los pueblos tímidos por costumbre y sojuzgados por audaces reaccionarios”. Así que

para destruir la influencia del clero. Que ha llamado herejía al registro civil, se hizo uso de la prensa; para crear esperanzas a los ciudadanos, aniquilando temores infundados y falsas preocupaciones, se les ilustra convenientemente, se imponen



pequeñas multas á los que no cumplen con las prescripciones de la ley, y se declaran nulos los matrimonios que se celebren y los demás actos civiles que se ejecuten; y para fundar el registro en los pueblos del Estado, se han pedido á los jefes políticos noticias de las cantidades con que puedan contribuir los municipios respectivos para subvenir á los gastos que demanda la mejora<sup>22</sup>.

Unos años más tarde, ya restaurada la República, el Gobierno del estado anuncia que “las resistencias y las dificultades que el clero había puesto en los años anteriores, han desaparecido casi totalmente y que el registro civil de los ciudadanos, con relación a los actos de la vida social y natural, debe considerarse establecido y respetado entre los oaxaqueños”<sup>23</sup>.

Finalmente, en 1870 Felix Díaz, en aquel período jefe del Estado, confirma en su relación oficial que las dificultades en la institución del Registro están desapareciendo y que los datos numéricos recogidos gracias a su existencia testimonian un interesante crecimiento de la población. La información tiene su trascendencia y es el mismo gobernador que señala

Estos hechos, que a primera vista parecen de poca importancia, constituyen sin embargo un porvenir de fuerza y de grandeza para el Estado porque en el termino de cuarenta años (...) contaremos con más de un millón de habitantes. Por tales datos, pues, la representación del Estado, tanto en nuestro seno como en el Congreso de la Unión, deberá componerse de diez y seis diputados, cuya circunstancia suplico tengais en cuenta para que se dicten las providencias que sean convenientes al caso

Además, precisa el interlocutor, tal labor del Registro

servirá también para legislar en todos los ramos de administración que tiene por base el numero de habitantes de que se compone nuestro territorio; y examinado con mayor escrupulosidad, (...) tendréis una base segura para calcular los productos que por contribuciones personales deben ingresar en las arcas del Estado<sup>24</sup>

Con relación al matrimonio civil, las leyes y los reglamentos que lo codificaban habían creado no pocos problemas técnicos a las autoridades civiles, como comunica el

Jefe Político del Distrito del Centro al Gobierno del Estado explicando que, por ejemplo, “ocurren en esta oficina casos en que personas que antes del establecimiento de esta oficina contrajeron matrimonio eclesiástico y ahora pretenden contraer matrimonio civil con otra persona que no es la misma con quien contrajeron matrimonio eclesiástico, no obstante vivir esta aún...”.<sup>25</sup> En general el Gobierno central recomendaba seguir fielmente los dictámenes de todas las directivas publicadas con que fuera claro que “ni las leyes generales ni las particulares del Estado, expedidas todas con relación al registro civil pudieron querer que los matrimonios celebrados antes de que se planteara esa institución, fuesen nulos y de ningún valor”<sup>26</sup> y que si eran nulos los que, celebrados después del establecimiento del Registro Civil, no hubiesen respetado las prescripciones de las leyes vigentes.<sup>27</sup>

Se vio anteriormente cómo se desenvolvía el asunto del Registro Civil a nivel nacional: el gobierno federal publicaba las leyes y promovía su aplicación y la Iglesia tomaba una posición y actuaba según ella. El Estado de Oaxaca no fue la excepción; un folleto del obispo Covarrubias y Mejía dirigido al emperador Maximiliano y un libro de cordillera de la zona de Tlaxiaco, nos darán una idea de cómo, a nivel de la diócesis, la Iglesia de Oaxaca respondió a las “provocaciones” federales.

El discurso se articula sobretodo alrededor del matrimonio considerado como sacramento o contrato civil y se compone de disposiciones a los curas sobre el manejo de los libros de parroquia, el trato reservado a quienes se han casado por lo civil o han protestado la Constitución. Como veremos, la posición local coincide con la nacional, sea en relación a los temas -registro civil, sacramentos - o bien en relación al proceder para

enfrentar y resolver las dificultades que nacen de aquellos, y que son de tipo técnico para la Iglesia y de conciencia para los fieles.

En su exposición al Emperador, el obispo Covarrubias argumenta en contra de la ley del registro civil promulgada en '65, concentrando su atención sobre el matrimonio. Un deber imperioso de conciencia, que pesa sobre el eclesiástico, le obliga a elevar su voz para manifestar respetuosamente los muy graves inconvenientes que resultan de dicha ley. No es el espíritu de oposición a las disposiciones del gobierno lo que le anima a dirigir esta "respetuosa exposición", al contrario es necesario comprender en toda su extensión los "gravísimos males" que la ley a la que se refiere debe causar, no sólo a la Iglesia, sino aún al Estado, considerando sus relaciones con la moral. Es aquí que el obispo utiliza tres páginas de su folleto para explicar, con palabras de doctores en teología y derecho, cuál es la verdadera relación entre el matrimonio y la legislación civil. Siendo ésta una institución de carácter religioso y moral -dice- se comete un grave error estimarla de naturaleza puramente jurídica; además, "estando establecido desde la predicación del Evangelio el contrato matrimonial entre los cristianos para un fin espiritual, y habiendo sido restituido por Nuestro Señor a la santidad primitiva, elevado también a la dignidad de sacramento de la nueva ley. (...) por esta razón es superior a todos los contratos puramente civiles....". En fin, siendo el matrimonio materia de un sacramento divino, a quien le compete es a la Iglesia, que es la única autorizada a establecer reglas sobre ello.

La siguiente preocupación del obispo es lograr demostrar cómo la ley de '65 priva la Iglesia de sus derechos, libertad y independencia que Jesucristo le otorgó como institución. Para eso explica que el Concilio de Trento dedica doce cánones a la doctrina

del matrimonio y lo define entre los cristianos como un verdadero sacramento y cita al Pontífice Pío VI que, en 1789, declaraba el matrimonio un contrato instituido y confirmado por el derecho divino y que precede cualquier sociedad civil. Por eso el Papa Pío IX sostenía que la unión conyugal entre cristianos no es legítima si no se transforma en el sacramento del matrimonio, fuera del cual no hay más que un puro concubinato. Evidentemente la ley contradice y se opone a todas estas teorías.

Covarrubias sigue en su exposición citando los artículos que, a su parecer, son más peligrosos, como el 36, que “prohíbe terminantemente la celebración de un matrimonio religioso sin que haya precedido el contrato civil, (...) de modo que el sacramento se quiere hacer depender exclusivamente del contrato civil, privando a la Iglesia del indisputable derecho que tiene para unir en matrimonio a todos aquellos que según sus prescripciones, estén aptos para contraerlo”. El discurso sigue en estos mismos tonos alrededor de todos los demás artículos que el obispo considera contrarios a la doctrina católica y se concluye, con la deducción del autor que, para resolver el problema, la única posibilidad es derogar la ley, así como sumisa y respetuosamente suplica<sup>28</sup>.

La posición oficial de la Iglesia aparece así muy clara: no a la ley pero sobretodo no a la administración de la unión conyugal por parte de las autoridades civiles. Con las mismas convicciones los obispos se dirigen a los párrocos, y sin dilatarse en explicaciones teóricas y doctrinales, mandan sobre la correcta gestión de los libros parroquiales, sobre cómo resolver prácticamente el problema de casar a los que ya lo han sido por lo civil o cómo comportarse con los viudos que se quieren volver a casar.

En su visita pastoral de 1871, el obispo Márquez y Carrizosa recomienda que los sacerdotes que dejan sus parroquias y quienes los sustituyen “hagan constar su ingreso en los libros corrientes y del mismo modo su separación (...) certificando en dichos libros el número de las partidas de los sacramentos que hasta la fecha hubieren administrado y las defunciones que hubieran ocurrido”. Además añade que “conforme se llenen los libros de cada ramo con el número de partidas hagan nuevos y no ocupen los atorados que existen con parte de hojas en blanco y que en las partidas de matrimonios expresen el nombre de los testigos que según el derecho deben existir...”<sup>29</sup>. Además de estas disposiciones, que en mucho parecen a las fijadas por la ley del registro civil, en el libro de cordillera el obispo comunica que “en atención a la benignidad de la Santa Iglesia y de sus facultades ha tenido a bien renovar a todos los párrocos por el año venidero de 1878, la facultad de absolver y habilitar a los incestuosos y absolver a los que protestaron y separados de sus destinos quieran confesarse y finalmente a los que casados primero civilmente lo quieran hacer canónicamente”<sup>30</sup>.

No estamos, como podría parecer por esta circular, frente a simple y rutinaria administración, en el auto de su visita de '78, el mismo obispo, establece reglas para las uniones conyugales obligando indirectamente la población a informar al párroco de las defunciones que se verificasen en el pueblo. En su cuarta recomendación a los padres se lee que: “a los que unidos antes por el registro civil intentasen hacerlo *in facie ecclesiae* no los asistan sin sacar primero facultad de la Sagrada Mitra para absolverlo en el fuero externo de la censura en que incurrieron pudiendo después proceder a confirmarlos y casarlos”. En la sexta finalmente encontramos que “para estrechar a los pueblos a dar con puntualidad las

noticias de fallecimientos, los viudos no podrán pasar a segundas nupcias si no prueban con el registro parroquial el fallecimiento de su primer consorte ....”<sup>31</sup>

Es interesante observar cómo aquí la administración central de la diócesis advierte los problemas provocados por la legislación federal y, según el interlocutor que tiene, utiliza los argumentos y las sugerencias adecuadas a sus demandas y a las posibles respuestas. Mientras que con el Emperador encontramos un discurso elevado, doctrinalmente argumentado, que no puede más que llevar a una súplica con consecuencias políticas nacionales relevantes, con los párrocos el tono es diferente. De hecho, con ellos se trata de demostrar conocimiento de la situación y de disponer para que en el territorio, concretamente, la Iglesia pueda seguir ejercitando el control y el poder que paulatinamente está perdiendo, sin dejar de demostrar una grande benevolencia y aparentar la moderación y diplomacia propia de la condición eclesiástica.

### *3. La situación local: individuos, párrocos y comunidad*

Veamos entonces en que términos se desarrolla la relación entre la Iglesia y la sociedad a nivel local. Los casos propuestos presentan dos ejes centrales diferentes. El primero tiene que ver con una dimensión específicamente política y se genera pero también se extingue en la relación entre el individuo y el Estado. Este último, con el juramento, exige de sus funcionarios un signo de fidelidad mismo que provoca una automática expulsión de la Iglesia dejando así el ciudadano católico frente a un grave conflicto de carácter personal. El segundo se genera nuevamente de una resolución político-administrativa que se refleja en la dimensión social de los individuos. Se trata del Registro Civil que se construye y se

alimenta de la existencia misma de los sujetos. Con la transformación de nacimientos, matrimonios y muertes de momentos sagrados perteneciente a Dios en datos vitales y estadísticos, se creó un instrumento gubernamental de control de la sociedad que tenía el objetivo de contribuir al desarrollo de un Estado laico y moderno, más atento y cercano a sus ciudadanos.

Para entender y poder analizar cómo en la realidad local se aplicaron estas dos resoluciones gubernamentales federales, hemos determinado tres ámbitos de estudio: el individuo, los párrocos y las comunidades. Esta división tiene finalidades metodológicas y nos da la posibilidad de ilustrar acciones y reacciones de nuestros actores a las leyes liberales.

Para el sujeto se trata de enfrentar y/o resolver la dificultad que, en relación a la Iglesia, conlleva su declaración de fidelidad al Estado. Para el sacerdote, en cambio, es una cuestión de colaboración y asistencia a sus fieles pero, sobretodo, es una búsqueda de respuestas a dudas provocadas por el comportamiento de la población y por el procedimiento a seguir en el respeto de los dictámenes eclesiásticos. Las comunidades, finalmente, nos permiten constatar qué tipo de difusión alcanzaron las nuevas leyes y qué respuestas suscitaron en la población y en sus sacerdotes.

Los protagonistas de los tres ámbitos son evidentemente diferentes y se relacionan según las reglas dictadas por la situación en la que actúan; estas mismas reglas determinan los diferentes tipos de relación que los vincula. Los individuos normalmente se dirigen personalmente a las autoridades eclesiásticas centrales, lo mismo hacen los sacerdotes para casos particularmente complejos o para problemas colectivos, mientras que las

comunicaciones de las comunidades excluyen el ámbito eclesiástico para inscribirse en la esfera de las autoridades civiles locales y judiciales de distrito.

### *3.1 Una cuestión de conciencia personal*

Como decíamos, la actitud adoptada por la Iglesia en respuesta a la política nacional, en muchos casos, atrapaba a los ciudadanos entre el deber cívico y el sentimiento religioso. El asunto más controvertido tenía que ver con la protesta a la Constitución y a las Leyes de Reforma que todos los funcionarios públicos tenían que ejecutar antes de tomar posesión de su cargo: tal acto determinaba una automática excomunión de los sujetos que perdían cualquier derecho reservado a los miembros de la comunidad católica. El único remedio que les quedaba era pedir perdón retractando públicamente el juramento hecho. Las fuentes nos permiten ilustrar un amplio espectro de casos en los que varían los cargos de los funcionarios públicos así como las razones de las retractaciones. El problema se proponía de tal manera que algunos decidían eludirlo pidiendo el permiso de protestar en el mismo momento de su elección o de su toma de posesión.

Desde San Sebastián Tutla, perteneciente a la parroquia de Jalatlaco<sup>32</sup> Mauricio Antonio escribe al obispo diciendo que

he sido electo por los vecinos de mi pueblo para cargo de Presidente municipal; y como soy católico apostólico romano, y deseo vivir y morir en mi santa religión. ruego encarecida y humildemente á V.S. Illma. se digne concederme su muy respetable permiso para hacer la protesta de ley, ofreciendo como ofrezco solemnemente á V.S. Illma. que si en el ejercicio de mi encargo tengo que hacer algo contra la Santa Religión católica, dejaré luego el destino<sup>33</sup>



El permiso se concede a través de una fórmula que se repite en todos los documentos que traen una respuesta. En esa la autoridad central insiste en el compromiso del solicitante que debe de declarar

de no abandonar la fe, de que en el ejercicio de su empleo, ni fuera de el no atacará las leyes, fueros y derechos de la Santa Yglesia ni a las autoridades y de que si alguna vez lo quieren obligar a cometer algunas infidelidades contra ella o sus autoridades, antes se separará del destino que beneficiarlo<sup>34</sup>.

Así como este presidente municipal, se presenta un sujeto nombrado preceptor en la escuela de Justlahuaca, dos maestras que por la necesidad aceptaron el encargo en Teotitlán del Camino, y un empleado federal del telégrafo de Coixtlahuaca<sup>35</sup> que, a pesar de sus creencias, se encontró obligado a aceptar “siendo esta la sola y única carrera para obtener una subsistencia....”<sup>36</sup>

El último caso de esta serie es un ejemplo de “problema de conciencia personal compartido”: se trata de una petición colectiva para resolver la dificultad de todo el cuerpo municipal de la cabecera de Tlacoahuia<sup>37</sup> que tomará posesión el año próximo. Sus componentes “como cristianos apostólicos romanos no quieren ligarse con censura alguna al prestar la protesta ante la autoridad civil, con tal motivo suplican se sirva (la Mitra) conceder su superior permiso para protestar....”<sup>38</sup>.

Una vez hecho el juramento y tomada posesión del cargo, a los individuos que llegasen a necesitar de la Iglesia no les quedaba más que presentar su retractación y esperar el perdón. Una de las razones más comunes por la que los empleados públicos decidían retractarse era el peso que llevaban en la conciencia.

Desde Zaachila<sup>39</sup>, un regidor municipal justifica con la ignorancia su protesta pero como “hijo obediente de la Santa Madre Iglesia Católica” está en todo sujeto a sus

determinaciones y para eso se retracta<sup>40</sup>. En 1884 el alcalde de San Miguel Peras<sup>41</sup> se retracta voluntaria y públicamente después de haber reflexionado que tales leyes “son críticas” y gravan a su conciencia, “la que necesita arreglar”<sup>42</sup>. El ex preceptor público de Yanhuitlán<sup>43</sup> hizo protesta de cumplir y hacer cumplir las Leyes de Reforma y las adicionadas a ellas pero ahora que ha cesado de desempeñar dicho destino, reconociendo su negra infelicidad sinceramente arrepentido, hace formal y pública retractación para volver al seno de la Santa Madre Iglesia en la que desea vivir y morir.<sup>44</sup>

Como para el caso de los permisos previos a las tomas de posesión, también para las retractaciones se verifican casos de “culpabilidad colectiva compartida” y existen retractaciones colectivas de grupos completos de funcionarios públicos pertenecientes al mismo pueblo. En San Miguel del Río<sup>45</sup>, el Presidente municipal junto con otros individuos que forman el municipio del pueblo, se dirigen al Vicario Capitular diciendo

que habiendo sido electos para desempeñar muchos encargos, han tenido que hacer la protesta de ley y con tal motivo han incurrido en la censura consiguiente y para tranquilizarse de la conciencia ocurren a la benignidad de V.S suplicando humildemente la gracia de que se les levante dicha censura y a la vez piden también gracia que se les conceda seguir desempeñando sus funciones ofreciendo no atacar la moral cristiana ni menos los derechos de la Santa Yglesia a la que pertenecen como católicos”<sup>46</sup>.

El documento presenta un elemento nuevo: la demanda de poder seguir en el cargo sin que eso sea un obstáculo a sus necesidades de recibir los sacramentos. El obispado contesta positivamente a ambas súplicas y, aceptando el trato añade a la figura de la institución un rasgo de razonable flexibilidad. A pesar de esto, en la misma respuesta una vez más viene subrayada la importancia del arrepentimiento “que sea en un fuero externo y ante dos testigos con arreglo a la formula de la Yglesia (...) y bajo la promesa que hacen de

no abandonar su fe, de que en el desempeño de su encargo no atacaran las leyes, fuero y derechos de la Santa Yglesia ni a sus autoridades...<sup>47</sup>.

Volviendo a los sujetos y a sus dilemas, las fuentes indican otra necesidad fundamental que los empuja a retractar su protesta a la Constitución y a las Leyes de Reforma: se trata de poder conseguir, así como pedían los funcionarios de San Miguel del Río, los santos sacramentos. Estos son básicamente tres: la penitencia, la última confesión y el matrimonio.

En 1865, el Presidente Municipal de San Agustín Yatareni<sup>48</sup> “deseando como cristiano recibir las Santos Sacramentos para alcanzar el perdón de sus pecados y la salvación de su alma<sup>49</sup> se retracta de la protesta hecha dos años antes. De la misma manera, dos décadas después, un ex alcalde del pueblo de San Miguel Tlalistic<sup>50</sup>, “deseoso de ingresar como fiel cristiano, católico, apostólico romano al gremio de nuestra Santa Madre Yglesia y recibir las Santo Sacramentos de la penitencia<sup>51</sup> hace pública y formal retractación ante dos testigos.

Al deseo de lograr libremente la confesión, se añade, en algunos casos, la urgencia de ser nuevamente recibidos en el seno de la institución eclesiástica por contingencias incontrolables. Son estos los casos de las personas muy enfermas o ya mayores que no pueden soportar la idea de dejar este mundo con un veto asegurado a la entrada del supraterrrenal. En la parroquia de San Pedro Etla<sup>52</sup>, un ex oficial público se retracta frente a los indispensables testigos de las tres cargas que aceptó en su vida porque se encuentra muy enfermo y en peligro de muerte<sup>53</sup>.

Como se puede notar, en general los formatos de las peticiones se repiten, varían los cargos de los protagonistas y los coacciona la necesidad de un sacramento detrás del que se

esconde una cultura religiosa difícilmente visible a la poca luz proyectada por nuestras fuentes, seguramente interesante pero atrapada entre formas repetidas y esquemas burocráticos.

El matrimonio es el último punto en que están involucrados los individuos: evidentemente los funcionarios públicos no podían contraer una unión conyugal canónica y por eso se retractaban. Como ejemplifican dos casos acontecidos en la parroquia de Etla en la década de los '80, dos ciudadanos, excomulgados por haber sido empleados municipales, presentan su retractación para “poder recomponer sus conciencias y contraer matrimonio”<sup>54</sup>; también en este caso la Mitra autoriza al párroco a celebrar los matrimonios.

Como se puede constatar, los casos presentados comprueban, con detalles, la línea política nacional ilustrada en las primeras páginas de este estudio. En los individuos entonces, las decisiones y las posiciones políticas civiles y eclesiásticas, provocan graves conflictos de conciencia. Podríamos hasta pensar que la Iglesia, atacada en su poder económico y político a nivel nacional, elabora una estrategia de intervención en el ámbito que ninguna ley puede afectar, el del espíritu y del alma de los fieles. El método de la coerción parece dar sus resultados, y las fuentes demuestran que muchos ciudadanos se retractan de lo que fue un servicio a su comunidad para regresar a sentirse parte de una entidad que, evidentemente, es elemento integrante de su identidad.

De cualquier manera la Iglesia, después de probar su fuerza “obligando” a la retractación pública, muestra su voluntad de colaboración concediendo los permisos y los indultos pedidos.

### 3.2 *Dudas e inquietudes de los párrocos*

En la realidad, no siempre la posición conciliadora de la administración eclesiástica central correspondía a la que tomaba al clero que operaba en el territorio. Los sacerdotes que se ocupaban de las comunidades y trabajaban en el campo, se dirigían a la administración de su institución como portavoces de sus fieles en búsqueda de consejos y para referir sobre situaciones de tensión y conflicto con los pueblos o sus autoridades civiles. Uno de los problemas más comunes surgía de la aplicación de la ley del Registro Civil que, como para la Constitución, determinaba excomunión a todos los que acudían a los jueces del Registro antes de pedir y obtener el sacramento del bautizo, del matrimonio o de la extremaunción. En algunos casos particularmente delicados o complejos, el sacerdote de la parroquia se encargaba de transmitir las instancias de los fieles al obispo.

En 1874, el párroco de Huazolotitlan<sup>55</sup> presenta a la Mitra la retractación de un ex juez civil que se quiere casar canónicamente y que, a causa de su precedente matrimonio civil carga con dos censuras. El sujeto como fiel católico ha renunciado al juzgado civil por el cual protestó la Constitución de la que se retracta ante dos testigos. El sacerdote se dirige al obispo expresando el deseo de la pareja de recibir el perdón y finalmente solicita “la facultad para absolver la excomunión mayor en la que ha incurrido el interesado para que pueda asistirlo en su matrimonio canónico .....”<sup>56</sup>

Diez años más tarde, el presbítero de Peñasco<sup>57</sup> presenta al obispo el caso de una pareja con matrimonio civil donde el esposo, muy enfermo, pide la confesión y quiere casarse canónicamente. El sacerdote escribe que

Marcos Ruiz y Albina Reyes, del pueblo de San Pedro Molinos, doctrina de Peñasco se encuentran unidos por la ley civil, mas el hombre Marcos Ruiz, se encuentra gravemente enfermo deseando arreglar su conciencia y luego casarse

canónicamente según lo acostumbra la St. Yglesia Católica con la misma muger Albina Reyes (...) necesito que V. S Illma. me faculte para levantar la censura con que se encuentran ligados, suplico á V.S. se digne facultarme para al caso, por el bien de estas desgraciadas almas que viven en pecado y que desean remediarse...<sup>58</sup>.

Evidentemente el registro civil es un elemento de disturbio y, en particular en el caso de la unión conyugal, los documentos lo presentan como una razón de dudas para los sacerdotes así como para los fieles, elementos mismos que provocan la comunicación con el obispado en búsqueda de consejos y soluciones.

El cura de San Pablo Coatlan<sup>59</sup> en 1862, escribe al secretario de la Mitra para saber cómo comportarse frente a una serie de comunicaciones “del Juez del Estado Civil de Ejutla en donde afirma que para la celebración del sacramento del matrimonio es necesaria una orden previa de la oficina del Registro Civil, sin cuyo requisito no podrá administrarle”. El sacerdote está convencido que aquello, por parte de la autoridad civil, es “no solo un ataque directo a la libertad e independencia de la Yglesia sino el querer sujetar el ministerio parroquial a la orden de su potestad...<sup>60</sup>”; para eso se dirige al obispo preguntando que sea conveniente contestar al Juez del Estado civil. Lo que podría parecer un simple problema de competencias administrativas en la realidad esconde un conflicto de poder y reconocimiento; en esta situación el sacerdote explica su posición pero quiere asegurarse el apoyo de la autoridad eclesiástica para sostenerla frente a la autoridad civil.

Una vez establecido que quien se dirige en primer lugar al registro civil queda excomulgado, queda la duda de lo que pueda pasar a quienes acuden a la institución civil después de su boda canónica. El sacerdote de Nilttepec<sup>61</sup> escribe al obispado diciendo: “me consultan varios Señores del Pueblo si inmediatamente después de contraer el matrimonio sacramental pueden pasar ante la ley (llamada así) a contraer el matrimonio civil para

asegurarse de esa manera sus intereses o capitales y ser atendidos por la ley en cualquier evento...<sup>62</sup>. En este caso la pregunta es de los fieles y el padre es su portavoz, quien escribe no toma una posición y esta pregunta es una entre las muchas presentes en la carta.

