

Antropología suplemento

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia ≈ Nueva época ≈ Núm. 14 ≈ Mayo-Junio 1987



Remate de la puerta en Seminario Núm. 8, México, D.F.

Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana*

John K. Chance**
William B. Taylor***

Traducción: Marina López
Fotografías: Rafael Chávez Martín

La mayoría de los trabajos que se han realizado acerca de la jerarquía cívico-religiosa en Mesoamérica, presuponen una formación prehispánica, o bien colonial, del sistema, a pesar de no contar con evidencia suficiente al respecto. En este trabajo se incluye información de archivo, no publicada, relativa a las cofradías y a los cargos civiles en cuatro regiones de México: Jalisco, el centro de México, el Valle de Oaxaca y la Sierra Zapoteca de Oaxaca. Se plantea aquí que si bien la jerarquía de orden civil se desarrolló bastante durante la Colonia, la de orden cívico-religioso constituyó un fenómeno posterior a la Independencia. Asimismo, se exponen los cambios que tuvieron lugar en las funciones de la jerarquía y su articulación con la sociedad en general.

*Tomado de *American Ethnologist*, Vol. XII, Núm. 1, febrero de 1985.

** Universidad de Denver, E.U.A.

*** Universidad de Virginia, E.U.A.

La jerarquía cívico-religiosa mesoamericana conocida también como sistema de cargos, de fiesta o de mayordomía, requiere poca introducción para la mayoría de los antropólogos y etnohistoriadores. A la descripción etnográfica de las variantes del sistema en muchas comunidades campesinas indígenas de las zonas montañosas de México y Guatemala, se suman los estudios análogos realizados en un número tal vez similar de pueblos en los Andes. Si bien en la actualidad estas jerarquías han decaído o desaparecido por completo en muchas áreas, la mayoría de los observadores concuerdan en que, históricamente, desde el siglo XVI el sistema de cargos ha sido el motor de cientos de ciudades y pueblos mesoamericanos.

Los etnógrafos definen la forma "clásica" o "tradicional" del sistema como una jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad (De Walt, 1975:91). Se espera que, a lo largo de su vida, todos los hombres de la localidad asciendan esta escala de méritos, alternando en cargos civiles y religiosos. Todas las comisiones asignadas por elección, llamadas cargos, duran un año con frecuentes "periodos de descanso" intermedios. Mientras más elevado es el cargo recibido, mayor es el prestigio que disfrutan el carguero y su familia. La recompensa, sin embargo, acarrea sacrificios ya que muchos cargos, particularmente los más altos, implican gastos de consideración. Quienes poseen los recursos y la longevidad para alcanzar la cima de la jerarquía, se retiran del sistema y pasan a un grupo selecto de ancianos del pueblo. Estos ancianos, o principales, son hombres que han demostrado su calidad moral y con frecuencia ejercen una gran influencia en los asuntos locales. 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 o mayordomías encargadas de honrar a los santos católicos, por el lado religioso. Los gastos y el prestigio derivado se relacionan con el patronazgo individual de las fiestas y demás eventos rituales dedicados a los santos del lugar.

Si bien los estudios sobre las funciones y relevancia de esta institución han sido muy diversos, existe consenso (exceptuando a Rus y Wasserstrom, 1980) en cuanto a la ubicación de los orígenes del moderno sistema de cargos y el patronazgo individual de las fiestas en los inicios de la época colonial, con el primer ajuste de las sociedades española e indígena. En el presente estudio analizaremos esta afirmación. Sostenemos que lo que se asume es producto de una injustificada proyección del presente etnográfico en el pasado colonial. Para apoyar nuestra idea presentaremos documentos inéditos de cuatro regiones del México colonial: del Altiplano Central, de Jalisco, del Valle de Oaxaca, y de los altos de la Sierra Zapoteca de Oaxaca;¹ así como documentos publicados, de primer y segundo orden, sobre Michoacán y Chiapas que conforman una quinta colección de materiales. Nuestro argumento central es que, si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas en tiempos de la Colonia, la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del período posterior a la Independencia en el siglo XIX. De esta manera, nos proponemos abarcar un largo período —más o menos cuatro siglos— trabajando en detalle una cantidad considerable de material histórico. Sin embargo, las ideas que surjan son más que meros datos históricos, pues afectan directamente la interpretación del sistema de cargos contemporáneo. Así como la estructura del sistema ha variado con el tiempo, sus funciones y su manera de articularse con la sociedad en general han cambiado. A la vez que buscamos identificar un proceso general de cambio, mostramos que sus mani-

festaciones regionales diferían significativamente en cuanto al momento de aparición y factores propiciatorios.

Modelos etnográficos

Existen cuatro "generaciones" de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. Su estructura general se estableció por primera vez en las etnografías realizadas en los años treinta y cuarenta de este siglo, entre los mayas de las tierras altas principalmente (Tax, 1937; Wagley, 1949; Bunzel, 1952). Después, en los años cincuenta y principios de los sesenta, la jerarquía fue sistematizada y analizada como una institución cabal, como la esencia de la comunidad corporativa cerrada de los estudios de Eric Wolf (Wolf, 1959; Cámara, 1952; Nash, 1958). En opinión de Nash (1958:69) y de Wolf (1959:216-218), el sistema de cargos es un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión y explotación del exterior. En el aspecto económico, tiene un efecto igualador sobre la riqueza privada y constituye el canal más aceptable para las distintas formas de desempeño personal; desde el punto de vista político, propicia una "democracia de los pobres" en la cual no se permite a ningún individuo o grupo monopolizar el poder. De esta manera se desalienta la aparición de distinciones de clase y se conserva el *status quo*. Como reza la metáfora de Wolf (1959:216), el sistema "es como un termostato que se activa para apagar la caldera al aumentar el calor".

A pesar de la amplia aceptación que pronto tuvo la interpretación de Wolf y Nash, Marvin Harris presentó en 1964 una opinión contraria al afirmar que el sistema de cargos no puede considerarse como un "recurso igualador" de la comunidad corporativa cerrada, poniendo en duda la idea de que la jerarquía nivele, en efecto, las diferencias económicas. Por otra parte afirmó que, históricamente, el sistema no ha provisto a la comunidad de una defensa efectiva frente a los extraños. Antes bien, ha sido una institución "represiva y abusiva" implantada en las comunidades indígenas por los sacerdotes católicos en la época colonial. En lugar de nivelar las diferencias económicas propicia la transferencia de recursos fuera de la comunidad, en un inicio dirigidos a la Iglesia, y después de la Independencia, a manos de hacendados y comerciantes. Estos detentadores de poder, ajenos a la comunidad, son los que suministran los bie-



nes de consumo necesarios para las fiestas religiosas (Harris, 1964:25-34).

Las preguntas surgidas en esta segunda generación de estudios son fundamentales: 1) ¿Las diferencias económicas realmente son niveladas por la jerarquía cívico-religiosa? 2) ¿Propicia en efecto la fuga de una cantidad sustancial de recursos de la comunidad? 3) ¿Debe considerarse la jerarquía como una defensa comunitaria contra la explotación del exterior, o como un instrumento diseñado por este mundo ajeno para sojuzgar y explotar a la población indígena? Se esperaba que estas cuestiones se aclararan al aceptar una u otra de las proposiciones, lo cual complicaba su resolución, además de la gran desventaja que significaba no contar con un sólido conjunto de testimonios empíricos. Sólo hasta el surgimiento de la "tercera generación", con el estudio de Frank Cancian sobre el sistema de cargos religiosos en Zinacantán, Chiapas, fue posible poner rigurosamente a prueba la primera cuestión.

Cancian (1965) ha demostrado empíricamente que el sistema de cargos en Zinacantán no nivela totalmente las diferencias económicas. Los cargos más dispendiosos son ocupados por los hombres más ricos, y los menos costosos por los más pobres; pero resulta imposible que todos los participantes alcancen la cima de la jerarquía en esta numerosa comunidad de varios miles de habitantes. Si bien se da alguna nivelación, los ricos no gastan tanto como para poner en peligro su relativa ventaja económica, y muchos alcanzan a heredar bienes a sus descendientes. La conclusión general de Cancian es que, si bien el sistema de cargos tiende a nivelar la riqueza, tiene una gran inclinación a estratificar a la población y a legitimar las diferencias económicas existentes (Cancian, 1967:292).

En las casi dos décadas que han transcurrido desde el notable estudio de Cancian, parece haber surgido el acuerdo general de que la hipótesis de nivelación es errónea y que un grado de estratificación significativo es incompatible con el sistema de cargos (Chick, 1980; DeWalt, 1975; Dow, 1977; Greenberg, 1981; Slade, 1973; Smith, 1977). De cualquier modo, hay límites definidos, y el trabajo de Smith (1977) en Guatemala confirma la predicción de Cancian (1967:296) de que entre otros factores, una creciente riqueza o una creciente pobreza pueden debilitar o destruir el sistema de fiestas. Aunque el estudio de Cancian abrió camino en algunas áreas, en otras sigue perteneciendo al mismo campo funcionalista de Wolf y Nash. Al igual que sus predecesores, Cancian considera al sistema como un mecanismo homeostático, sumamente sensible a presiones locales, en su mayoría internas. El estudio sobre Zinacantán no ofrece material convincente ni elementos conceptuales que ayuden a responder a la segunda y tercera preguntas con respecto a la relación del sistema con el mundo exterior.

En contraste, la influencia de las condiciones externas es uno de los intereses centrales de varios de los recientes trabajos de la cuarta generación sobre la jerarquía cívico-religiosa (Aguirre Beltrán, 1967; Diener, 1978; Dow, 1977; Friedlander, 1981; Greenberg, 1981; Jones, 1981; Rus y Wasserstrom, 1980; Smith, 1977; Wasserstrom, 1978). Sin embargo, existen grandes diferencias en cuanto al énfasis. Si bien todos los autores concuerdan en que resulta indispensable atender con detenimiento a la historia económica y a la economía política regionales, algunos otorgan mayor importancia a los mecanismos internos de la comunidad (Aguirre Beltrán, 1967; Dow, 1977), y otros subrayan las condiciones externas determinantes (Diener, 1978; Friedlander, 1981; Rus y Wasserstrom, 1980; Smith, 1977).

Al hacer énfasis en los factores internos, tanto Aguirre Beltrán (1967) como Dow (1977) sostienen, frente a Harris, que los gastos de cargo ritual preservan un sistema de recipro-



Catedral: detalle de la fachada

idad económica y redistribución dentro de la comunidad. Basándose en prácticas de campo en un pequeño poblado otomí en Hidalgo, Dow (1977:221) arguye que el sistema de fiestas es un adaptador ecológico para los campesinos indígenas, ya que, a su decir, los obliga a ingerir alimentos de alto valor nutritivo. Él ve la economía de subsistencia indígena bastante separada de la economía de mercado de dominio mestizo. En este contexto, el sistema de cargos indígena es una poderosa motivación para la producción, ya que los mestizos monopolizan los incentivos comerciales. De esta manera, se supone que el sistema de cargos organiza la economía de subsistencia local y reduce las presiones explotadoras de la sociedad externa. A pesar de su insistencia en los aspectos redistributivos del sistema, Dow claramente asienta que no funciona para eliminar las diferencias económicas entre los indígenas. Como es frecuente verlo, las cargas financieras más grandes recaen con mayor rigor sobre los sectores más productivos.

En un reciente artículo de Judith Friedlander encontramos un claro ejemplo de la posición contrastante de expropiación. La autora, al igual que Harris, hace hincapié en los rasgos del sistema impuestos desde fuera y concluye que, cuando menos en Hueyapan, Morelos, "los indígenas se han visto obligados a servir de cómplices de su propia opresión mediante el sistema de cargos" (1981:139). A Friedlander le interesan menos los aspectos económicos del sistema que los políticos, mismos que en Hueyapan son manejados por los maestros de

escuela. En esta versión secularizada de la jerarquía, los santos han sido reemplazados por los héroes nacionales y ahora fuerzas externas del gobierno manipulan a los indígenas animando a los líderes políticos locales a patrocinar fiestas para honrar las principales figuras de la Revolución Mexicana y otras fiestas nacionales.

Podría abundarse en ejemplos, pero nos parece claro que los actuales tópicos alrededor de la jerarquía cívico-religiosa parten directamente del debate, aún sin resolver, de la segunda generación entre Wolf y Nash por un lado (modelo de mecanismo de defensa), y Harris por el otro (modelo de expropiación). El dilema de optar por uno u otro es aún vigente. Nos parece que la manera más razonable de salvar esta dificultad es buscar un punto medio entre estos dos criterios, desarrollando mejores métodos para ponerlos a prueba empíricamente en distintas épocas y lugares. Como demostraremos más adelante, ciertas jerarquías comunitarias pueden inclinarse hacia uno u otro de estos extremos en momentos distintos. En cuanto al panorama etnográfico contemporáneo, algunos sistemas parecen ocupar un lugar intermedio. Aquí seguimos a James Greenberg (1981:17), quien señala que "es indudable que existe alguna redistribución, pero es igualmente innegable que el sistema de fiestas extrae de la comunidad considerable riqueza".

En su estudio de la jerarquía cívico-religiosa de una comunidad chatina en Oaxaca, Greenberg pone a prueba empíricamente la controversia entre redistribución y expropiación, encontrando sustento para ambas. En Yaitepec, casi la mitad de los costos anuales de fiesta requieren gastos en efectivo, mientras que la otra mitad consiste básicamente en comida y bebida redistribuida entre la comunidad. En total, Greenberg calcula que el sistema ritual entero distribuye 11.3% de los costos anuales de comida *per cápita*, o lo suficiente como para alimentar a todos durante 41 días. Surge entonces el problema de explicar cómo logran una comunidad dada y su sistema de cargos el balance entre los dos polos de redistribución y expropiación en un momento determinado. Una variable importante es el tamaño de la población. Una comunidad reducida con un alto nivel de participación en el sistema, como la comunidad otomí que estudió Dow en Hidalgo, debería mostrar una mayor igualdad económica y una mayor redistribución. Una comunidad más amplia en la cual proporcionalmente menos individuos tienen la posibilidad de sustentar cargos como la de Cancian en Zinacantán, debería de mostrar una mayor estratificación y expropiación. Son dos las razones, según Greenberg (1981:159), por las cuales en algunas comunidades se ajusta el número de cargos y en otras no. En primer lugar, un giro básico en el modo de producción, como lo es la introducción del cultivo que se vende inmediatamente después de la recolección, lo cual probablemente incita a los miembros de la comunidad a limitar su participación en el sistema de cargos para así liberar el capital que la actividad agrícola requiere. En segundo lugar, la relación entre metrópolis y satélite probablemente cambia. Ante la posibilidad de tener acceso a mayores oportunidades, puede resultar difícil desarrollar el consenso necesario para agregar nuevos cargos al sistema. Bajo estas circunstancias resulta más sencillo eliminar cargos. Por tanto:

los modelos de nivelación y estratificación no se contradicen, sino que representan etapas sucesivas de la dependencia de las comunidades con respecto al mercado y de su integración al mismo (Greenberg, 1981:175).

