

Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia, y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco

JOSÉ ANTONIO CRUZ RANGEL*

Este trabajo consta de dos partes, las cuales pretendo que al final conformen una unidad coherente. La primera de ellas corresponde a un análisis general, pero sintético sobre las organizaciones religiosas seculares denominadas “cofradías” o “cargos” en la época colonial, denominación retomada y elevada a concepto heurístico por los estudiosos modernos de esta institución, cuya estructura y función pretendo explicar como un sistema inmerso en otros que la crean y recrean en contextos determinados, fundamentalmente en la coyuntura de las Reformas Borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX en el centro de la Nueva España. En la “segunda parte”, al analizar el caso concreto en Chimalhuacan Atenco quiero clarificar y ejemplificar muchos de los asertos emitidos en la primera; aquí, a propósito uso preferentemente el término “mayordomía” siguiendo la denominación más común proferida por los actores indígenas del caso. Con esto pretendo contribuir al esclarecimiento de las diferencias y semejanzas concretas existentes entre las mayordomías-hermandades-fiestas patronales, cofradías y devociones personales, pues la clasificación institucional-canónica establecida en la Colonia entre estos niveles

* Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

de organización, no fue cabalmente entendida ni respetada en los términos coloquiales de la religiosidad popular ni, con frecuencia, en los ámbitos oficiales y aún hoy sigue dando de qué hablar a los estudiosos del tema.

El despotismo ilustrado contra la religiosidad popular

En el siglo XVIII, la administración ilustrada de los Borbones intentó implantar sistemáticamente las reformas económicas y religiosas tendientes a racionalizar el funcionamiento de las instituciones seculares y de la Iglesia, cuyo patrono era el rey. Éste instruyó al alto clero ilustrado y a la burocracia regalista para ejecutar y promover las mismas, ante y a pesar de la oposición de la feligresía que recibía estas innovaciones con recelo y, que, cuando las acataba, era más producto de la coerción que del convencimiento, ya que muchas fueron consideradas un atentado contra la costumbre ancestral.

Una de las instituciones con hondas raíces populares atacada abiertamente fue la cofradía, cuyo número ascendía a más de 900 en el Virreinato. Se intentó reorganizarlas eliminando casi la mitad y congregando o refundando las que tuvieran viabilidad económica y legitimidad ante el Ordinario y el Estado. Asimismo, la persecución y erradicación de la religiosidad indígena de impronta mesoamericana fue revitalizada, pues amén de demoníaca, era considerada signo de ignorancia, superstición y atraso inaceptable desde el punto de vista de los ideólogos del despotismo ilustrado.¹

En esta coyuntura, el gobierno virreinal atacó fundamentalmente a las hermandades administradas por los indígenas, cuyo manejo económico se pensó pasara a manos de “gente de razón” que las hiciera eficientes en términos utilitaristas. Estas políticas se concretaron en muchos lugares promoviendo y favoreciendo las que se hacían indispensables para fomentar una verdadera devoción y fe

¹ El estudio de la vida religiosa indígena novohispana se ha emprendido de una manera sesgada tanto por la historia como por la etnohistoria. Por una parte se analiza el sistema de cargos basado en las cofradías católicas y por la otra la cosmovisión mesoamericana bajo categorías coloniales como “idolatría”, a pesar de los esfuerzos de quienes se han dado cuenta que ambas “vertientes” deben ser consideradas como un mismo sistema. (Véase Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, 1988. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 1995 y William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999). El autor prepara un estudio sobre el tema.

cristiana: la del Santísimo Sacramento, la de Doctrina Cristiana y la de Las Ánimas. Pero, la práctica habría de mostrar que no sería fácil vencer la resistencia indígena ante políticas que intentaban quitarles uno de los pocos reductos de cierta autonomía que les dejaba la Corona, más aún, cuando esta institución era la única y verdadera religión católica cristiana que podían manifestar como propia, plasmada en los rituales que calaban hasta lo más profundo de la estructura social, además de ser un incentivo para alcanzar estatus y poder, por lo cual, era impensable prescindir de ellas.²