Distinto es el tono del párroco de Choapam<sup>63</sup> que, en 1874, con la misma duda se dirige al obispo y escribe

Consulta a V.S. si los católicos que habiendo recibido el matrimonio sacramento, pecan e incurrn en censura por el hecho de ocurrir después al registro civil, no por que crean que este acto es sacramento, sino tan solo para asegurar en el orden civil el vinculo conyugal, y los derechos de paternidad y filiación; pues en estos rumbos muy pocos habrán que permanezcan unidos con solo el vinculo sacramental, puesto que después de recibido, se van los mas a llenar las exigencias de la ley, y es necesario saber a punto fijo esta materia. Yo para mi digo que por razón del escándalo que dan con aquel hecho, son responsables de alguna manera; pero en la duda, es bueno preguntar a quien mas sabe...<sup>64</sup>.

Las palabras de este sacerdote no expresan una simple necesidad de conocimiento; el sujeto está molesto por la actitud de los fieles y, a pesar del respeto que guarda hacia las autoridades, quisiera una confirmación de sus opiniones por parte del obispado.

La posición de este eclesiástico introduce otro caso de comunicación entre los sacerdotes y su administración central: se trata de las tensiones o los conflictos causados por una posición rígida de la Iglesia frente a la legislación civil, posición que, una vez más, provoca explicaciones y demanda de consejos al obispado. Era bastante común que los eclesiásticos tomaran un comportamiento hostil hacia los ciudadanos que respetaban o defendían las leyes de reforma, así como confirman las palabras del párroco de Huimanguillo<sup>65</sup> que, a fines de 1860, escribe al vicario general

La moral religiosa de estos lugares, completamente relegada por efecto de las leyes llamadas de reforma, que aquí se han querido hacer efectivas con abusos y violencias ejercidas con el Pueblo por parte de las autoridades civiles, han reducido solo a un nombre vano la denominación de católicos Nacimientos Matrimonios y Entierros, todos estos actos que antes eran consagrados por los ministros del culto

Cristiano, son ahora de la privativa incumbencia de los Jueces del Registro Civil que castigan con multas á los feligreses o á los Sacerdotes cuando se dirigen a estos en solicitud del bautismo o de las bendiciones nupciales si antes no se dirigen aquellos al Juez del Registro Civil ó los Sacerdotes administran estos sacramentos sin recibir la voleta de dicho Juez civil en que autorize al cura para llenar los oficios de su ministerio.(....) Pero no debemos inculpar por esto al pueblo, tanto por su poca ilustración lo deja á merced de políticos traficantes, llevándoles á un extremo pernicioso...<sup>66</sup>

En este caso la comunicación vuelve a proponer en general la temática de la oposición a las Leyes de Reforma y al Registro Civil.

Una relación de 1866 del párroco de Tehuantepec, informa el gobernador de la Mitra de una dificultad que tiene con el Prefecto del departamento a propósito de la administración de los panteones. El documento relata la comunicación entre el prefecto y el párroco donde el primero notifica al segundo que por la ley del año precedente sobre policía general del Imperio quedan extinguidos los derechos que la parroquia cobra para terreno de inhumaciones<sup>67</sup>. Naturalmente el padre se opone a tal disposición y argumenta que “no puede ninguna ley política extinguir los derechos meramente parroquiales sin traspasar los límites de sus facultades y sin arrogarse atropellando derechos ajenos... ”<sup>68</sup>. En su respuesta la autoridad civil vuelve a insistir sobre las normas de la ley y explica que al formularlas “el Soberano tubo presente que ninguna intervención podía tener el clero en este negocio porque en él se interesa la salubridad publica en la cual no tiene ingerencia ninguna los ministros que están encargados pura y exclusivamente de la cura de las almas... ”<sup>69</sup>. La última respuesta es del párroco que no se da por vencido y, citando el Concilio de Trento, defiende sus posiciones. A pesar de eso el mismo padre se encuentra en dificultades y describe lo acontecido al vicario general para saber qué hacer frente a la decidida posición de las autoridades civiles.



El caso es un interesante ejemplo de la polémica real que surgió alrededor de la administración de los panteones y, por el contenido y el tono de las comunicaciones, ilustra el grado de conocimiento de las leyes por parte de las dos facciones. Los actores, en este caso, son el responsable de una parroquia importante y la autoridad civil a nivel de distrito: ambos reivindican distintas responsabilidades, por una parte hacia las almas y por la otra hacia la salubridad pública. Cuando, como en este caso, se presenta una circunstancia donde se trata de suprimir ingresos de la Iglesia, los derechos y los deberes se confunden y provocan una situación abiertamente conflictiva.

El último ejemplo que presentamos es, una vez más, una apelación de un padre para obtener una sugerencia por parte del obispado. Es el año de 1873 y el Juez de primera instancia de Miahuatlán<sup>70</sup> se dirige al párroco pidiendo informaciones sobre dos nacimientos ocurridos ante de la institución del Registro Civil. El padre niega al juez del registro civil el acceso directo a la información, creando el conflicto y no sabiendo cómo reaccionar informa a la Mitra pidiendo consejo sobre qué contestar<sup>71</sup>. En este caso el poder civil acude a la Iglesia para obtener informaciones y el rechazo a la colaboración por parte del padre ejemplifica un caso de tensión entre instituciones y reafirma la importancia para las autoridades civiles de la creación del Registro Civil que les permitió quitar a la Iglesia el monopolio sobre los datos vitales de la población.

### *3.3 La respuesta de las comunidades*

El clima de tensión creado por el bajo clero introduce el último punto de este análisis sobre la realidad local, donde encontramos la respuesta colectiva a las disposiciones políticas nacionales y, una vez más, la reacción de la Iglesia. En relación al grado de conciencia

cívica de los ciudadanos podemos concluir, gracias a las retractaciones y a las quejas de los párrocos, que la población tenía por lo menos una noción de la Constitución, de la existencia del Registro Civil y también de los derechos y deberes que reglamentaban sus relaciones con la Iglesia. Precisamente esta noción determina que la respuesta colectiva a la posición política rígida y negativa de la Iglesia se exprese a través del conflicto y el pleito judicial.

Para estudiar este tipo de comportamiento colectivo vamos a utilizar una serie de casos judiciales considerados criminales, ocurridos entre el final de los años '60 y los primeros de los '70. Se trata de denuncias presentadas por las autoridades civiles locales o de distrito en contra de los párrocos de distintos pueblos por indicaciones colectivas o individuales. Sin analizar los detalles de los procesos o los resultados de aquéllos, veamos qué tipo de acusaciones llevan a los párrocos frente a los jueces para verificar una vez más, qué tipo de conocimiento tenían los ciudadanos de la legislación civil, así como de qué manera, a nivel colectivo, la sabían utilizar.

En general, las imputaciones pertenecían a tres categorías: el chantaje, la difamación y el abuso de poder. En realidad, muy a menudo, las tres acusaciones aparecen en el mismo expediente donde las categorías se sobreponen y dependen las unas de las otras.

En 1870, un funcionario municipal de Jaltianguis<sup>72</sup> denuncia al párroco del pueblo por pretender del presidente municipal gravemente enfermo, su retractación a la presencia de dos testigos. Parece que el delito consiste precisamente en la búsqueda y presencia de los dos testigos; sabemos que ésta era indispensable para que se pudiese considerar canónicamente válida la retractación, sin embargo

Este Ministerio, con presencia de lo que dispone el artículo 4º, de la ley de Diciembre de 1860, del 1º de la de 30 de Agosto de 862 y de la suprema circular de 20 de Julio de 1868; se persuade que el Señor Rivera (el sacerdote), llamando testigos que presenciaron la retractación de Vicente Santiago por la protesta que este hizo á la constitución leyes de reforma le dio publicidad al acto, con lo que cometió un delito, abusando de su ministerio y escitando con ello al desprecio y odio contra las leyes y contra al Gobierno y sus disposiciones.....<sup>73</sup>

Todo indica que el funcionario municipal estaba enterado de las leyes citadas por el Ministerio y que, presenciando el delito, decidió denunciar al transgresor.

En el pueblo de Yatao<sup>74</sup>, el padre del recién nacido Ricardo Tranquilino declara que su párroco no quiso bautizar a su hijo porque fruto de un matrimonio civil, intentando con su comportamiento anular un acto solemne establecido por la ley<sup>75</sup>. La defensa del sacerdote llegará a demostrar que su cliente no estaba fuera de la ley y el párroco será absuelto. Sin embargo, los ciudadanos estaban conscientes que tenían derecho a un servicio religioso a pesar de haber acudido, en alguna ocasión, al registro civil.

En '67 el presidente municipal de Atitlán<sup>76</sup> denuncia a su párroco por haber predicado desde el púlpito diciendo "que el registro civil no es mas que un engaño del Gobierno de consiguiente todos los que se casan por lo civil no es mas que un amancebamiento cuyo matrimonio no es valido..."<sup>77</sup>. Evidentemente las autoridades políticas del pueblo sabían que los sacerdotes no podían ocuparse de las decisiones políticas del gobierno y más aún utilizar el púlpito para expresar sus críticas y posiciones.

Dos años más tarde, el presidente municipal y los regidores de Yalalag<sup>78</sup> denuncian al párroco "por abuso de su ministerio". Entre las acusaciones destacan la de predicar en contra del matrimonio civil y "que cada vez que predica en el púlpito no se contrae a la vida de los santos sino únicamente a criticar a la justicia y personas particulares a quienes

no puede ver del gobierno porque dice que le han quitado tierras, aconsejando a todos los presentes no obedecer a sus leyes porque en ellas se contrae a hablar mal de la religión..

..79

Finalmente, tenemos el caso de los presidentes municipales de San Miguel Sola<sup>81</sup> y Ayoquezco<sup>81</sup> que denuncian sus párrocos por predicar sermones sediciosos, reportando los términos de las difamaciones subidas por las autoridades civiles. El primero declara que a Sola el día de la fiesta del santo patrono, el imputado predicó un sermón “dando a entender que las autoridades a quienes directamente se dirigía comprendiendo a las de este lugar ( ... ) por observadores de las leyes incurrieran en la pena de excomunión y por consecuencia eran unos malditos excomulgados como desde luego los consideraba por ser más obediente al gobierno que útiles a defender la religión”. Además “estas expresiones fueron repetidas multitud de veces y entre ellas, tratándonos (a las autoridades) de unos lobos carniceros contrarios a la religión .....”<sup>82</sup>. La reacción de las comunidades es evidente: denuncian el abuso y a pesar de las absoluciones finales, reafirman sus derechos de ciudadanos libres y conscientes.

\*\*\*

Retomando ahora los hilos de nuestro análisis, podemos considerar la imposición del juramento a la Constitución y la introducción del Registro Civil en México como acciones orgánicas a la filosofía política con la que los liberales estaban, después de la Independencia, intentando reconstruir el país. En este sentido, el individuo como representante del polo opuesto a las corporaciones símbolo a su vez, del ancient regime, se vuelve el corazón de la sociedad y el sujeto político sobre el que el Estado va concentrando sus atenciones en la medida en la que aquel puede contribuir al fortalecimiento del Estado

mismo. De aquí la constante demanda de fidelidad a los principios liberales que, concretamente, se expresaban en las Leyes de Reforma, y en el respeto del Registro Civil. Este último se presenta entonces, como el primer instrumento que el gobierno puede utilizar para extender su control sobre la población en la satisfacción de sus propias exigencias de cuidado de los sujetos y sus respectivas potencialidades para constituir un Estado moderno.

Resulta evidente en las fuentes una cierta confusión en la interpretación y aplicación de las leyes que derivaron de la separación del Estado de la Iglesia y que, protagonizan el presente estudio; confusión que, a menudo, determina las relaciones presentadas. En general los protagonistas de estas son los individuos, las comunidades por voz de sus autoridades civiles, el bajo clero y la administración eclesiástica central. Particularmente interesante es la relación entre los ciudadanos y esta última por constituir, en su estructura, un ejemplo de comunicación directa del sujeto con el poder y, en su sustancia, un estímulo importante de reflexión alrededor de la religiosidad individual.

El discurso entonces se articula siguiendo tres niveles de división territorial y considera las determinaciones políticas nacionales, las reacciones eclesiásticas estatales y, por último, las problemáticas locales. Vale la pena poner en relieve el paralelismo existente entre el discurso y la reacción eclesiástica centrales y el discurso y la reacción eclesiástica estatales. Ambos se reflejan en la realidad local donde, a diferencia de los dos primeros ámbitos, las relaciones y los intercambios se desvisten de las formas diplomáticas desatando situaciones tensas y conflictivas. Aquí, por iniciativa regional la aplicación de los dictámenes de las respectivas autoridades fueron adaptados y reafirmados, como en el

caso del párroco de Zaachila desterrado por Juárez o de la exposición que el obispo de Oaxaca hizo al emperador Maximiliano en respuesta a la ley del matrimonio civil

Centrando nuestra atención en la última dimensión territorial, la imagen que la documentación delinea a propósito de la relación política e institucional que existe entre la sociedad y el clero demuestra el peso de la presencia de la Iglesia católica en la sociedad así como habla de una realidad local consciente e insertada en la vida nacional. Esta situación provoca respuestas y comportamientos distintos según sean las expresiones del individuo o de la comunidad.

La variedad y la difusión de las retractaciones, la necesidad de volver a ser parte del gremio de la Santa Madre Iglesia, la voluntad de aliviar la conciencia y legalizar canónicamente la propia posición de cónyuge o, finalmente, el deseo de garantizar a los recién nacidos el primero de los sacramentos, sugieren la existencia de una relación personal y profunda con la religión católica que va más allá del triste chantaje impuesto por la Iglesia. En esta perspectiva la fórmula “católico apostólico romano”, es algo más que una simple expresión del ritual burocrático. De hecho, a pesar de algunas opiniones que consideraban a los indígenas indiferentes al culto cristiano, hipócritas o hasta idólatras, las razones de las declaraciones, el espíritu y el sentimiento que se pueden adivinar, muestran que tan importante, en el siglo XIX, podía llegar a ser el ritual católico para los individuos y como la misma religión católica era parte integrante de la identidad indígena.

Muy distinta, sin embargo, es la sensación que deja la reacción colectiva. Ésta en su totalidad, se caracteriza por el conflicto y parece expresar hostilidad y rechazo hacia la Iglesia. En realidad, la respuesta de las comunidades a las posiciones políticas eclesiásticas es la expresión de la defensa de las libertades y los derechos colectivos y no un rechazo

**espiritual a la religión. La dinámica no es nueva; la sociedad indígena desde los tiempos de la colonización se opuso a los abusos económicos y políticos de la Iglesia aceptando y adaptando a sus necesidades espirituales y a su pasado religioso los dictámenes de la doctrina cristiana. La novedad, sin duda, está en las innovaciones legislativas nacionales que proporcionaron un instrumento legal a las comunidades desde siempre en conflicto.**

## NOTAS

<sup>1</sup> Leyes de reforma, 1947, p. 151-152.

<sup>2</sup> Knowlton, 1985

<sup>3</sup> Juárez, 1974, vol. 2.

<sup>4</sup> Iturrigarria, 1955, p.55

<sup>5</sup> AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 180, ff. 492a, v.

<sup>6</sup> AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 180, f.500a.

<sup>7</sup> AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 182, f. 185a.

<sup>8</sup> Distrito de Teposcolula.

<sup>9</sup> El Orden Social, 7-12-1859, p3.

<sup>10</sup> Este tipo de autorizaciones recurren en toda la segunda mitad del siglo XIX, se tiene constancias de ellas para los años '60, para 1870, 1875, 1881, 1885 etc.

<sup>11</sup> AGN, Gobernación, Leg. 1758, Exp. 1, ff. 1a, v.

<sup>12</sup> Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1937, p.48.

<sup>13</sup> Circular n°4 de la Secretaría del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. Abril 1° 1885. Colección de leyes y decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, Vol. 12, pp. 200.

<sup>14</sup> Junio 6 de 1833. Circular de la Secretaría de Justicia. Dublan y Lozano, 1876-1912, tomo II, p.531.

<sup>15</sup> Junio 6 de 1833. Circular de la Secretaría de Justicia. Dublan y Lozano, 1876-1912, tomo II, p.531.

<sup>16</sup> Juárez, 1974, vol. 2, p 209.

<sup>17</sup> Enero 5 de 1861, Colección de leyes, decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, vol. 3, p 98.

<sup>18</sup> Enero 11 de 1861, Colección de leyes, decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, vol. 3, p.100.

<sup>19</sup> Circular de agosto 13 de 1891, Colección de leyes, decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, vol. XV, p. 369.

<sup>20</sup> Memoria del gobernador, 1861, p. 22.

<sup>21</sup> Memoria del gobernador, 1861, p. 23.

<sup>22</sup> Memoria del gobernador, 1861, p. 23.

<sup>23</sup> Memoria del gobernador, 1869, p. 12.

<sup>24</sup> Memoria del gobernador, 1870, p. 19-20.

<sup>25</sup> Carta de febrero 12 de 1863, Colección de leyes y decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, vol. 3, p. 535.

<sup>26</sup> Respuesta del 18 de febrero de 1863 a la carta del 12, Colección de leyes, decretos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, vol. 3, p. 541.

<sup>27</sup> Circular del Gobierno del Estado de Oaxaca del 24 de marzo de 1862, Colección de leyes, decretos, del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 1909, vol. 3, p. 361.

<sup>28</sup> *“Exposicion que el Illmo. Sr. Obispo de la Diócesis de Oaxaca elevó a S.M. al Imperador de México el 11 de enero de 1866, sobre la ley de registro civil promulgada el 18 de Diciembre de 1865.”* Oaxaca, Impreso por M. Rincón, 1866

<sup>29</sup> Libro de cordillera. AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1875.



- 
- <sup>30</sup> Libro de cordillera. AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1875.
- <sup>31</sup> Libro de cordillera. AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1875.
- <sup>32</sup> Distrito del Centro.
- <sup>33</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1885.
- <sup>34</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1885.
- <sup>35</sup> Los últimos tres pueblos son del Distrito de Teotitlan
- <sup>36</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1888.
- <sup>37</sup> Distrito del Centro.
- <sup>38</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1887.
- <sup>39</sup> Distrito del Centro.
- <sup>40</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1875.
- <sup>41</sup> Distrito de Huajuapam.
- <sup>42</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1884.
- <sup>43</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>44</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1883.
- <sup>45</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>46</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1887.
- <sup>47</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1887.
- <sup>48</sup> Distrito del Centro
- <sup>49</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1865.
- <sup>50</sup> Distrito del Centro.
- <sup>51</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1887.
- <sup>52</sup> Distrito del Centro.
- <sup>53</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1883.
- <sup>54</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1880.
- <sup>55</sup> Distrito de Huajuapam.
- <sup>56</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1874.
- <sup>57</sup> Distrito de Teposcolula.
- <sup>58</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1883.
- <sup>59</sup> Distrito de Ejutla.
- <sup>60</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1862.
- <sup>61</sup> Distrito de Tehuantepec.
- <sup>62</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1884.
- <sup>63</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>64</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1874.
- <sup>65</sup> Veracruz frontera con Tabasco.
- <sup>66</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1869.
- <sup>67</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1866.
- <sup>68</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1866.
- <sup>69</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1866.
- <sup>70</sup> Distrito de Ejutla.
- <sup>71</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Correspondencia, 1873.
- <sup>72</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>73</sup> AGEPEO, Juzgado, Leg. 43, Exp. 1, 20v.

- 
- <sup>74</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>75</sup> AGEPEO, Juzgado, Leg. 42, Exp. 13, 1a.
- <sup>76</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>77</sup> AGEPEO, Juzgado, Leg. 39, Exp. 6, 1a, v.
- <sup>78</sup> Distrito de Villa Alta.
- <sup>79</sup> AGEPEO, Juzgado, Leg. 41, Exp. 5, 1v.
- <sup>80</sup> Distrito del Centro.
- <sup>81</sup> Distrito del Centro.
- <sup>82</sup> AGEPEO, Juzgado, Leg. 39, Exp. 10, 1v.

*A propósito de servicio y organizaciones colectivas por  
y para la religiosidad de la comunidad.*

*Introducción*

Qué tipo de organización existía alrededor del templo y para el sacerdote y cómo se expresaba la religiosidad colectiva, son los temas de las próximas páginas. Desde la conquista espiritual las comunidades tuvieron a su cargo el cuidado de su iglesia así como las necesidades de su cura; desde los tiempos prehispánicos los pueblos habían expresado colectivamente sus exigencias espirituales y sus creencias religiosas. Ambos aspectos de la vida de los pueblos siguieron existiendo a lo largo del tiempo, desapareciendo, volviendo a la vida, modificándose según las circunstancias.

Las fuentes que hablan del siglo XIX y dan noticias de tales aspectos, raramente se ocupan directamente y explícitamente de aquellos. De hecho la aleatoriedad del tema induce a un análisis de la información que se esconde entre las líneas oficiales, a una lectura de los datos indirectos y, finalmente, a recurrir a las investigaciones antropológicas del siglo XX. Estas últimas, gozando de la ventaja de la observación directa, ofrecen interesantes fotografías de lo que un historiador puede considerar como momentos de un devenir y como tales pueden ser útiles en la reconstrucción del desarrollo de los procesos. Con respecto al tema de la organización social, religiosa y política de las comunidades mesoamericanas la antropología ha elaborado y aplicado, en los últimos 70 años, la teoría del “sistema de cargos” que considera la jerarquía como prácticamente toda la estructura social del municipio y donde “al nivel más general de integración social, esta institución

representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases para las sociedades ladinas.”<sup>1</sup> Simplificando y unificando las distintas posiciones y perspectivas que se elaboraron a lo largo del siglo XX, tal “sistema de cargos” explica la estructura organizativa política y religiosa de las comunidades con la existencia de una sola jerarquía de cargos que los hombres de la comunidad escalan desempeñando alternativamente tareas de carácter político y religioso, dando así un servicio que cubre las necesidades de la comunidad y que, al mismo tiempo, los legitima en una creciente posición de respeto y prestigio social frente a los demás.

En realidad nuestras fuentes, más que un sistema unificado presentan, para el siglo XIX, una situación multifacética que se ha analizado presentando tres distintas realidades: el servicio al templo y al sacerdote, las organizaciones religiosas de laicos y la intervención de las autoridades políticas en asuntos religiosos. Las tres forman la red social que se desarrolla alrededor del templo y es la expresión de la religiosidad de la colectividad. Como veremos las tres presentan rasgos que caracterizaron su existencia durante la Colonia mientras que se definen amoldándose a las circunstancias políticas, económicas y sociales dictadas por la intervención liberal del siglo XIX.

#### *1. El servicio de la comunidad al templo y al sacerdote*

Una parte fundamental de lo que los antropólogos llaman la “jerarquía cívico-religiosa”, son unas figuras oficiales que apoyan al templo y al sacerdote. Fiscales, sacristanes, topiles, cantores asisten al párroco en sus tareas sacramentales, en el mantenimiento del templo y de los ornamentos, en la recolección de los impuestos eclesiásticos y en el control de la moralidad de la población. Parte de la vida administrativa de la parroquia depende de estos

laicos que, bajo la supervisión del eclesiástico pero no completamente sujetos a su autoridad, representan la comunidad y su disponibilidad hacia su templo y su sacerdote. Para estudiar este aspecto de la vida de los pueblos en el periodo que nos interesa, tenemos que referirnos a la época colonial donde podemos encontrar estos cargos en sus originales funciones<sup>2</sup> y enfocaremos nuestra atención sobre las figuras del fiscal, del sacristán y del topil que eran las más comunes y, tal vez, las más trascendentes.

Hacia finales del siglo XVIII, el asistente más importante de los párrocos de pueblos indígenas era el fiscal mayor que respondía de la promoción del culto divino entre la población, para eso debía de asegurarse que la comunidad observara sus obligaciones religiosas y una decente moralidad. Especialmente en los pueblos sujetos, donde el sacerdote llegaba para las grandes fiestas únicamente unas pocas veces al año, el fiscal tenía que ser sus ojos y sus orejas entre la población y, finalmente, en cualquier asentamiento humano era el encargado de cobrar los derechos parroquiales.