El estudio de Greenberg es importante porque desemboca en una síntesis de varias proposiciones que hasta entonces se veían como mutuamente excluyentes o sin relación alguna. En

otros aspectos, empero, disintimos con él. Al asumir que "el sistema llamado tradicional de fiestas es, con mucho, un artefacto del régimen colonial", Greenberg no hace más que repetir las nociones históricas de Wolf. Más adelante presentaremos un ejemplo detallado que contradice esta postura. Para ello, sin embargo, debemos examinar brevemente los argumentos y evidencias a favor de los antecedentes prehispánicos del sistema.

¿Antecedentes prehispánicos?

La especulación acerca del posible origen o de los antecedentes prehispánicos de la jerarquía cívico-religiosa data de la segunda generación de estudios a principios de los sesenta. Como Friedlander (1981:134) señalaba hace poco, estas cuestiones han recibido poca atención últimamente, aunque los problemas siguen sin resolverse. No pretendemos darles solución aquí, tan sólo sugerir lo que falta por hacerse.

Las indagaciones de los antecedentes prehispánicos del sistema de cargos han seguido dos caminos. En su artículo de 1961, Pedro Carrasco reúne evidencia de las crónicas coloniales del área náhuatl del México central, particularmente de Tenochtitlán. Tomando de los registros etnográficos los elementos esenciales de la jerarquía o "sistema escalonado", Carrasco se remonta a las épocas prehispánica y colonial para encontrar las pistas del trasfondo prehispánico y del desarrollo colonial del sistema. Empero, Carrasco subraya que el sistema de cargos es definitivamente de origen colonial y no prehispánico.² Al mismo tiempo sostiene que algunos rasgos de las instituciones indígenas facilitaron la introducción de la organización municipal española y contribuyeron al consiguiente desarrollo de la jerarquía cívico-religiosa. A diferencia de los estudios mayas que a continuación discutiremos, Carrasco no propone un origen prehispánico al sistema, sino una serie de "antecedentes" indígenas que facilitaron su desarrollo colonial posterior.

Los antecedentes políticos que Carrasco trata son las tres vías de movilidad social o "escalas de méritos" de la Tenochtitlán azteca: la guerra, el sacerdocio y el comercio. Carrasco describe extensamente las escalas de grados militares y sacerdotales, refiriéndose más brevemente a los status alcanzados por los mercaderes y otros grupos de profesionistas (1961:485-489). La evidencia que presenta para los antecedentes ceremoniales consiste en la cita de pasajes de las obras de Motolinía, Sahagún, y Durán que se refieren a las prácticas indígenas de patronazgo individual que mercaderes, artesanos y otros asumían en las funciones públicas (1961:489-490). Sin embargo, cabe aclarar que estas crónicas se refieren al territorio náhuatl central (el Valle de México), y que se trata del patronazgo individual de una comunidad especial de gobernantes, sacerdotes, guerreros y mercaderes, y no de campesinos.

La otra aproximación a los antecedentes prehispánicos localiza específicamente el origen de la jerarquía en una época anterior a la Conquista, basándose en la hipótesis de que los mayas del Clásico de las tierras bajas, probablemente tuvieron un sistema de cargos rotativo parecido al que hoy en día se encuentra en Zinacantán y en otras comunidades mayas de las tierras altas. Esta idea fue propuesta inicialmente por Evon Vogt (1966) y ha sido aceptada subsecuentemente bajo diversas formas, por muchos otros (p.e. Coe, 1965; Henderson, 1981; Price, 1974; Rathje, 1970); Vogt señala que la geografía contemporánea de Zinacantán recuerda en mucho el patrón de asentamiento de los antiguos mayas, con su cabecera o "centro ceremonial" apenas habitado; y el área de sustento de aldeas adyacentes donde el grueso de la población habita. A su modo de ver, un sistema de cargos habría ayudado a promover la



Real y Pontificia Universidad: escudo del portal

integración territorial en el Periodo Clásico, al escoger en las aldeas hombres de ciertos linajes y rotarlos en puestos sacerdotales en los centros ceremoniales.

Otros, de manera un tanto distinta, se han valido del sistema de cargos de Zinacantán para explicar algunos aspectos de la sociedad maya del Clásico. Por ejemplo, William Rathje (1970) propone un modelo diacrónico para dicho periodo. La riqueza como prerrequisito para alcanzar los cargos más altos hoy en día en Zinacantán podría explicar, en una proyección al pasado, el desarrollo de las élites de los centros ceremoniales entre los mayas del Clásico. Con un método distinto, Bárbara Price (1974) aplicó el modelo de expropiación de Harris a los mayas del Periodo Clásico. En su opinión

la función ecosistémica del sistema de cargos es la de regular la competencia entre las clases y dentro de ellas, así como transferir la energía de los productores a los consumidores (Price, 1974:459).

Dado que la sociedad maya de finales del Periodo Clásico se caracterizaba tanto por un "máximo de población" como por un "máximo de estratificación social", Price concluye que muchas de las funciones asumidas por el sistema de cargos maya contemporáneo "muy bien pudieron haber sido necesarias a finales del Periodo Clásico maya" (1974:459, 461).

Carrasco es el único estudioso que emprende una reconstrucción histórica directa de los antecedentes prehispánicos del sistema; sin embargo, los antecedentes políticos que presenta se antojan demasiado generales. Su argumento central es que la sociedad azteca contaba con mecanismos para alcanzar puestos políticos y sacerdotales, y que los principios estructurales del "sistema escalonado" en el cual se basaban estos logros se preservaron bajo la forma del sistema de cargos, después de la conquista española (Carrasco, 1961:494). Empero, como ya lo ha señalado Price, estos antecedentes son tan generales que podrían aplicarse a cualquier promoción corporativa en la IBM:

Carrasco [...] no cuenta con bases firmes para identificar y clasificar los rasgos precolombinos relevantes para la reconstrucción del desarrollo de la organización social colonial y postcolonial en la región central de México. Los antecedentes que propone, proce-

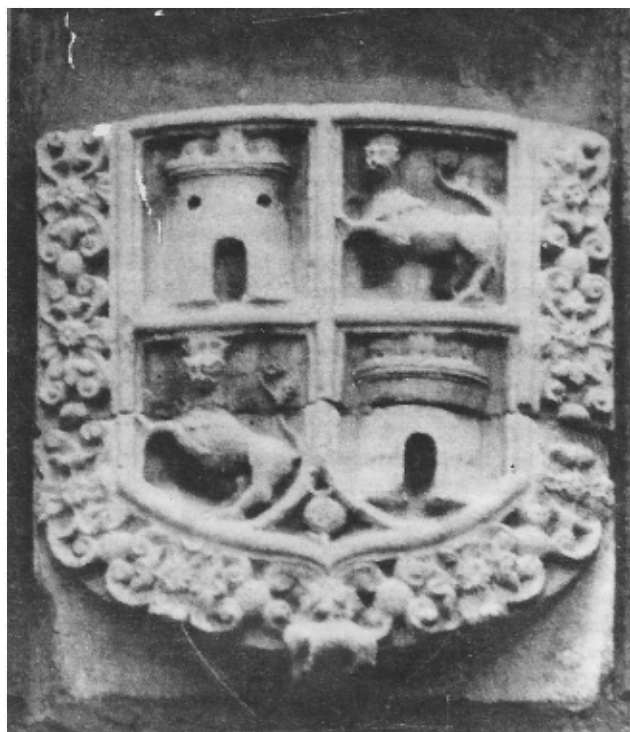
dentos de la sociedad azteca, en su mayoría no constituyen más que los dispositivos de reclutamiento y exclusión, presentes en cualquiera de las instituciones sociales jerárquicas que uno espera encontrar en toda sociedad estratificada.

Aun si ignoramos la crítica de Price y aceptamos el análisis de Carrasco sobre las comunidades de tipo estatal en el Altiplano Central, resulta difícil extender la generalización a Mesoamérica, o incluso, a otras regiones del Altiplano.³ Los estudios etnohistóricos de las dos últimas décadas han demostrado que la organización sociopolítica prehispánica de muchas regiones era radicalmente distinta del "modelo azteca". Dos factores clave en el análisis de Carrasco —la diversidad en grados de estratificación y la movilidad social— parecen haber sido mayores de lo que suponíamos. Tomando una sola región, la de Oaxaca, encontramos que en 1519 existían notables diferencias en cuanto a complejidad de la estratificación social y la centralización política del poder entre los habitantes del Valle de Oaxaca, la Mixteca Alta, la Cañada Cuicateca y la Sierra Zapoteca (Chance, en prensa). Aun el Valle de Oaxaca, la región con mayor estratificación, distaba mucho de alcanzar la complejidad encontrada en el Valle de México. De hecho, resulta difícil afirmar que las "escalas de méritos" propuestas por Carrasco existían en absoluto en Oaxaca antes de la Conquista. Entre los mixtecos y zapotecas del Valle existía una escala de status a los que se podía aspirar, pero el procedimiento en general no había llegado a un nivel tan alto como en el territorio náhuatl central (Spores, 1976:216-218; Whitecotton, 1977:142-148).

No es posible establecer hasta qué punto estas diferencias regionales contribuyeron a la formación de las jerarquías civilco-religiosas posteriores a la Conquista. Sin embargo, se ha demostrado que las diferencias en cuanto a complejidad como las descritas en Oaxaca, fueron factores importantes para determinar las variantes de la sociedad colonial indígena (Chance, en prensa). De hecho, las comunidades nahuas del territorio central, populosas y con un alto grado de estratificación eran, hacia fines del Periodo Postclásico, atípicas con respecto al resto de Mesoamérica. Habían alcanzado un alto nivel de complejidad social que con frecuencia era imitado, pero casi nunca igualado, por comunidades de otras regiones.⁴

En su modelo, Carrasco tomó en cuenta los posibles cambios complejos en el sistema de cargos mesoamericanos a partir de 1519, pero no aclara la diversidad regional que evidentemente se daba dentro de Mesoamérica. Su modelo tampoco nos convence de la irrelevancia de las consideraciones regionales. Nos deja sin guías claras para estudios posteriores. ¿Hemos de buscar en el trabajo de archivo los "antecedentes" que expliquen el sistema de cargos en todas las regiones de Mesoamérica y entre todos los grupos étnicos? O bien, ¿es necesario comprometernos en un esfuerzo más general haciendo comparaciones interculturales y desarrollando teorías? Abordaremos esta cuestión más adelante.

La búsqueda de antecedentes prehispánicos para el sistema de cargos entre los mayas presenta dificultades de otro tipo. En este caso no se trata de distinguir "antecedentes" indígenas específicos, sino de comprobar la hipótesis de que los mayas del Clásico contaban con un sistema de cargos completo, "parecido en algo" al sistema religioso actual de Zinacantán. Esta aproximación obliga a usar la analogía etnográfica para interpretar los restos arqueológicos; pero el análisis de los aspectos fundamentales sobre los mayas del Clásico rebasa los límites de este trabajo. Aun así, distinguimos muchos puntos débiles en los dos extremos de la analogía. Por ejemplo, Ruz Lhuillier (1964) y Haviland (1966) han criticado la hipótesis original de Vogt. Ambos señalan que la sociedad maya del Periodo Clásico estaba estratificada demasiado rígidamente como para permitir el funcionamiento de un sistema de cargos rotativos como el que sugiere Vogt. Por otro lado, la obra reciente de Rus y Wasserstrom (1980) sobre la historia del sistema de cargos en Zinacantán, cuestiona la pertinencia de usar la analogía etnográfica en este caso. El material que presentan sugiere que el sistema actual se originó a finales del siglo XIX. Falta indagar qué es lo que existía en las comunidades antes de esa época. Más adelante en este estudio propondremos —como opción más viable— que el sistema de cargos en Mesoamérica en la época de la Colonia era un sistema civil.



Escuela Nacional Preparatoria: escudo del portal

También se le critica a la hipótesis de Vogt que carece de bases teóricas lo suficientemente amplias para justificar que el caso del Zinacantán moderno se use para comprender, por ejemplo, al antiguo Tikal. La integración territorial de aldeas y centros ceremoniales sería, sin duda, un elemento de tal teoría, pero queda sin resolver la cuestión de la función del sistema de cargos como mecanismo de redistribución en la comunidad, de expropiación y de defensa contra los explotadores extraños. ¿Se pueden aplicar estas instancias a los mayas del Periodo Clásico? Price (1974) responde a esta pregunta al avalar explícitamente el modelo de expropiación de Harris (1964). Sin embargo, como ya hemos visto, la información etnográfica sólo ofrece apoyo limitado a este modelo (Greenberg, 1981). Más adelante propondremos que el modelo de expropiación se aplica mejor a situaciones coloniales, perdiendo en gran medida su cualidad explicativa al aplicarse a otras condiciones.

No obstante lo anterior, coincidimos con Price al considerar que una teoría general sobre el sistema de cargos —sea este prehispánico, colonial o contemporáneo— debe basarse en estudios comparativos. En lo que a la época anterior a la Conquista se refiere, creemos que una comparación intercultural y una base teórica resultarán más provechosas que la búsqueda empírica exhaustiva de "antecedentes" en archivos y zonas arqueológicas. En nuestra opinión, el conjunto de material necesario para llevar a cabo tal obra no será fácil de obtener. Como dice Price (1974:462), lo que hace falta es:

una descripción comparativa más amplia de las instituciones que operan en diversas sociedades campesinas y que hacen las veces del sistema de cargos mesoamericano.

Como punto de partida podríamos tomar la proposición de Greenberg (1981:21) de que el sistema puede verse como un mecanismo intermedio en la contradicción que existe entre la dependencia de los campesinos en la ecología local y las exigencias de sistemas políticos y económicos más amplios con que tropiezan.

Mientras que la identificación de antecedentes prehispánicos específicos del sistema de cargos enfrenta todo tipo de dificultades, la información existente sobre las cofradías en las aldeas y los cargos civiles del periodo colonial es mucho más abundante. Procederemos ahora a analizar nuestra investigación de archivo en distintas regiones, comenzando con las cuestiones centrales de la estructura de la cofradía comunitaria y la institución del patronazgo individual de fiestas religiosas.

Cofradías coloniales

Un rasgo característico de los sistemas de fiestas modernos en los pueblos mesoamericanos consiste en que los servicios prestados para las celebraciones rituales se consideran *cargos*, "una gran carga económica" (Diener, 1978:103). Los estudiosos divergen en cuanto al propósito que cumple el patronazgo individual de las fiestas religiosas, apoyando su función como defensa contra la explotación colonial, o bien como parte de esa misma explotación, o como ambas; pero la existencia del patronazgo individual se entiende y se acepta casi unánimemente como un producto del inicio de la época colonial con probables raíces prehispánicas (Carrasco, 1961:491-492; Greenberg, 1981:16).