Las cofradías, la lucha por el poder y la cohesión social

En la sociedad colonial inmutablemente estratificada, cuyas desigualdades eran sancionadas por las leyes civiles y eclesiásticas, las comunidades indígenas hacían uso estratégico de su corporatividad, única manera de defenderse con cierta posibilidad de éxito ante el acoso externo.³ En la comunidad corporativa, las relaciones

² José Antonio Cruz Rangel, "Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII", tesis de maestría, 2002, cap. II; Francis Joseph Brooks, "Parish and cofradia in eighteenth century Mexico", tesis doctoral, 1976. Andrés Medina ha señalado la carencia de interés en la temática del poder respecto a los sistemas de cargos, cuya discusión teórica ha sido extremadamente complicada pues: "Lo que al principio se describe como una particularidad de la estructura social de las comunidades indias, pronto mostraría no sólo sus complejidades específicas, sino también aquellas de orden económico, al remitir a la 'nivelación', es decir a la redistribución. Lo que a su vez sería criticado a partir de la demostración de una clara tendencia a la diferenciación social y a la monopolización de los puestos dirigentes por las familias ricas". Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, año 5, núm. 9, 1995, p. 21.

³ En la concepción teológica y en la ideología política de la época (inscrita en las leyes), se usaba el concepto de "cuerpo social" o "corporación", no sólo en el sentido de establecer una analogía entre el sistema social orgánico y el cuerpo humano o divino, donde los distintos actores sociales encajaban en alguna de las partes, desde la cabeza-rey-Papa, hasta el tronco o piernas (el pueblo llano), sino que, además, era común hablar de "corporaciones", no sólo con referencia al clero, o los gremios artesanales, sino también a las asociaciones de laicos como las hermandades o cofradías y a las comunidades indígenas o Repúblicas de indios. Robert J. Knowlton establece tanto para la Colonia como en el incipiente México independiente, que el término legal de corporación era ampliamente aceptado y los cuerpos combatidos por las ideas ilustradas y liberales que emergían privilegiando el individualismo a ultranza: "El término 'corporación' incluía a todas las comunidades religiosas, cofradías, archicofradías, hermandades, establecimientos educativos, y en general, todas las organizaciones o fundaciones de duración perpetua o indefinida... Una cofradía era una asociación generalmente de legos, establecida en una parroquia con el propósito de honrar un santo o de celebrar actividades piadosas, como organizar las fiestas en honor de un santo o mantener una iglesia en buen estado. Estas corporaciones relacionadas con la Iglesia a menudo habían

de parentesco y las subdivisiones político-espaciales —mitades, parcialidades, barrios e incluso parajes—, servían como guías de la actividad del individuo en función del todo social. Estos espacios permitían a su interior, cierto grado de libertad y movilidad horizontal y vertical, esta pluralidad propiciaba la multiplicación de los cargos y la posibilidad de incrementar el estatus social. La distribución del espacio y de las relaciones sociopolíticas y culturales indígenas, fueron elementos que dificultaron más a las autoridades hispanas el control de una comunidad reorganizada estratégicamente para que hubiera múltiples centros de poder alternos al radicado en la cabecera, el cual estaba expuesto siempre a la injerencia de extraños, al mismo tiempo que el icono venerado se convertía en emblema de autonomía y daba sentido y justificación legal y moral a los reclamos indígenas.⁴

obtenido considerables propiedades, especialmente en los pueblos, y al gobierno le preocupaba su riqueza, en general, y su monopolización de propiedades de los pueblos, en particular... Los derechos de propiedad de un individuo eran derechos naturales, anteriores a la sociedad. La sociedad no podía tocar tales derechos. En cambio, el derecho de una corporación a poseer propiedades era un derecho civil, posterior a la creación de la sociedad. Por consiguiente, la sociedad podía limitar tal derecho y privar a una corporación de sus propiedades, según lo requiriera la necesidad pública. Además, la República requería la restricción debida a la naturaleza perpetua de las corporaciones, cuyas propiedades tendían a aumentar indefinidamente. Robert J. Knowlton, *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, 1985, pp. 23, 25, 44.