En general, las tareas de este oficial de la Iglesia variaban más en el espacio que en el tiempo, y dependían de la influencia y de las expectativas del párroco, y de como, según las costumbres locales, se asignaba y se consideraba tal cargo. De hecho el fiscal podía ser el testigo oficial de los testamentos redactados en punto de muerte, manejar los terrenos comunales destinados al sustento de los maestros así como ocuparse de los ornamentos o entregar recados. Sin embargo, lo que los sacerdotes más buscaban era a un informador, un policía y un cobrador de los impuestos eclesiásticos; pero no siempre el oficial satisfacía tales expectativas. Unos colaboraban recogiendo informaciones sobre malos hábitos, extraños movimientos en el pueblo, alcoholismo, adulterios, muertes sin extremas unciones

e idolatrias. mientras que otros, se negaban a revelar lo que sabían de las prácticas y hábitos locales. Por otro lado, la recolección de las primicias, las ofrendas y los derechos parroquiales era la obligación administrativa más difícil y que, al mismo tiempo, involucraba a los fiscales en una de las causas más comunes de conflictos entre padres y feligreses. Algunos sacerdotes empujaban a sus ayudantes a cobrar más de lo establecido por los aranceles oficiales, de modo que esta tarea era al mismo tiempo desagradable y oportunidad de ganancias personales. Indígenas molestos por los abusos del sacerdote podían confundir el cobrador con lo exigido y acusaban el fiscal de injustas recaudaciones; párrocos contrariados por las deudas de las comunidades podían llegar a pretender que los fiscales pusieran de su bolsillo la diferencia entre lo esperado y lo entregado. En ambos casos los fiscales habían podido recolectar tanto como para quedarse, lícita o ilícitamente, con una parte para sí mismos.<sup>3</sup>

Los criterios de selección y elección de los fiscales siguieron a lo largo de la colonia varios caminos. Distintos decretos reales intentaron, durante la segunda mitad del siglo XVIII, reglamentar tal materia suscitando, según los casos, la reacción contraria de los pueblos o de los sacerdotes. Los primeros reivindicaban la costumbre de elegir y asignar a los fiscales, mientras que los segundos reclamaban su derecho a escoger sus ayudantes. De hecho, y a pesar de las leyes, algunas comunidades escogían a los fiscales cuando elegían a sus autoridades políticas, normalmente a principio de año mientras que, en otras el sacerdote imponía su voluntad. En general el carguero era un hombre mayor de cuarenta años, honrado y conocido entre la población y que hubiese anteriormente servido la República como regidor o alcalde.

Los fiscales entonces ocupaban un lugar particularmente delicado en la vida de su comunidad: frecuentemente eran ancianos con una importante experiencia de servicio y representación de su pueblo, pero su nueva posición los volvía sujetos del sacerdote cuyas demandas a menudo provocaban conflicto con la población. Los fiscales se encontraban así atrapados entre sus responsabilidades hacia el cura y su posición de integrante de la comunidad.<sup>4</sup> Tal situación hacía que las relaciones de estas figuras con la comunidad por un lado y con los sacerdotes por el otro se desarrollasen al borde o dentro de conflictos de interés y/o de conciencia.

Un suceso conocido por la historiografía oaxaqueña tiene como protagonistas dos fiscales de San Francisco Caxonos. En este pueblo del distrito de Villa Alta, el 14 de septiembre de 1700 estalló un motín provocado por la irrupción imprevista del sacerdote alertado y acompañado por sus dos fiscales, en una casa donde se estaba llevando a cabo un ritual idolátrico colectivo. La irrupción y el secuestro de los ídolos provocaron las iras de la población que, una vez alcanzados los fiscales, les dio la muerte.<sup>5</sup>

Con relación a los sacristanes, según la Recopilación de las leyes de Indias, eran los guardianes del templo, responsables de su seguridad y orden, ya sea en su estructura como en lo que custodiaba. Además tenían la obligación de colgar las condenas en los portales de las iglesias y, si alfabetizados, de leer públicamente los edictos enviados por la Corona y los obispos. Las llaves de los templos, de las sacristías y de los locales que protegían a los objetos sagrados, eran entregadas al sacristán y constituían el símbolo de su encargo. Eventuales otras responsabilidades variaban según el lugar y las exigencias del pueblo.

A menudo la costumbre o los acuerdos entre población y sacerdote establecían que le tocaba asistir a bodas y funerales para un porcentaje del derecho destinado al cura o, simplemente, ayudar a celebrar las misas. No se conoce testimonio de un reglamento oficial sobre la designación, la duración del encargo y las características que debían de satisfacer los sacristanes; sin embargo, por costumbre los pueblos y/o los sacerdotes los escogían, y podían prestar su servicio hasta por toda la vida.

Finalmente encontramos a los topiles que como asistentes de los fiscales, se sujetaban a sus ordenes y podían entregar recados o tocar las campanas. En algunos casos estaban más genéricamente al servicio de la iglesia o del sacerdote y se ocupaban de las labores pesadas en el templo o en el curato. Podemos formular la hipótesis que, una vez más según los casos, la carga era asignada por la comunidad o que los mismos fiscales y sacerdotes escogían a sus ayudantes, y también que tenían que desempeñar su tarea por un lapso de tiempo determinado.

Como para muchos aspectos de la vida social de las comunidades indígenas durante el siglo XIX, también en relación a estas figuras del servicio religioso no podemos contar con una producción historiografía amplia o análisis profundos. Sin embargo, estudios antropológicos contemporáneos sugieren la existencia de una cierta continuidad en la trayectoria histórica de esta estructura social. Con un corpus selecto de documentos de carácter eclesiástico redactados en la segunda mitad de siglo XIX, intentaremos reconstruir unas figuras modelos de los componentes de tal estructura para esbozar las continuidades y los cambios que se verificaron en su interior.



Con relación a los fiscales, encontramos huellas de su existencia a lo largo de todo el periodo considerado: en 1866 los fiscales de S. Bartolo Yucuañe contestan a un reclamo del párroco, en 1872 el sacerdote de Ayoquezco se queja de que los fiscales no cumplen con sus deberes, en 1880 son ellos que en Tabaa entregan las ofrendas y en 1895 son los de S. Maria Chilapa<sup>6</sup> que recogen las primicias. Estas últimas informaciones nos introducen al tema de las tareas que siguieron o dejaron de desempeñar pero, antes de seguir, es necesario hacer dos consideraciones de carácter general. En primer lugar los fiscales se ubican entre el personal que principalmente sirve al templo (a diferencia, por ejemplo, de los topiles que también están al servicio personal del sacerdote) y, además, son instrumentos de la economía parroquial (a diferencia de los sacristanes que sirven al templo y ayudan en la liturgia.) En segundo lugar, como en la Colonia, parecen tener más o menos importancia y responsabilidad según ejerciten en los pueblos sujetos donde como segundos del párroco lo sustituyen la mayoría del tiempo, o en la cabecera donde una presencia del sacerdote más continua influye sobre la actividad de sus ayudantes. A este respecto, el párroco de San Agustín Loxicha<sup>7</sup> explica que los fiscales de los pueblos sujetos, entre otras cosas, tienen la obligación de preparar su llegada así como su salida, organizando una estructura de servicio de carácter no permanente.

Más en detalle sobre las tareas, unos recibos emitidos en 1880 por el fiscal de Yojovi y firmados por el párroco de Zochila<sup>8</sup> por el pago de tres sinodales oficiadas el año anterior, nos indican que los fiscales en primera persona manejaban el dinero para el culto y que, como intermediarios de la comunidad, pagaban el servicio que el cura les proporcionaba. Otros manuscritos nos ayudan a completar el cuadro de las actividades que ocupaban a estos oficiales. El cuadrante de Choapam reporta que a los fiscales “están

subordinados” todos los topiles como los sacristanes y que “tienen el deber de habilitar de cera el altar mayor para las misas del año, y de colectar en unión con los topiles de la Yglesia las obvenciones y primicias del Padre Cura, para entregárselas con la debida puntualidad y exactitud”<sup>9</sup>. En la misma década el sacerdote de Totontepec insiste en que los fiscales además de recoger las ofrendas y primicias tienen que “poner cada semana dos sacristanes que sirven en la casa cural”<sup>10</sup>. Según las costumbres de San Pedro Tezoacalco, los fiscales, además de las normales recolecciones, “deben reponer el corral de piedras que rodea el terreno que está contiguo a la casa curatal hacia el noroeste” y tienen que acompañar “al Señor Cura en la Yglesia cuando hay misa en los Domingos y días de precepto”.<sup>11</sup> Finalmente, la importancia que tiene la presencia de estos funcionarios en el templo, a los ojos del párroco como de la comunidad, se aprecia todavía más en las afirmaciones del párroco de San Juan Yae que explica: “los fiscales de esta cabecera deben asistir con sus varas largas a las Misas y Sacramentos y recibimientos...”<sup>12</sup>

La presencia de las varas confiere a estas figuras una carga simbólica importante. Las Varas de Mando eran el símbolo sagrado de autoridad que, según los códices, los dioses desde la época prehispánica entregaban a los señores como legitimación del poder de sus dinastías<sup>13</sup>. Hasta la actualidad las varas han desempeñado ese papel frente a la comunidad que vive su pasaje como un momento ritual fundamental para la renovación de los poderes civiles y religiosos del pueblo. El hecho de que los fiscales del siglo XIX tenían varas y tenían que exhibirlas en momentos particulares, confirma que estas figuras eran investidas de un poder oficial entregado y reconocido por la comunidad.

Estas últimas observaciones nos introducen a los temas del nombramiento de los fiscales y de los criterios de su selección en los que nuevamente aparecen las costumbres coloniales. En ninguno de los documentos revisados se ha encontrado un nombramiento efectuado por un sacerdote, pero sí, la mayoría de ellos, al hacer la descripción del servicio que reciben, se refieren al nombramiento de los fiscales con un genérico “y *dan* dos fiscales” aludiendo probablemente a los pueblos o a sus autoridades políticas. Más específico es el párroco de Teozacoalco cuando explica que “el día 1º de enero el presidente municipal le entrega al Señor Cura dos fiscales”<sup>14</sup>, mientras que en Tecomatlan el cura entrega las varas a los fiscales<sup>15</sup> en septiembre después de que el pueblo asigna el cargo. Finalmente, gracias al sacerdote de Choapam sabemos que los fiscales deben de ser dos ancianos honrados que se turnan semanalmente<sup>16</sup>.

A pesar de esta presencia que marca, respeto a los fiscales, una continuidad casi estática en la estructura social de las comunidades, el material documental existente nos permite analizar, por lo menos en parte, el impacto que tuvieron sobre esta estructura los acontecimientos políticos-legislativos que caracterizaron el periodo considerado. Como ya se señaló en el tercer capítulo del presente trabajo<sup>17</sup>, a raíz de la ley de 1857 sobre obenciones y derechos parroquiales, los fiscales experimentaron una dificultad creciente en cobrar los impuestos eclesiásticos. La sensible disminución de este importante porcentaje de la economía parroquial provocó las quejas de los sacerdotes, estas siguieron llegando a la Mitra hasta finales de siglo así como demuestra el sacerdote de Cuilapam cuando, en 1893, afirma que

En la fecha solo quieren pagar los de la cabecera (...), la mayor parte de los pueblos pues no pagan a los fiscales mas que un real o dos en todo el año (...) El fiscal del Barrio del Rosario solo pudo cobrar cinco pesos por dos sinodales del año noventa.

El del Barrio de San Lucas nada cobró porque duró como tres años de fiscal y ya no lo reconocían los del Barrio como tal. (...) Los del Pueblo de Xoxo, dijeron a los fiscales el año pasado que cuando me ocuparan me pagaran a mi. <sup>18</sup>

De manera más explícita en contra de las leyes habla el párroco de Ayoquezco que quejándose de las pocas entradas de la Parroquia, afirma:

tal decadencia la originan las famosas leyes de reforma auxiliada por la imprudente conducta del ultimo poseedor interino Dn. Macario Rodriguez quien sin facultades ni mision suprimió el servicio abolió muchas costumbres favorables quito los presentes rebajó muchos derechos y estableció arias, calendas, tercias, en muchas festividades sin retribución alguna y con solo el objeto de captar la benevolencia o disimulo de los feligreses que siempre le correspondían.... <sup>19</sup>

Es interesante notar que la realidad de Oaxaca se inserta en un proceso más amplio que interesa otras zonas de la República Mexicana. Robert Wasserstrom señala para el estado de Chiapas una situación muy similar a la que se acaba de describir. Según este autor, en los años sesenta, los liberales alentaban a los nativos a que rehusaran pagar las cuotas e impuestos que la Iglesia exigía y les habían dicho que con la nueva constitución podrían usar sus iglesias y hacer sus fiestas sin necesidad de permiso episcopal. Influidas por estas ideas las comunidades nativas no tardaron en demandar un mejor trato de sus pastores y, de manera similar al supuesto comportamiento de Don Macario Rodríguez, en marzo de 1862, el párroco de Zinacatan declaró: “para evitar las molestias con las que la gente de este pueblo importunó de manera injusta al gobierno eclesiástico el año pasado, acordé con ellos celebrar la semana santa sin cobrarles nada y también los excusé de preparar la gran festividad acostumbrada.”<sup>20</sup>

Los sacristanes eran otra presencia importante para el servicio al templo y al párroco. Podían ser escogidos por los fiscales y turnarse con un colega cada semana<sup>21</sup>, o

también ser propuesto por el pueblo como en Choapam donde, según un compromiso asumido por las autoridades y los principales, para el sacerdote “Habrá cuatro sacristanes mayores que se turnaran por semanas y cada uno de ellos tendrá competente numero de auxiliares, que se emplearan en el aseo y limpieza del templo, asistencia a los divinos oficios, toque de campanas y cuidado de los haberes de la Yglesia”.<sup>22</sup> En San Pedro Teozacoalco el sacristán mayor, probablemente para su propio sustento, tiene la tarea de sembrar un terreno “de la cavidad de una maquila de maíz” contiguo al templo hacia el sudoeste<sup>23</sup> mientras que, en Ayoquezco es el padre que mantiene al sacristán y “le da un real en cada bautismo y dos reales en cada casamiento que no sea de viuda. Este sacristán no tiene más obligación que cuidar de la Yglesia de su aseo y limpieza, ayudar las misas y demás oficios y además de sacramentos hacer las hostias, tocar la misa de las doce, las oraciones y ocho de la noche esto es”. Pero es él que carga siempre las llaves del templo “de modo que muchas veces se detienen bautismos porque el sacristán se fue a su trabajo o quehacer dejando la Yglesia y todo cerrado”.<sup>24</sup>

El problema de las llaves del templo era una preocupación hasta para la misma Mitra tanto que, en 1875, el obispo Fermín exhorta a los párrocos de la Mixteca Baja a custodiar en persona las llaves del sagrario, del paraje de los santos óleos, del cuarto de la fuente bautismal y de la sacristia concediendo “dejar las dichas llaves solo en caso de emergencias...”.<sup>25</sup>

Si a lo largo de la colonia las llaves del templo constituían el símbolo de las responsabilidades del sacristán, con esta posición la Mitra da signos de querer modificar esta figura en su misma esencia. Sin embargo el fenómeno se diferenció localmente y hoy en día, por ejemplo entre los Mixes de Tlahuitoltepec, los sacristanes no conservan las

llaves del templo a pesar de ser todavía los encargados de los ornamentos y de tener la obligación de ayudar los sacerdotes en la misa mientras que, los sacristanes de los templos de San Francisco y San Mateo del Mar (Huaves), “se turman por una semana para abrir la iglesia (...) y deben abrir el templo a las 4:00 a.m., incensar el altar y hacer sonar las campanas.”<sup>26</sup>

Si hablando de los sacristanes estuvimos explorando un área de servicio al templo (limpieza) y a al culto (asistencia del sacerdote en las misas, etc.) con los topiles (y las demás figuras menores del mismo tipo), nos acercamos al servicio prestado a la persona del eclesiástico. Topiles del municipio o de la Yglesia, molenderas, zacateros, mozos eran entregados por el pueblo y al servicio de los fiscales o directamente del sacerdote, eran parte de los arreglos que los pueblos hacían con la Iglesia para asistir a su representante, y los servicios que éste recibía se podían considerar como una parte de la contribución que la comunidad daba para su asistencia espiritual.

En general los topiles servían para llevar y traer a los sacerdotes<sup>27</sup>, para cuidar sus bestias o para ir al monte a traer leña y ocote y dar su servicio a la cocinera.<sup>28</sup>

Particularmente completa e interesante es la organización del servicio en San Pedro Quiatoni donde

Dan anualmente dos fiscales y tres topiles cada semana dos mayores que nombran o digan los principales en el Domingo del Rosario, y cuatro menores que nombran los fiscales del año anterior, cada semana entran al curato a dar el servicio un mayor y dos de los menores, los otros descansan o se van a sus ranchos así se alternan todo el año y les cambian los sabados en la noche, todos son casados y sus respectivas mujeres entran junto con ellos de copas o molendera del atole y tortillas del curato, moliéndose por lo regular un almud de maíz o almud y medio: la mujer del mayor comienza la semana y se está dos días y las de los menores siguen los días restantes dos días y medio cada una. El Topil mayor o de Eleccion como le nombran sirve

inmediatamente al cura, le hace su cama, barre sus piezas, le ensilla su bestia y camina con él, cuando ve alguna confesión o a Oaxaca: los menores sirven en la cocina, en donde también ayuda el menor.

Los dos mayores cuando entran por primera vez o reciben las varas que es el 25 de Diciembre meten a la cocina para el servicio del año 6 pesos empleados 6 cada uno de loza ordinaria, ollas cazuelas cucharas metates y cántaros, y cuando acaban el año se llevan todo los que sobran viejos y nuevos.

Todos tres en los días que muelen sus mujeres, dan leña ocote y carbon lo que es necesario para el gasto.

Todo este servicio está remunerado pues el cura mantiene todo el año a los seis topiles y a sus mayores las seis molenderas en los días en que están de semana dando el servicio, en cuya mantención invierte el cura anualmente toda la primicia de maíz y todo el dinero de ración...<sup>29</sup>

La situación del servicio, como vimos para los fiscales, no se mantuvo estable, constante y homogénea a lo largo del periodo considerado. Una vez más son las quejas de los sacerdotes que nos ponen al día sobre el tema y, al descontento de los padres de Ayoquezco y de Cuilapam<sup>30</sup>, se suma la voz del sacerdote de Miahuatlan que, en 1892, cierra su cuadrante afirmando que “todo lo dicho en el presente cuadrante se puede considerar letra muerta porque en esta Parroquia ya no pagan las ofrendas y ya no dan servicio de topiles ni las raciones al cura....”<sup>31</sup>

Una vez más, el interés de Gillow por la situación de su arquidiócesis, nos permite averiguar el estado del servicio en las parroquias en la primera década del siglo XX. El cuestionario del prelado no entra en detalles respecto a las varias figuras que se han vislumbrado hasta ahora, más bien pide información general sobre el servicio prestado por los pueblos a sus respectivos padres. En el cuadro que se puede reconstruir sobresale una variedad de posibilidades donde la presencia o menos de fiscales, sacristanes y topiles está sujeta a variaciones locales, así como su selección y retribución. De las 41 respuestas que ofrecen datos sobre el tema, la mitad testifican de un servicio completo sin condiciones. En

estos casos es el pueblo que entrega fiscales, sacristanes, topiles y eventuales otros sirvientes y el sacerdote no se tiene que ocupar de su remuneración. El párroco de S. Maria Lachixio escribe:

Sirviente del curato: 2 fiscales, 4 topiles, dos acolitos, un dispensero, un mayordomo de cocina, 2 sacristanes. Los fiscales cuidan del sembrado y hacen mandados. Los topiles acean el curato, cuidan las bestias, echan agua en la cocina y para lavar y hacen mandados. Los sacristanes cuidan la Yglesia, la acean y van por los Santos Oleos. Los primeros cuidan las aves de corral. El fiscal o topil acompaña al Sr. cura donde quiera ir con tal que no sea más de dos meses la ausencia. Los mozos para Oaxaca son a 50 centavos y las bestias a 25. Los mozos para la plaza o para el valle a lo mismo. Así es en toda esta doctrina.<sup>32</sup>

En siete de las respuestas que quedan existe un servicio con alguna anomalía o ineficiencia como en Tututepec donde “el servicio parroquial está muy mal atendido por el pueblo, probablemente con el tiempo, el Sr. Cura tendría que pagar los sirvientes e la Iglesia”.<sup>33</sup> De las restantes parroquias, siete ya no proporcionan servicio alguno, cuatro no dan servicio en la cabecera pero “en los pueblos se conserva la costumbre de nombrar fiscales y topiles para el servicio de la Iglesia”<sup>34</sup> y, finalmente, en dos “el pueblo nombra los fiscales y los topiles, pero el párroco se encarga de su manutención lo mismo que el de la molendera”<sup>35</sup>.

La presentación de la situación del servicio en la segunda mitad el siglo XIX, merece algunas reflexiones. En primer lugar este servicio es proporcionado por las comunidades y se distribuye entre la parroquia, el templo y el sacerdote. La presencia misma de las figuras que lo aseguran constituye una continuidad, respecto al periodo colonial, de la organización alrededor del templo y, en el caso de los sacristanes, los topiles y demás sirvientes menores, de sus funciones y labores. Sin embargo, sobre todo con



relación a los fiscales, la introducción de las leyes liberales determina una modificación de sus campos de acción que dificulta sus tareas. Esto también influye sobre su relación con el sacerdote que ya no encuentra en los fiscales un punto de apoyo firme y confiable y que cada vez más se siente aislado y desprotegido. Tal situación no es, de toda manera, homogénea en todo el territorio de la diócesis y, a comenzar por las diferencias que existen en el tipo de asistencia que organizan las cabeceras y los sujetos, la cantidad y calidad del servicio se diferencian mucho según los lugares. Aquí, las costumbres o los acuerdos entre sacerdote y pueblos determinan derechos y deberes de las partes.

La presencia y la intervención de las autoridades civiles que en general nombran e invisten oficialmente de sus funciones a los cargueros, revela una relación estrecha entre los administradores políticos y los ejecutores del servicio, pero no da alguna evidencia de la existencia de una jerarquía cívico-religiosa. Más bien nos inclinamos a pensar que tal relación, que garantiza todavía a principio del siglo XX un apoyo material y técnico al templo y al párroco, sea el resultado y la expresión de otros factores. En este sentido una imposición española se transformó en un compromiso que los pueblos tomaron con la Iglesia y que consideraron como parte del costo de una asistencia espiritual para ellos imprescindible.

## *2. Organizaciones de laicos para la expresión de la religiosidad colectiva*

Una parte fundamental de la vida de las comunidades indígenas es la que se organiza alrededor del templo, por y para el culto, y como expresión de religiosidad colectiva. En parte como herencia colonial directa y, en parte como transformación de esta, encontramos que, en la segunda mitad del siglo XIX, existen tres distintas manifestaciones organizadas

de religiosidad pública: la cofradía, la mayordomía y la asociación o sociedad religiosa. Las tres comparten el mismo territorio, muy a menudo son confundidas entre ellas o, en algunos casos, no se ha completado su proceso de diferenciación. Sin embargo, juntas o separadas son las instituciones que, a las puertas del siglo XX, dan voz, poder e influencia a la colectividad en materia de recursos al templo, de fiestas religiosas y de sentimientos piadosos.

### *2.1 Las cofradías*

Presente en realidades urbanas como rurales, la cofradía es uno de los componentes más conocidos y tal vez más importante de la sociedad novohispana. Introducida por los evangelizadores en el siglo XVI, se transformó rápidamente en un medio de agregación, de expresión religiosa y de relaciones económicas. Las cofradías nacían para la veneración de un santo y se comprometían a difundir y cuidar su culto, pero también cumplían fines de ayuda mutua, en especial con motivo del fallecimiento de sus miembros. La organización y la administración de los bienes de cofradía eran manejadas por una jerarquía de personajes elegidos entre los cofrades y, según su prestigio y riqueza, la cofradía desarrollaba relaciones políticas y económicas con la sociedad de la que era parte, relaciones que, subordinadas a los tiempos y las circunstancias, determinaban su prosperidad o su decadencia.

Martínez Domínguez<sup>36</sup> ha elaborado una tipología básica de las cofradías que separa la organización de los indígenas, normalmente de carácter rural, de la de los españoles más comunes en los centros urbanos. Esta tipología nos permite aclarar los

niveles de intervención de la cofradía en la comunidad indígena como en la sociedad española. Mientras que en el segundo caso, para el grupo étnico dominante, la organización es un vehículo para el manejo de sus recursos económicos o, a veces, de afirmación de su red social, para las cofradías indígenas la situación es más compleja.

Como sostienen varios autores<sup>37</sup>, la cofradía tiene dos distintos niveles de contacto con los pueblos indígenas: uno de carácter material, donde se organizan y administran los bienes de toda la comunidad de una manera similar en el contenido, pero distinta en la forma, a la que se utilizaba para la caja de comunidad, y un segundo de carácter espiritual en cuanto

las cofradías ofrecían a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás de la vida del siglo XVIII.(...) Además (la cofradía) era una institución perdurable, que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una población seriamente reducida en número y que sufría dificultades de diversa índole.<sup>38</sup>

Las cofradías entonces respondían a una general necesidad de la población y se caracterizaban por ser una forma de agregación interna y paralela a la comunidad más general. Los afiliados se reunían alrededor de un santo, por pueblos o barrios, y como demuestra por ejemplo Carmagnani<sup>39</sup>, eran organizaciones estrechamente vinculadas a las dimensiones económicas y sociales de sus territorios.