La idea común de la historia del sistema de fiestas como una estructura política y ceremonial autóctona de extracción colonial temprana es, en gran medida, producto de lo que los etnohistoriadores llaman *upstreaming*, método que da por hecho que las características modernas de las sociedades tradi-

cionales representan estructuras que han permanecido sin cambio durante largo tiempo. En el caso que nos ocupa, dado que las cofradías o hermandades católicas seculares, fueron introducidas por sacerdotes españoles después de la conquista militar, se piensa que el sistema de cargos —sin duda relacionado con las hermandades religiosas en el siglo XX— también se originó entonces. La tesis doctoral de Francis Brook de 1976 —el único análisis extenso sobre las cofradías en la Colonia hecho por un historiador— sitúa dichas hermandades en el corazón mismo de la identidad colectiva de las comunidades campesinas. Esta conclusión hace eco a la interpretación mesiánica de las cofradías coloniales, sin dar evidencia sólida con respecto a algún lugar en particular, ni abordar las cuestiones de orígenes y desarrollo. El libro *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (1964:131) de Charles Gibson, nos conduce de manera más relevante a los orígenes y la función de las cofradías en el periodo colonial. Se refiere a ellas como organizaciones comunales que se desarrollan en una época de decadencia, señalando que las poderosas cofradías del Valle de México que están documentadas datan del siglo XVII principalmente, es decir, un siglo después de la conquista militar; y sugiere que su expansión a finales del siglo XVII no puede explicarse como un fenómeno meramente compulsivo.

La historia de las cofradías en la región central de Jalisco, en Oaxaca y en la región central de México pone en tela de juicio su origen a principios de la Colonia, al igual que su relación con la jerarquía cívico-religiosa en la época colonial, el patronazgo individual de las fiestas comunitarias por parte de los miembros de las cofradías, y su carácter indispensable en la identidad colectiva de las comunidades indígenas. De acuerdo con los registros de los obispos acerca de las obras pías, las cofradías en estas tres regiones fueron establecidas en épocas muy distintas, pero muy raramente aparecieron durante la primera etapa de conversión religiosa que siguió a la conquista militar en el siglo XVI. En las regiones centrales de México y Jalisco, las fundaciones se concentran en el siglo XVII (1600-40 en Jalisco y 1620-1700 en México), es decir, alrededor del punto más bajo en la curva de población indígena, como supone Gibson.⁵ Algunas cofradías se fundaron en Oaxaca en el siglo XVII, pero, al parecer, muchas surgieron más tarde en el siglo XVIII, después de la secularización de las parroquias dominicas y cuando la población creció de nuevo. Al igual que las raíces españolas de las haciendas coloniales se entendieron de otro modo cuando quedó claro que este tipo de propiedad muy raramente se dio en América hasta finales del siglo XVII, así las fechas de aparición de estas cofradías nos hacen dudar que los sistemas de cargos actuales son una continuación ininterrumpida del patronazgo individual del culto indígena en tiempos anteriores a la Conquista. Igualmente hace falta demostrar, en el caso de estas regiones, la idea de que las cofradías antes de la Independencia de México en la década de 1820 operaban como el sistema de cargos y eran parte de una escala de prestigio que enfatizaba el patronazgo individual de las fiestas por parte de los ricos.

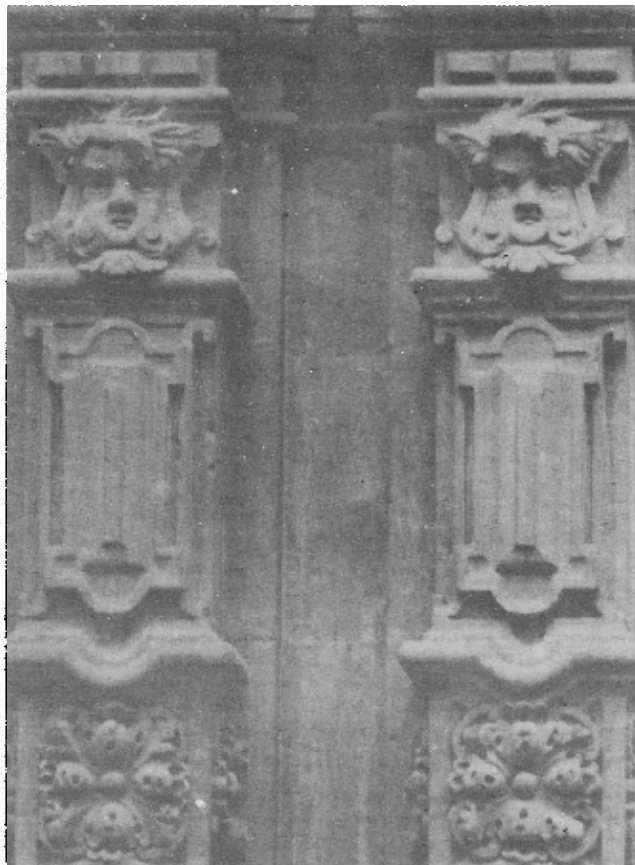
Durante la Colonia, los cargos religiosos se concentraban en las cofradías, que se fundaron con el fin de organizar el apoyo local del culto y sufragar los gastos que éste generaba. Dichos gastos incluían comida, provisiones y demás erogaciones del rito con que se celebraban los días festivos y que, para la década de 1570, ya estaban bien establecidas (*Papeles de la Nueva España* [PNE], 1905: VI:31; IV:64): vino y hostias para la misa y los honorarios de los sacerdotes por sus servicios. Había cuando menos cuatro maneras —a veces en combinación— de hacer frente a estos gastos en la época colonial: 1) mediante

contribuciones personales de los miembros principales de la cofradía (el mayordomo y el sacerdote); 2) mediante contribuciones personales de todos los miembros de la cofradía; 3) mediante contribuciones de todas las familias de la comunidad, especialmente aquellas en las que todos eran miembros de la cofradía, como al parecer sucedía en las cofradías de hospital establecidas por los franciscanos; y 4) la renta u otro producto de la propiedad comunal perteneciente a las cofradías. Los registros del patronazgo en las regiones central y occidental de México durante la Colonia indican que en la mayoría de los pueblos los gastos se sufragaban con el dinero derivado de la propiedad comunal. Los réditos de dotaciones de tierra, terrenos, casas, y particularmente de ganado, eran en muchos casos más que suficientes para cubrir los gastos del rito. El patronazgo individual era excepcional y se recurría a él como a un pobre sustituto para la manutención de las capillas vecinales en los casos en que la propiedad comunal no existía, era insuficiente o desaprobada por los funcionarios españoles.

En Jalisco, las principales cofradías se hallaban contiguas a los hospitales comunitarios fundados en las parroquias franciscanas a fines del siglo XVI y principios del XVII.⁶ Los hospitales eran construidos junto a los monasterios franciscanos, y probablemente ya funcionaban hacia 1570 en las principales cabeceras parroquiales administradas por los primeros franciscanos, como son Tlajomulco, Cocula, Atoyac, Ajijíc, Zacualco, Sayula y Tonalá (*Códice Franciscano*, 1941:151-160). Muchos otros florecieron bajo la supervisión franciscana en aldeas subordinadas más pequeñas durante los críticos años iniciales del siglo XVII, cuando la población indígena de la región se redujo al 10% del total existente antes de la Conquista.⁷ Por ejemplo, el cura franciscano de Jocotepec (una parroquia con cabecera anterior en Ajijíc, sobre el Lago de Chapala) reportó, al examinar los registros oficiales de las cofradías que mantenían hospitales indígenas en los pueblos de su parroquia en 1794, que de seis, cinco habían sido fundadas entre 1609 y 1648; Ajijíc, 1622; San Antonio Tlayacapan, 1623; San Juan Cosalá, 1622;



Catedral: detalle de la puerta de la Sacristía



Escuela Nacional Preparatoria: portón lateral, detalle de la columna

Jocotepec, 1609; Zapotitlán, antes de 1649; y Soyotlán, 1672.

En sus escritos sobre Jalisco en los años 1640, el padre Antonio Tello registró la existencia de hospitales en casi todos los pueblos que se hallaban bajo el cuidado de los franciscanos (Tello, 1942-45: libro III). Estos hospitales consistían generalmente en uno o dos cuartos para albergar a los enfermos e indigentes, unidos casi invariablemente a una capilla con su altar y su imagen de la Virgen María de la Inmaculada Concepción. Con frecuencia los cuartos estaban construidos alrededor de un agrado de patio y jardín. Los gastos del hospital, su capilla y las fiestas eran cubiertos por la cofradía que para ese efecto había sido creada en el siglo XVII, y que también estaba dedicada a la Virgen María. La propiedad de esas cofradías consistía básicamente en ganado, dinero y tierras. Al principio, por lo general, cada familia indígena donaba una vaca, un caballo o unas cuantas ovejas, y los miembros activos de la cofradía contribuían con cuatro reales al año y dejando en sus testamentos propiedades para la hermandad. En el siglo XVII, cuando la población era reducida y la tierra relativamente abundante, se asignaban a veces a la cofradía del hospital las tierras reservadas para el pastoreo dentro de la legua cuadrada de tierras comunales del pueblo. En otros casos se adquirían o rentaban los terrenos aledaños para que los rebaños de las cofradías pastaran. La cofradía del hospital de Tlajomulco poseía cuatro ranchos en el siglo XVIII, el latifundio más grande de todas las hermandades indígenas documentadas en la región central de Jalisco. Tlajomulco también poseía una pequeña extensión de tierra para arar que se trabajaba colectivamente para mantener el hospital.

En la segunda mitad del siglo XVII, el ganado cada vez más numeroso de las cofradías se volvió un problema: las tierras

de pastoreo gradualmente invadían la tierra de los maizales que se necesitaban para alimentar a la creciente población. Aun así, el ganado y las propiedades de las cofradías se sostuvieron y siguieron aumentando hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En este periodo los rebaños de cabras y ovejas desaparecieron de las cofradías, que ahora se especializaban en vacas, bueyes, caballos y mulas. La cofradía de la Inmaculada Concepción de Tala, por ejemplo, aumentó su ganado de 495 vacas, novillos y bueyes en 1708, a 600 cabezas en 1764. A mediados del siglo XVIII, la mayoría de las cofradías de hospital en los pueblos indígenas de la región central de Jalisco tenían de 150 a 500 cabezas de ganado y caballos (margen establecido a partir de cuatro cajas de registros de cofradías coloniales clasificadas en el Archivo de la Catedral de Guadalajara [CAAG]). Algunas cofradías indígenas diversificaron sus pertenencias hacia finales de la época colonial, como la cofradía del hospital de Tequila, que poseía tres casas, 143 surcos de caña de azúcar, y campos sembrados con 6 703 plantas mezcaleras, todo lo cual se rentaba a cambio de una cantidad al contado de 1000 pesos anuales. En 1803, en Salatiitlán, cerca de Tonalá, también plantaban mezcales en las tierras de la cofradía. Otras cofradías criaban pollos, producían queso y almacenaban los granos cosechados en los pequeños campos donados a la Virgen.

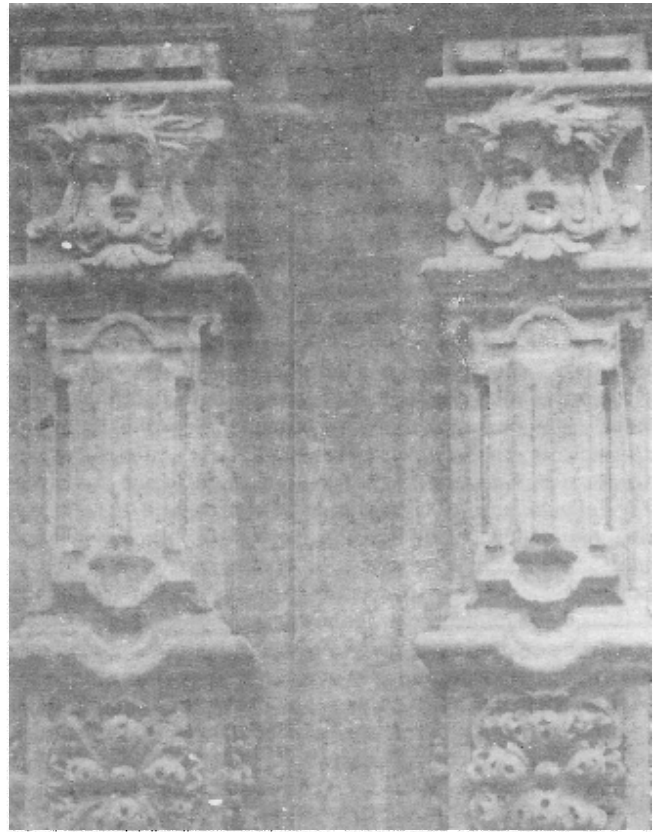
Después de la década de 1770, el ganado de las cofradías disminuyó notablemente. En el caso de Tala, en 1802 sólo quedaban 104 vacas, novillos y bueyes, y 23 caballos en el ganado de la cofradía de la Inmaculada Concepción, de las más de 400 cabezas que había en 1770. La reducción del ganado se hizo especialmente aparente después de 1767. En siete cofradías de la parroquia de Tlajomulco, con registros de ganado de 1767, 1801 y 1821, el número de cabezas se redujo en un 67% de 1767 a 1801 (de 1 128 a 373 cabezas) y en otro 45% de 1801 a 1821 (de 373 a 204). Alguna decadencia hubo, aunque no tan dramática, en cinco pueblos indígenas de la jurisdicción de Zapotitlán, en donde el ganado de las cofradías decreció en un 20% entre 1770 y 1801, de 1 870 cabezas a 1 497.