⁴ La teoría antropológica consagrada al estudio del campesinado mesoamericano y los sistemas de cargos cívico-religiosos, ha desarrollado toda una discusión teórica acerca del concepto de “corporación” relativo a las comunidades indígenas, en este sentido James Dow, apunta que “corporación” es un tipo abstracto tomado de la sociología de Max Weber, que enriquecido con los aportes de Maine, ha sido retomado y reformulado por los antropólogos: “Eric Wolf propuso otro tipo corporado combinado para describir las comunidades indígenas mesoamericanas. Primero fue la ‘comunidad corporativa’... y más tarde la ‘comunidad campesina cerrada’ [con la idea] de que el grupo es persona legal con existencia perpetua y con derechos perpetuos sobre la propiedad y las personas... [Dow establece que] Los grupos religiosos corporados son grupos más pequeños dentro de los grupos territoriales más grandes. En ciertos casos son prácticamente idénticos a los grupos territoriales... El sistema de relaciones internas de un grupo corporado religioso muchas veces funciona para representar el grupo ante otros grupos. Las relaciones externas de los grupos religiosos corporados constituyen un sistema de relaciones políticas que complementan al sistema político institucional territorial municipal”. James Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, 1974, pp. 34-35, en este sentido, no sólo es famosa por útil, sino trillada la discusión en torno al concepto de “comunidad corporativa cerrada” del propio Wolf, quien analizó el proceso de desarrollo histórico de las comunidades campesinas mesoamericanas y el paso de una comunidad “cerrada” a una “abierto” en un sistema de dominio, Wolf apuntó: “Incluso la comunidad ‘corporativa cerrada’ tenía entonces relaciones periódicas con un sistema socioeconómico más amplio, ya fuera proporcionándole mano de obra a la hacienda,

El beneficio social debido a la existencia de las cofradías y sus fondos económicos sujetos al control de los cargueros electos por los hermanos —por sufragio directo o por mediación del gobierno de la República de indios—, redundaba en una capacidad de poder de decisión si se hacía acompañar de una administración selecta y comprometida con la comunidad. Esto se evidenciaba en los desastres agrícolas periódicos, hambrunas y mortandades cuando, ante la ausencia de una política estatal eficaz de prevención y control de estas pandemias, algunas cofradías se interesaron en remediar el dolor —aunque de forma tangencial—, fundando hospitales, pagando médicos y los tributos reales, o distribuyendo préstamos entre las familias del pueblo, es decir, usando sus recursos en aras de paliar esta situación que amenazaba la existencia misma del conjunto social. En esas circunstancias, los fondos de las cofradías eran insuficientes para sufragar las funciones religiosas y el costo de los entierros que simultáneamente tenían que efectuar; esto significó que, ante el déficit, la cofradía tuviera que disponer de sus fondos o endeudarse por medio de su mayordomo.

Así, fueron frecuentes las disputas entre los clérigos y las comunidades indígenas por la administración de los bienes de cofradías y por la elección de los cargueros. Esta problemática estuvo frecuentemente relacionada con el grado de interdependencia entre las hermandades y la República de indios y, por el nivel de injerencia y parcialidad mostrada por el clero o el grupo de caciques y principales en las elecciones de los mayordomos de las cofradías y de los mismos oficiales de República, quienes, a su vez, con frecuencia controlaban los recursos de las hermandades, particularmente si involucraban abierta o veladamente bienes comunales y, necesariamente los concernientes al santo patrono del pueblo, cuyos gastos, por obligación recaían en la caja de comunidad. También conmovían a la estructura social las confrontaciones entre facciones en lucha por el poder político o la administración de la mayordomía,