Taylor afirma que, en general, las cofradías coloniales no se caracterizaban por una grande y elaborada estructura de cargos que involucrara todos los hombres de la comunidad y que la mayoría de los gastos se pagaban gracias a las propiedades de comunidad más que por contribuciones de sujetos en búsqueda de prestigio personal. Romero Frizzi, a propósito de Oaxaca, explica que “cuando las cofradías se establecieron sus ingresos provenían de fuentes muy similares a las de las cajas: el trabajo del pueblo, los ganados y las siembras en

las tierras comunales. Dentro de estos tres renglones, cada comunidad enfatizaba uno u otro, dependiendo de la calidad de sus tierras y de su cercanía o lejanía de lugares de mercado".<sup>40</sup> La Mixteca Alta se caracterizó por una alta producción de ganado menor y las tierras utilizadas para esta actividad eran asignadas por las autoridades étnicas a las unidades familiares que componían las cofradías comprobando la existencia de una estrecha relación entre este tipo de organización, el territorio y las autoridades civiles de la comunidad.<sup>41</sup> Si en la Mixteca Alta las cofradías se orientaron a la cría de ganado menor, en el Valle utilizaron sus tierras de riego, mientras que en Tehuantepec y Huajuapam sus ingresos provenían del comercio y la producción de algodón, pulque y grana.<sup>42</sup> Vale la pena insistir sobre la relación y confusión que existía entre los bienes de cofradía y los bienes de comunidad, porque, como se decía, a menudo eran los pueblos que asignaban tierra de cultivo o de pastoreo a las cofradías<sup>43</sup> y estas, a su vez, costeaban obras públicas de los municipios o pleitos de las comunidades.<sup>44</sup>

La legislación colonial no se había preocupado de establecer límites entre los dos tipos de bienes, así que la costumbre y la práctica reglamentaban el tema. Esta situación provocaba conflictos con los sacerdotes porque permitía a los indígenas manejar la cuestión con una cierta ambigüedad y llegar a sacar provecho de ella en contra de los intereses de otros.<sup>45</sup> De hecho, por ser el principal promotor del culto y una entrada fundamental de la economía parroquial, las cofradías despertaron desde su principio la atención y la intervención de los párrocos. Taylor sostiene que el clero promovió la introducción y el desarrollo de estas asociaciones religiosas entre los nativos durante los siglos XVI y XVII y, mientras los bienes de cofradía entraban en un proceso de decadencia al acabarse el siglo XVIII, los mismos sacerdotes presionaron a los fieles a que financiaran

individualmente las fiestas, intervinieron para la conservación de sus bienes e incluso promovieron nuevas fundaciones con sus propios ahorros.

Con los Habsburgos, los párrocos podían intervenir en las elecciones de los funcionarios y en el manejo de los bienes, ejercitando así una influencia relevante en la vida de las cofradías. A finales del siglo XVIII, las reformas borbónicas quitaron a los párrocos las facultades de intervención en materia de cofradías, con el fin de volver a promover las cajas de comunidad, fortalecer la autoridad real y su acceso a las riquezas comunitarias. Sin embargo, tal intervención realmente no impidió que las asociaciones religiosas continuaran a reproducirse<sup>46</sup>, a incrementar sus fondos y a perpetuar la tradición del servicio del mayordomo. Estas realidades comprobaron de las cofradías su naturaleza de instituciones locales financiadas por el pueblo, donde sus estructuras y finalidades finalmente dependían de la devoción popular y de la disposición de los fieles a colaborar para la conservación del culto, aptitudes que ni siquiera el padre podía crear o controlar.

En 1856 los liberales intervinieron sobre lo que la Independencia había dejado de las estructuras y los bienes de las cofradías del país. En el tercer capítulo de este estudio se ilustró la legislación que desde la Ley Lerdo de 1856, pasando por la circular del 9 de octubre del mismo año y el artículo 27 de la constitución de 1857, definía la desamortización de los bienes eclesiásticos. En Oaxaca, una serie de disposiciones estatales completaron y especificaron las leyes federales, a propósito de la definición y repartición de los terrenos y ganados de cofradías.<sup>47</sup> Como ya se pudo apreciar, estas leyes afectaron principalmente la dimensión económica de las corporaciones religiosas, provocando como respuesta un abanico de situaciones en las que las comunidades se sometieron, aplicaron.

utilizaron o violaron dichas leyes. En este sentido, sin pretender ni poder hacer un análisis que considere cuantitativamente las variaciones en los bienes de las corporaciones, se utilizarán los datos propuestos en las próximas líneas para señalar los distintos componentes de una compleja realidad. De hecho las mismas fuentes presentan casos de desaparición de las instituciones, de cambios nominales, de conservación casi integral de los bienes y de disminución de los recursos y cambios de las funciones.

Una vez más gracias a los testimonios de los sacerdotes, sabemos que a causa de las nuevas leyes algunas cofradías se extinguieron. En 1888 el párroco de Huizto señala que muchas funciones tanto de la cabecera como de los pueblos, ya no se celebran por haberse extinguido las respectivas mayordomías por haberse terminado sus fondos.<sup>48</sup> Dos décadas antes, el sacerdote de San Pedro Tezoacalco explica a propósito de las entradas de su parroquia que “Hubo un tiempo en que el ramo de cofradía siendo de muy regular fondos ayudaba a los feligreses o titulados mayordomos a satisfacer sus funciones, misas, aniversarios y otros gastos del culto y solemnidad de la Yglesia que ya no existen, por consiguiente todo lo que de aquello dependía concluyó para no volver jamás sino para un milagro especial del cielo.”<sup>49</sup> Finalmente, el párroco de San Agustín Loxicha justifica frente a la Mitra el hecho de no tener un archivo parroquial completo con una acción del Presidente Municipal que en 1859 “extrajo violentamente los libros de cofradía...”<sup>50</sup> Este tipo de intervención explícita de las leyes y/o su aplicación por parte de las autoridades políticas justifica la desaparición de las cofradías en Teococuilco, donde en 1869<sup>51</sup> el Gobierno pidió los fondos de las cofradías que desaparecieron y causaron una fuerte baja en las entradas parroquiales. Lo mismo sufrió la parroquia de Santa Catarina Minas donde las raciones y las ofertas se redujeron “porque los ganados mayor y menor se destruyeron

en todos los pueblos en virtud de las malhadadas leyes de reforma.”<sup>52</sup> Finalmente, en el pueblo de Tlacoatzintepec el párroco explica la disminución de los emolumentos con la intervención del Jefe Político de Cuicatlan que “ha prohibido del todo mayordomos y cofradías autorizando a los Presidentes de los respectivos pueblos, estén al tanto de lo dicho a fin de desaparecer las cofradías y mayordomos.”<sup>53</sup>

Los próximos dos casos nos hablan de la supresión de la cofradía pero no a causa de la desaparición de sus fondos: en un pueblo de la zona de Huahutla el párroco justifica la pobreza de la Iglesia diciendo que “las cofradías de ganado y dinero que estaban al cuidado y vigilancia del Sor. Cura ahora se hayan en poder de las autoridades para su uso común”<sup>54</sup>; mientras que el sacerdote de Villa Alta, a propósito de la disminución de las celebraciones, comenta que: “el Jefe Político Don Ambrosio Pérez García hace un año dio el golpe de gracia a las fiestas, disolviendo las congregaciones de cofradías que aun subsistian absolviendo a los cofrades de todas obligaciones y responsabilidad y aplicando a fondos comunes los que eran de la Yglesia o de las cofradías.”<sup>55</sup> Resulta aquí demostrado que no obstante la supresión de las congregaciones, las comunidades, así como se vio para el pueblo mixteco de Tepenene<sup>56</sup>, encuentran la manera de mantener sus fondos y de conservar su carácter de utilidad colectiva. A pesar de la difusión de las leyes en contra de los bienes de las corporaciones religiosas, en algunos pueblos las cofradías sobrevivieron con sus bienes, tal vez reducidos pero todavía oficialmente a su cargo. Tal es el caso de las cofradías del pueblo de Cañadaltepec (Teposcolula) que “tienen algunos terrenos que pertenecen a la Yglesia y siembra el común para el beneficio de la Yglesia”<sup>57</sup>. La ambigüedad que caracteriza la posesión y el uso de estos terrenos, nos remite a las polémicas y dificultades que este tema había suscitado durante la Colonia y, en este caso la

siembra “de común” probablemente sirve para eludir la ley y permite a la cofradía seguir con su propiedad, mientras que, “el beneficio a la Yglesia” va para la satisfacción del párroco.

También el ganado sigue apareciendo en la documentación y es presentado como explícitamente de las cofradías. Como aclara el sacerdote de Teozacoalco. “hay tres Cofradías dos en la cabecera con el numero de cuarenta cabezas de ganado Bacuno fuera de la naciencia de este año y dies y ocho cabezas de ganado Ileguerizo (..), y otra cofradía en St. María Yutanduche que solo tiene seis cabezas como consta de la noticia original”<sup>58</sup> El caso no está aislado y según el material encontrado en otros cuatro pueblos, en la misma década y en diferentes zonas, existen cofradías con ganado oficialmente de su propiedad.<sup>59</sup>

Finalmente encontramos el caso que parece haber sido de la mayoría de las cofradías a lo largo de los años estudiados, es decir las que sobreviven a los vientos liberales, perdiendo sus propiedades y conservando solamente un fondo de dinero y cera que dedican principalmente al cuidado de su culto. En Tuxtla, por ejemplo, las misas pagadas mensualmente por varias cofradías constituyen la cuarta parte de los ingresos del curato<sup>60</sup>, mientras que en San Pedro Amuzgos, que a finales del siglo XIX contaba con 1309 habitantes, existían dieciséis cofradías con un capital total de 1405 pesos. Parece ser que las cofradías seguían siendo un apoyo para los templos en sus necesidades de fabrica material y espiritual. En Huahutla un tesorero nombrado por el sacerdote recoge dinero entre las cofradías para comprar instrumentos musicales<sup>61</sup>, en Miahuatlan es el fondo del Señor de Cuixla que financia “la compostura del Guion, el Estandarte y sinco Candeleros de lata de aquella Yglesia”<sup>62</sup>, mientras que en Juquila el dinero de la Virgen paga los mozos y el material de las obras de la Yglesia de la cabecera.<sup>63</sup>



Con relación a la organización interna de las cofradías, encontramos que todavía son los mayordomos que dirigen las corporaciones. Estos recogen las limosnas y reciben los jornalillos con los que pueden pedir y pagar las misas<sup>64</sup>, colaboran con los sacerdotes en los casos en que Iglesia y laicos comparten el manejo de los fondos<sup>65</sup> y, con una función especial, reciben cada año su cargo y su nueva responsabilidad.<sup>66</sup> También existe una importante relación con las autoridades políticas de los pueblos. En Juchitengo las autoridades civiles presiden el cambio de los mayordomos de la cofradía del Milagro, supervisando la entrega de la cera y del dinero de su fondo<sup>67</sup>, y en Santiago Atitlán los mayordomos de dos santos entregan la limosna a la justicia del pueblo para comprar instrumentos.<sup>68</sup> Los lazos que unen los poderes, los sentimientos y las manifestaciones de la comunidad van así de la autoridad civil -los representantes políticos- a la religiosa -la Iglesia- pasando por su expresión colectiva -la cofradía- y, cerrando el círculo, confirman la estrecha relación que existe entre estas dimensiones, misma que caracteriza la existencia de las comunidades indígenas.

Pese a esta situación, parece que las corporaciones religiosas, con la desamortización de sus bienes y su consiguiente parcial o drástico empobrecimiento, modificaron su organización económica y perdieron su función de mutua ayuda para los cofrades como de caja de ahorro para las necesidades de la colectividad. La energía material y espiritual del grupo se va ahora concentrando alrededor del culto y el santo: su altar, su fiesta, eventualmente todo el templo que lo hospeda, ocupan el tiempo y los esfuerzos económicos de los devotos.

A los albores del siglo XX, la Iglesia se preocupa por la difusión y la calidad de la devoción y decide investigar que asociaciones canónicamente erigidas y que hermandades

y mayordomías existen en sus parroquias así como el número de personas inscritas y los fondos que manejan. Desafortunadamente, no es fácil entender que tipo de distinción existía entre estos tres tipos de organización. Por el derecho canónico sabemos que las hermandades son asociaciones no canónicamente erigidas, y que su administración y economía quedan bajo la supervisión del párroco y no directamente de la administración central. Sin embargo, no sabemos qué entendió Gillow cuando preguntó por las mayordomías. Por otro lado, tampoco las respuestas de los sacerdotes ayudan a aclarar la situación y, al contrario, demuestran la notable confusión que los padres hacían entre las tres categorías. Ejemplar en este sentido es la respuesta del párroco de Cacahuatpec que, a propósito de las mayordomías, explica: “En Cacahuatpec las mayordomías son dos: la del Santo Niño y la de las Animas (....) y, en San Antonio hay tres cofradías que corresponden a las fiestas antes indicadas....”<sup>69</sup>, mientras que el sacerdote de Santa María Lachixio notifica que “en San Sebastián Justes se encuentra una asociación canónicamente erigida bajo el nombre de Cofradía del Carmen....”<sup>70</sup>.

Examinando el material encontrado, y tomando siempre en cuenta la intercambiabilidad de los términos, llegamos a la conclusión que, en la mayoría de los casos, lo que los padres llaman “mayordomía” se puede considerar, en general, el correspondiente de la “antigua” cofradía. De hecho cada una de estas “mayordomías” corresponde a un santo y por lo tanto a una fiesta. Además, a diferencia de las asociaciones dirigidas por los religiosos y de las hermandades normalmente sin bienes, esas “mayordomías” son administradas por un individuo laico que conserva el nombre de mayordomo y, en algunos casos, disponen de fondos. Ahora bien, de las treinta y cuatro respuestas útiles a nuestro análisis, en cinco casos el sacerdote “desconoce de sus

fondos”<sup>71</sup>. de las restantes: un tercio no tiene fondos, un tercio goza de algún sustento y un tercio recoge o dispone solo para la fiesta de su santo.

Retomando los rasgos generales que caracterizan estas “mayordomías” y que nos remiten a los rasgos de las cofradías de la segunda mitad del XIX: vemos que en las parroquias “existen tantas mayordomías, como fiestas que celebran con el mismo título”<sup>72</sup>, que son los mayordomos que se encargan de pedir las funciones<sup>73</sup> y de “pagar derechos para las misas”<sup>74</sup> y, finalmente, que hay casos en donde son las autoridades políticas que los nombran<sup>75</sup> y controlan los fondos o asisten a los descargos de los mayordomos.<sup>76</sup> Con relación a los bienes, como decíamos, hay información que no llega al conocimiento del sacerdote y hay “mayordomías” que no disponen de fondos, pero la mayoría tiene lo necesario, o hasta más, para financiar sus fiestas. En Santa Ana Tlapacoyan existen seis mayordomías que tienen como únicos bienes un total de 108 Kg. de cera, en Santo Domingo Teojomulco (distrito de Jamiltepec) las siete mayordomías de la cabecera manejan un fondo monetario, mientras que en Nochixtlan (distrito de Nochixtlan) “los fondos de las mayordomías los constituyen alguna cantidad de cera que entregan mayordomos a otros al cambiarse cada año. Solamente la Mayordomía del Señor de las Tres Caídas de Amatlán tiene 300\$, y setenta cabezas de ganado bacuno de fondo. El Dulce Nombre de Jesús en el mismo pueblo tiene ochenta cabezas de ganado lanar y cabrio.”<sup>77</sup> Finalmente, en la zona de Tehuacan el pueblo de Caltepec reúne varias mayordomías que cuentan con cera, ganado, magueyes de pulque y terrenos de diferentes frutos<sup>78</sup>

Los datos presentados respecto a las cofradías en la segunda mitad del siglo XIX prueban de su persistencia durante todo el periodo considerado, indican que conservaron el

objetivo de promover y difundir el culto de un santo y, hasta donde posible, de atender a las fiestas que se organizaban para glorificarlo, cumpliendo así con su responsabilidad de medio de expresión y manifestación de religiosidad colectiva. Finalmente, con relación al manejo de las corporaciones todavía encontramos la figura del mayordomo que sugiere una cierta continuidad en su estructura administrativa con el periodo colonial

Pese a este panorama, la introducción de las leyes anticorporativas determinaron una variación relevante en los fondos de cofradía que, a su vez, provocaron cambios en las finalidades de las mismas. En otra sede se presentaron las consecuencias que las leyes liberales provocaron sobre la economía de las corporaciones; aquí, la muestra de los distintos tipos de cofradías que resultaron de dichas consecuencias, indica como éstas perdieron sus razones de mutua ayuda entre los cofrades y, en la mayoría de los casos, también su capacidad de financiar o apoyar las necesidades no estrictamente religiosas de la comunidad. En efecto en ningún momento las fuentes en general o las noticias presentadas por los sacerdotes en particular, refieren datos sobre estas funciones que caracterizaban la obra de la cofradía en la época colonial. En general entonces las cofradías no desaparecieron pero, a pesar de los casos donde pudieron conservar algo de sus bienes en tierra o ganado, si empobrecieron perdiendo poder y, tal vez, perjudicando la figura de su santo. En este sentido se puede interpretar la confusión terminológica con la que los sacerdotes a principio del siglo XX describen a las cofradías, como un indicador de la existencia de otras instituciones que con ellas comparten el terreno de la vida social y religiosa de las comunidades.

## *2.2 Las Mayordomías: transformación de una estructura social y ¿hacia la creación de la jerarquía cívico-religiosa?*

Los antropólogos consideran las Mayordomías como un clásico ejemplo de elemento constituyente “el sistema de cargos” que, siempre según ellos, desde el siglo XVI ha sido el motor de los asentamientos humanos mesoamericanos. Los etnógrafos definen tal *sistema* como una jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad. De estructura evidentemente española, aunque con algunas bases indígenas, esta forma clásica del sistema incluye los cargos del gobierno municipal por el lado civil y posiciones en las cofradías, por el lado religioso. La mayordomía se puede considerar un cargo que un sujeto asume para cumplir con las fiestas y demás eventos rituales dedicados a los santos del lugar, se trata de una responsabilidad básicamente individual que, por lo que se ha visto hasta ahora de la estructura, naturaleza y organización de la cofradía, no puede haber tenido origen en la época colonial. Nos inclinamos así hacia la posición de Chance y Taylor, según los cuales la mayordomía como se nos presenta ahora fue esencialmente un producto del periodo posterior a la Independencia en el siglo XIX.<sup>79</sup>

Pese al importante estudio de Chance y Taylor, pionero en materia de origen y formación de las jerarquías cívico-religiosa, la etnohistoria todavía carece de investigaciones profundas de carácter general y de trabajos de tipo regional que puedan explicar cómo y por qué las responsabilidades hacia los santos se volvieron personales, y se empezaron a cubrir los gastos y las fiestas con patronazgos individuales. De la misma manera queda por explicar cómo la estructura administrativa política se entrelazó a la religiosa dando por resultado la muy nombrada jerarquía cívico-religiosa

En un proceso histórico todavía no completamente aclarado, las comunidades indígenas modificaron, en el transcurso del siglo XIX, su estructura social de expresión religiosa colectiva pasando de la cofradía a la mayordomía y llegaron a combinar sus jerarquías administrativas.

Para Oaxaca, las etnografías recopiladas en los últimos 40 años, nos presentan una situación que, en el total respeto de las diferenciaciones regionales, se caracteriza por una serie de denominadores comunes. Considerando solamente algunos de los numerosos grupos étnicos que pueblan la región encontramos que, por ejemplo, entre los Huaves de las costas del Istmo de Tehuantepec, hasta los años ochenta las mayordomías formaban parte importante del sistema de cargos. Las jerarquías civil y religiosa se encontraban relacionadas y para que una persona pudiera acceder a los niveles más altos debía haber cumplido los cargos menos importantes de cualesquiera de las dos jerarquías, además de haber financiado un determinado número de mayordomías.

Según Hernández Díaz y Lizama Quijano, las mayordomías son el resultado de una transformación de las cofradías que después se integraron a la jerarquía religiosa y civil, formando la compleja organización política local. Como ellos afirman, “después de la desaparición de las cofradías, en la segunda mitad del siglo XIX, el culto a los santos siguió vigente a través de las mayordomías, una de las ceremonias colectivas más importante, (...). Según las reglas huaves, el patrocinio de un número determinado de mayordomías era el camino para la movilidad dentro del sistema de cargo.”<sup>80</sup> En la actualidad la mayordomía, en este caso así llaman a la fiesta y celebración del santo, recae sobre el mayordomo y su familia que, con la ayuda de unas figuras establecida y de las limosnas, organiza y costea los días de festejo.

Ingrid Geist a propósito de los cuicatecos de la sierra al norte de la ciudad de Oaxaca, afirma que con un sistema de cargos se realiza la administración política de los municipios y se expresa la unidad católica del pueblo. De hecho “tal sistema de cargo implica (...) también la organización religiosa que abarca dos sociedades católicas, mayordomías, junta de festejos y padrinos para acciones rituales específicas”<sup>81</sup> En este caso las mayordomías son voluntarias y se inician después de la misa del santo o la virgen, con la entrega de la caja de cera. El mayordomo aumenta la cantidad de cera y también la cantidad de dinero que actualmente tiene sólo un valor simbólico. Refiriéndose a las primeras décadas del siglo pasado, Geist explica que “en el antiguo ejercicio de las mayordomías, el dinero de la caja servía para hacer negocios a lo largo del año y, con ello, incrementar su monto para solventar la fiesta y entregar una caja más rica de la que recibió.”<sup>82</sup> Sin embargo, las mayordomías obligatorias dejaron de existir en la década de 1940 y al presente, como decíamos, son voluntarias y cuentan con la colaboración práctica de algunos aldeanos escogidos por su capacidad para dar la cooperación solicitada.

Entre los chatinos de Yaitepec los cargos civiles y religiosos están íntimamente relacionados y la jerarquía cívico-religiosa está dividida en cinco niveles básicos. “En el curso de su vida, se espera que todos los hombres ocupen alternativamente los puestos civiles y religiosos en cada uno de los niveles y, habiendo pasado por estos, se conviertan en los ancianos de la comunidad.” En este sistema los mayordomos son hombres que después de su matrimonio ocupan su primer cargo religioso y tienen obligaciones rituales complejas y costosas que cumplir para con su santo particular, además de patrocinar cada año la fiesta en su honor.<sup>83</sup>

Los Mixe de Ayutla y Tlahuitoltepec, hasta los años cuarenta, tuvieron una jerarquía cívico-religiosa bastante entrelazada con la mayordomía y los cargos de mayor rango estaban combinados entre sí tanto que era preferible, antes de asumir, por ejemplo, el cargo de regidor haber servido como mayordomo al menos una vez. Además, si una persona había completado dos mayordomías, era exenta del cargo de presidente. Éste último recomendaba los candidatos para mayordomos y luego eran nombrados en asamblea comunal; una vez que una persona era recomendada por el presidente era difícil para él escapar a la responsabilidad a la que era llamado. Junto a esta aceptación forzada, algunos asumían la mayordomía de manera voluntaria por su devoción a algún santo específico y todos eran responsables del presupuesto de las respectivas fiestas.<sup>84</sup>

Finalmente, según John Monaghan los mixtecos de Santiago Nuyoo manejan la organización y los gastos de las fiestas de sus santos a través de un complejo e interesante sistema de intercambio que involucra todos los mayordomos (con sus parejas) del pueblo. Sin embargo, esta red de reciprocidad está formada por nudos -los mayordomos- que, individualmente y periódicamente, cargan el peso económico y social del patrocinio de la fiesta.<sup>85</sup> En Nuyoo no existe una jerarquía cívico-religiosa de escalafones que se cubren alternativamente y todos los cargos sea civiles que religiosos, se dividen en dos categorías: los “grandes” y los “pequeños”. El cargo de mayordomo pertenece a la primera y tienen la misma importancia que los cargos civiles de síndico o tesorero. La asignación de los cargos “pequeños” se efectúa en una asamblea general del pueblo, no así para los cargos del rango superior. Un grupo selecto de hombres compuesto por las altas autoridades políticas, el cacique y los mayordomos hace el nombramiento para los grandes cargos<sup>86</sup> y es este el momento donde la jerarquía política y la religiosa se acercan más, colaborando y



compartiendo la responsabilidad y el privilegio de designar a los hombres que regirán la comunidad durante todo el año.

Pese a las particularidades locales y a las características propias de los municipios de cada grupo étnico, el muestreo presentado evidencia que en el siglo XX las mayordomías heredaron de las cofradías la naturaleza de expresión de religiosidad popular colectiva, se ocupan de la celebración de un santo y se caracterizaron por ser una institución basada en el patronazgo individual.