A fines del siglo XVIII aumentaron las presiones para utilizar las tierras de las cofradías con propósitos distintos de los religiosos. Escritos de los párrocos sugieren que la hambruna y la epidemia de los años 1785-86 fueron factores determinantes de esta decadencia. Los pueblos cuyas tierras no producían suficiente alimento comenzaron a vender parte de los animales de las cofradías, o a sacrificarlos para consumo. Esta emergencia puso en evidencia el problema que representaba tener demasiados animales y poco grano. El ganado de las cofradías ocupaba terrenos que pudieron haberse distribuido para labranza. De ahí en adelante, los animales de las cofradías se vendieron con más frecuencia, sin permiso, para pagar las fiestas del pueblo, los impuestos tributarios, y otras deudas de la creciente población. Pero este desastre no causó, por sí solo, la decadencia de la propiedad de las cofradías. El obispo Cabañas, en su visita por la región central de Jalisco entre 1801 y 1803, advirtió una decadencia considerable ocurrida en años anteriores, y la atribuyó a malos manejos por parte de los indígenas. Algunos funcionarios indígenas corruptos habían robado animales y tierra pertenecientes a las cofradías; sin autorización, se había hecho uso del ganado para las fiestas de la comunidad y otras celebraciones; y los animales se vendían, sin permiso, para sufragar otros gastos extraordinarios de la comunidad. Las innumerables quejas que la gente de los pueblos alzaba ante la corte del obispo de Guadalajara contra sus párrocos por apropiarse de cofradías en la segunda mitad del siglo XVIII son, tanto una prueba de lo difícil que era para un cura subsistir con las reducidas cuotas eclesísticas que le estaba permitido recolectar, como una causa más del empobrecimiento del ga-

nado de las cofradías. Además, a partir de la década de 1750, surgió una disputa entre los líderes de los pueblos, la Iglesia y el poder colonial sobre quién debía manejar el dinero excedente de los pueblos indígenas; tal conflicto amenazaba con dispersar las propiedades de las cofradías. Una cédula real de 1758 ordenaba disolver las cofradías que no tuvieran autorización real. Hacia 1780 el gobierno español intentó aplicar el impuesto de alcabala a las cofradías y promover las cajas de comunidad (tesorerías del pueblo) en los pueblos indígenas sujetos al control real, a expensas de las propiedades comunitarias dedicadas a la manutención del culto (Brooks, 1976: c. 4). La aparente disminución del ganado en los ranchos de las cofradías entre 1801 y 1821 puede deberse en gran parte a la destrucción provocada por la guerra de Independencia y al trastorno de la administración de las cofradías. Sin embargo, también hay evidencia de que las reservas de las cofradías disminuyeron aún más entre el intento de Cabañas de imponer medidas de conservación y el inicio de la guerra. En Ixtlahuacan, cerca de Chapala, el ganado de la cofradía de la Inmaculada Concepción disminuyó de 129 cabezas y caballos en 1804 a 61 en 1807. En gran parte, esta decadencia fue resultado de la negligencia—vacas extraviadas, robadas o descuidadas.

También existieron cofradías en Oaxaca, pero su historia es totalmente distinta a la de las cofradías de la región central de Jalisco. Los dominicos, que evangelizaron buena parte de Oaxaca, participaban activamente en la vida religiosa y pública de sus parroquias—administrando los sacramentos, predicando, instruyendo, vigilando, y asesorando a los funcionarios del pueblo—pero no edificaron hospitales, y las cofradías aparecieron tardíamente en sus parroquias; esto más bien sucedió cuando los dominicos fueron remplazados por sacerdotes seculares. Como indica el obispo de Oaxaca en 1790 (Archivo General de la Nación [AGN] Cofradías y Archicofradías 18, exp. II), ningún pueblo indígena tenía hospital o capillas adjuntas dedicadas a la Virgen de la Inmaculada Concepción. Solamente un pueblo, Nochistlán, se reportó en 1581 con hospital, fundado por los principales de la localidad, y patrocinado por una granja comunitaria (PNE VI:211). Las hermandades en los pueblos que tenían cofradías en los años 1790—y muchos no la tenían o la habían dejado decaer—datan de 1700-70, un periodo de crecimiento en contraste con lo que sucedió en Jalisco un siglo antes.

La relevancia que las cofradías oaxaqueñas tenían para la comunidad era distinta y más restringida que en Jalisco. A juzgar por el reporte del obispo acerca de las cofradías, resultado de una inspección realizada en 1790 de parroquia en parroquia durante su visita, las hermandades de Oaxaca se fundaban generalmente con la pequeña herencia de uno o dos individuos y no, como en Jalisco, con las donaciones de varias familias. Con frecuencia el mayordomo, y no la hermandad en su conjunto, enfrentaba los gastos de las fiestas que patrocinaba la cofradía. En 1778, el obispo de Oaxaca declaró que si los ingresos obtenidos a partir de las propiedades de la cofradía no alcanzaban para pagar las fiestas de la comunidad, le correspondía al mayordomo completar los gastos con sus recursos personales (Brooks, 1976:69-70). Esta debe haber sido una situación bastante común en Oaxaca a fines del siglo XVIII. En 1777, el corregidor de Oaxaca reportó que muchas cofradías de su distrito tenían ingresos de tan sólo 3 ó 4 pesos al año, siendo que nada más la comida y la bebida para una fiesta costaban 100 pesos (Brooks, 1976:73). Esta cifra para el costo de la comida y la bebida parece inflada, pero aun tomando una suma más probable de 15 pesos como costo mínimo de una fiesta de pueblo (Gibson, 1964:118), el ingreso de la cofradía apenas si cubría una cuarta parte. La evidencia adicional pro-



Escuela Nacional Preparatoria: portón lateral, detalle de la columna

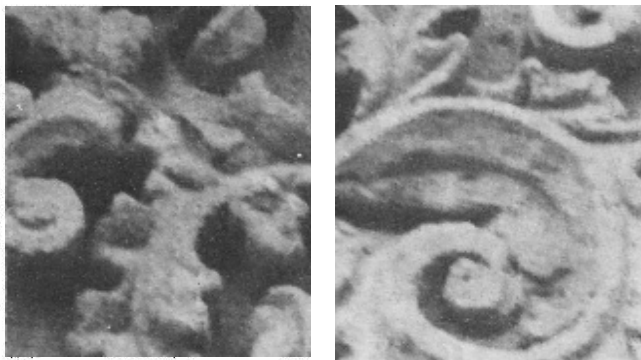
veniente del distrito de Villa Alta, en la Sierra Zapoteca, al finalizar el periodo colonial, sugiere que para esa época el patronazgo individual de las fiestas empezaba a sustituir a la contribución comunitaria. En 1808, un mayordomo de San Cristóbal Lachirioag se quejaba ante el alcalde mayor de Villa Alta de los enormes gastos que le acarrearán las fiestas del Santo Patrón, Carnaval, la Santa Cruz y la Trinidad. Hasta entonces las provisiones para las fiestas se conseguían con la contribución de medio real que aportaba cada familia, y con una parte de la cosecha de maíz de la comunidad; pero ahora se habían prohibido las colectas y ya no había cultivos comunitarios (Archivo del Juzgado de Villa Alta [AJVA] Civil 1793-1840, exp. 43). En 1788, la contribución comunitaria para proveer las fiestas era aún evidente en Santa María Temascalapan, cerca de Villa Alta (AJVA Civil 1779-1802, exp. 71); y en 1821, un barrio de Santo Domingo Roayaga comenzó a promover este tipo de contribución, pero al mismo tiempo se vio presionado a volver a la costumbre de hacer pagar todo al mayordomo (AJVA Civil 1821-33, exp. 52). Muy pocas de estas cofradías eran autosuficientes como las de Jalisco; y la función y el origen de estas cofradías oaxaqueñas estaban vinculados más estrechamente a la religión. Además de explicar las declaraciones de poca o nula propiedad en muchas cofradías de pueblos de Oaxaca que se registran en el reporte del obispo en 1790 (AGN Cofradías y Archicofradías 18, exp. II), la visita de Oaxaca de 1778-84 indica que el obispo suspendió muchas cofradías porque sólo producían deudas (Archivo General de Indias [AGI] Audiencia de México 2588). Generalmente en Oaxaca, los párrocos administraban la propiedad y llevaban los registros, por lo que había menos oportunidad de confusión sobre si la propiedad de la cofradía pertenecía más al pueblo que a la Iglesia.

Las obligaciones y gastos de las cofradías de Oaxaca se limitaban estrictamente al pago de los costos de la celebración de la misa y a mantener el abasto de cera para velas, aceite para las lámparas y vino para la iglesia de la parroquia. El modesto capital de la mayoría de las cofradías del Valle de Oaxaca en 1790, se reducía aproximadamente a cien libras de cera y de 50 a 200 pesos en efectivo. El dinero se apartaba para la Semana Santa, para la fiesta del santo patrono de la hermandad, y para pagar misas ocasionales; no era capital productivo que se prestara con intereses, o se invirtiera en animales o propiedades. Muchas otras hermandades carecían totalmente de fondos, y dependían para su manutención de las limosnas que recababan antes de los días festivos. Unas pocas cofradías del Valle de Oaxaca, como las de Santa Ana Zegache, recibían la cosecha de los pequeños maizales trabajados en comunidad; y, en algunos casos, las hermandades se sostenían con rebaños. De origen más reciente, modestamente sustentadas, sin edificios propios y destinadas a mantener a la iglesia de la parroquia y al sacerdote del pueblo, estas cofradías de Oaxaca ofrecen un contraste con las hermandades de la región central de Jalisco y su combinación de hospital y capilla. Si bien en Oaxaca las cofradías eran pobres y no operaban tanto como institución del pueblo, las cajas de comunidad, en cambio, sí eran impresionantes, pues contaban con tierras de cultivo trabajadas por todas las familias, y con cofres comunitarios que contenían cientos, y a veces hasta 1 000 pesos en efectivo reunidos con el producto de la renta de edificios y tierras y con las contribuciones anuales de los tributarios.

Aparentemente, Jalisco y Oaxaca son representativos, el primero de cofradía próspera y el segundo, de cofradía pobre. En un punto intermedio se encuentran otras variantes como: propiedad de cofradías, patronazgo individual y sistemas de cargos interconectados de la región central de México y de Michoacán al finalizar el periodo colonial, que son bastante más complicadas. En estas regiones existían varias hermandades con propiedades en casi todos los pueblos indígenas, junto con otros grupos que mantenían las capillas de los barrios. A finales del siglo XVII, Vetancourt reportó la existencia de cofradías en casi todos los pueblos de la Diócesis de México, aunque pocas eran las asociadas a las capillas de los hospitales indígenas (Vetancourt 1961: por ejemplo, 173). También las halló sustentadas por medio de terrenos, campos de tunas y animales heredados a las hermandades por los habitantes del lugar, o bien, obtenidos de las tierras patrimoniales de la comunidad. Pérez-Rocha encontró que en Tacuba las cofradías mantenían las fiestas religiosas de la comunidad con lo que se obtenía de sus cultivos de maguey y nopal; o bien, rentando las tierras a cambio de dinero en efectivo (Pérez-Rocha, 1978:12). Ni Vetancourt ni Pérez-Rocha mencionan la práctica de patronazgo individual de las fiestas. Las primeras cofradías tenían muchos miembros, como la dedicada a la Virgen del Rosario en Chalco, fundada en 1563, y en un principio solventaban sus actividades mediante contribuciones generales (PNE V: 64). Para 1579, la cofradía ya había recibido donaciones de tierras de varios principales y de otros vecinos del pueblo y se convertía, así, en una institución autosuficiente.

Al referirse al Valle de México y a Michoacán, Gibson, Pérez-Rocha y De la Torre documentan la existencia de cofradías muy distintas en cuanto a proporción, recursos y grados de complejidad a finales del periodo colonial (Gibson, 1964: 127-132; Pérez-Rocha, 1978: 119-132; De la Torre, 1967:421). En las comunidades que poseían pocas tierras productivas o pocos animales, el mayordomo podía recolectar cuotas fijas entre todos los miembros de la cofradía, y pedir contribuciones especiales a todos los habitantes de la localidad antes de los

días festivos.⁸ Hacia fines del siglo XVIII la riqueza de las cofradías en Michoacán variaba mucho; aparentemente había mucho dispendio y malos manejos de los fondos de las hermandades (De la Torre, 1967:421; Carrasco, 1976:75). El que los fondos de las cofradías no pudieran mantener en este lugar las celebraciones religiosas a fines del siglo XVIII fue probablemente un fenómeno de época tardía, pues a fines del siglo XVII se decía que las cofradías indígenas de Michoacán estaban bien provistas de tierras y trabajo comunitario. En su inspección de las parroquias de Michoacán en 1649, el obispo reportó la existencia de cofradías de hospital activas en casi todo el territorio, con el apoyo de tierras de labranza trabajadas en comunidad, contribuciones de comerciantes y otros tipos de contribuciones comunitarias (Arnaldo y Sassi, 1982:61-204). Al parecer, el patronazgo colectivo de las fiestas se sostuvo firmemente en los pueblos de la región central de México hasta el fin del dominio colonial. El cambio principal no consistió tanto en apartarse de la manutención colectiva de las fiestas



Escuela Nacional Preparatoria: detalle portal

religiosas, sino en la clara formación de un patrón según el cual los oficiales del pueblo se apropiaban de buena parte de los productos de las cosechas, rentas, ventas y recolectas de las cofradías para utilizarlos para su propio provecho (AGN Criminal 148:263ff.). Casi no se ha encontrado evidencia de patronazgo individual en un sistema parecido al de cargos. En muchos casos en que la cofradía carecía de recursos para pagar los gastos del culto, el dinero se sacaba de las arcas del pueblo antes de imponer el patronazgo a un solo individuo (Chávez Orozco, 1934).

La intercalación de los cargos civiles y religiosos pudo haber funcionado en la época colonial aun cuando el patronazgo individual de las fiestas fue, al parecer, poco usual en los pueblos indígenas durante la Colonia, y a pesar de que no se tiene la certeza de que las cofradías fueran una extensión de las prácticas prehispánicas de culto. Existían cargos civiles y religiosos, y hay pruebas de que algunas personas ocupaban los dos tipos de cargos y de que todos los funcionarios de la comunidad eran electos al mismo tiempo (PNE VI:294). Warren y Staley sugieren que, a mediados del siglo XVII, algunas personas ocupaban a la vez cargos civiles y religiosos en Michoacán y dan ejemplos de Pátzcuaro en 1647 y de Uruapan en 1659 (Warren y Staley, en prensa: 20-21). Sepúlveda y H. afirma, sin ofrecer ejemplos, que la mayor parte de los funcionarios civiles en Michoacán eran mayordomos de cofradías (Sepúlveda y H., 1974: 60). Se decía que, a mediados del siglo XVIII, los miembros activos de la cofradía del hospital de Tlajomulco, Jalisco, eran indios principales, de lo cual puede desprenderse que eran funcionarios civiles (CAAG Cofradías 1754; también CAAG Cofradías 1765, el prioste de Santa Fe y de Tecuaitlán fue durante dos años, "un viejo principal"). Pero no queda claro si para

ocupar un cargo civil era prerrequisito tener un cargo religioso, ni si había un sistema escalonado claramente establecido. En el caso de Jalisco, cuando menos, bien pudo ser que los cargos en las cofradías se otorgaran después de haber servido en un cargo civil, y que se les considerara de más prestigio que los cargos civiles, tan estrechamente relacionados con el gobierno colonial. En las comunidades que contaban con numerosos cargos civiles y religiosos, había potencial para el establecimiento de un sistema escalonado de servicios; pero vale la pena anotar que muchas cofradías coloniales, aun en los pueblos de hasta 1 000 habitantes, tenían pocos funcionarios, demasiado pocos a decir verdad, como para poder hablar de un sistema religioso escalonado. Además, resulta difícil aceptar que los mayordomos trabajaban sólo durante un periodo para permitir que otros ocuparan el puesto.⁹ En la región central de Jalisco, en donde las cofradías se establecieron relativamente pronto y estaban, en general, bien dotadas con animales, los cargos de cofradía se reducían a un mayordomo elegido anualmente, o a un mayordomo y un



Escuela Nacional Preparatoria

prioste, o a un mayordomo y varios vaqueros.¹⁰ En el caso de Jalisco, se da el nombre de vaqueros a los jornaleros contratados y no a funcionarios de la hermandad, puesto que eran asalariados (por ejemplo, CAAG Cofradías 1774, cofradía del Santísimo de Atoyac). La fuerte tendencia en los pueblos a rentar las tierras y el ganado de sus cofradías, a finales del periodo colonial, se debió, según el testimonio indígena de Compostela en 1804, al elevado costo de los salarios de quienes cuidaban de los animales y las tierras (CAAG Cofradías 1804).