diezmos a la Iglesia colonial o impuestos al Estado. Y al extenderse inexorablemente por todo el campo mexicano los lazos políticos y económicos relacionados con la edificación de una nación en el siglo XIX, resultaba cada vez más difícil para la comunidad 'corporativa cerrada' conservar sus fronteras. Sólo los pueblos más remotos y menos dotados podían permanecer, efectivamente, al margen de aquel impulso modernizador... Las comunidades 'corporativas cerradas' fueron evolucionando hacia un segundo tipo ideal, el de la comunidad campesina 'abierta'." Citado en Cynthia Hewitt de Alcántara, *Imágenes del campo, La interpretación antropológica del México rural*, 1988, pp. 117-118.

mismos que frecuentemente desencadenaban desacuerdos y violencia física. La situación se agravaba por la intromisión de mestizos y españoles, que requería de la intervención de las autoridades coloniales, así como onerosos y dilatados litigios judiciales.

Conforme avanzaba el Siglo de las Luces se acentuaban y proliferaban los conflictos intercasta, donde los indígenas que ya contaban con una experiencia acumulada de resistencia, se manifestaban cada vez más abiertamente en contra de lo que consideraban un atentado a su integridad y autonomía relativa. Los casos de tumultos, revueltas y rebeliones se multiplicaron; las cofradías y el entorno de la religiosidad popular en general, estuvieron con frecuencia, en el centro del problema.⁵

La administración y gobierno de las cofradías

La sanidad económica de las cofradías respondió no sólo a la capacidad del mayordomo como administrador, sino al éxito o el fracaso de otros múltiples factores. La Corona vigilaba la legalidad y buen manejo de los fondos a través de la rendición anual de cuentas por parte del mayordomo ante representantes del clero y el gobierno, por lo que, el libro de ingresos y egresos se volvió obligatorio, acompañado de los recibos correspondientes. El equilibrio era normalmente buscado, aunque el superávit hablaba de un mejor trabajo, por el contrario, el déficit involucraba, amén del desprestigio

⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Bienes Nacionales, leg. 642, exp. 11. Tomás Martínez Saldaña afirma que el campesino de una comunidad corporativa cerrada o autosuficiente: "ve a su tierra como un atributo de su comunidad, de su cultura, de su forma de vida y de su ser... Otro atributo es que en estas comunidades campesinas existe el manejo social del ceremonial comunitario, ya sea religioso o civil. Hay obligaciones sociales para todo el pueblo, para el barrio, para la familia extensa, para el grupo de descendencia o de afinidad, y, por supuesto, existen también relaciones mutuas de apoyo y de obligaciones sociales, económicas y morales". Saldaña, siguiendo a Eric Hobsbawm, establece una tipología de las respuestas campesinas a las amenazas sociales, políticas y ecológicas, así, entre los "campesinos del sector tradicional": "aparecen los grupos secretos que empiezan a tomar forma fundados en conjuntos sociales existentes, como mayordomías, clientelazgos, sectores de edad o de descendencia y recogen el descontento y lo canalizan al interior del mismo, ritualizándolo o formando ceremonias que permitan burlar al enemigo o el posible daño que acecha a la comunidad", Tomás Martínez Saldaña, "Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinos. Reflexiones sobre el campesinado", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, 1987, pp. 409-410, 413.

social, la necesidad del mayordomo de pagar esa cantidad que de no hacerlo podía traerle consecuencias legales, materiales, económicas y espirituales, como la pérdida de la libertad y el embargo de sus bienes, de las indulgencias y del beneficio de la atención médica, cuidados hospitalarios, acompañamiento funerario y sufragios *post mortem*.