Pocas investigaciones han intentado explicar como la sociedad indígena llegó a funcionar según este tipo de estructura. Una de ellas es la de Chance y Taylor que abordan el fenómeno de la mayordomía individual dividiendo el sistema de cargos en tres componentes -la jerarquía civil, la jerarquía religiosa y la institución del patronazgo individual de las fiestas- y analizan su desarrollo, donde las componentes son a la vez independientes y correlacionadas. Muy cuidadosos en subrayar las diferencias regionales, los autores sostienen que a finales del siglo XVI se desarrolló una jerarquía de cargos civiles ajustada a la legislación colonial, pero que originariamente no funcionaba en combinación con los cargos religiosos de las primeras cofradías. Por lo tanto, en tiempos de la Colonia, el patronazgo individual de las fiestas, en general, era una excepción y no la regla. Más tarde al fundirse los cargos civiles y los de cofradía en una escala unificada de cargos, ocurrió una transformación en la estructura de la jerarquía.

Todo el proceso se desarrolló siguiendo cuatro etapas; (1) en un primer momento el empobrecimiento de las cofradías y/o la intervención de autoridades coloniales en contra del pago colectivo de los gastos necesarios a las fiestas,<sup>87</sup> (2) empujaron hacia una individualización del patronazgo de las celebraciones. Al parecer (3) poder sostener por

parte de un individuo, los gastos que pedían varios días de celebración y festejo colectivos, indicaba una cierta posición económica que a su vez podía implicar una posición de prestigio y social de alto nivel. Los dos elementos facilitaban (4) la inclusión del sujeto en la jerarquía política y podían determinar su ascensión en los casos donde existía, o se iba formando, una estructura administrativa cívico-religiosa de escalafones alternados. Hasta este momento, la jerarquía civil no se había ocupado abiertamente del ritual religioso y las cofradías participaban veladamente de la jerarquía.

Entonces, según estos autores, la formación del sistema de cargo cívico-religioso fue provocada por el cambio del patronazgo colectivo al individual en las fiestas religiosas. Así que en conjunto estos cambios dieron por resultado la versión de los siglos XIX y XX del sistema de cargos, con frecuencia llamado “tradicional” por los etnógrafos. Con relación a Oaxaca, afirman que los sistemas de cargos de esta región se encuentran entre los primeros en transformarse a finales del siglo XVIII justamente a causa del empobrecimiento de las cofradías y de la prohibición por parte de algunos funcionarios políticos españoles de sufragar colectivamente los gastos derivados de las fiestas religiosas.<sup>88</sup>

A este estudio de carácter general, bien se acompaña la reciente investigación etnohistórica de un pueblo mixteco particular, hecha por John Monaghan en Santiago Nuyoo. El autor empieza el análisis del proceso presentando la estructura de las cofradías del pueblo al principio del siglo XIX. Aquí encontramos un mayordomo y sus cinco diputados, que desempeñaban un cargo aparentemente asignado por las autoridades políticas. Los mayordomos eran los responsables de las fiestas de los santos y sus diputados tenían las importantes tareas de organizar los rituales, contribuir con una cantidad fija de

comida y dinero y supervisar las cuentas de los mayordomos. Los fondos se componían, básicamente, de cabeza de ganado que sobretodo abastecían de carne las fiestas y las distribuciones colectivas de comida. En los años '60 y '70 la situación, fuertemente influenciada por los acontecimientos políticos e históricos del periodo, cambia y las cofradías experimentan un rápido empobrecimiento. "The 1870s, particularly the last years of the decade, were thus difficult times. Food was scarce, the construction of the church consumed an increasing proporcion of communal labour, and the assets of the cofradías, which were an important source of cash and food for fiesta sponsorship, had all but disappeared."<sup>89</sup> Los Nuyotecos encontraron una respuesta singular a esta situación, y en lugar de imponer los gastos a quienes todavía conservaban algún recurso, decidieron, ampliando el numero de diputados, aumentar el numero de los responsables de las fiestas, logrando así bajar los gastos per cápita. Pese a este arreglo, la situación siguió evolucionando: Monaghan señala que antes de 1920, tal vez por haber crecido demasiado el numero de los diputados y por lo mismo haberse reducido mucho sus tareas y responsabilidades, el cargo de diputado se deslinda de la jerarquía cívico-religiosa y pierde su connotación de servicio a la comunidad. Frente a esa situación "the deputies were no longer held accountable by local government for results of the fiesta, and became passive participants instead of individuals with a personal stake in the event."<sup>90</sup> Los mayordomos que todavía seguían bajo la supervisión de las autoridades políticas, "alone began to organize the rituals, make the proper distributions, and ensure accounts were in order."<sup>91</sup> En la actualidad los habitantes de Nuyoo son alternativamente los mayordomos y los "diputados" que constituyen la compleja red de intercambios que permite conservar las fiestas y las tradiciones religiosas colectivas.

El contexto estudiado por Monaghan matiza y, en parte, confirma las teorías propuestas por Chance y Taylor. Sin embargo, desarrollándose en la segunda mitad del siglo XIX, el proceso histórico que dio como resultado las actuales mayordomías y relaciones entre cargadores civiles y religiosos del pueblo de Nuyoo, se puede considerar como una realización tardía de las evoluciones históricas analizadas por esos autores.

Las fuentes encontradas para el análisis de este tema, desafortunadamente son muy escasas y sirven mas bien para algún aporte a nivel general.<sup>92</sup> No tenemos, para la segunda mitad del siglo XIX, evidencias de carácter eclesiásticos que nos permitan explicar exhaustivamente el nacimiento del patronazgo individual de las fiestas o la estructura de las jerarquías cívico-religiosa. Sin embargo, una lectura sutil de las palabras de los sacerdotes puede dar algunos indicios. Es aquí importante insistir en la calidad más que en la cantidad del material documental utilizado y señalar la necesidad de manejar e interpretar las fuentes en los datos que no son evidentes y explicitados, sino más bien en aquellos ofrecidos indirectamente.

En este sentido, entre los documentos utilizados para el análisis de los dos temas, las cofradías y las mayordomías, allí donde los párrocos presentan los cuadrantes de las fiestas y explican quien pide y quien paga cuales funciones, existen casos donde las ceremonias son solicitadas y financiadas por los mayordomos y el relator no hace ninguna referencia a la existencia de eventuales cofradías, hermandades o asociaciones. Ciertamente esa omisión podría ser fruto de la casualidad si no fuera que, en la mayoría de los documentos utilizados estas noticias son recurrentes o, por lo menos, las menciones a las corporaciones religiosas. El hecho de que en los casos seleccionados ahora se señalan

únicamente los mayordomos, abre las puertas a la existencia de una situación de responsabilidad y patronazgo individual de las fiestas de los santos. En San Miguel Tlalixtac, los mayordomos de los patronos de los varios pueblos de la parroquia se encargan de los gastos de las misas<sup>93</sup>; en Ixcatlan y Jalapa las funciones para los santos titulares de los pueblos así como las fiestas de San Miguel, del Rosario, de San Isidro, de la Inmaculada Concepción, de San Antonio etc. son pagadas por los mayordomos en dinero y en especies<sup>94</sup>; finalmente, en Santa María Ozolotepec los mayordomos y la justicia cubren cada quien los gastos de las distintas fiestas de la cabecera, mientras que, en los pueblos sujetos, los mayordomos pagan para las fiestas y la justicia se encarga de las ofrendas.<sup>95</sup>

La idea que existían mayordomías entendidas como patronazgo individual de las fiestas colectivas se corrobora con algunas noticias de carácter civil. Las relaciones de los jefes políticos de los distritos recogidas en las Memorias de Estado de los años de 1872 a 1874, hacen mención a las costumbres ceremoniales de los ciudadanos. El jefe político de Juchitan denuncia con irritación que en esas tierras son afectos a celebrar pomposamente los días de los santos patronos y de otros de su devoción “en cuyas funciones erogan crecidos gastos, que á la verdad sería mejor hacerlos para mitigar las dolencias de la humanidad.”<sup>96</sup> De lo mismo se queja el administrador de Ocotlan cuando explica que entre las causas de la miseria que atañe sus pueblos se encuentran las costumbres de las mayordomías y de los gastos superfluos.<sup>97</sup> Más claro y prolijo es el jefe político de Nochixtlán cuando, a propósito de los habitantes de su distrito, declara

sus costumbres son menos exageradas que antes, y, sin embargo, algunas de ellas han dado lugar á que muchos individuos queden reducidos á la miseria con motivo de los gastos que hacen; por ejemplo, ocurre la festividad de alguna imagen, y el individuo encargado voluntariamente para disponerla se empeña en erogar gastos tan crecidos que sus recursos no bastan á satisfacerlos; se contrae compromisos para

llenar sus deseos; se verifica la función con la pompa posible, y el resultado de todo es una deuda cuyo pago hace vendiendo sus útiles de labranza, si los tiene, sus tierras de sembradura, sus semilla ó lo que posee. Quizás se arrepiente de su hecho; pero ese arrepentimiento tiene lugar después de consumado. Y no se diga que los gastos que se hacen son puramente en los asuntos de Iglesia: calculados los que por tal motivo se verifican, los demás se ejecutan por la concurrencia que hay en la casa del encargado de la festividad, en la cual es costumbre que asisten a sus parientes, compadres, amigos, conocidos y cuantos deseen prestar servicios; la mantención de todos estos corre de cuenta del dueño de la casa durante los días de la función, y por tal razón es indispensable preparar toda la harina necesaria para hacer pan, suficiente cantidad de tortillas de maíz, chocolate, carne, mucho vino mezcal, pulque, cigarros y todo cuanto es indispensable, siempre con abundancia, y sin que se tenga en cuenta la posibilidad de cada cual: es costumbre que el día de la función religiosa concurren a tomar el desayuno en la casa del mayordomo (nombre que se da al encargado de festividad) las personas más notables, todos los miembros que componen el municipio del lugar y los ancianos del pueblo, a quienes llaman los *principales*. Estos gastos arruinan indudablemente al llamado mayordomo; más es un precepto entre ellos, y se consideran hasta deshonrados cuando no pueden hacer todos los gastos expresados.<sup>98</sup>

Una última nota sobre el distrito de Tlacolula prueba la generalidad del fenómeno.

De allí, en 1874, el jefe político envía noticias de “las costumbres extravagantes de sus antepasados que muchos lugares conservan aún” y “habla de las grandes fiestas en las casas de los mayordomos cada vez que le corresponde la función religiosa respectiva (...) en donde invierten el pequeño producto de sus economías de mucho tiempo y no pocos se arruinan y adquieren créditos y empeños para cuya solvencia necesitan dedicar grandes trabajos y sacrificios.”<sup>99</sup>

Volviendo a las fuentes de orden eclesiástico, solo hasta 1908 encontramos menciones específicas de respaldo individual de los gastos de las fiestas religiosas. Se trata, una vez más, de las las respuestas al cuestionario de Gillow y retornamos a considerar aquellas noticias que los párrocos están dando sobre mayordomías. Lo que diferencia estas mayordomías de las que anteriormente estimamos como correspondientes de las antiguas cofradías, son las mismas palabras de los sacerdotes que, describiéndolas con las

características que se han presentado hasta ahora, sugieren el cambio que venimos rastreando.

Los párrocos de San Martín Tilcajete y de Jamiltepec apuntan que las mayordomías existentes no tienen fondos y “las autoridades nombran los mayordomos y estos gastan de su propio peculio el día de la festividad que a cada uno corresponde”.<sup>100</sup> Misma situación encontramos en San Matías Jalatlaco donde el párroco añade que las mayordomías “no tienen fondos porque si algunas los tenían, los perdieron con la ley de desamortización”<sup>101</sup>. En San Pedro Atoyac, donde hay una mayordomía para cada fiesta y no tienen fondos, el sacerdote se queja de que en “cada pueblo, bajo el pretexto de piedad tienen otras mayordomías y fiestas que llaman de Caldo por los comeltones que hacen de reses (carne de reses) y se embriagan pero al Párroco no lo ocupan.”<sup>102</sup> Finalmente, en Miahuatlán

cada mayordomía tiene sus fondos particulares y sus arrobos de cera; todo lo maneja el mismo mayordomo y nunca han acostumbrado dar cuenta al Párroco, sino que solamente piden las funciones y le entregan sus derechos con puntualidad después de terminada la función y sin quedarle a deber nada. Cada año se cambian los mayordomos y estos cambios, lo mismo que los nombramientos, los hacen y ejecutan las mismas autoridades civiles, ya sean buenas o malas y los hacen por costumbre y porque les tienen cuenta, pues en las casas de los mayordomos, parada la fiesta religiosa, se les atiende opíparamente, bailan se embriagan y comen a su satisfacción.<sup>103</sup>

Si tomamos como fidedignos los datos presentados a propósito de la mayordomía y, sobretodo, su interpretación, podemos concluir que en Oaxaca el fenómeno nace en el transcurso del siglo XIX y que, siendo la mayordomía básicamente la heredera de la cofradía, convive y se confunde con esta por largo tiempo. Chance y Taylor encontraron una de las razones del nacimiento de los patronazgos individuales de las fiestas en el empobrecimiento de las cofradías provocado por las Leyes de Reforma<sup>104</sup>, y algunos testimonios aquí presentados confirman esta teoría. Frente a estos cambios estructurales de

las “antiguas” corporaciones religiosas, la población elabora entonces, a través un proceso de individualización de las responsabilidades colectivas, una alternativa que permita seguir en la glorificación del santo y que responda a la exigencia comunitaria de manifestación religiosa hasta ahora satisfecha por las cofradías.<sup>105</sup>

Finalmente, pese a los evidentes contactos entre mayordomos y autoridades política, y a la teoría de Chance y Taylor que explica con el patronazgo individual el principio de la jerarquía cívico-religiosa<sup>106</sup>, no se han encontrado evidencias de tal principio y el proceso queda todavía sin explicación.

### *2.3 Las asociaciones religiosas*

Una tercera expresión de religiosidad colectiva se manifiesta a partir de los últimos años de la década de los sesenta. Se trata del fenómeno urbano de las Sociedades Católicas y de la difusión, en el ámbito rural, de las Asociaciones Religiosas dedicadas a Vírgenes o Señores de particular importancia en los pueblos.

Con relación a las primeras, Adame Goddard señala que en la ciudad de México, los conservadores alejados de la política, se organizaron en un grupo con el fin de promover los intereses religiosos. A ejemplo de las sociedades para el fomento de los intereses católicos organizadas en Europa, el 25 de diciembre de 1868 un grupo de conservadores católicos declararon instalada la Sociedad Católica de México. Desde su comienzo la Sociedad anunció que su objetivo era exclusivamente religioso por lo que se apartaba del terreno político y que se componía de personas de todas opiniones políticas que tenían como denominador común ser ortodoxas en religión. Su objetivo primordial era defender y fomentar las ideas morales y religiosas y para eso organizó sus trabajos a través de cuatro



comisiones llamadas de doctrina, de colegios, de publicaciones y de cultos. La obra de la Sociedad fue apoyada por los obispos particularmente el de México y el de León y el mismo Papa Pío IX felicitó y alentó el trabajo que, bajo la dirección y el amparo de los prelados, la Sociedad hacía para promover el culto divino, publicar escritos útiles y enseñar la doctrina cristiana a los niños y los ignorantes. Además de la Sociedad de señores, se fundó en 1869 la de señoras; ambas se desarrollaron en todo el país y para 1877 existían Sociedades en los estados de Zacatecas, Yucatán, Guanajuato, San Luis Potosí, Veracruz y Oaxaca.<sup>107</sup>

Ceballos Ramírez considera la fundación de las Sociedades Católicas del país como una incursión de los católicos mexicanos en el campo de las actividades sociales y señala que, aparte de las agrupaciones laborales directamente promovidas por aquellas, nacieron otras que tenían las mismas aspiraciones. Así surgieron en 1874 la Sociedad de Artesanos Católicos de Morelia y la Sociedad de Artesanos Católicos de Cuernavaca. En Guadalajara surgieron la Sociedad de Socorro Mutuos Hija del Trabajo (1880) y “el círculo católico obrero” llamado Sociedad Alcalde (1883). En Durango se fundó, a fines de 1882, la Sociedad Católica de Artesanos, y dos años después nació en Oaxaca la Sociedad de Obreros Católicos. De este modo, al igual que en Europa, existían en México algunas agrupaciones laborales que precedieron a la encíclica *Rerum Novarum*, publicada a mediados de 1891.<sup>108</sup>

La prensa y los congresos fueron los principales difusores del pensamiento social católico en los años que van de 1892 a 1914. Los diarios católicos importantes que se publicaban en la capital, “La Voz de México”, “El Tiempo” y “El País”, difundían en sus páginas editoriales la doctrina social de la Iglesia en todo el país pero no fueron los únicos,

pues hay que tener en cuenta toda la prensa católica de las provincias, gran parte de la cual estaba en manos de sacerdotes y curas párrocos, y toda bajo la vigilancia episcopal. Para Oaxaca hay que mencionar la “Voz de la Verdad, Periódico religioso, social y de variedad dedicado exclusivamente a la instrucción del pueblo”, “El Bautista” y el “Boletín Eclesiástico”. La misma importancia en la difusión de la doctrina social católica tuvieron diversas reuniones de carácter temporal. La asamblea general que celebró la Sociedad Católica de México en 1876, a la que concurrieron representantes de toda la republica, fue el primer evento de este tipo. Veintisiete años más tarde el obispo de Puebla promovió y presidió en su diócesis el Primer Congreso Católico Mexicano, el segundo se realizó un año después, en 1904, en Morelia, el tercero en 1906 en Guadalajara y finalmente, del 19 al 22 de enero de 1909, en Oaxaca, el cuarto Congreso Católico Nacional. Dedicada exclusivamente al problema indígena la reunión organizada por el arzobispo Gillow se distinguió por la composición de los asistentes. Mientras en los tres primeros congresos habían predominado numéricamente los eclesiásticos (prelados, sacerdotes y religiosos) en Oaxaca las proporciones se invirtieron y de 90 participantes 76 no vestían el habito.<sup>109</sup>

Como señalamos en los ejemplos reportados, los católicos de Oaxaca eran parte activa del movimiento católico nacional. Ya se citó la fundación de la Sociedad de Obreros Católicos, el texto de la memoria de una de sus asambleas de 1886 nos acerca a sus fines, su estructura y sus trabajos. Como señala el presidente en su relación anual, una totalidad de 358 socios son guiados por una junta directiva que

ha puesto especial atención y sumo cuidado en el establecimiento de los círculos de enseñanza de la doctrina cristiana para la niñez en casi todos los templos de la ciudad y en la fundación de escuelas católicas gratuitas para dar en ellas a los niños

una instrucción verdadera, sólida y conforme en todo con los principios que les sirven de bandera: religión, unión e independencia.<sup>110</sup>

Para eso la Sociedad tiene sus socios trabajando en cuatro distintas comisiones que se encargan de la enseñanza de la doctrina cristiana, de las escuelas, de la administración económica de la Sociedad y del mutuo socorro. La enseñanza se da semanalmente en seis templos de la ciudad donde se reparten un gran número de catecismos del R. P. Ripalda, mientras que dos escuelas de instrucción primaria se han abierto gracias a la voluntad y cooperación de socios solícitos. Una buena administración de las contribuciones de los miembros de la Sociedad desarrollada por los encargados de la comisión de hacienda, ha dado como resultado un aumento de los fondos que en pocos años permitirán establecer una caja de ahorros y, el buen trabajo de la comisión de socorro ha asegurado a todos los socios exactos en el pago de sus cuotas que se enfermaron, el socorro establecido por el estatuto. Gracias a las buenas obras de la Sociedad y a sus principios de virtud y moralidad, de amor al trabajo y respeto a las autoridades,

muchos de los obreros asisten con puntualidad a la misa en los domingos y días festivos, cerrando sus talleres y procurando que sus aprendices santifiquen los días consagrados al Señor; por ellos algunos socios que vivían en mal estado, se han unido en matrimonio, y por ellos también algunos de nuestros socios, entregados a la embriaguez y al juego se han corregido, y aun otros vicios que callamos, también se han enfrenado.<sup>111</sup>

Siempre a propósito de la capital del estado, si bien no se tenga noticia de la Sociedad Católica masculina, sabemos que la Sociedad Católica de Señoras se fundó en 1870 y que, en los seis años siguientes nacieron, en los varios distritos, otras veintiún Sociedades Foráneas. Por una estadística de los años de 1875 y 76 publicada en 1877 sabemos que la Sociedad de la capital contaba, en aquel entonces, con 113 socias activas, 45 cooperadoras y 8 socios bienhechores. Como obras tenía establecida la enseñanza de la

doctrina cristiana a niñas y adultos en varios templo. También había arreglado la celebración canónica de más de veinte personas que vivían en el concubinato. Dió tres tandas de ejercicios a las que asistieron la mayor parte de las socias. Practicó algunos días de retiro, estableció una misa a obsequio de la Inmaculada Concepción, cooperó activamente a varias solemnizaciones e hizo celebrar varias misas en distintas ocasiones.

#### Finalmente

Sostuvo el colegio en que aprende cierto número de niñas a leer, escribir, trabajos de manos, urbanidad, economía doméstica e historia sagrada, de todo lo que presentaron un lucido examen, lo mismo que las niñas que repartidas en las casas de las socias, se instruyeron en los mismos ramos. Cuidó el aseo de la mayor parte de los templos y los ha socorrido con arcos de flores, ramilletes, ropas de altar y aún ornamentos.<sup>112</sup>

En los distritos las actividades no variaban de mucho, en su mayoría las Sociedades Católicas locales se ocupaban de la enseñanza de la doctrina cristiana, del aseo de los templos, celebraban varias fiestas, cuidaban de que las personas niños y adultos frecuentasen los sacramentos y asistían a los enfermos. Una breve instrucción aprobada por la “Sociedad Católica” de la ciudad y que servirá de reglamento a las señoras de las sociedades foráneas, establece las bases de acción reportadas en la citada estadística. Los primeros dos artículos explican que la Sociedad católica tiene por objeto moralizar a los pueblos por medio de la instrucción religiosa, la frecuencia de Sacramentos, el socorro de los necesitados, la propagación de buenos libros y la protección del culto divino. Para eso las socias deben cooperar cada mes con sus limosnas, estas forman parte de los fondos que se invierten en catecismos para los niños y en velas de cera. Después de cubiertos los gastos del ramo de doctrina, los sobrantes se destinarán a los trabajos de la comisión de culto y al ramo de caridad con los enfermos pobres<sup>113</sup>

Como decíamos en un principio, las Sociedades Católicas presentadas hasta el momento se caracterizan por ser un fenómeno que nace y se desarrolla en las ciudades y que, desde allí, de alguna manera se difunde en las provincias asumiendo una serie de características propias, que distinguen el resultado de los modelos originarios así como de las cofradías y de las mayordomías.

En el ámbito rural estas asociaciones se adaptan a una exigencia religiosa que, más que finalizada a la recuperación por parte de los católicos de un espacio social “usurado” por las políticas liberales, expresa una exigencia de religiosidad colectiva fuertemente pegada a la doctrina cristiana en sus manifestaciones más ortodoxas. Para eso la gente decide asociarse alrededor del templo y, en nombre de alguna Virgen, perseguir fines estrictamente doctrinarios y estas actitudes y algunos rasgos particulares hacen que estas asociaciones sean una innovación en el campo de la religiosidad colectiva. En este sentido es importante señalar que se distinguen por su promotor, por el tipo de economía que manejan, por las finalidades que persiguen y, en parte, por su patrón de expresión externa del culto.

En primer lugar, entonces, estas “asociaciones piadosas y de caridad” nacen por una iniciativa promovida, o por lo menos guiada, por el sacerdote de la parroquia, mismo que se encarga de pedir el reconocimiento canónico en el caso de llegar a una parroquia y encontrar una asociación ya organizada. Desde Tlacolula el párroco, “deseando fomentar la piedad de sus feligreses y promover el culto de la S. Virgen” a nombre de “algunas personas piadosas” pide permiso a la Mitra para fundar la Hermandad de la Purísima Concepción;<sup>114</sup> y en Zinacatepec es el párroco que solicita al gobierno eclesiástico central

la Institución Canónica de la sociedad de Nuestra Señora de Guadalupe. El sacerdote es también el responsable formal de la asociación como en Santo Domingo Ocotlan donde, en el punto 2 del reglamento de la Asociación de Nuestra Señora del Claustro, se lee: "Es rector nato de la expresada asociación el Cura párroco que por tiempo le fuere"<sup>115</sup> y, finalmente, los socios "darán cuentas por minorada de la colecta que se halla hecho"<sup>116</sup> al sacerdote y éste, a su vez, será anualmente el responsable de tales cuentas frente a la Mitra.<sup>117</sup>

Naturalmente la administración práctica de la sociedad queda en las manos de una jerarquía de responsables establecida por los estatutos y elegida, bajo la supervisión del párroco, por la comunidad de asociados. Se trata en general de un Presidente, un tesorero, uno o más vocales y ayudantes y un secretario. Las funciones de cada personaje dependen del tipo de finalidad que caracteriza la asociación. Sin embargo, en general, podemos suponer que el presidente tiene que velar sobre la celebración del culto que le corresponde, convocar las juntas, controlar la labor de los demás encargados y constituye el punto de contacto entre asociados y sacerdote. Al tesorero compete el cuidado de los fondos de las asociaciones y el manejo de cuentas claras de cargos y descargos de los mismos. Para el secretario será importante llevar los verbales de las juntas así como "desempeñar los trabajos de escrituras que se le encomienden"<sup>118</sup> y finalmente, para los demás personajes será cosa de ocuparse de la limpieza del altar, controlar las veladoras o seguir las suertes de los demás asociados.