A juzgar por los registros del Archivo Arzobispal de Guadalajara, los mayordomos de estas cofradías tan bien abastecidas eran más administradores de las propiedades que funcionarios religiosos o patrocinadores de las fiestas. Prestaban una especie de servicio a la comunidad pues, aunque no patrocinaran las fiestas, por lo general no se les pagaba por su labor (CAAG Cofradías 25 de noviembre de 1822, carta de José Ma. Gil): llevaban registros, aprobaban contratos de renta, y en general estaban a cargo de la propiedad; en ocasiones, aprovechaban su puesto para quedarse con unas cuantas vacas o borregos o con un pedazo de tierra de la cofradía (CAAG Cofradías queja de Francisco Blas contra sus predecesores; CAAG Cofradías 1779, Alonso Francisco, indio mayordomo de San Sebastianito, acusado de robar ganado de la cofradía).

Pero esto es típico de las estructuras comunitarias en las cuales la propiedad de la cofradía era considerada por los indígenas como propiedad comunal, la cual también se utilizaba —aunque no exclusivamente— para mantener el culto. Los fondos de la cofradía podían ser guardados en la administración del pueblo (CAAG Cofradías 12 de febrero de 1792, cura de Tabasco). Con frecuencia la cofradía tenía animales pero carecía de tierras, así que los llevaban a pastar a los ejidos de la

comunidad (CAAG Cofradías 1769, los indios de Tizapan “dijeron que el dinero obtenido de la venta del ganado se usó para defender las tierras del pueblo que eran usadas por las cofradías”). La idea de que la propiedad de la cofradía era propiedad comunal en su sentido más amplio, dio pie a muchas disputas entre curas y feligreses indígenas que comparecían ante el obispo. A finales del siglo XVII, o tal vez antes, habitantes indígenas de los pueblos de la región central de Jalisco se referían a las tierras y a los animales de las cofradías como “nuestra propiedad” y los usaban para dar de comer a su gente en tiempos de escasez, o bien vendían animales para pagar los litigios por las tierras y el deslinde, los tributos indígenas y las deudas personales, así como para pagar la celebración del culto.¹¹ Los sacerdotes seculares no tardaban en quejarse ante el obispo por esta forma de emplear la propiedad de las cofradías. Los bueyes de los rebaños de las cofradías se prestaban o, a veces, se regalaban a individuos del pueblo para que trabajaran sus tierras y, en ocasiones, se usaban los fondos para comprar licor para las fiestas del pueblo.¹² Si el párroco intentaba limitar el uso de los bienes de la cofradía a gastos religiosos, o si obligaba al mayordomo a pedir permiso antes de dilapidar los fondos de la cofradía o vender el ganado, tenía que enfrentar la resistencia y encarar más litigios. En algunas comunidades, incluso, los indígenas llegaron a impedir a los curas el uso de los fondos para gastos de la cofradía, aunque el problema real en este caso no era el uso de los ingresos de la cofradía para fines religiosos, sino la intervención del sacerdote en la administración de los fondos (CAAG Cofradías, carta del cura de Tabasco José Antonio González de Hermosillo, fechada el 12 de febrero de 1792).

Los documentos incompletos y lo que parece ser una gran diversidad entre regiones y dentro de una misma región, impiden sacar conclusiones firmes acerca del desarrollo de las cofradías y del sistema de fiestas en Mesoamérica colonial. Pero, tomados en su conjunto, los casos de Jalisco, Michoacán, Oaxaca y la región central de México sugieren que, dentro de las diferencias y variaciones, existe una historia que contradice la noción de patronazgo individual o del injerto de una institución ceremonial indígena en las hermandades seculares españolas. En general, las cofradías no se desarrollaron por completo en los pueblos indígenas sino hasta fines del siglo XVI y principios del XVII; y aún entonces la presencia de cofradías no implicaba necesariamente la existencia de un sistema de cargos. En los lugares en donde las cofradías eran más fuertes en la época colonial, la institución nunca se igualó a la forma y la función de las actuales cofradías como escalas de prestigio y patronazgo individual de las fiestas comunitarias. Antes de la década de 1770, muchas cofradías en las regiones central y occidental de México, tal vez la mayor parte de ellas, mantenían las fiestas de la comunidad a través de sus tierras comunales y sin un sistema grande y complicado de servicios escalonados en el cual todos los hombres de la comunidad participaran. Durante la segunda mitad del siglo XVIII aumentaron las exigencias sobre el patrimonio comunal de las cofradías. Parece ser que a finales del siglo XVIII los gastos del culto se incrementaron (Carrasco, 1976:78-79) y el crecimiento de la población requirió mayores erogaciones para alimentos y bebida en los días de fiesta. Los litigios por la tierra, los impuestos y la escasez de viveres, así como los malos manejos y las necesidades materiales del sacerdote local agotaron los recursos de las cofradías. Al parecer, para la década de 1770 se cerraron hospitales en Michoacán por falta de mantenimiento adecuado (Sepúlveda y H., 1974:55); pero tal no fue el caso en Jalisco. En ambas regiones, las cofradías de la Inmaculada Concepción siguieron funcionando y reteniendo propiedades. Los bienes de

las cofradías decrecieron en general después de la década de 1770 y, al proliferar los cargos religiosos en algunas regiones, la estructura de estos cargos y la manera de sufragar los gastos de las fiestas comunitarias empezó a cambiar, cobrando importancia el patronazgo individual de las fiestas (Sepúlveda y H., 1974:64). Estas dos líneas de desarrollo mantenían una relación estrecha aunque no sencilla. Los mayordomos de las cofradías administraban las propiedades y pagaban los gastos de las fiestas con los ingresos de la cofradía. Esto ya se evidencia en los primeros ejemplos de administración de las fiestas en donde, a principios del siglo XVII (PNE VI: 294, Miahuatlán, Oaxaca), las cuentas que un mayordomo electo anualmente hacía sobre la distribución de los fondos reservados para las celebraciones del pueblo y demás gastos religiosos, eran revisadas por su sucesor. Cuando los ingresos colectivos de la cofradía ya no alcanzaban para cubrir los gastos, se esperaba que, naturalmente, el mayordomo cubriera la diferencia haciendo colectas entre los cofrades y la comunidad, o bien aportando sus propios recursos (Gibson, 1964:129). Sin embargo, a fines del siglo XVIII aún era poco usual el patronazgo individual, lo cual se encuentra mejor documentado en el caso de Oaxaca donde las cofradías tardaron en fundarse y pocas veces estaban bien abastecidas, incluso antes de que menguara su ingreso por donaciones. Parece ser que las razones inmediatas para establecer el patronazgo individual en esta región no fueron tanto las ideas autóctonas de reclutamiento elitista o de redistribución de bienes dentro del pueblo, sino la presión ejercida por los sacerdotes seculares para mejorar el mantenimiento del culto y las políticas administrativas que prohibían la contribución comunitaria.

Cargos civiles durante la Colonia

Si bien no podemos documentar la existencia de una jerarquía cívico-religiosa con un sistema completo de patronazgo individual de las fiestas religiosas, ¿podría suponerse la existencia de una jerarquía civil comunitaria con cargos rotativos ordenados dentro de una escala de prestigio? En un sentido estricto, la respuesta a esta pregunta es clara: cada pueblo tenía sus puestos de cabildo, contando los de mayor jerarquía con un título español, y siendo ocupados por un año mediante elección. Así lo establecían las leyes, y las elecciones anuales debían ser aprobadas por los sacerdotes residentes y por los funcionarios españoles. Los cargos mismos —por ejemplo, gobernador, alcalde, regidor, alguacil, mayor— estaban ordenados de manera jerárquica y sin duda conferían diversos grados de poder y prestigio a sus portadores. Algunos de los cargos menores, como los de topil y tequitlato, tenían nombres indígenas y databan de tiempos prehispánicos.

Pero, ¿fue el cabildo colonial indígena el núcleo de un sistema amplio de cargos auténticamente comunitario como el que hemos tratado aquí? Prácticamente ningún estudio publicado acerca de la organización política de los pueblos lo menciona. La atención se ha concentrado mucho en los deberes y el poder asociados con los distintos puestos del cabildo, en los procedimientos de elección, en los conflictos entre nobles y plebeyos por la obtención de puestos, en la intromisión de los sacerdotes y funcionarios españoles. Pero, a pesar de los considerables esfuerzos de muchos investigadores (véase especialmente Carrasco, 1952, 1961; Gibson, 1964; Nutini y Bell, 1980:319-327; Sepúlveda y H., 1974), en general no encontramos material de archivo detallado que documente el funcionamiento de un sistema de cargos civiles.

Dadas estas grandes limitaciones, debemos orientar nuestra investigación sobre los cargos civiles, hacia el reciente trabajo



Nicho en Justo Sierra y Calle del Carmen

de Chance (1983) acerca de las comunidades coloniales zapotecas de El Rincón, en Oaxaca. La información es incompleta, pero nos resulta útil como primera aproximación.¹³ Se trata de una región pobre dentro del distrito colonial de Villa Alta. Los pueblos en ella dispersos son pequeños (la mayoría tiene unos cuantos cientos de habitantes) y no presentan mayor diferencia en cuanto a riqueza, ni entre las comunidades, ni al interior de las mismas. Prácticamente todos estos pueblos contaban, en el siglo XVIII, con un sistema de cargos bastante desarrollado. Había pequeñas variantes de un pueblo a otro, pero todas las jerarquías abarcaban los cargos políticos formales introducidos por los españoles y algunos cargos menores que tenían, probablemente, una base prehispánica. En estas comunidades reducidas, todos los hombres adultos debían servir al sistema cuando menos hasta cumplir los 50 años de edad, y entonces los cargos se transferían en orden ascendente. Los cargos en Santa María Yaviche en 1760 eran típicos: gobernador, alcalde, regidor (2), mayor, topil de común, topil de iglesia y gobaz.

Existía una clara distinción entre los tres cargos más elevados, llamados cargos honoríficos y los tres cargos inferiores, con frecuencia llamados despectivamente servicios bajos. El cargo de mayor tenía un carácter intermedio ambiguo. Es signi-

ficativo que en los 30 litigios y otros documentos consultados, no se menciona ningún componente religioso del sistema, exceptuando el cargo inferior de *topil* de iglesia. En las distintas descripciones que hicieran testigos indígenas pertenecientes a seis comunidades,¹⁴ relativas a las escalas civiles de prestigio y sus cargos, no se mencionan la celebración o cuidado de los santos, las mayordomías, las cofradías, las hermandades o nada parecido. Y sin embargo sabemos por otras fuentes que en el distrito de Villa Alta eran muy comunes las hermandades religiosas encabezadas por mayordomos en esta época (AGI Audiencia de México 2588). Nuestra proposición es que, en este caso, se trata de un sistema de cargos basado en una burocracia política que excluía a los mayordomos locales y a otros funcionarios religiosos, o que ocasionalmente coincidía con los cargos religiosos. Con esto no queremos decir que los funcionarios civiles no desempeñaban cargos religiosos (lo más probable es que lo hicieran), sino que, en términos de su estructura formal, este sistema era exactamente opuesto al del moderno Zinacantán y de muchas otras comunidades en las cuales todos los cargos en el sistema actual son religiosos.

Las jerarquías civiles de El Rincón operaban en un ambiente político muy cargado, en donde las distinciones de rango social eran sumamente importantes. Se reconocían tres estratos o



Abadía: detalle de la fachada

grupos sociales básicos: los caciques (que se decían descendientes de las familias prehispánicas gobernantes), los principales (nobles de segundo rango), y los macehuales (plebeyos). En el siglo XVIII, sólo el rango de cacique era determinado estrictamente por herencia. Los principales y macehuales eran considerados como tales por una combinación contradictoria de atribución y mérito (mediante el servicio de cargo). Con frecuencia se decía que había dos tipos de principales —de nacimiento y de oficio. Los primeros tenían un rango casi idéntico al de las familias de los caciques y, como éstos, podían ingresar a la jerarquía de cargos a la mitad de la escala, a nivel de mayor o regidor. Más numerosos eran, sin embargo, los principales de oficio, es decir, macehuales que en su adolescencia habían ingresado al nivel más bajo de la escala, ascendiendo a lo largo de su vida hasta merecer el rango de principal al ocupar el cargo de regidor.¹⁵ Tratándose de comunidades tan pequeñas, todos podían participar en la escala de méritos. Como las filas de la nobleza indígena se veían constantemente reforzadas, tanto por atribución como por méritos, a través del tiempo creció enormemente el estrato de los principales, con la consiguiente reducción en número de los macehuales. A finales del siglo XVIII, en algunas comunidades, más de la mitad de la población total estaba formada por caciques y principales.

De esta manera, el sistema civil de cargos de El Rincón contaba con una estructura interna bien definida y con una serie de incentivos que aseguraban su perpetuación. Al no haber riquezas ni algún otro indicador similar que legitimara su alto rango, los caciques y los principales de nacimiento buscaban puestos políticos. Los macehuales buscaban los mismos puestos para así salir de su status de plebeyos e ingresar a las filas de la nobleza inferior. Sin embargo, no todos los alicientes que ofrecía el sistema eran de carácter interno. La jerarquía de El Rincón era un producto del colonialismo en su más amplio sentido. De hecho, buena parte de nuestra descripción del sistema se obtuvo de las disputas indígenas sobre status de nobleza y asignación de cargos, que debían resolver los magistrados españoles (alcaldes mayores) en la sede del distrito de Villa Alta. Resulta interesante que, en la mayoría de los casos, los alcaldes mayores contribuyeran al engrosamiento del grupo de los principales al confirmar, como asunto de rutina y sin mayor averiguación, las pretensiones de nobleza de casi todos los quejosos, aun cuando la evidencia que presentaban era siempre incompleta y poco convincente. ¿Por qué lo hacían?

El distrito de Villa Alta ofrecía a sus alcaldes mayores una oportunidad excepcional para enriquecerse ilícitamente, traficando con grana cochinilla y con tejidos de algodón. Esto se llevaba a cabo por medio de la práctica monopólica conocida como repartimiento de efectos, descrita en detalle para esta región por Brian Hamnett (1971). Apoyados por los comerciantes de las ciudades de México o de Oaxaca, los magistrados daban como anticipo dinero o algodón en fibra a familias indígenas en todos los pueblos del distrito, obligándolos a vender a cambio grana cochinilla y telas de algodón a precios inferiores a los del mercado. Esta práctica comercial producía jugosas ganancias a los alcaldes mayores y era, obviamente, el principal atractivo del puesto.

Para los indígenas, esto representaba una explotación económica descarada. Era un mecanismo importante de expropiación de sus excedentes económicos por parte de detentadores del poder extraños. Como resultado, el repartimiento de efectos reforzó los sistemas civiles de cargos en las comunidades, ya que el comercio se administraba con la ayuda de gobernadores, alcaldes y regidores indígenas, a quienes se otorgaban poderes especiales de recaudación. El desempeño en estos elevados



cargos no sólo acarrea prestigio ante los ojos de los demás, sino que ofrecía el privilegio, a quien los detentaba, de recuperar en parte las pérdidas de repartimiento que le había ocasionado el no ocupar algún puesto durante años. En lo que tocaba al alcalde mayor, satisfacer a tantos indígenas como pudiera en sus aspiraciones de status, era simplemente hacer buena política. Necesitaba a los funcionarios indígenas para poder explotar a las comunidades, en tanto que la nobleza indígena, sin riquezas ni privilegios hereditarios en esta región, necesitaba la confirmación legal de su status que solamente los magistrados españoles podían otorgar. Luego entonces, sugerimos que la consecuencia de esta dialéctica fue el sistema civil de cargos. Dentro de las restricciones que el régimen colonial imponía, tenía algo que ofrecer tanto a los colonizadores como a los colonizados.

Desafortunadamente carecemos de información acerca de los posibles gastos rituales en los que incurrían quienes tenían cargos en El Rincón.¹⁶ Aun así queda claro que, en este caso, el sistema de cargos mismo fue el principal determinante de la estratificación interna de la comunidad —de la formación de grupos de status— en una región en la que todos eran pobres, incluyendo a los caciques y principales. Esta estructura, favorecida por los funcionarios políticos españoles y por intereses económicos, mantuvo un estado de desigualdad, por lo menos hasta la época de la Independencia de México en la década de 1820. Al desmantelarse el aparato legal colonial en el siglo XIX, los habitantes de El Rincón pudieron comenzar a definirse sobre una base más igualitaria. Los caciques y principales de nacimiento desaparecieron por completo (cuando menos como estratos formalmente constituidos), y sólo llegaban a ser principales los que servían al menos en algunos de los cargos más elevados. El grupo de status colonial de los principales se transformó así en el pequeño contingente de ancianos del pueblo y consejeros políticos que hasta la fecha lleva el mismo nombre.¹⁷

No se sabe hasta qué punto el ejemplo de El Rincón es típico de los sistemas de cargos coloniales en Mesoamérica. En otras regiones de México —la central de Jalisco es la que mejor conocemos— un sistema civil escalonado pudo haberse desarrollado en menor grado. Las cabeceras originaban una variedad de cargos civiles que había que ocupar, pero los pueblos subordinados más pequeños podían tener de uno a dos cargos, apenas suficientes como para poder hablar de una jerarquía de servicio que pudiera involucrar a la mayoría de los hombres adultos. Por ejemplo, en Amatlán se elegían sólo dos funcionarios civiles a finales del periodo colonial: un alcalde y un regidor (Archivo de la Audiencia de la Nueva Galicia [AJANG] Criminal, fardo numerado 1818, legajo 4, exp. 63). Hasta que investigaciones subsecuentes aclaren el asunto, proponemos que muchas comunidades mesoamericanas en la Colonia, con un aparato completo de puestos de cabildo, poseían sistemas civiles de cargos similares a los que hemos descrito. El papel de los alcaldes mayores y de otros funcionarios políticos españoles varió sin duda de acuerdo a las circunstancias políticas y económicas locales. Queda por demostrarse qué tan importantes eran estos funcionarios en la operación de los sistemas civiles de cargos en otras regiones.

Hemos analizado por separado las cofradías coloniales y los cargos civiles, pues parece ser que así es como existieron. Aunque los mismos individuos deben haber ocupado cargos en los dos tipos de organización, rara vez dio pie esto a la unificación de las jerarquías durante casi todo el periodo colonial. La importante transformación hacia una estructura cívico-religiosa vino más tarde. En algunas zonas comenzó a finales del siglo XVIII, pero fue fundamentalmente un proceso del periodo posterior a la Independencia. A continuación exponemos las principales reformas políticas que pudieron haber promovido esta transformación, para regresar una vez más a la cuestión decisiva del patronazgo individual de las fiestas.

Transformación en el siglo XIX

Si las fiestas habían de celebrarse en forma tan frecuente y elaborada como se hacía antes, era necesario afrontar la decadencia de la propiedad comunal de las cofradías ocurrida en los años anteriores a 1810. Los gastos de los pueblos pudieron haberse reducido celebrando menos fiestas u ofreciendo menos alimento, bebida y cohetes en ellas; pero no hay evidencia de que esta medida se haya extendido. A fines del siglo XVIII se realizó un ajuste en Oaxaca, y probablemente en Michoacán, que consistió en recurrir más al patronazgo individual de las fiestas. A juzgar por la evidencia encontrada en Jalisco, la necesidad de recurrir aún más a las fuentes privadas para patrocinar las fiestas del pueblo aumentó considerablemente durante los primeros 40 años de vida independiente de México, de 1821 a 1860. Las propiedades de las cofradías que aún subsistían en 1821 disminuyeron bastante para 1850 y ya no bastaban para patrocinar el culto local (por ejemplo CAAG, fardo de registros de la cofradía de Tlajomulco, 1840, Cajititlán).

Una orden presidencial, emitida el 5 y el 7 de septiembre de 1860, exigía la división y venta de todos los bienes rentables que estuvieran en manos de las cofradías (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. 2:129). Como golpe de gracia dirigido a las propiedades colectivas que hasta entonces sostenían a las ceremonias religiosas, a esta orden siguieron leyes estatales complementarias que afectaban a tierras y animales (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. 2:109, 129, 17 de mayo de 1861, 20 de diciembre de 1866). Sin embargo, los registros de 1810 a 1850 en Jalisco indican que la mayor parte de las propiedades de las

cofradías se había perdido mucho antes de la orden presidencial de 1860. El periodo de lucha por la independencia nacional, de 1810 a 1821, había acelerado la pérdida de las tierras y los animales de las cofradías de dos maneras. En primer lugar, la guerra misma había mermado el ganado. Los registros de la catedral ofrecen ejemplos de la ocupación de lugares como Mascota y Tequila por parte de los ejércitos insurgente y realista. Sacrificaban a los animales para dar de comer a sus tropas o, si el pueblo no era ocupado, se robaban los animales poco a poco (CAAG Cofradías, Mascota, 1812; Tequila, 21 de julio de 1812; Atoyac, 1815, "sobre conservación de los bienes. . ."); o, si la comunidad era leal al otro bando, destruían las propiedades. En 1815, José de la Cruz, intendente real y jefe militar, confiscó los animales de la cofradía de San Marcos, en la jurisdicción de Etzatlán, como castigo por el apoyo que el pueblo había dado a los insurgentes (CAAG Cofradías, San Marcos, 1830, "sobre despojo de cofradías"). En segundo lugar, el 9 de noviembre de 1812 y el 4 de enero de 1813, las Cortes de Cádiz en España emitieron decretos que ordenaban la división y traspaso de terrenos comunales a manos de particulares, incluyendo la mitad de las tierras comunales de los pueblos indígenas de la América española (Dublán y Lozano, 1876-1910: I, 396-399). Estos decretos de las Cortes tuvieron un efecto inmediato limitado en México; pero después de la Independencia, sirvieron de punto de referencia para privatizar las tierras comunales mediante una serie de leyes de Estado.

Entre 1822 y 1849, los legisladores jaliscienses exentaron de esta distribución aquellas tierras de las cofradías que no habían sido adquiridas (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I, p. 17, 7 de diciembre de 1822; p. 144-145, 2 de febrero de 1848; p. 155, 17 de abril de 1849). Sin embargo, en 1832 la legislatura estatal estaba indecisa acerca de la división de las tierras de las cofradías en antiguos pueblos indígenas; y una ley de 1839 no eximió de la división a las tierras compradas de las cofradías (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 56, 23 de julio de 1832; p. 56, 1839). Pero las hermandades perdían tierras y ganado. El 17 de abril de 1826 el senado estatal declaró que los animales de las cofradías podían considerarse como propios —propiedad de la comunidad que podía rentarse a cambio de dinero para pagar los gastos municipales. En muy pocos casos el gobierno estatal salvó de la división a las tierras de las cofradías (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 31, Etzatlán, 22 de mayo de 1826; p. 50-51, San Miguel el Alto, 25 de noviembre de 1830; p. 68, Aqualulco, 21 de julio de 1834; y Tesistlán, 26 de septiembre de 1834); y en ocasiones ordenó que las tierras de la cofradía local no se trataran como *propios* (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 42, Tlajomulco, 3 de julio de 1828; p. 40, Teocaltiche, 24 de marzo de 1828). Pero la mayor parte de los registros que van de 1821 a 1850 indican la desviación generalizada de la propiedad de las cofradías a manos de particulares o para fines municipales. El gobierno estatal permitió a algunas comunidades usar los terrenos de las cofradías como *propios* para sostener sus nuevas escuelas primarias (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 90, 18 de agosto de 1838, Zapotlán; p. 123-124, Guachinango, 30 de octubre de 1842). Esta práctica era común en los pueblos que no se tomaban la molestia de conseguir una aprobación legal (por ejemplo, 1828, AHJ Archivo Municipal de Acatlán de Juárez [AMAJ] fardo de registros de tierras de la década de 1820). El conflicto en estos lugares no era tanto entre los defensores de las cofradías y los promotores de la tesorería municipal, sino entre los funcionarios del ayuntamiento (consejo municipal) que querían mantener algún tipo de propiedad comunal, y los indígenas que deseaban que la tierra se dividiera en parcelas privadas

(AEJAMAJ, fardo de registro de tierras de la década de 1820; Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 162, 185). Los decretos legislativos y los registros de catedral proporcionan muchos ejemplos de división, venta o pérdida de tierras y ganado de las cofradías durante este periodo. En 1842, hay registros de división de tierras comunales, incluidas algunas de las que pertenecían a las cofradías, en casi todos los distritos del estado (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: 103-114). Según un registro de 1832, antes de 1829 ya se habían dividido en Cuquío y en otras partes las tierras de las cofradías (CAAG Cofradías 1829, Cuquío; Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: 53-54). Los indios de Jalostotitlán exigieron la división de las tierras de su cofradía de hospital en 1847 (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 72, 13 de octubre de 1847). Dos años más tarde, el gobierno del estado permitió la división de la propiedad de la cofradía de Sayula (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I, 1:59) y a Tequila se le dio la opción de dividir la propiedad de la cofradía en lotes familiares (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I, p. 185-186, 14 de mayo de 1849). Temiendo que todas las propiedades de las cofradías fueran secularizadas, algunos sacerdotes en Tuscuesco, Cuquío, Tamazula, Zapotlán y Chapala vendieron o intentaron vender la tierra y los animales de las cofradías a finales de la década de 1820 y principios de 1830, alegando que preferían obtener lo que se pudiera en el momento y no esperar hasta quedarse sin nada (CAAG Cofradías, Tuscuesco, 26 de agosto de 1828; Cuquío, 1829, "el cura de Cuquío da cuenta de los procederes. . ."; Tamazula y Zapotlán, 1829-30, peticiones varias de los curas; Chapala, 1830, quejas del cura Antonio Palacios). Con el mismo argumento, los mayordomos tomaron para sí lo que quedaba de las propiedades de la cofradía de Tlajomulco en 1840 (CAAG, fardo de documentos de la cofradía de Tlajomulco, 11 de febrero de 1840). La división de tierras comunales más general durante este periodo puso en peligro lo que quedaba de las reservas de animales de



las cofradías, ya que muchas de ellas no tenían tierras propias y llevaban a sus animales a pastar en las tierras comunales del pueblo.¹⁵

La pérdida de propiedades de las cofradías anterior a 1850 tuvo como efecto el forzar a las comunidades a buscar por otro lado el dinero necesario para las fiestas. En el caso de Tequila, se pidieron limosnas y contribuciones en general; y la diferencia entre lo que se había recolectado y los costos finales fue cubierta por los cófrades (CAAG Cofradías, 21 de julio de 1812, reporte de Juan José Raya). No tenemos suficiente información sobre los lugares donde el patronazgo individual se estableció a principios del siglo XIX; pero ya para 1850, el escenario estaba listo en todo México para el patronazgo individual y para el moderno sistema cívico-religioso de cargos.

Los Altos de Chiapas, cerca de San Cristóbal de las Casas, parecen ofrecer con retraso una historia que condujo al mismo modelo de patronazgo individual y sistema escalonado de cargos (Rus y Wasserstrom, 1980: 466-470). Al parecer, las cofradías coloniales en esta región, como las de Oaxaca, estaban provistas de modernos recursos, administradas por el cura parroquial y organizadas para cubrir sus necesidades (Rus y Wasserstrom, 1980:468). Estos autores proponen que las cofradías de fines del siglo XVIII y principios del XIX contaban con muchos miembros, y que entre todos pagaban los gastos de las fiestas patrocinadas por la hermandad. A fines del siglo XIX el comercio con regiones distantes y las ofertas de trabajo en las plantaciones de café de la costa obligaban a los hombres a abandonar sus pueblos. Entonces, los sacerdotes introdujeron el patronazgo individual para asegurar la observancia adecuada del culto, lo cual desembocó en una escala competitiva de prestigio que, a manera de resistencia ideológica oponía los rituales públicos a las nuevas condiciones de explotación y pérdida de tierras. Desafortunadamente, Rus y Wasserstrom no registran que a fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando las cofradías eran demasiado pobres como para sostener las fiestas con sus propios fondos, los pueblos tzeltales y tzotziles recurrieron al patronazgo común de los cófrades en lugar del patronazgo individual. Por otra parte, si es correcta su reconstrucción de las tendencias de fines del siglo XIX, la comercialización de

la agricultura en esta región parece ser un factor decisivo en el cambio hacia el sistema de cargos moderno.

Sin embargo, la información sobre Oaxaca y Jalisco sugiere que el momento de cambio de patronazgo fue anterior —a fines del siglo XVIII en Oaxaca y de forma más gradual en Jalisco, entre 1770 y 1850, generalmente al reemplazar las donaciones para las cofradías y la contribución universal con el patronazgo individual. Los cambios económicos y demográficos a fines del siglo XVIII y principios del XIX también fueron importantes: el aumento de población, la movilidad horizontal, los mercados de las capitales de provincia en crecimiento que estimularon la producción comercial de granos, y la competencia por las pocas tierras irrigadas. Empero, la razón inmediata para encontrar a toda costa una nueva forma de sustentación de las fiestas fue la pugna surgida en la década de 1770 entre la Iglesia, el Estado y los residentes de la localidad por controlar los bienes de las cofradías, así como el fomento de la propiedad privada a expensas de la propiedad corporativa que surgió tanto en la sociedad en general como en la política gubernamental entre 1812 y 1860. Ya sea que los párrocos hayan apresurado la adopción del patronazgo individual en una época de rápidos cambios económicos y agricultura comercial, o que haya surgido más lentamente con los precedentes conocidos de patronazgo individual en otros pueblos, y respondiendo a condiciones que tienen que ver menos con los curas y la situación nacional a mediados del siglo XIX, el sistema de cargos y la promoción individual a través del servicio en los cargos pueden estar estrechamente relacionados con el historial de reformas políticas y el nuevo gobierno de México entre 1750 y 1850.