Los funcionarios, las obligaciones, las finalidades prácticas y espirituales y la economía de las asociaciones, están establecidas en un reglamento o estatuto que aclara la posición de la sociedad frente a la Mitra y compromete a los miembros. Con relación a los

fondos, estas asociaciones se caracterizan por no tener fondo alguno y todo lo que se maneja es de naturaleza monetaria siendo recolectado entre los socios o donadores externos. Las asociaciones no tienen entonces la posibilidad de reproducir o crecer sus bienes como hacían las cofradías, así como no delegan todos los gastos necesarios a un solo socio como en el caso de las mayordomías. Tampoco estamos en presencia de grandes fiestas que involucran toda la comunidad: lo recolectado servirá para pagar la misa anual o mensual del santo venerado, para comprar la cera y los adornos necesarios a su altar<sup>119</sup>, ayudar a los socios enfermos<sup>120</sup> o comprar libros de doctrina.<sup>121</sup>

El tema de los gastos autorizados nos lleva a los propósitos que estas asociaciones persiguen y que, por reunir al mismo tiempo elementos nuevos y antiguos respecto a las otras expresiones de religiosidad colectiva, son, a mi juicio, el punto más interesante del fenómeno. De los once casos tomado en consideración, todos justifican su fundación con la voluntad de promover el culto y la devoción a la imagen del caso: en Tlacolula la Virgen de la Purísima Concepción, en Teotitlan del Camino la de Guadalupe, en Teozapotlan la Virgen de la Natividad patrona de la cabecera, en Tecamatlan el Santísimo Sacramento etc. A esta primera razón en las dos terceras partes de los documentos se añaden otras justificaciones que especifican más las intenciones de cada asociación. Así que en Santa Catarina Juquila, el promotor de la Sociedad del Apostolado de la Oración quiere “moralizar las costumbres de sus feligreses” mientras que en Miahuatlan la asociación Guadalupana tiene el fin de estimular sus asociados por lo menos a confesarse y a comulgar en las fiestas. El Cura Párroco de Ocotlan es el rector de una asociación piadosa y de caridad que, en nombre de Nuestra Señora del Claustro, se organiza también para la asistencia de sus socios enfermos, para que haya alguien que los acompañe en sus agonías y

para sus funerales en caso de fallecimientos.<sup>122</sup> También la asociación dedicada a San Pedro Apóstol que un grupo de devotos quiere fundar en Etlá se preocupa de sus socios y para eso en el artículo 17 de su reglamento establece “Todos los hermanos facilitaran sus cuotas para auxiliar a sus hermanos cuando falleciere y asistieran en cuerpo a su inhumación, pidiendo se aplique el Sto. Sacrificio de la misa para su alma cuando fuera el trigésimo día de su fallecimiento.” Sin embargo el fin más apremiante de esta agrupación de fieles es “formar el corazón religioso de los jóvenes, mediante la enseñanza de la doctrina cristiana por el Catecismo del Padre Ripalda.” Y como se lee en su artículo 5º. “la instrucción se practicará de la manera más eficaz para proceder después y con oportunidad a la explicación de la doctrina cristiana que se alternará con lecturas de obras morales piadosas y de urbanidad que gozasen de la aprobación de la Sagrada Mitra.”<sup>123</sup>

Se empezó el tema de las asociaciones piadosas hablando de un tercer tipo de expresión religiosa presente en la realidad analizada. Efectivamente, a pesar de tener estas asociaciones elementos en común con las cofradías, como es la devoción a un santo o una administración organizada jerárquicamente, los factores que las diferencian de las demás instituciones religiosas hacen que representen para los creyentes una tercera opción.

La promoción y el poder oficial y reconocido del sacerdote sobre la asociación, en un periodo donde en general la Iglesia y sus representantes han perdido poder y legitimación, sugieren una exigencia de la Iglesia de tomar el control sobre la religiosidad popular y sus expresiones. Frente a los enormes gastos que, con el pretexto del festejo a la imagen, se sostenían para la “diversión profana”, la Iglesia pone al sacerdote como responsables de la economía de las asociaciones que, con lo que deben de entregar los



socios, asegura una veneración de carácter estrictamente litúrgico. Finalmente, algunas asociaciones retoman una finalidad que en la Colonia había caracterizado las cofradías y se dedican a la asistencia material y espiritual de sus miembros en caso de enfermedad y de muerte.

Es posible explicar la iniciativa de los sacerdotes como una reacción al empobrecimiento de las economías parroquiales y a la siempre creciente resistencia de los ciudadanos a entregar ofrendas y derechos. Frente a tal realidad los sacerdotes encontraron la solución para fomentar la devoción religiosa, mantener físicamente a los templos, y asegurarse las entradas correspondientes a los derechos de misas y funciones. Esta explicación se complementa con una interpretación de las razones que empujaban los fieles a volverse socios. Por un lado encontramos la retórica de los documentos que nos presenta, en tonos conservadores las asociaciones piadosas como una respuesta fundamental a la secularización de la sociedad y como la solución a “la situación angustiada por cuya prueba terrible pasa Nuestra Madre la Santa Yglesia, por la persecución sin tregua de sus enemigos capitales (...que tienen ...) el poder civil para conseguir sus depravados fines; y a la conducta observada por este que procura ampliar más y más la esfera de su acción.”<sup>124</sup> Por el otro la naturaleza misma de tales asociaciones sugiere que surgieron para satisfacer una exigencia espiritual de la población, llenar el vacío dejado por las cofradías en el campo de la asistencia mutua y, en algunos casos, como precursor o complemento de las escuelas de doctrina católica.

Un elemento más diferencia estas asociaciones de las demás instituciones religiosas presente en la comunidad. No existe una relación oficial, o de costumbre, con las autoridades civiles y eso hace que la organización, estrictamente “pertenciente” a la

Iglesia, quede un tanto fuera de la estructura global de las comunidades indígenas factor que se plasma y, en parte, se justifica en el carácter no completamente colectivo y socializante de las celebraciones de las respectivas imágenes.

### *3. La jerarquía política: contactos y relaciones con la administración de la dimensión religiosa de la comunidad*

En el transcurso de todo el presente capítulo, allí donde se proporciona un servicio al templo y a su sacerdote, existe una cofradía o los santos son festejados por sus particulares mayordomos, han aparecido con mayor o menor relevancia, las autoridades políticas de las comunidades. Estas apariciones, así como presentadas en las fuentes del siglo XIX, se han transformado en las etnografías contemporáneas en una presencia fundamental para la explicación del funcionamiento político, social y religioso de los pueblos indígenas. Tanto así que el modelo clásico de análisis antropológico de los grupos nativos pasa a través del sistema de cargos que, a su vez, se aplica y explica con la jerarquía cívico-religiosa; el resultado de la fusión de la jerarquía política y el grupo de figuras que administran la dimensión de la religiosidad colectiva.

Chance y Taylor sostienen que esta fusión se verificó, según las zonas, entre el final del siglo XVIII y el transcurso del siglo XIX. A pesar de no tener realmente pruebas del desarrollo de este proceso, vale la pena profundizar, hasta donde sea posible, la relación existente entre autoridades políticas y encargados laicos de la dimensión religiosa para dar una razón de su presencia constante en las fuentes y para cerrar el círculo explicativo de la realidad estudiada.

La historiografía oaxaqueña que se ocupa del periodo colonial no presenta un cuadro homogéneo de la situación de las jerarquías política y religiosa y de sus relaciones. En general es aceptado que la organización política de las “repúblicas indias” repetía un esquema de origen español donde el cabildo se componía de distintas figuras, gobernador, alcalde, regidor, mayor, topil etc., que desempeñaban su actividad administrativa según las leyes de los conquistadores. Sin embargo, considerando tres importantes publicaciones de los últimos doce años que abordan o analizan el problema, encontramos que, para Chance, a pesar de que, como él demuestra, la jerarquía civil era organizada en un complejo sistema de cargos ascendentes y que, por el escaso componente demográfico de los pueblos de El Rincón en la sierra zapoteca los mismos individuos deben de haber ocupado cargos políticos y religiosos, rara vez existió una unificación de la jerarquías durante casi todo el periodo colonial.<sup>125</sup>

No así opina Pastor que en relación a la Mixteca escribe: “El nexo entre cofradías y comunidad se hace patente en el sistema de cargos administrativos. Ese sistema era una cadena compleja de jerarquías que entrelazaba la organización civil (de república) y la de corporación “religiosa” campesina. Los cofrades y republicanos se alternaban en cargos de república un año y en cargos de cofradía al siguiente, pasando por un aprendizaje escalonado de la administración corporativa que lo preparaba para cargos de mayor responsabilidad, de alcalde, gobernador y mayordomo.”<sup>126</sup>

Carmagnani, finalmente, prefiriendo una posición intermedia a las dos anteriores, explica que la elección que cada año los oficiales de república hacían de los mayordomos y su presencia en el momento de la rendición de cuentas de los mismos, hablan de la

existencia de una “articulación que progresivamente se desarrolla en el curso del siglo XVIII entre cargos de República y cargos de cofradía y hermandad.”<sup>127</sup>

Una vez más son Chance y Taylor que sugieren una hipótesis explicativa de la fusión entre jerarquía civil y jerarquía religiosa y, como señalado anteriormente, esta se da a partir de final del siglo XVIII y es una consecuencia de la difusión del patronazgo individual de las fiestas religiosas. Poder financiar la celebración del santo ponía al mayordomo en una posición de alto reconocimiento social, condición que abría las puertas a los cargos de naturaleza política. La fusión se completaba cuando el acceso a los cargos de ambas jerarquías se organizó respetando los criterios universalmente reconocidos de ancianidad y prestigio. Según esos autores, el fenómeno se difundió en la Nueva España durante todo el siglo XIX, variando notablemente de una región a otra.

Pese a esta teoría explicativa de carácter socio-cultural, los acontecimientos históricos y, sobretudo, las legislaciones posteriores a la independencia contribuyeron a la formación de una jerarquía política institucionalizada e independiente. No por eso es posible aislar la presencia y la acción de las autoridades civiles del resto de la vida de las comunidades y las fuentes registran a menudo esa intervención sobre las demás instituciones que componen la realidad indígena.

Como ya se vio tratando del servicio, las cofradías y las mayordomías, en muchos casos las autoridades étnicas escogían y asignaban los fiscales, los topiles a veces hasta los sacristanes. También, había pueblos en donde presenciaban el cambio de los mayordomos y la entrega de los bienes a los nuevos encargados así como participaban juntos con ellos en atender a los templos.<sup>128</sup> Pese a estos elementos, paralela a esta actividad de intervención en las instituciones de expresión religiosa, las autoridades políticas ejercitaban

por si mismas una influencia importante sobre la vida económica de la parroquia y sobre las necesidades y objetos del templo; finalmente, recurrían a la religión para su legitimación en el respeto de un principio que ni siquiera la Reforma pudo borrar.

En relación a la economía parroquial, encontramos casos de control de las cuentas de la iglesia por parte de las autoridades civiles. En San Juan Sosola la justicia y los principales reconocen y firman la lista de lo entregado a los fiscales por los ofrendatarios<sup>129</sup>, en Analco es la municipalidad que hace cuentas de lo que la cabecera entregó al sacerdote<sup>130</sup>, y en Quiechapa el Ayuntamiento firma las cuentas de la tesorería del templo y el sacerdote no es el tesorero.<sup>131</sup> Ese control a veces incluía el manejo de los fondos de la iglesia que básicamente, servían para la fabrica espiritual y material del templo. Cualquier intervención sobre el estable consagrado o su contenido, necesitaba de una autorización de la Mitra, misma que solicitaron las municipalidades de San Bartolo Coyotepec y Santa María Ozolotepec en 1881<sup>132</sup> para componer la iglesia antes de las lluvias en el primer caso, y comprar una capa negra que falta en los ornamento, en el segundo. Cuando no existía un fondo, entonces eran las autoridades políticas que solicitaban autorización para “enajenar algunas alhajas inútiles” y utilizar el obtenido para la reparación o la reedificación de su construcción.<sup>133</sup> En relación a los objetos del templo, estos dos últimos ejemplos sugieren que los municipios tenían un conocimiento y un poder sobre los ornamentos, las alhajas etc. Por ser estrictamente de propiedad del pueblo, las autoridades tenían el control de esos objetos y supervisaban o participaban con los sacerdotes a la formación de los inventarios. En San Andrés Yuntla el alcalde primero y el Presidente Municipal forman, en presencia del Señor Cura, el inventario de Alhajas de plata presentes en la Yglesia parroquial,<sup>134</sup> y en Teposcolula, a finales de siglo, el

sacerdote y el Ayuntamiento se encargan de recopilar el inventario de los objetos del templo.<sup>135</sup> Finalmente, como aconteció en Totontepec<sup>136</sup>, el Municipio y algunos principales, recibían del párroco las alhajas y limosnas del templo a la ora de dejar este la parroquia, haciéndose responsables de esos bienes en ausencia del sacerdote.

Queda por explorar el aspecto más intangible de la relación entre Iglesia y autoridades civiles, es decir, su participación como cuerpo político a la dimensión religiosa y espiritual de la vida de la comunidad. En este sentido, las autoridades administrativas eran, como se vio en el primer capítulo, la voz del pueblo frente al gobierno eclesiástico central, en los casos de orfandad espiritual de la comunidad y también se encargaban “en nombre de las demás autoridades y del pueblo” de suplicar al padre de la cabecera de llegar para celebrar la fiesta del Santo Patrono.<sup>137</sup> Justamente las fiestas representaban la ocasión más interesante de relación entre la jerarquía política y la Iglesia. En todos los documentos donde aparecen los listados de las celebraciones que los curas hacían en los pueblos hay una o más misas pedidas y financiadas por las autoridades civiles. Entre estas, constantes son las misas que el sacerdote celebraba para el municipio que entraba en carga como en Yodocono (Tilantongo) donde “el municipio paga una misa al entrar en su año y pagan dos pesos...”<sup>138</sup> o como en San Francisco Sola donde el Municipio nuevo paga la primera misa de cada año.<sup>139</sup> Después, según los pueblos, las autoridades se ocupaban de la fiesta de la Semana Santa<sup>140</sup>, o de la candelaria<sup>141</sup>, o de Todos Santos o, finalmente, del Santo Patrono como en Tilantongo donde en diciembre “el municipio saliente celebra una función al Sto. Patrón con vísperas, procesión, misa y sermón: y al pedir la función dan un carnero y en el día cinco pesos y recaudo respectivo.”<sup>142</sup> Un caso ejemplar es el del pueblo de Santa María Ozolotepec donde la Justicia se encarga de las fiestas de año nuevo, Pentecoste, Santo

Patrono, Todos Santos y Nochebuena mientras que la Candelaria y Pentecoste tienen sus respectivos mayordomos.<sup>143</sup>

La presencia constante, en la mayoría de los documentos utilizados para el presente capítulo, de las autoridades políticas y de los *principales* motivó a que se volvieran a presentar las referencias hechas a lo largo del trabajo a los contactos y relaciones que esas autoridades tenían con las asociaciones religiosas. Además, provocó el análisis de su presencia en la dimensión material y de su necesidad de la dimensión espiritual de la religión rural indígena.

Los datos que ilustran la designación de los personajes del servicio al templo y al sacerdote, la asistencia al cambio de mayordomos y a la entrega de los bienes de las cofradías o la participación oficial a una mayordomía<sup>144</sup>, nos han presentado un nivel de relación que interconecta estrechamente la esfera religiosa con la política. Sin embargo y contrariamente a la teoría de Chance y Taylor, esos mismos datos no son suficientes para ubicar el origen de una fusión entre la jerarquía civil y la jerarquía de las figuras de servicio o de los administradores de las corporaciones religiosas en Oaxaca en el periodo considerado.

Por otro lado la intervención de las autoridades políticas en los fondos de la iglesia, en la fábrica de los templos y en el control y manejo de los objetos sagrados, presenta como los pueblos concebían la “casa” y los objetos de la religión como una propiedad de la comunidad sobre la que sus representantes tenían el deber y el derecho de intervenir. Finalmente, las funciones que “bautizan” las tomas de posesión de las nuevas autoridades.

en el respeto de una tradición prehispánica y colonial, legitiman el poder que acaban de recibir y colocan el cuerpo político, que necesita ser así reconocido por la comunidad en una situación de dependencia hacia la religión. Tal dependencia genera una suerte de deuda hacia Dios que las autoridades saldan patrocinando por lo menos algunas de las funciones importantes del calendario litúrgico.

\*\*\*

Para analizar que tipo de red social y de organización colectiva existió en las comunidades rurales oaxaqueñas durante la segunda mitad del siglo XIX, se ha dividido el tema de estudio en tres grandes áreas, el servicio al templo y al sacerdote, las expresiones de religiosidad colectiva y la "jerarquía civico-religiosa". Las tres áreas se caracterizan por presentar continuidades y discontinuidades con el periodo colonial y por ser sujetas a particularidades locales de las que se puede prescindir solamente en un análisis que busca tendencias y procesos generales tal como el presente.

Con relación al servicio, la imposición que vino con la conquista espiritual de servir al propio cura y la exigencia por parte de la comunidad de confirmar un cierto sentido de posesión hacia el templo y su contenido, encuentran una respuesta en las figuras de fiscales, sacristanes o topiles. Pese a su constante y en general renovada presencia, las nuevas reglas de relación entre la Iglesia y la sociedad establecidas por la filosofía y la postura legislativa liberal del periodo considerado, propiciaron un cambio de actitud de los actores que pierden credibilidad y facultades por un lado (los fiscales), obediencia o apoyo por el otro (los sacerdotes) y que adquieren una nueva confianza en sus posibilidades de oposición e imposición (la población).



Las expresiones de religiosidad colectiva, a su vez, se manifiestan a través de tres figuras diferentes. En este caso también las Leyes de Reforma son el elemento que determina los cambios, las nuevas rutas, las soluciones alternativas. Como se vió anteriormente las leyes sobre las corporaciones habian afectado a la vida económica de las cofradías, más en detalle ahora se ilustró cómo un empobrecimiento de las mismas si bien no determinó siempre su desaparición, provocó un cambio sustancial en sus fines colectivos y sociales. A pesar de tener buenas capacidades de adaptación y aplicación de las leyes a su propio favor, las cofradías ya no pueden prestar un cierto apoyo para las exigencias materiales de la comunidad, ya no pueden garantizar asistencia a sus cofrades enfermos o un funeral digno a sus difuntos y, a veces, ya tienen dificultades para celebrar el santo como de costumbre. Este último problema parece estar en vía de solución gracias a la aparición de las mayordomías.

Éstas se presentan como una nueva forma de reciprocidad que se expresa a través de la individualización de las que antes eran responsabilidades colectivas. La fiesta al santo, que sigue siendo de participación colectiva, vive ahora gracias a un patronazgo individual que como un nuevo rumbo de la tradición, en muchos casos, suple a las cofradías empobrecidas. Las que se llamaron “asociaciones religiosas” son la última consecuencia indirecta de las Leyes de Reforma y la solución a otro de los vacíos dejados por las cofradías. Se trata esta vez de cubrir las exigencias de carácter mutualista que surgían entre los cofrades, ahora los socios. En efecto las nuevas sociedades católicas garantizaban asistencia a sus enfermos y funerales a sus fallecidos. Sin embargo, el discurso alrededor de las sociedades católicas de las últimas décadas del siglo XIX es forzosamente más complejo porque estas no se limitaban a obras de mutuo socorro. Sus razones de ser, sus

estructuras y sus fines eran la reacción del mundo de los laicos católicos a la secularización de la sociedad, de la educación, de la realidad cotidiana. Para eso las sociedades católicas, sea urbanas que rurales, se organizaron alrededor de una imagen con el objetivo de impulsar su devoción, de educar a la doctrina católica niños y adultos, y de sustentar, hasta donde posible, templos y sacerdotes. Evidentemente este proceso implicó un cambio en la estructura tradicional de expresión de religiosidad colectiva. La imagen escogida y celebrada ya no representa a toda la comunidad, es ahora tarea de un grupo restringido de personas que, sin fondos conspicuos, no organizarán una vez al año una grande fiesta para el pueblo. En su lugar habrán varias misas que “ayudarán” la economía del sacerdote sin caer en el desperdicio y las degeneraciones “paganas” que la Iglesia tanto lamentaba.

La constante presencia de la jerarquía política de las comunidades obliga a considerar su papel en los “asuntos” religiosos de estas últimas. El nombramiento (la entrega) del personal del servicio, su presencia al cambio de dirección de las cofradías, una participación oficial a las mayordomías, su intervención directa sobre la fábrica de los templos, o el manejo exclusivo de los fondos de las corporaciones, pone a las autoridades políticas en primer plano con relación a las responsabilidades colectivas hacia el templo, el cumplimiento del sacerdote, la correcta realización de las ceremonias. Si bien no se pudo explicar, por falta de evidencias, la fusión entre cargos civiles y religiosos, sí se señaló que clase de interdependencia existió entre Iglesia y autoridades étnicas y todavía más entre autoridades y espiritualidad. De hecho la Iglesia no tendría lugar si no fuera reconocida y, a nivel local, “controlada” por las autoridades. Sin embargo, éstas, a su vez, necesitan ser legitimadas también a través de un reconocimiento espiritual que obtendrán solo financiando algunas de las celebraciones más importantes del calendario católico.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Nash en Korsback, 1996, p.31.
- <sup>2</sup> Carrasco, 1961.
- <sup>3</sup> Taylor, 1996, pp. 325-326.
- <sup>4</sup> Taylor, 1996, pp. 328 y siguientes.
- <sup>5</sup> Gillow, (1889), 1990.
- <sup>6</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias. Distrito de Teposcolula.
- <sup>7</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1890. Distrito de Ejutla.
- <sup>8</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias. Distrito de Villa Alta.
- <sup>9</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1866, 1868. Distrito de Villa Alta
- <sup>10</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1868. Distrito de Villa Alta
- <sup>11</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1890. Distrito de Teposcolula.
- <sup>12</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1868. Distrito de Villa Alta.
- <sup>13</sup> Cordero Avendaño de Duran, 1997, p. 49.
- <sup>14</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1890. Distrito de Teposcolula.
- <sup>15</sup> En Ayoquezco, distrito del Centro, también es el sacerdote que entrega las varas a los fiscales.
- <sup>16</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1870. Distrito de Villa Alta.
- <sup>17</sup> Cap. III, pp. 112-114.
- <sup>18</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1893. Distrito del Centro.
- <sup>19</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1872. Distrito del Centro.
- <sup>20</sup> Wasserstrom, 1992, p. 174-176.
- <sup>21</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Totontepec, 1868. Distrito de Villa Alta.
- <sup>22</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1866, 1868. Distrito de Villa Alta.
- <sup>23</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1890. Distrito de Teposcolula.
- <sup>24</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1872. Distrito del Centro.
- <sup>25</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, (libro de cordilleras).
- <sup>26</sup> Hernández-Lizama, 1996, p.54.
- <sup>27</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Ayoquezco, 1872. Distrito del Centro.
- <sup>28</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, San Pedro Teozacoalco, 1890. Distrito de Teposcolula.
- <sup>29</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1872. Distrito de Teposcolula.
- <sup>30</sup> En donde los sacerdotes se quejan de sus fiscales.
- <sup>31</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias. Distrito de Ejutla.
- <sup>32</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. Distrito del Centro.
- <sup>33</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>34</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Tehuacan, 1908. Actual estado de Puebla.
- <sup>35</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Topiltepec, 1908. Distrito de Teposcolula
- <sup>36</sup> Martínez Domínguez, 1977.
- <sup>37</sup> Gibson, 1967; Pastor, 1987.
- <sup>38</sup> Gibson, 1967, p. 130.
- <sup>39</sup> Carmagnani, 1988.
- <sup>40</sup> Romero Frizzi, 1996, p.227.