Exposición y conclusiones

El análisis anterior cuestiona el popular modelo de un antiquísimo sistema de cargos mesoamericano, nacido en el siglo XVI y cuya estructura y función perviven en nuestros días. Hemos intentado mostrar la utilidad de dividir este sistema en tres componentes —la jerarquía civil, la jerarquía religiosa y la institución del patronazgo individual de las fiestas— y de analizar su desarrollo, que es a la vez independiente y correlacionado.



Esta perspectiva nos lleva a concluir que ha habido cambios sustanciales a través del tiempo, y que las diferencias regionales deben subrayarse. Hay cierta regularidad en las tierras altas de Mesoamérica, pero queda claro que los detalles específicos del cambio (sub-procesos) y la formación de sistemas de cargos varían significativamente de una región a otra.

Hemos expuesto que a finales del siglo XVI se desarrolló una jerarquía de cargos civiles ajustada a la legislación colonial, pero que originalmente no funcionaba en combinación con el o los dos cargos religiosos de las primeras cofradías. Se trataba esencialmente de una jerarquía civil con una serie de restricciones para acceder a los cargos (Taylor, 1972: 49-52) durante buena parte del periodo colonial, y no de una escala de cargos civiles y religiosos. Concluimos que, en general, el patronazgo individual de las fiestas era una excepción y no la regla en tiempos de la Colonia. En los casos en que se dio, no era un vestigio de la era prehispánica, sino una reacción y una adaptación a un conjunto complejo de circunstancias políticas y económicas coloniales.

Al fundirse los cargos civiles y los de cofradía en una escala unificada de cargos, ocurrió una transformación en la estructura de la jerarquía. Hasta este momento, la jerarquía civil no se ocupaba abiertamente del ritual religioso; las cofradías participaban veladamente de la jerarquía. La formación del sistema de cargos cívico-religiosos fue provocada, al parecer, por el cambio del patronazgo colectivo al individual en las fiestas religiosas, aunque existen pruebas de que ya en la década de 1640 en Michoacán algunos funcionarios de cofradías ocupaban puestos civiles. En conjunto, estos cambios dan por resultado la versión de los siglos XIX y XX del sistema de cargos, con frecuencia llamado "tradicional" por los etnógrafos.¹⁹ Los sistemas de cargos en Oaxaca se cuentan entre los primeros en transformarse a fines del siglo XVIII. Respondían así al empobrecimiento de las cofradías y a la prohibición, por parte de algunos funcionarios políticos españoles, de sufragar colectivamente los gastos derivados de las fiestas religiosas. El cambio, sin embargo, debe haber sido lento y discontinuo, ya que el sistema del siglo XVIII de la comunidad zapoteca de El Rincón que hemos descrito, se basaba, a grandes rasgos, en un modelo civil más antiguo. Los años cruciales en Jalisco son los que van de 1770 a 1850, durante los cuales tuvo lugar el desgaste continuo de los bienes de las cofradías. Los Altos de Chiapas parecen representar la etapa final de este continuo. En este caso, según Rus y Wasserstrom (1980), la jerarquía cívico-religiosa fue fomentada, en el sentido más amplio, por la comercialización de la agricultura, y el patronazgo individual de las fiestas fue introducido primordialmente por los curas parroquiales.

Las mismas condiciones económicas y políticas que dieron origen al sistema de cargos y provocaron más tarde su transformación estructural, intervinieron considerablemente en la definición de sus consecuencias funcionales. En nuestra opinión, el sistema de cargos colonial es básicamente un mecanismo de expropiación de riquezas y de control social que los funcionarios españoles impusieron, con intereses económicos velados, sobre las comunidades indígenas. Estamos de acuerdo en que difícilmente se puede generalizar a partir de nuestro estudio de la Sierra Zapoteca; pero sería aún más complicado encontrar un mejor ejemplo del "mecanismo extractor" de Harris (1964). No obstante, diferimos de Harris en lo tocante a la ubicación de las fuerzas expropiadoras en la sociedad colonial. Nuestro material nos inclina a pensar más en el sistema político con sus alcaldes, mayores y corregidores, que en la Iglesia y sus curas parroquiales.

Resulta más pertinente considerar la jerarquía civil de la Sierra Zapoteca, en sus inicios, como una variable subordinada dentro de un proceso colonial de estratificación. Cuando menos en Oaxaca, la política económica colonial contribuyó, a través del sistema de cargos, a conservar una clara división entre nobles y plebeyos (principales y macehuales) en las comunidades indígenas. Las características de estos estratos variaban de acuerdo a las circunstancias económicas y ecológicas. En la comunidad zapoteca de El Rincón se manifestó a través de grupos de status. Por otra parte, en el Valle de Oaxaca los estratos se diferenciaban a manera de clases, implicando probablemente diferencias significativas en cuanto a riqueza, mismas que no existían en la Sierra (Taylor, 1972, c. 2; Chance, 1981). Se requiere de una investigación más amplia en otras regiones para determinar las características exactas de las élites indígenas en la Colonia. Entre tanto, creemos que tales élites existían de alguna manera como entidades significativas.

Con frecuencia se ha subestimado la persistente desigualdad que había dentro de las comunidades indígenas durante la Colonia y las jerarquías civiles que la sustentaban, para favorecer las hipótesis de equilibrio que hacen hincapié en la disminución de las diferencias económicas y de status. Nuestra información sugiere que las jerarquías civiles coloniales no solamente eran compatibles con la estratificación —sea en términos de status o de posición económica—, sino que contribuían activamente a su conservación. Nuestra posición es similar a la expresada recientemente por Eric Wolf (1982: 146-148). Aun cuando se apega (erróneamente, a nuestro parecer) a la idea de que los sistemas de cargos coloniales eran jerarquías cívico-religiosas sostenidas por el patronazgo individual de las fiestas, Wolf ya no opina que nivelaban la riqueza promoviendo un equilibrio social:

Las jerarquías cívico-religiosas [léase: civiles] instalaron así dentro de las comunidades un sistema de dominación elitista, permitiendo a la vez que esa élite representara a la comunidad entera ante los detentadores de poder extraños y ante las autoridades (Wolf 1982: 148).

La transformación de las jerarquías civiles en jerarquías cívico-religiosas basadas en el patronazgo individual, que ocurrió al final del periodo colonial e inicios del post-colonial, acarreó cambios de importancia. Si bien los aspectos relacionados con la expropiación no desaparecieron del sistema, los beneficiarios externos no eran ya solamente oficiales políticos, sino también sacerdotes y comerciantes. Y lo que resulta aún más importante, al verse forzado un mayor número de individuos a pagar por las fiestas del pueblo, estos nuevos sistemas de cargos comenzaron a funcionar también como mecanismos internos de redistribución. Como efecto de esta tendencia, las funciones extractoras del sistema disminuyeron, y aquí es donde se pueden ubicar los inicios del proceso nivelador. Al aumentar la presión para que todas las familias compartieran la carga económica del patronazgo de las fiestas, y al desaparecer las categorías legales de nobles y plebeyos que había en la Colonia entre los indígenas, las primeras víctimas del proceso de nivelación fueron los estratos sociales indígenas mismos. Este proceso se intensificó durante el siglo XIX pero, como lo indica la etnografía, la nivelación en muy raras ocasiones se dio en forma completa. La consecuencia de importancia fue el cambio en la base de la desigualdad social al interior de las comunidades indígenas, del nivel del estrato (clases o grupos sociales) al de la familia y el individuo. Este cambio debe considerarse como una consecuencia de las transformaciones estructurales y funcionales del sistema de cargos que lo precedieron.



Escuela Nacional Preparatoria

El carácter cambiante de los sistemas de cargos —desde sus inicios como mecanismos de expropiación y dispositivos de control social en la Colonia hasta convertirse en sistemas más complejos que implican tanto una redistribución como una nivelación social— se acentuó, al parecer, durante los cincuenta años que siguieron a la independencia nacional, de 1821 a 1870. Además de afectar la propiedad comunal y de cofradía, las postrimerías del periodo colonial marcaron el fin de actividades comunitarias tales como el trabajo voluntario y la responsabilidad colectiva del pago de tributo, así como la terminación de aquella disposición legal de la Colonia que definía a los indígenas como miembros de una comunidad dentro de sus

mismos poblados. Para sobrevivir como comunidades —y algunos no lo lograron— estos poblados debían encontrar formas e ideologías distintas que les permitieran enfrentar estas circunstancias. A esto se sumaban nuevos motivos de inseguridad. La agitación política, la creación de distritos gubernamentales administrados por jefes políticos, el surgimiento de las haciendas y la expansión de la economía de mercado en algunas regiones, dieron como resultado que algunos pueblos se replegaran y otros se abrieran ante las influencias más amplias del exterior. En ambos casos, el mundo exterior les impuso condiciones nuevas y desconcertantes. La propiedad se privatizó cada vez más, las tierras de los campesinos fueron enajenadas

por extraños, se desafiaron los gobiernos locales. Al exacerbarse la controversia creada por la Reforma, disminuyó el número de sacerdotes que se preparaban y que estuvieran dispuestos a agotar sus energías en las parroquias rurales. Al no estar presentes, los párrocos perdieron su función clave como intermediarios indispensables entre los pueblos y la sociedad en general. Para los habitantes de estos pueblos, se hizo clara la idea de que los creyentes, en general, eran la Iglesia, y no tanto el sacerdote. En este periodo posterior a la Independencia, los pueblos probablemente gozaron de una mayor libertad para reconstruir sus organizaciones ceremoniales y expresar en sus propios términos sus creencias religiosas. A partir de entonces, los sistemas de cargos presentan una mayor introversión que sus antecesores, con más interés en los asuntos internos del ritual que en representar a la comunidad ante el exterior.²⁰ Luego entonces, más que un ajuste colonial que cristalizó durante la época temprana del contacto entre españoles e indígenas, la moderna jerarquía cívico-religiosa en las comunidades campesinas es producto de los estímulos y abusos del siglo XIX.

No olvidemos, sin embargo, que el sistema que nosotros llamamos "moderno" es el mismo al que DeWalt (1975:90) y muchos otros autores denominan "tradicional". Como indicamos anteriormente, los actuales sistemas de cargos cambian de manera distinta y novedosa, aunque este es ya otro tema que queda fuera de los límites del presente estudio. No obstante, consideramos que el presente análisis histórico resulta esclarecedor en los problemas de interpretación que a menudo surgen en los estudios etnográficos. Las aproximaciones que exigen optar por una sola alternativa —el sistema de cargos nivela o estratifica, expropia o redistribuye— no abarcan la complejidad de la institución. Cuando consideramos al sistema de cargos más como un proceso que como una categoría, encontramos que han ocurrido cambios importantes en su función, y que éstos van unidos a cambios estructurales de la misma envergadura. Las variaciones en el tiempo son tan significativas como las variaciones en el espacio; ambos tipos de variaciones nos parecen ahora más importantes que hace apenas unos años.

NOTAS

Agradecimientos. Chance agradece a la *National Science Foundation* su patrocinio, a través de la donación BNS76-81260, para la realización de su investigación en Oaxaca. La investigación de Taylor en Jalisco fue posible gracias a la beca de la *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* y del *Social Science Research Council*. Asimismo, deseamos agradecer a Pedro Carrasco y a los lectores anónimos de esta publicación por sus comentarios sobre el esbozo inicial de este ensayo. Por supuesto, únicamente nosotros somos responsables por los errores que persistan. Una versión preliminar abreviada del presente estudio se leyó en la reunión anual de la *American Anthropological Association*, que se efectuó en Chicago, Illinois, del 16 al 20 de noviembre de 1983.

1 La investigación de Taylor se ha centrado en Jalisco, la región central de México y el Valle de Oaxaca. Su material procede del Archivo de la Catedral de Guadalajara (CAAG), el Archivo de la Audiencia de la Nueva Galicia (AJANG) de la Biblioteca del Estado de Jalisco (BEJ) en Guadalajara, el Archivo Municipal de Acatlán de Juárez en el Archivo Histórico de Jalisco (AMAJ), el Archivo General de la Nación (AGN) en la Ciudad de México, y el Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla. El trabajo de Chance sobre la Sierra Zapoteca se basa en documentación procedente del AGN y del AGI, y especialmente del Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca (AJVA). Las citas de todas las fuentes inéditas de archivo se incluyen en el texto del estudio y en las notas. Los documentos publicados que se han citado en el texto se encuentran enlistados en el apartado de bibliografía.

2 En su artículo de 1975, Carrasco no postula la existencia de un sistema escalonado o de cargos durante los inicios de la era colonial; supuestamente, se desarrolló años más tarde. En la conclusión del presente estudio sugerimos la hipótesis de que un sistema civil de cargos existía en muchas comunidades mesoamericanas a fines del siglo XVI.

3 Recientemente, John D. Early (1983) intentó hacer, con la región maya de la montaña lo que Carrasco había hecho con la región central de México (1961). Opinamos que el tratamiento que Early da a los antecedentes prehispánicos presenta los mismos problemas del estudio de Carrasco. Pensamos que la información de Early (limitada a siete crónicas publicadas) no basta para sostener su conclusión de que "los materiales etnohistóricos demuestran que la jerarquía tiene hondas raíces en el pasado precolombino y que no se trata de una creación de fines de la Colonia o nacional" (Early, 1983:200).

4 No sólo es deseable distinguir entre unidades étnicas y lingüísticas —tales como aztecas, zapotecas y mixtecos—, sino también entre tipos y tamaños de comunidades. Siempre se ha exagerado la importancia de la atípica ciudad de Tenochtitlán dentro del "modelo azteca". En lo concerniente a la organización socio-política en especial, sería inconveniente generalizar o extrapolar de una gran ciudad capital a comunidades rurales más pequeñas, sin atender a las afiliaciones étnicas o culturales implicadas.

5 Se puede encontrar más evidencia de que las cofradías estaban formalmente constituidas después de 1580, en las *Relaciones Geográficas* de finales de la década de 1570, en donde se reportaron muy pocas cofradías y otras donaciones religiosas en los pueblos indígenas (PNE IV, VI). En las secciones 36-37, los reportes varios no especifican hospitales, cofradías o donaciones; o bien, ignoran estos asuntos totalmente. Hubo excepciones como Zacoaleco con su hospital en 1550 (Ricard, 1933: 156-157), Amatitlán en la jurisdicción de Sayula, Jalisco, con "una enorme cantidad de pesos" y ovejas y lana pertenecientes al hospital indígena a finales del siglo XVI (CAAG Cofradías 1594) y los hospitales de pueblo fundados por Vasco de Quiroga en la década de 1530.

6 Se puede encontrar una mayor información y documentación sobre las cofradías en Jalisco durante el periodo colonial en la obra de Taylor (1983). Las referencias de archivo para la información específica sobre las cofradías coloniales en Jalisco que aparecen en nuestro ensayo son tomadas de Taylor (1983) exceptuando los casos en que las citas se hayan insertas en el texto.

7 Los indios de Jalisco en cuestión eran conocidos como caxcanes, tecos y cocas. Véase el mapa frente a la página 26 de López Portillo y Weber (1976).

8 Gibson, 1964: 131. El patronazgo de todos los miembros de la cofradía y de limosnas era un patrón común en las hermandades españolas de finales del periodo colonial en México, por ejemplo, Biblioteca Bancroft M-M 1760, libros de contabilidad de la cofradía española del Santísimo



Sacramento y la Inmaculada Concepción de abril de 1776 a diciembre de 1777.

⁹ AJVA Civil 1793-1840, exp. 43. El mayordomo de cuatro fiestas anuales de San Cristóbal Lachirioag, Oaxaca, obviamente había servido por más de un año.

¹⁰ Basado en diez casos de CAAG Cofradías y AGI Audiencia de Guadalajara 352.



¹¹ Estos usos varios del ingreso de las cofradías están documentados en CAAG Cofradías (por ejemplo, 11 de noviembre de 1690, investigación del obispo en la cual un mayordomo de Tizapán admitió haber vendido 37 toros para pagar un viaje de los funcionarios del pueblo a Pátzcuaro para conseguir las copias de los títulos de propiedad de las tierras para un litigio; 3 de marzo de 1765, carta del cura Pablo Miguel de Quitano de Santa Fe, referente al pago que hicieron los indígenas, con fondos de la cofradía, de tributos y la compra de licor y el consumo de la carne de la cofradía en viernes; fardo de registros de la cofradía de Tlajomulco, 25 de marzo de 1834, el cura de Caxititlán se quejaba de que los mayordomos habían tomado la propiedad de la cofradía como propia) y AGI Audiencia de Guadalajara 352, el cura de Chapala, Francisco Pintado, en contra de la venta de animales de la cofradía para pagar el tributo de los indios.

¹² CAAG Cofradías, 22 de febrero de 1792, José Antonio González de Hermosillo, cura de Tabasco, dijo que el mayordomo de la cofradía local estaba distribuyendo ganado entre habitantes del pueblo con el permiso del alcalde indígena; 1683, Juan Tapia, cura de Ameca, reportó en una carta al obispo que los indios habían tomado posesión de 400 bueyes que pertenecían a la cofradía.

¹³ El resto de esta sección está basada en Chance (1983), que podrá consultarse para mayores detalles. La información proviene primordialmente de un conjunto de 30 litigios del siglo XVIII en el AGN y AJVA. Véase Chance (1978) para un inventario de las propiedades coloniales del AJVA.

¹⁴ Las comunidades son: Santa María Lachichina, Santiago Lalopa, San Juan Yae, Santiago Yagallo, San Juan Yagila y Santa María Yaviche.

¹⁵ Evidencia preliminar de la región central de Jalisco indica que el grupo de principales en algunas comunidades era definido básicamente por el servicio prestado en cargos civiles de elección. En 1788 la Audiencia de Nueva Galicia señaló que los cargos de principales estaban destinados a los hombres que habían desempeñado cargos civiles (Moscoso MS [un resumen, en cuatro volúmenes, de las leyes y veredictos de la Audiencia de la Nueva Galicia a finales del siglo XVIII, localizado en la División de Manuscritos de la Biblioteca del Estado de Jalisco, Guadalajara], vol. I, fols. 292 ff.).

¹⁶ Aparentemente, no era raro que quienes cumplían cargos en la región occidental de México a finales del periodo colonial incurrieran en gastos rituales. Sepúlveda y H. (1974:59) señala que los puestos civiles en el

área del Lago de Pátzcuaro, en Michoacán, exigían gastos de importancia a quienes los desempeñaban. Otro registro de Jalisco en 1817 explícitamente asienta que los cargos civiles no eran, generalmente, para quienes tenían granjas para subsistir: el alcalde indígena de Amatitlán, Quirino de Híjar, necesitó, de acuerdo a los reportes, que se le ayudara con sus deberes a causa de su pobreza (AJANG Criminal, fardo numerado 1818, legajo 4, exp. 63).

¹⁷ Véase Nader (1964) para mayores detalles sobre los cargos civiles en dos pueblos modernos de El Rincón.

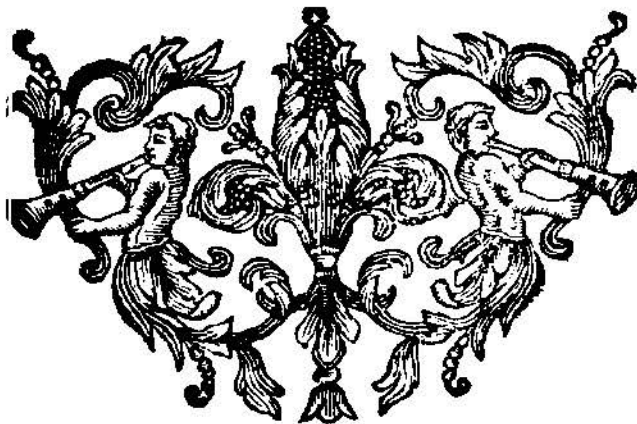
¹⁸ La división de las tierras comunales está documentada en AMAJ Libro de Títulos de Tierras, 1827-34, en Acatlán de Juárez y Tizapanito, BEI Moscoso legajos, vol. I, Cuquío, 1791; y Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: 19, 55, 66, 67, 103-114, 205 para varias comunidades de Jalisco entre 1824 y 1849.

¹⁹ No alegamos que todas las celebraciones religiosas estuvieran incorporadas dentro de los sistemas de cargos por medio del patronazgo individual, ni deseamos implicar que el patronazgo individual se convirtió en el único método para financiar las fiestas. Una cantidad de variaciones son, por supuesto, posibles. Por ejemplo, Phil C. Weigand (en comunicación personal) señala que los huicholes de Jalisco han celebrado dos tipos de fiestas católicas desde principios del siglo XIX cuando menos. Un tipo es patrocinado por individuos y, en gran medida, forma parte del sistema de cargos de la comunidad. El otro tipo es patrocinado por la comunidad y no es parte del sistema de cargos. Con toda seguridad



pueden encontrarse más ejemplos, especialmente de patronazgo individual de actividades religiosas de barrio. Queda por verse si estas actividades de barrio estaban relacionadas con el sistema de cargos. Quizá sea útil distinguir también entre cofradías comunitarias y cofradías privadas, como lo ha hecho Early (1983:193). Las cofradías privadas están fundadas y administradas por familias individuales y no se relacionaban con las jerarquías cívico-religiosas comunitarias. En este estudio no hemos analizado las cofradías privadas.

²⁰ Esto es particularmente cierto en las comunidades contemporáneas en las cuales los nombres de los antiguos cargos civiles se aplican ahora a los cargos religiosos. En estos casos, generalmente se ha atrofiado el lado civil de la jerarquía debido a las nuevas estructuras impuestas por gobiernos nacionales (Carrasco, 1952:30; Cancian, 1967: 284).



BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967 (Ediciones Especiales, 46).

Arnaldo y Sassi, Francisco, *Demarcación y descripción de Michoacán (1649)*, *Bibliotheca Americana* 1(1): 61-204, 1982.

Brooks, Francis Joseph, *Parish and Cofradía in Eighteenth-Century Mexico*, tesis doctoral, Department of History, Princeton University, 1976.

Bunzel, Ruth, *Chichicastenango: A Guatemalan Village*, Seattle, University of Washington Press, 1952.



Cámara, Fernando, "Religious and Political Organization", *Heritage of Conquest*, Sol Tax, ed., p. 142-173, Glencoe, Illinois, Free Press, 1952.

Cancian, Frank, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford, California, Stanford University Press, 1965.

———, "Political and Religious Organization", *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6, Robert Wauchope, general editor, p. 283-298, Austin, University of Texas Press, 1967.

Carrasco, Pedro, *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic Social and Religious Interactions*, Middle American Research Institute, Publication 17, New Orleans, Tulane University, 1952.

———, "The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 63, p. 483-497, 1961.

———, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", *Historia mexicana*, 25, p. 175-203, 1975.

———, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP-Setentas, 1976.

Chance, John K., *Indice del Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca: época colonial*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 21, 1978.

———, "Capitalism and Inequality Among The Colonial Zapotecs of Oaxaca: The Valley and the Rincón Compared", trabajo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, Los Angeles, diciembre 2-6, 1981.

———, "Social Stratification and the Civil Cargo System Among the Rincón Zapotecs of Oaxaca: The Late Colonial Period", *Current Themes in Colonial Historiography: Essays in Honor of Charles Gibson*, Richard L. Garner and William B. Taylor, ed., *Bibliotheca Americana* 1(3): 204-230, 1983.

———, "Colonial Ethnohistory of Oaxaca", *Colonial Ethnohistory*, Ronald Spores, ed., Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. 3, Victoria Reifler Bricker, general editor, Austin, University of Texas Press, en prensa.

Chávez Orozco, Luis, *Documentos para la historia económica de México*, Vol. 5, "Las cajas de comunidades indígenas de la Nueva España", México, mimeo., 1934.

Chick, Garry E., *Concept and Behavior in a Tlaxcalan Religious Officeholding System*, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Pittsburg, 1980.

Códice franciscano: siglo XVI, México, Chávez Hayhoe, 1941.

Coe, Michael D., "A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands", *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, p. 97-114, 1965.

Colección de acuerdos, órdenes y decretos sobre tierras, casas y solares de los indígenas, bienes de sus comunidades y fundos legales de los pueblos del estado de Jalisco (el título varía), 5 vols., 1849-80, Guadalajara, Imprenta del gobierno del estado (vol. 1), tip. de J.M. Brambila (vols. 2 y 3), tip. de S. Banda (vols. 4 y 5).



DeWalt, Billie R., "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, 48, p. 87-105, 1975.

Diener, Paul, "The Tears of St. Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala", *Latin American Perspectives*, 5, p. 92-116, 1978.

Dow, James, "Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy", *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, Rhoda Halperin y James Dow, eds., p. 215-226, New York, St. Martin's, 1977.

Dublán, Manuel y José María Lozano, comps., *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, 44 vols., México, Dublán y Lozano hijos, 1876-1910.



Early, John D., "Some Ethnographic Implications of an Ethnohistorical Perspective on the Civil-Religious Hierarchy Among the Highland Maya", *Ethnohistory*, 30, p. 185-202, 1983.

Friedlander, Judith, "The Secularization of the Cargo System: An Example from Post-Revolutionary Central Mexico", *Latin American Research Review*, 16, p. 132-143, 1981.

Gibson, Charles, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford California, Stanford University Press, 1964.

Greenberg, James B., *Santiago's Sword*, Berkeley, University of California Press, 1981.

Hamnett, Brian R., *Politics and Trade in Southern Mexico 1750-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.



Real y Pontificia Universidad: columna del portal

- Harris, Marvin, *Patterns of Race in the Americas*, New York, Walker and Company, 1964.
- Haviland, William A., "Social Integration and the Classic Maya", *American Antiquity*, 31, p. 625-631, 1966.
- Henderson, John S., *The World of the Ancient Maya*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1981.
- Jones, Grant D., "Symbolic Dramas of Ethnic Stratification: The Yucatecan Fiesta System on a Colonial Frontier", *University of Oklahoma Papers in Anthropology*, 22(1), p. 131-155, 1981.
- López Portillo y Weber, José, *La conquista de la Nueva Galicia*, edición facsimilar, Guadalajara, Instituto Jalisco de Antropología e Historia, 1976.
- Nader, Laura, "Talea and Juquila: A Comparison of Zapotec Social Organization", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 48(3), p. 195-296, 1964.
- Nash, Manning, "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies*, 7, p. 65-75, 1958.
- Nutini, Hugo y Betty Bell, *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Papeles de la Nueva España* (PNE), Vols. IV y VI, Madrid, est. tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905.
- Pérez-Rocha, Emma, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, 6, p. 119-132, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.
- Price, Barbara J., "The Burden of the Cargo: Ethnographical Models and Archaeological Inference", *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, Norman Hammond, ed., p. 445-465, Austin, University of Texas Press, 1974.
- Rathje, William L., "Socio-Political Implications of Lowland Maya Burials: Methodology and Tentative Hypothesis", *World Archaeology*, 1, p. 359-374, 1970.
- Ricard, Robert, *Le conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne, de 1523-1524 à 1572*, Paris, Université de Paris, Institut d'Ethnologie (Travaux et Mémoires 20), 1933.
- Rus, Jan y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, 7, p. 466-478, 1980.
- Ruz Lhuillier, Alberto, "¿Aristocracia o democracia entre los antiguos mayas?", *Anales de Antropología*, 1, p. 63-75, México, 1964.
- Sepúlveda y H., María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Patzcuaro*, México, INAH, Museo Nacional de Antropología, 1974 (Colección Científica, 19).
- Slade, Doren L., *The Mayordomos of San Mateo: Political Economy of a Religious System*, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Pittsburg, 1973.
- Smith, Waldemar R., *The Fiesta and Economic Change*, New York, Columbia University Press, 1977.
- Spores, Ronald, "La estratificación social en la antigua sociedad mixteca", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco et al., eds., p. 207-220, México, SEP-INAH, 1976.
- Tax, Sol, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, 39, p. 423-444, 1937.
- Taylor, William B., *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford, California, Stanford University Press, 1972.
- , "Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence", *Current Themes in Colonial Historiography: Essays in Honor of Charles Gibson*, Richard L. Garner y William B. Taylor, eds., *Bibliotheca Americana* 1(3), p. 231-272, 1983.
- Tello, fray Antonio, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Jalisco*, 4 vols., Guadalajara, Editorial Font, 1942-45.
- Torre Villar, Ernesto de la, "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", *Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 4, p. 410-439, 1967.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*, 3 vols., México, Porrúa, 1961.
- Vogt, Evon Z., "Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya", *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, John A. Graham, ed., p. 176-188, Palo Alto, California, Peek Publications, 1966.
- Wagley, Charles, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village, Menasha*, Wisconsin, American Anthropological Association Memoir 71, 1949.
- Warren, J. Benedict y Robert A. Staley, "Socio-Religious Organization in Early Colonial Michoacán (1522-1700)", *Colonial Ethnohistory*, Ronald Spores, ed., Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. 3, Victoria Reifler Bricker, general editor, Austin, University of Texas Press, en prensa.
- Wasserstrom, Robert, "The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico", *Ethnology*, 17, p. 197-210, 1978.
- Whitecotton, Joseph W., *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1977.
- Wolf, Eric R., *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- , *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.



Catedral: detalle de la fachada oriente

Fotografía: Rafael Chávez Márín