- <sup>41</sup> Carmagnani, 1988.
- <sup>42</sup> Romero Frizzi, 1996, p. 228.
- <sup>43</sup> Carmagnani, 1988.
- <sup>44</sup> Taylor, 1996; Mendoza García, 1996.
- <sup>45</sup> Taylor, 1996.
- <sup>46</sup> “En todo el actual estado de Oaxaca las cofradías de los pueblos y de los barrios se reprodujeron durante la primera mitad del siglo XVIII. En 1790 existían 1079 cofradías y una gran parte de ellas se había fundado entre 1701 y 1760. De las 270 cofradías cuyas fechas de fundación se conocen, dos tercera parte lo hicieron en esos años. En la sierra zapoteca, el aumento de cofradías corresponde a la secularización de las parroquias dominicanas entre 1743 y 1778.” En Romero Frizzi, 1996, p.228.
- <sup>47</sup> Cap. III, p.144 y siguientes.
- <sup>48</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1888. Distrito del Centro.
- <sup>49</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1868. Distrito de Teposcolula.
- <sup>50</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1862. Distrito de Ejutla.
- <sup>51</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1869. Distrito de Villa Alta.
- <sup>52</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1888. Distrito de Ejutla.
- <sup>53</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1869. Distrito de Teotitlán.
- <sup>54</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1862. Distrito de Teposcolula.
- <sup>55</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1868. Distrito de Villa Alta.
- <sup>56</sup> Ver los datos del cap. III. Distrito de Teposcolula.
- <sup>57</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Teposcolula, 1898.
- <sup>58</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1884. Distrito de Teposcolula.
- <sup>59</sup> Santiago Atitlan, Santa Catarina Cuanana, Santiago Amatlan, Tilantongo.
- <sup>60</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1861. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>61</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1862. Distrito de Teotitlán.
- <sup>62</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1862. Distrito de Ejutla.
- <sup>63</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1877. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>64</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, cuentas presentada por los mayordomos del Señor de Cuixtla a lo largo de todo el periodo considerado (1862-1895). Distrito de Jamiltepec.
- <sup>65</sup> Como es el caso de la cofradía de la Virgen de Juquila. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>66</sup> En Tilantongo, en el distrito de Teposcolula, por ejemplo donde el dos de febrero “regularmente se cambia la cofradía del Dulce Nombre y entre los dos mayordomos pagan doce masas del mes y la misa de aniversario que se canta con vigilia al día siguiente... ”. AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1889.
- <sup>67</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1873. Distrito de Jamiltepec
- <sup>68</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1877. Distrito de Villa Alta.
- <sup>69</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>70</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. Distrito del Centro.
- <sup>71</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Tututepec, 1908. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>72</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, San Pedro Amuzgos, 1908. Distrito de Jamiltepec

- <sup>73</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, en Santa Catarina Minas, en el distrito de Ejutla, cada fiesta sinodal tiene su mayordomo responsable.
- <sup>74</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Ejutla, 1908.
- <sup>75</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias; Miahuatlan, 1908. Distrito de Ejutla.
- <sup>76</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Tlapacoyan, 1908. Distrito del Centro.
- <sup>77</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908.
- <sup>78</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908.
- <sup>79</sup> Chance-Taylor, 1985, p.2.
- <sup>80</sup> Hernández -Lizama, 1996, p.56-57.
- <sup>81</sup> Geist, 1997, p.81
- <sup>82</sup> Geist, p.95-98.
- <sup>83</sup> Greenberg, 1987.
- <sup>84</sup> Beals, "The Ethnology of Western Mixe" University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 42 (1), pp.1-176; en Kuroda, 1993, p.253.
- <sup>85</sup> Monaghan, 1996.
- <sup>86</sup> Monaghan, 1995, pp. 171, 185.
- <sup>87</sup> Chance, 1998, p. 274.
- <sup>88</sup> Chance-Taylor, 1985, pp.16-17.
- <sup>89</sup> Monaghan, 1996, p.504.
- <sup>90</sup> Monaghan, 1996, p.507.
- <sup>91</sup> Monaghan, 1996.
- <sup>92</sup> En este sentido, pese a la limitante de la escasez, corresponden a las características de todo el presente trabajo.
- <sup>93</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1875. Distrito del Centro.
- <sup>94</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1892. Distrito de Teotitlán.
- <sup>95</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1893. Distrito de Ejutla.
- <sup>96</sup> Memoria del gobernador, 1872-73, distrito de Juchitán. Tehuantepec.
- <sup>97</sup> Memoria del gobernador, 1872-73, Distrito de Ocotlán. Ejutla.
- <sup>98</sup> Memoria del gobernador, 1872-73, Distrito de Nochixtlán. Teposcolula.
- <sup>99</sup> Memoria del gobernador, 1874, Distrito de Tlacolula.
- <sup>100</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. La primera en el distrito de Ejutla y la segunda en el de Jamiltepec.
- <sup>101</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. Distrito de Oaxaca.
- <sup>102</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1909. Distrito de Jamiltepec.
- <sup>103</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1908. Distrito de Ejutla.
- <sup>104</sup> Chance-Taylor, 1985.
- <sup>105</sup> No pienso incluir en mi análisis las teorías que en relación al cargo de mayordomo hablan de nivelamiento, estratificación, expropiación o redistribución de las riquezas de la comunidad porque estos son modelos que se elaboraron en el ámbito del estudio antropológico contemporáneo y, además de no abarcar la complejidad de la institución, no son aplicables a la realidad que solo parcialmente se pudo reconstruir.
- <sup>106</sup> Chance-Taylor, 1985.
- <sup>107</sup> Adame Goddard, 1981, pp.19-27.
- <sup>108</sup> Ceballos Ramírez, 1991, pp.51-54.

<sup>109</sup> Adame Goddard, 1981, pp.187-192.

<sup>110</sup> Dalton, 1990, vol. IV, p. 45.

<sup>111</sup> "Memoria sobre la Sociedad de Obreros Católico de Oaxaca", Dalton, 1990, vol. IV, pp. 42-55.

<sup>112</sup> "Estadística de la Sociedad católica de Señoras de esta Capital y de los Distritos, correspondiente a los años de 1875 y 1876". Oaxaca, Tip. de L. San-German, Oaxaca, 1877. AHAO, Folletería, Impresos religiosos, Diócesis de Oaxaca, Impresos varios.

<sup>113</sup> "Breve instrucción aprobada por la Sociedad Católica de esta ciudad, que servirá de reglamento a las señoras de las sociedades foráneas. Imprenta de San-German Oaxaca . 1899. AHAO, Folletería, Impresos religiosos, Diócesis de Oaxaca, Impresos varios

<sup>114</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1891. Distrito de Tlacolula

<sup>115</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1870. Distrito de Ejutla.

<sup>116</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Tezapotlan Zaachila. 1884. Distrito del Centro.

<sup>117</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Tecomatlan, 1874. Distrito de Teposcolula.

<sup>118</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Miahuatlán, 1903. Distrito de Ejutla.

<sup>119</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Teotitlan del Camino, 1895. Distrito de Teotitlán

<sup>120</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Santo Domingo Ocotlan, 1870 Distrito de Ejutla.

<sup>121</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, San Pedro Etlá, 1886. Distrito del Centro.

<sup>122</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Ocotlan, 1870. Distrito de Ejutla.

<sup>123</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Etlá, 1886. Distrito del Centro

<sup>124</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1886.

<sup>125</sup> Chance, 1998.

<sup>126</sup> Pastor, 1987, p.250.

<sup>127</sup> Carmagnani, 1988, pp.139-140.

<sup>128</sup> Ver los ejemplos presentados tratando las cofradías y también el de Juchatengo donde en 1873 las autoridades y el pueblo presiden el cambio de mayordomos y a la entrega de la plata y la cera de la Cofradía del Señor de los Milagros.

<sup>129</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1885. Distrito del Centro.

<sup>130</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1874. Distrito de Villa Alta.

<sup>131</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1897. Distrito de Tlacolula.

<sup>132</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1881.

<sup>133</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Teposcolula, 1870; Magdalena Apasco, 1877. Distrito de Teposcolula.

<sup>134</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1875. Distrito de Teotitlán

<sup>135</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1897. Distrito de Teposcolula.

<sup>136</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1874. Distrito de Villa Alta

<sup>137</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Alotepec y Yalalag, 1871. Distrito de Villa Alta.

<sup>138</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Tilantongo, 1889. Distrito de Teposcolula.

<sup>139</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, San Miguel Sola, 1892. Distrito del Centro.

<sup>140</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Cuicoyan, 1892. Distrito de Teposcolula.

- 
- <sup>141</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, San Miguel Sola, 1892. Distrito del Centro.
- <sup>142</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1889. Distrito de Teposcolula.
- <sup>143</sup> AHAO, Diocesano, Gobierno, Parroquias, 1893. Distrito de Ejutla.
- <sup>144</sup> Entendida aquí como fiesta del santo bajo patronazgo individual.

## **Consideraciones finales**

La historia mexicana del siglo XIX vive en la década de los cincuenta un fundamental momento de transición. Se trata de la fase en la que los liberales de la segunda generación formulan y empiezan a divulgar su política en toda la República mediante la imposición de nuevas leyes y de una nueva constitución. La crisis desatada por la aplicación de la renovada legislación se extiende a todos los ámbitos de la sociedad trastornando las dimensiones política, económica, social y cultural que la componen.

Con el objetivo de estudiar parte de los efectos que esta situación produjo en la realidad indígena rural oaxaqueña, se ha especialmente considerado uno de los principios fundamentales de la filosofía liberal así como los resultados de su aplicación práctica a través de la política legislativa. Se trata de la voluntad de separar definitivamente la Iglesia del Estado y de introducir un proceso de secularización de la sociedad y de sus estructuras administrativas.

La penetración de tal principio provocó la reacción de la Institución Eclesiástica que trajo consigo una serie de consecuencias. Éstas básicamente consistieron en el crecimiento de dinámicas de conflicto y de confrontación y en la necesidad de un reajuste de los equilibrios que regulaban las relaciones entre los actores.

El estudio de esta contingencia histórica permitió presentar la posición tomada por la sociedad rural, puso en evidencia el desenvolverse de las relaciones entre los sujetos así como los elementos que diferenciaron las respuestas y reacciones colectivas de las individuales. Esta dicotomía ofrece dos caras de una misma realidad, ambas dignas de un



análisis detenido, ambas indispensables para entender la complejidad de las configuraciones de cambio.

Consideramos entonces como respondieron los pueblos a la política liberal y a la posición resistente de la Iglesia. En general las comunidades adoptan dos estrategias distintas, por un lado viven una tensión que a menudo desemboca en el conflicto y/o el enfrentamiento y por el otro buscan el camino de la adaptación.

El conocimiento de las leyes permite la resistencia a las pretensiones económicas de los sacerdotes y la denuncia de sus abusos. En general la postura de la colectividad como cuerpo único muestra una clara hostilidad hacia la Iglesia como aparato de poder y organismo de control político y económico. Esa hostilidad ciertamente no es un fenómeno exclusivo del siglo XIX y es, más bien, un sentimiento que recurre a lo largo de todo el periodo colonial. La novedad reside ahora en el respaldo legal que algunas de las resoluciones liberales proporcionan a esa actitud que se transforma así en el derecho positivo de “defensa” de la propia economía y de denuncia de las arbitrariedades.

Por otro lado, y más con relación a las transformaciones directamente provocadas por las Leyes de Reforma, las comunidades emprenden un proceso de adaptación que les permite, en un relativo respecto de las leyes, conservar sus estructuras sociales tradicionales y sus respectivas finalidades. Ejemplar en este sentido resultan ser la modificación de la cofradía en mayordomía o las estrategias adoptadas por los ayuntamientos para conservar tierras destinadas al sustento del templo o de un santo. Es importante señalar que el rechazo y la hostilidad hacia un aspecto preciso de la Iglesia no incide sobre la dimensión propiamente espiritual y ritual de la religiosidad colectiva. Ésta, como expresión de la misma comunidad y como parte integrante de su estructura global de administración, queda bajo su protección y responsabilidad tanto que son las autoridades étnicas que se ocupan,

por ejemplo. de solicitar un sacerdote, de nombrar los encargados del templo o de cuidar que la colectividad asegure una cierta continuidad en las celebraciones de las fiestas tradicionales.

Finalmente, encontramos una respuesta semi colectiva al proyecto liberal de secularización de la sociedad, respuesta que de alguna manera es parte del citado proceso de adaptación. Se trata de las “asociaciones religiosas” que, a pesar de subir una directa influencia eclesiástica, se pueden también considerar como la expresión de una íntima necesidad espiritual que encuentra satisfacción en el compromiso y la labor de un grupo

Paralelamente a estas dinámicas colectivas, las leyes de Reforma y la reacción eclesiástica pusieron a los individuos en una situación al cuanto peculiar. Vimos como la protesta a las leyes y a la constitución así como la posibilidad de entrar en posesión de bienes de la Iglesia, obligaban el ciudadano-feligres a retractarse cediendo a las “armas espirituales” empleadas por la institución eclesiástica. Las muchas peticiones particulares de perdón y readmisión en el seno de la Santa Madre Iglesia conservadas en los archivos eclesiásticos, testimonian la existencia de una relación personal entre Iglesia y sujetos, relación que va más allá de los momentos clásicos de los sacramentos dictados por la doctrina cristiana. La amenaza y la aplicación de las excomulgas crean una situación de tensión y conflicto que, esta vez, la comunidad no puede enfrentar unida. El resultado es una parcelación del cuerpo colectivo y un encuentro directo de cada uno de sus componentes con la autoridad eclesiástica.

No es aquí que queremos discutir si y cuanto los liberales lograron disolver las comunidades campesinas<sup>1</sup>, incidieron en las almas corporativas de las comunidades o llegaron a crear el ciudadano ejemplar poblador del Estado Moderno. Pero sí queremos

apuntar que los planes liberales, con respecto a la relación entre la Iglesia y la población provocaron una individualización de los contactos poniendo al ciudadano responsable de sus actos cívicos frente a la fuerza espiritual del poder eclesiástico y a sus armas de coerción.

Se puede intentar explicar el fenómeno de las retractaciones apuntando a la importancia que efectivamente debía tener la presencia de un dios en la vida espiritual y cotidiana de los individuos mismos que no pueden concebir su existencia y las de sus hijos así como sus muertes, alejadas de la protección del sobrenatural. Lo que parece realmente importar es el ritual, su conservación y respeto y, por lo mismo, es necesaria la presencia del sacerdote como figura legitimada a ejecutar tal ritual. Evidentemente la religión católica ha filtrado en las conciencias y, a pesar de las muchas interpretaciones y sincretismos a los que localmente puede haber sido sujeta, queda como punto de referencia espiritual que no puede sucumbir bajo el peso de “políticas ajenas”.<sup>2</sup>

Este cuadro de la situación indica que La Reforma no fue un acontecimiento limitado a la política y la administración sino que, a través de lentos procesos de larga duración produjo importantes cambios socio culturales. La figura principal de este cuadro es un personaje complejo que juega, al mismo tiempo, tres papeles diferentes: el de “indígena”, el de “ciudadano” y el de “fiel católico”. Evidentemente los tres papeles se definen según el sujeto se esté moviendo en una dimensión colectiva o en una individual.

Conscientes de los riesgos que implica hacer generalizaciones, vamos a considerar nuestro actor como “indígena” cuando es parte de su comunidad. Aquí, confiado de la fuerza que asegura una colectividad, se coloca en su tiempo, se mueve en su realidad regional y crea y utiliza mecanismos que les permiten trascender a la realidad política y

económica nacional. Este mismo ámbito nos dio la posibilidad de constatar que difusión tuvieron las leyes federales y subrayar que tanto fueron asimiladas, respetadas y utilizadas de manera instrumental al beneficio de la colectividad.

El tema de la aplicación de la reglamentación liberal se concreta también en una dimensión individual y encuentra su expresión en el “ciudadano”. Jugando este papel, nuestro actor se presenta como sujeto consciente de sus deberes y derechos y de las circunstancias políticas y legislativas que lo definen y que regulan su vida. El respeto de estos deberes y el provecho de estos derechos provocan la aparición de la tercera forma de ser de nuestro protagonista. Se trata de la naturaleza que lo define como sujeto religioso y que lo empuja a declararse “fiel católico” frente a las dificultades impuestas por la autoridad eclesiástica. Aquí el individuo reafirma y reivindica su vinculación con la espiritualidad cristiana y su derecho a una religiosidad propia.

Finalmente, nuestro actor se mueve y juega entre lo nuevo –determinado por la contingencia histórica- y el antiguo –la tradición a la que constantemente y sobretodo cuando se ubica en la colectividad- hace referencia. Es así que reproduce la dinámica que le permitió sobrevivir a la Conquista, a la Colonia y a la Independencia, una dinámica que tiene sus raíces en la estrategia del cambio y en aquella de la adaptación.

## NOTAS

<sup>1</sup> Como afirma Escalante Gonzalbo era este uno de los objetivos explicitos de la desamortización. Escalante Gonzalbo, 1992, p.65.

<sup>2</sup> Es importante señalar que el presente trabajo no se ocupa del tema de la religiosidad colectiva e individual desde un punto de vista estrictamente ritual y espiritual. Estoy convencida que tale tema necesita una investigación en si, seria y profunda y que los resultados podrían bien complementar el análisis desarrollado en estas paginas. De aqui la esperanza que mi trabajo pueda ser por lo menos un primer débil planteamiento de la problemática y un estímulo a seguir su pista.

## **A propósito de archivos y fuentes primarias.**

Las fuentes primarias que sustentaron y permitieron desarrollar el presente estudio merecen sin duda unas líneas de presentación. En primer lugar es importante señalar que se dividen en dos grandes grupos por ser unas de carácter eclesiástico y otras de carácter civil y que, a su vez, se componen de manuscritos y de fuentes impresas. Estas últimas en particular incluyen folletería variada y textos originales impresos en la época.

Son tres los archivos que conservan el corpus documental al que se está haciendo referencia, dos civiles el **Archivo General de la Nación** y el **Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca** y uno eclesiástico, es decir el **Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca**.

En el **AGN**, la documentación recogida en los ramos de **Gobernación y Justicia Eclesiástica** permitió reconstruir parte de las relaciones oficiales entre el poder federal, el estado de Oaxaca y la Iglesia. Los testimonios de tales relaciones se encuentran registrados en los oficios y la correspondencia intercambiados entre las autoridades políticas estatales, los obispos y el **Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos** y en particular se utilizaron casos relativos a la administración económica sobre el territorio del estado y de la diócesis y casos relativos al reconocimiento oficial de la Constitución y de las **Leyes de Reforma** por parte de los ciudadanos y de la Iglesia.

Siempre en el **AGN**, la presencia en el ramo de **Bienes Nacionalizados** de algunos expedientes originados en Oaxaca permitió abordar el tema de las adjudicaciones de propiedades eclesiásticas. Un desarrollo más completo de este mismo tema se consiguió

gracias a una serie de casos encontrados en el AGEPEO de la ciudad de Oaxaca y recogidos en el ramo de **Reparto e Adjudicaciones**. Aquí, la fácil consulta de una guía del ramo permitió identificar rápidamente los expedientes relativos a las zonas rurales y considerar las adjudicaciones de terrenos pertenecientes a parroquias o cofradías y el manejo de las leyes relativas al tema por parte de los ciudadanos o de los ayuntamientos.

También la acción judicial colectiva de las comunidades en contra de sus párrocos se encuentra conservada en el AGEPEO. Aquí, el ramo **Juzgado**, recoge los casos de denuncia de abusos ejercitados por los eclesiásticos mismos que ilustran el desencadenarse de conflictos y tensiones provocadas por la situación política y legislativa del periodo considerado.

Finalmente, el Archivo del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca resguarda los textos de las leyes estatales y las Memorias administrativas de la entidad. Mientras gracias a las primeras es posible seguir la pista de las iniciativas legislativas locales como de la aplicación de los dictámenes federales, las segundas son las fuentes civiles oficiales más interesante de noticias sobre la situación poblacional, territorial, económica, administrativa, y mucho más del Estado.

Con relación a las fuentes de carácter eclesiástico y retomando los datos presentados en la introducción general, es importante subrayar que el material conservado en el AHAO sirvió para completar el retrato que de la sociedad esbozan las noticias de carácter civil. Los distintos datos se complementan y presentan una situación más global donde actores de distintas formación, origen y cultura aportan su propia visión de la realidad y, a través de los papeles, dejan su huella en el curso de la historia.

Las quejas, las peticiones, las retractaciones, las dudas, las aclaraciones se encuentran en el **Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Correspondencia**, y se trata en su mayoría de cartas que circulaban entre los pueblos y la administración eclesiástica central. A los mismos Fondo y Sección pertenece la **Serie Parroquias**. Esta recoge toda la información existente en el acervo sobre las distintas parroquias de la Arquidiócesis incluidas naturalmente las noticias que los sacerdotes tenían que enviar periódicamente a su obispo. Aquí, los datos sobre los fieles, sus fiestas, sus aportaciones económicas a la vida de su templo y su párroco, sus asociaciones, sus santos y mucho más, permitieron reconstruir parte de la vida social y religiosa de las comunidades así como acercarse a sus organizaciones colectivas y a los cambios que estas vivieron en la segunda mitad del siglo XIX.

Finalmente, el material organizado en la **Serie Mandatos**, permitió detectar las preocupaciones de la jerarquía eclesiástica hacia su territorio, sus fieles sus sacerdotes y, a través de circulares, pastorales, mandatos e instrucciones verificar el mensaje pastoral y reconstruir las iniciativas políticas y administrativas de la Iglesia antequerense.



## BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

1991a *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

1991b *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

1992a *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

1992b *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.

1992c *Zongolica. Encuentro de Dioses y Santos Patronos*. México: Fondo de Cultura Económica.

AJOFRIN, Fray Francisco de

1875 *Diario de viaje a la Nueva España*.

ALCHINA FRANCH, José

1972 "Los dioses del panteón zapoteco", en *Anales de Antropología*, IX, pp. 9-43.

ARZAC, José Ramón

1877 *Catecismo para uso del pueblo en que se hace una ligera comparación del Protestantismo con el Catolicismo y se combaten las leyes que el gobierno liberal ha dado en México contra la Iglesia Católica*. Guadalajara.

BALLESTEROS, Leopoldo

1992 *Con Dios y con el cerro. Las semillas de la Palabra en el pueblo mixe. Pasos hacia una nueva evangelización*. México: Don Bosco.

BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ (coords.)

1990 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BARTH, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BASTIAN, Jean-Pierre (comp.)

1990 *Protestantes, liberales y francomasones*. México: Comisión de estudios de historia de la iglesia en América Latina, Fondo de Cultura Económica.

**BASSOLS, Narciso (ed.)**

1890 *Sermonario mexicano o colección de sermones. Panegíricos dogmáticos y morales.* Puebla: Imprenta Bassols.

**BAZANT, Jan**

1971 *Los bienes de la Iglesia en México, 1856-1875.* México: El Colegio de México.

**BAZARTE MARTINEZ, Alicia**

1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

**BECHTLOFF, Dagmar**

1993 "La formación de la sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial", en *Historia Mexicana*, vol. XLIII, nº 2, pp 251-263

**BERRY, Charles R.**

1989 *La Reforma en Oaxaca. Una microhistoria de la revolución liberal. 1856/1876.* México: Era.

**BOEGE, Eckart**

1988 *Los mazatecos ante la nación.* México: Siglo XXI.

**BRAUDEL, Ferdinand**

1986 *L'identité de la France.* París: Arthaud.

**BRADING, David**

1994 *Una iglesia asediada: el Obispado de Michoacán. 1749-1810* México: Fondo de Cultura Económica.

**BRAVO UGARTE, José**

1958 "Catolicismo y porfiriato" en *Historia Mexicana*, vol. VII, nº 3, pp.436-441.

*Breve instrucción aprobada por la Sociedad Católica de esta ciudad, que servirá de reglamento a las señoras de las sociedades foráneas.*

1899 Oaxaca: Imprenta de San German.

**BROOKS, Francis Joseph**

1976 *Parish and Cofradía in Eighteenth Century Mexico.* Tesis doctoral. Princeton: Princeton University Press.

**BURGOA, Francisco de**

1934a *Geográfica descripción.* 2 vols. México.

- CALATAYUD, Pedro  
 1821 *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general*. Puebla: Oficina del Gobierno.
- CANCHAN, Frank  
 1967 "Political and Religious Organizations". en WAUCHOPE y NASH, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Social Anthropology. Austin: University of Texas Press, pp. 283-298.
- CANTERLA Y MARTIN DE TOVAR, Francisco  
 1982 *La iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- CARMAGNANI, Marcello  
 1984 "Territorialidad y federalismo en la formación del estado mexicano", en BUISSON et al. (eds.) *Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica*. Bonn, Internaciones, pp. 289-304.  
 1986 "La libertad, el poder y el estado en la segunda mitad del siglo XIX", en *Historias 15*, México, INAH, pp.55-63.  
 1988 *El regreso de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARRASCO, Pedro  
 1960 "Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca, México", en *Anthropological Records*, vol. XX, nº 3, pp. 87-117.  
 1961 "The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development" en *American Antropologist*, nº63, pp.483-497.
- CARRASCO PUENTE, Rafael  
 1948 *Bibliografía del Istmo de Tehuantepec*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- CARRIEDO, Juan  
 1949 *Estudios históricos y estadísticos del estado oaxaqueño*. México: s.c.
- CASO, Alfonso, ZAVALA, Silvio, MIRANDA José, GONZALEZ NAVARRO, Moises  
 1954 *La política indigenista en México*. 2 tomos. México: INI, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CEBALLO RAMÍREZ, Manuel

- 1991 *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.

CHANCE, John

- 1986 "Colonial Ethnohistory of Oaxaca", en WAUCHOPE y NASH, *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press.
- 1978b *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press.
- 1998a *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*. Oaxaca: IOC-FOESCA-CIESAS.
- 1998b "Changes en Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems" en *Crossing Currents. Continuity and Change in Latin America*. Editado por Michael B. Whiteford y Scott Whiteford, Prentice may, Upper Saddle River, NJ 07458.

CHANCE, John y William TAILOR

- 1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Suplemento del Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época 14 (mayo-junio).

CHÁVEZ CHÁVEZ, Jorge

- 1987 "El pensamiento indigenista decimonónico" en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México*. Vol. 3. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CHENON, Emile

- 1946 *El papel social de la Iglesia*. México: Jus.

*Código civil para el gobierno del estado libre de Oajaca*

- 1828 Oaxaca: Imprenta del Estado.

*Colección de Decretos y Órdenes del estado libre de Oajaca*

- 1829 Oaxaca: Imprenta del Estado.

*Colección de documentos eclesiásticos, publicadas en la Arquidiócesis de Guadalajara*.

- 1877 Guadalajara.

*Colección de Leyes y Decretos del estado libre y soberano de Oaxaca*

- 1909 Oaxaca: Imprenta del Estado.

COMMONS, Áurea

- 1993 *Las intendencias de la Nueva España*. México: UNAM.

**CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO**

1772 *Catecismo para uso de los párrocos*. México: Imprenta del Licenciado Josef Juaregui.

**CORDERO AVENDAÑO DE DURAN, Carmen**

1997 *La vara de mando. Costumbre jurídica en la transmisión de poderes*. Oaxaca: H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez.

**COSIO VILLEGAS, Daniel**

1955 *Historia moderna de México*. México: Hermes. 7 vol.

**COSTELOE, Michael**

1978 *Church and State in Independent México. A Study of the Patronage Debate. 1821-1857*. London: Royal Historical Society.

**COVARRUBIAS, Ignacio**

1866 *Exposición que el Illmo. Sr. Obispo de la Diócesis de Oaxaca elevó a S.M. el Emperador de México el 11 de enero de 1866, sobre la ley de registro civil promulgada el 18 de diciembre de 1865*. Oaxaca: Impreso por M. Rincón.

**COVO, Jacqueline**

1983 *Las ideas de la Reforma en México. (1855-1861)*. México: UNAM.

**CUEVAS, Mariano**

1947 *Historia de la iglesia mexicana*. 5 vol., México.

**DALTON, Margarita (comp.)**

1990 *Oaxaca, textos de su historia*, 4 vols. México: Instituto Mora, Gobierno del Estado de Oaxaca.

**DANNIS, Philip**

1987 *Intervillage Conflict in Oaxaca*. New Brunswick: Rutgers University Press.

**DIAZ-POLANCO, Héctor (coord.)**

1992 *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**DONOSO, Justo**

1885 *Instituciones de derecho canónico americano*. México: Librería de CH. Bouret.

**DOW, James**

1990 *Santos y supervivencia*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo

Nacional para la Cultura y las Artes.

DUBLAN Y LOZANO

*Legislación mexicana*. México: Ediciones Oficiales de 1876 a 1912.

ESCALANTE GONZALBO, Fernando

1992 *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio

1988 "Política indigenista en el México del siglo XIX (1800-1857)", en *Papeles de la Casa Chata*, n° 4, México, SEP.

(coord.)

1993 *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio y Teresa ROJAS RABIELA (coords.)

1992 *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*. IV vols. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.

ESPARZA, Manuel

1985 *Gillow durante el Porfiriato y la Revolución en Oaxaca, 1887-1922*. Oaxaca: derechos reservados.

1991 *Repartos y adjudicaciones Oaxaca, Siglo XIX*. Oaxaca: Archivo General del Estado de Oaxaca, guías y catálogos 6.

ESPARZA, Manuel (ed.)

1994 *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

*Estadística de la "Sociedad católica" de señoras. Obispado de Oaxaca. 1875 a 1876.*

1877 Oaxaca: Imprenta de Lorenzo San German, a cargo de Juan Mariscal.

ESTEVA, Cayetano

1913 *Nociones elementales de geografía histórica del estado de Oaxaca*. Oaxaca: Tipografía San Germán Hermanos.

FABILA, Manuel

1990 *Cinco siglos de legislación agraria, 1493-1940*. México: CEHAM/SRA.

FARRISS, Nancy

1980 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial", en *Historia Mexicana*, vol. XXX, n° 2, pp. 153-208.

- 1984 *Maya Society under Colonial Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- FERRER MUÑOZ, Manuel (coord.)  
 1999 *Los pueblos indios y el parteaguas de la Independencia de México*. México: UNAM.
- FLORESCANO, Enrique  
 1991 *El nuevo pasado mexicano*. México: Cal y Arena.
- 1997 *Etnia, estado y nación*. México: Nuevo Siglo Aguilar.
- FOSTER, George M.  
 1953 "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish América", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 9(1), pp. 1-28.
- FRAZER, Donald  
 1972 "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872", en *Historia Mexicana*, vol. XXI, nº 4, pp. 615-652.
- FUENTE, Julio de la  
 1947a "Los zapotecos de Choapan, Oaxaca", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 2, pp. 143-205.
- 1949a *Yalálag: Una villa zapoteca serrana*. México: Museo Nacional de Antropología.
- 1949b "Documentos para la etnografía e historia zapotecas", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, pp. 175-197.
- 1989 *Relaciones interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GALEANA DE VALDÉS, Patricia  
 1991 *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCIA AYLUARDO, Clara  
 1983 "Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu", en *Historias*, 3, pp. 53-68.
- 1989 *Confraternity, Cult and Crown in Colonial Mexico City: 1700-1810*. Tesis doctoral. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1994 "A World of Images: Cult, Ritual, and Society in Colonial Mexico City", en

*Rituals of Rule, Rituals of Resistance.* Beezley-English-William-French.

GARCIA CUBAS, Antonio

1989 *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la Republica Mexicana.* México.

1884 *Curso elemental de geografía universal.* México: Antigua Imprenta de Murguía.

GARCIA MARTINEZ Bernardo

1969 *El Marquesado del Valle. Tres siglos de régimen en Nueva España.* México: El Colegio de México.

GAUME Juan José

1875 *Catecismo de perseverancia o exposición histórica dogmática.* México: Imprenta de la Vda. e hijos de Arango.

GEIST, Ingrid

1997 *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca.* Oaxaca: IOC-INAH-FOESCA.

GAY, José Antonio

1990 *Historia de Oaxaca.* México: Porrúa.

GERHARD, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GIBSON, Charles

1967 *Los aztecas bajo el dominio español.* México: Siglo XXI.

GIBSON, CARMAGNANI, ODDONE

1986 *Storia dell'America Lattna.* Torino: UTET.

GILLOW, Eulogio G.

1888 *Instrucción pastoral a los señores curas de la diócesis de Oaxaca sobre algunos puntos concernientes al desempeño de su sagrado ministerio.* Puebla: Imp. del Colegio Pio de Artes y Oficios.

1897 *Segunda instrucción pastoral a los señores curas de la arquidiócesis de Antequera.* Oaxaca: Imprenta de "La voz de la verdad".

1990 *Apuntes históricos.* México: Toledo.

GODDARD ADAME, Jorge

1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos; 1867-1914.*



México: UNAM.

GOMEZ GALVAN, Lino

1771 *El sacerdote instruido en los ministerios de predicar y confesar*. México: Imprenta del Superior Gobierno.

GOMEZ-SALAZAR, Francisco

1891 *Instituciones de derecho canónico*. León: Imprenta de Herederos de Miñón.

GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, Luis

1965 "El indigenismo de Maximiliano" en *La intervención francesa y el Impero de Maximiliano*. México: Asociación Mexicana de historiadores Instituto Francés de América Latina.

GONZALEZ NAVARRO, Moisés

1958 "Indio y propiedad en Oaxaca", en *Historia Mexicana*, vol. XVIII, nº 2, pp.175-191.

GREENBERG, James

1981 *Religión y economía de los chatinos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

GRUZINSKI, Serge

1988 *La colonisation del imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIII siècle*. París, Gallimard.

HALE, Charles A.

1972 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México: Siglo XXI.

HALPERIN DONGHI, Tulio

1968 *Storia dell'America Latina*. Torino: Einaudi.

HAMNETT, Brian R.

1971 "Dye Production, Food Supply, and the Laboring Population of Oaxaca, 1750-1820", en *Hispanic American Historical Review*, LI (1), pp 51-78.

1976 *Política y comercio en el sur de México, 1750-1821*. México: Instituto Mexicano de Comercio Exterior.

1994 *Juárez*. London and New York: Longman

1996 "Liberalism Divided: Regional Politics and the National Project During the Mexican Restored Republic, 1867-1876", en *Hispanic American Historical Review*, 76:4, pp.659-689.

HERNANDEZ CHAVEZ, Alicia - MIÑO GRIJALVA, Manuel

- 1991 *Cincuenta años de historia en México*. Vol. II, México: El Colegio de México.
- HERNANDEZ DÍAZ, Jorge, Jesús LIZAMA QUIJANO  
 1996 *Cultura e identidad étnica en la región huave*. Oaxaca: UABJO.
- Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca*. Vol I, prehispánico-1924  
 1988 México: Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado de Oaxaca, UABJO, Centro de estudios históricos del agrarismo en Mexico.
- Historia general de México*  
 1976 México: El Colegio de México.
- HUERTA RIOS, Cesar  
 1981 *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*. México: INI
- HUESCA, Irene, Manuel ESPARZA y Luis CASTAÑEDA GUZMAN (comps.)  
 1984 *Cuestionario del Sr. Don Antonio Bergoza y Jordán Obispo de Antequera a los Señores Curas de la Diócesis*. II vols. Oaxaca: Archivo General del Estado de Oaxaca.
- HUMBOLDT, Alexander von  
 1966 *Ensayo político sobre el Reino de Nueva España*. México: Porrúa.
- ITURRIBARRIA, Jorge Fernando  
 1955 *Oaxaca en la historia*. México: Editorial Stylo.
- 1964 "La política de conciliación del General Díaz y el Arzobispo Gillow" en *Historia Mexicana*, vol. XVI, nº 1, pp.81-101.
- JACKSON, Robert H.  
 1997 *Liberals, the Church, and the Peasants*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- JUÁREZ, Benito  
 1974 *Documentos, discursos y correspondencia. Selección y notas de Jorge Tamayo*. México: Editorial Libros de México, S.A.
- KNOWLTON Robert J.  
 1969 "La iglesia mexicana y la reforma: respuesta y resultados", en *Historia Mexicana*, vol. XVIII, nº 4, México, pp. 516-534.
- 1978 "La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX-

notas sobre Jalisco", en *Historia Mexicana*, vol. XXVIII, n° 1, México, pp.24-61.

1985 *Los hienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*. México, Fondo de Cultura Económica.

KORSBAEK, Leif

1996 *Introducción al sistema de cargos*. México, UAEM

KURODA, Etsuko

1993 *Bajo al Zempoaltepetl*. México: CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

LAMADRID SAUZA, José Luis

1994 *La larga marcha a la modernidad en materas religiosas*. México: El Colegio de México.

LAMEIRAS, Brigitte B. de

1973 *Indios de México y viajeros extranjeros*. México: Secretaría de Educación Pública.

*Leyes de Reforma*

1947 *Gobierno de Ignacio Comonfort y Benito Juárez (1856-1910)*  
México: Empresas Editoriales SE.

*Ley sobre derechos y obvenciones parroquiales*.

1857 Oaxaca: Impreso por Ignacio Rincón.

LIZAMA Jesús, TRAFFANO Daniela

1998 *El Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca: una memoria que se exclaustra*. Oaxaca: AHAO, FOESCA.

MACLEOD, Murdo

1982 "The Social and Economic Roles of Indian Cofradías in Colonial Chiapas"  
en Jeffrey A. Cole (ed.), *The Church and Society in Latin America*. New Orleans: Tulane University Press.

MARGADAN, Guillermo

1984 *La iglesia mexicana y el derecho*. México, Porrúa

MARQUEZ Y CARRIZOSA, Vicente Fermín

1879 *Edictos pastorales de los Illmos. Sres. Obispos doctor D. José Agustín Domínguez y doctor D. José M. Cobarrubias y Mejía dirigidos a todo el clero de la Diócesis, el primero el 11 de Diciembre de 1864, y el segundo el 26 de Junio de 1865, y que el Illmo. Sr. Dr. D. Vicente Fermín Marquez y*

*Carrizosa, como actual Obispo de la Diócesis, manda a reimprimir como vigente.* Oaxaca: Imprenta de Lorenzo San German.

**MARROQUIN ZALETA, Enrique**

1989 *La cruz mesiánica: Aproximación al sincretismo católico indígena.* Mexico: IISUABJO.

1992 *El botín sagrado: La dimensión religiosa en Oaxaca.* Mexico: IISUABJO  
Comunicación social.

**MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (coord.)**

1994 *A Dios lo que es de Dios.* México: Nuevo Siglo, Aguilar.

**MARTINEZ DOMINGUEZ, Héctor**

1977 "Las cofradías en la Nueva España", en *Primer Anuario.* Jalapa: Universidad Veracruzana, pp. 45-71.

**MARTINEZ GRACIDA, Manuel**

1892 *Efemérides oaxaqueñas: 1853-1892.* México: Tipografía del Siglo XIX.

1882 *El estado de Oaxaca y su estadística del culto católico.*

**MARTINEZ RUVACALBA, María de Jesús**

1987 *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**MATUTE, Alvaro, TREJO, Evelia, CONNAUGHTON, Brian,**

1995 *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX.* México: UNAM, Porrúa.

**MELITON VARGAS, Francisco**

1891 *Resoluciones de varios puntos propuestos por el Illmo. Sr. Dr. D. Francisco Meliton Vargas, digno. Obispo de esta diócesis, en la conferencia celebrada el 21 de noviembre de 1890, y manda observar en toda la diócesis.* Puebla: Imp. del Colegio Pio de Artes y Oficios.

1892 *Sexta carta pastoral que el Obispo de Puebla dirige a sus fieles diocesanos recomendando especialmente a los párrocos de indígenas el Manual de Doctrina cristiana.* Puebla: Imp. del Col. P. de Artes y Oficios.

*Memoria que el gobernador del Estado presenta al Primer Congreso Constitucional de Oaxaca en sus sesiones ordinarias de 1858.*

1858 Oaxaca: Imprenta de Ignacio Rincon.

*Memoria que el C. Ramón Cajiga, Gobernador Constitucional del Estado presenta al Segundo Congreso de Oaxaca, en el primer periodo de sus sesiones Ordinarias, el 16 de septiembre de 1861.*

1862 Oaxaca: Imprenta de Ignacio Rincón.

*Memoria que el gobernador del Estado presenta al Primer Congreso Constitucional de Oaxaca en sus sesiones ordinarias de 1870.*

1870 Oaxaca: Imprenta de Ignacio Rincon.

*Memoria que presenta el Ejecutivo del Estado al H. Congreso del mismo, del Periodo de la Administración Pública de 17 de septiembre de 1869 a 16 de septiembre del presente año.*

1871 Oaxaca: Tipografía del Estado, Impreso por el C.I. Candiani.

*Memoria del Ejecutivo del estado Presentada al H. Congreso del Mismo en 17 de septiembre de 1873.*

1874 Oaxaca: Imprenta del Estado en el ex – obispado a cargo de Nicolás Mariscal.

**MENDEZ AQUINO, Alejandro**

1985 *Historia de Tlaxiaco.* Oaxaca: IOC-FOESCA.

**MENDOZA GARCIA, Jesús Edgar**

1996 *Bienes de comunidad: cohesión y autonomía de Santo Domingo Tepehene Oaxaca, durante la segunda mitad del siglo XIX. 1856-1910.* Tesis de licenciatura en etnohistoria, México: ENAH-INAH

**MERCADILLO PEREZ, Maricela**

1988 *Fuentes para la historia de Oaxaca: Hemerografía.* Oaxaca: Casa de la Cultura Oaxaqueña, H. Concejo Municipal de Juchitán.

**MERLÍN, Ignacio**

1888 *Instrucción sobre los diezmos, mandada a imprimir y publicar por el Sr. Gobernador de la Sagrada Mitra, Lic. Ignacio Merlín.* Oaxaca: Imprenta de Lorenzo San German.

**MEYER, Jean**

1989 *Historia de los cristianos en América Latina, siglo XIX y XX.* México: Vuelta.

**MIRANDA, José**

1968 “Evolución cuantitativa y desplazamientos de la población indígena de Oaxaca en la época colonial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. II, pp. 129-147.

1972 *Vida colonial y albores de la Independencia.* México: Secretaría de

Educación Pública.

MONAGHAN, John

1987 *"We Are People Who Eat Tortillas": Household and Community in the Mixteca*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of Pennsylvania.

1990 "Reciprocity, redistribution and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta", en *American Ethnologist*. Vol. 17, n° 3.

1996 "Fiesta finance in Mesoamerica and the origin of a gift exchange system" en *Jurnal, Royal Anthropological Institute*, v. 2, no. 3, pp.499-516.

MORA, J. M. Luis

1963 *Obras sueltas*. México.

MORIN, Claude

1972 "Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social novohispana", en *Historia Mexicana*, vol. XX, n° 83, pp. 389-418.

MORRIS, Brian

1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Buenos Aires, Mexico: Paidós.

MUNCH, Guido

1982 "La religiosidad indígena en el Obispado de Oaxaca y sus proyecciones actuales", en *Anales de Antropología*, XIX (2), pp. 185-205.

1996 *Historia y cultura de los Mixes*. México: UNAM.

MURIA, José María

1988 "Iglesia y Estado en Jalisco durante la República Restaurada y el Porfiriato", en *Secuencia*, n° 10, México, Instituto Mora.

MURGUIA Y GALARDI, José María de

1821 *Estadística del estado libre de Guajaca*. México: SPI.

1861 *Apuntamientos estadísticos de la provincia de Oaxaca 1818*. Oaxaca: Imprenta Ignacio Rincón.

NOLASCO, Margarita

1972 *Oaxaca indígena. Problemas de aculturación en el estado de Oaxaca y subáreas culturales*. México: Secretaría de Educación Pública

PASTOR, Rodolfo

- 1981 *Campesinos y reformas: La mixteca 1700-1856*. México: El Colegio de México.
- PAZ, Octavio  
1959 *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la  
1771 *Itinerario para párroco de indios*. Madrid: Pedro Marin.
- PEREZ, Eutimio  
1888 *Recuerdos históricos del episcopado oaxaqueño*. Oaxaca.
- PEREZ LUGO, J.  
1926 *La cuestión religiosa en México: Recopilaciones de leyes y disposiciones legales y documentos para el estudio de este problema político*. México: Centro Cultural Cuauhtémoc.
- PÉREZ ROCHA, Emma  
1978 "Mayordomía y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol.6, México: UNAM.
- PERRY, Laurens B.  
1996 *Juárez y Díaz, continuidad y ruptura en la política mexicana*. México: Era, Universidad Autónoma Metropolitana.
- PIMENTEL, Francisco  
1995 *Dos obras de Francisco Pimentel. (Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla. La economía política aplicada a la propiedad territorial en México.)*México: CONACULTA.
- PIZARRO, Nicolas  
1872 *Catecismo político constitucional*. México.
- POWELL, T.G.  
1972 "Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reformas" en *Historia Mexicana*, vol. XXI, n° 4, pp.653-675.  
1974 *El liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Providencias extendidas por el Obispo diocesano, durante su visita de parroquias en las Mixtecas del Obispado de Puebla de los Angeles.*  
1889 Puebla.

**PURNELL, Jennie**

- 1999 *State and Nación: Contesting Citizenship in Nineteenth Century Oaxaca*. Ponencia presentada al congreso de American Historical Association.

**QUINTANA, Fray Agustín de**

- 1729 *Doctrina cristiana y aclaración de los principales misterios de nuestra Santa Fe*.

- 1733 *El confesionario en lengua mixe*. Oaxaca: Catedral de Santo Domingo.

**RAMOS, Luis Fr.**

- 1992 "La iglesia y la consolidación del Estado Mexicano en el siglo XIX", en *Anámnesis*, nº 4, México.

*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*

- 1943 Madrid.

**REINA, Leticia**

- 1980 *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*. México: Siglo XXI.

**RIPALDA, Jerónimo**

- 1755 *Catecismo y explicación de la doctrina cristiana*.

**ROJAS LIMA, Flavio**

- 1987 *La cofradía mesoamericana: un reducto cultural indígena*. Tesis doctoral. Albany, NY: State University of New York at Albany.

**ROMERO FRIZZI, María de los Angeles (comp.)**

- 1990 *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, vol. III y IV. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- 1996 *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México: CIESAS-INI.

**RUBIAL GARCIA, Antonio y Clara GARCIA**

- 1991 *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*. México: Universidad Iberoamericana.

**RUIZ, Joaquín**

- 1850 *Colección de sermones para los domingos*. México: J.D. Espinoza.

**SANTAELLA, Ignacio**

- 1888 *Circular que la Sagrada Mitra de Oaxaca dirige por conducto de los*



*señores curas, a los diocesanos sobre la obligación que tienen de sostener el culto y sus ministros.* Oaxaca: Imprenta de Lorenzo San-Germán.

SÁNCHEZ SILVA, Carlos

1998 *Indios, comerciantes y burócratas en la Oaxaca poscolonial, 1786-1860.* Oaxaca: IOC-FOESCA-UABJO

SECRETARIA DE HACIENDA Y CREDITO PUBLICO

1937 *Colección de leyes y decretos y circulares relacionados con la desamortización y nacionalización de bienes y materias conexas desde la independencia de la República hasta la época actual.*

SEGURA, Jesús Jaime F.

1982 *El sistema de cargos en Teotitlán del Valle, en BENITEZ CENTENO (comp.), Sociedad y política en Oaxaca 1980.* Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociales.

SEPULVEDA, María Teresa

1974 *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro.* México: Museo Nacional de Antropología.

SPORES, Ronald

1975 *Documentos para la etnohistoria del estado de Oaxaca: índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación.* México. Nashville, Tennessee Vanderbilt University Publications in Anthropology. Núm. 13.

STAMATIO LÓPEZ, Alfredo

1986 *El registro civil mexicano a través de la historia.* México: Secretaria de Gobernación.

STAPLES, Anne et. al.

1989 *El dominio de las minorías, república restaurada y porfiriato.* México: El Colegio de México.

STIVENS, Fithian Donald

1982 "Agrarian Policy and Instability in Porfirian Mexico" en *The Americas*, vol. XXXIX, n° 1, pp.153-166.

TAYLOR, William B.

1970 "Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca", en *Historia Mexicana*, XX (1), pp. 1-41.

1972 *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca.* Stanford, Stanford University Press.

- 1987 *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1996 *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- TORO, Alfonso**  
1927 *La iglesia y el Estado de México*. México.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la**  
1965 "La iglesia en México, de la guerra de independencia a la Reforma, notas para su estudio", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. I, México, UNAM, pp.9-34.
- UN CURA**  
1859 *Esplicación que un cura de esta diócesis dirige a sus feligreses sobre algunos de los muchos puntos de doctrina católica que atacan y vulneran las llamadas leyes de Juárez, dadas en Veracruz los días 12 y 13 del próximo pasado Julio*. Puebla: Tipog. de Tomas F. Neve y C.
- UN SACERDOTE DEVOTO**  
1819 *Clara y sucinta exposición del pequeño catecismo*.
- VALLE, Ramon**  
1886 *Los diezmos. Instrucción popular*. Oaxaca: Imprenta de Lorenzo San German.
- VARGAS, Joaquín**  
1891 *Resoluciones de varios puntos propuestos por el Illmo. Sr.Dr. D. Francisco Meliton Vargas, digmo. obispo de esta diócesis en la conferencia celebrada el 21 de noviembre de 1890, y mandadas observar en toda la diócesis*. Puebla: Imp. del Colegio Pio de Artes y Oficios.
- VARGAS REA, Luis (ed)**.  
1946 *Supersticiones de los indios de la Nueva España*. México: Vargas Rea.  
1948 *Sobre la necesidad que hay de haberse de enseñar y de predicar a los indios en su propio idioma la doctrina cristiana*. México: Vargas Rea.
- VELASCO TORO, José**  
1991 "Desamortización civil y resistencia india en México y Veracruz: de la independencia a la reforma" en *Anuario VIII*. Mexico: Centro de Investigación Históricas. Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana.

**VELASQUEZ DE CARDENAS Y LEON, Carlos Caledonio**

1761 *Breve práctica y régimen del confesionario de indios*. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana.

**VENEGAS, Miguel**

1783 *Manual de párrocos*. México. Reimpreso en 1851.

**VERA, Fortino Hipólito**

1881 *Catecismo geográfico-histórico-estadístico de la Iglesia mexicana*. México: Colegio Católico.

1887 *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*. México: Amecameca. 3 Tomos.

**VILLAVICENCIO, Diego**

1692 *Luz y método de confesar idolatrías*. Puebla: Imprenta de Diego.

**VILLORO, Luis**

1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública.

**WASSERSTROM, Rober**

1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.

**WHITECOTTON, Joseph W.**

1977 *The Zapotecs. Princes, Priests and Peasants*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.