Los egresos principales correspondían a las funciones de iglesia, al proceso productivo de su capital agroganadero, al ornato para sus templos, capillas e iconos sagrados, reparación de inmuebles sacros y viviendas, en medicinas y defunciones, además de fuegos artificiales y alimentos. Los ingresos dependían del número y calidad de los bienes raíces en propiedad o usufructo, de la magnitud del capital líquido puesto en movimiento, además del mercado para sus productos, en el caso de que ellos hicieran producir directamente dichos bienes. Asimismo, del trabajo colectivo voluntario o individual remunerado invertido en la producción y administración de los bienes de la cofradía, también de la puntualidad en el pago por parte de los arrendatarios de los bienes raíces o inmuebles, de la solvencia del deudor del dinero en efectivo que prestaba la cofradía a una tasa de interés, generalmente del 5 por ciento, así como de la puntualidad y prodigalidad de los hermanos en sus cuotas o limosnas.⁶

A finales del siglo XVI se incrementó la erección de cofradías indígenas, para cuya fundación y supervivencia, las familias, o un particular, donaban bienes raíces, sedientes o semovientes. También sucedió que la comunidad destinara a este fin parte de sus recursos colectivos, los que deberían convertirse en capital cuya reproducción o conservación al menos, se intentaba garantizar. Durante el régimen de los Habsburgo, el arzobispo de México y los obispos, durante sus visitas pastorales o por la acción del Provisorato, se empeñaron en que las hermandades se establecieran bajo constituciones aprobadas por el Ordinario, costumbre que privó hasta el advenimiento de la dinastía de los Borbón en el trono español, pues

⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 643, exp.27; AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 19, exp. 6, fs. 101-101-133; AGN, Bienes Nacionales, leg. 1112, exp. 46. AGN, Bienes Nacionales, leg. 947, exp.1, 5. Dehouve ha enfatizado el carácter mercantil de las actividades económicas de las cofradías, Daniele Dehouve, "El sistema de crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, José Antonio Cruz Rangel, "Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII", tesis de maestría, cap. IV, 2002.

particularmente el reformador Carlos III obligó a las hermandades a obtener la aprobación real.⁷

En esa primera etapa, habiéndose establecido las cofradías formal o mayoritariamente en la informalidad, la vigilancia sobre su funcionamiento fue laxa, de ahí que, para el siglo XVIII no existiera registro escrito alguno sobre su erección, conservándose, si acaso, una memoria histórica limitada y transmitida oralmente bajo el concepto de “costumbre inmemorial”. Esto ocasionó contradicciones entre la comunidad, los curas y el Estado, ya que determinar con certeza el origen de estos bienes, podría significar —hasta antes de las reformas borbónicas—, que éstos se pudieran espiritualizar y, por ende, quedar libres del control y exacción gubernamental. Así se evitaba se gravaran con las alcabalas cobradas por las transacciones comerciales lucrativas, de las cuales estaban exentos el comercio indígena destinado al pago de tributos y al culto. Con esto se intentaba frenar la injerencia irreversible del gobierno en los recursos comunales excedentes; tanto los indígenas como el clero frecuentemente alegaban la espiritualidad de los bienes de cofradías y se mostraban renuentes a informar a los oficiales reales del estado que guardaban las hermandades.

Si la administración era pertinente y había excedentes, los curas o la República se interesaban en su control y, con frecuencia lo dividían para promover la devoción a otras imágenes, lo que significaría mayores ingresos para el clérigo, así como, el comprometer al mayor número de miembros de la comunidad en la participación en el culto. En los pueblos donde la coerción social no era contundente en cuanto a la rotación de los cargos entre todas las familias, algunos individuos que mostraban eficiencia en la administración podían reelegirse por varios periodos, siempre que otros no tuvieran mucho interés en involucrarse en un cargo que podía resultarles oneroso y hasta peligroso. Por su parte, los caciques y principales hacían sentir su poder económico y político, pues solían perpetuarse en los cargos argumentando que sus abuelos habían fundado la cofradía con sus recursos. La comunidad solía aprovechar la experiencia de cargueros en funciones para instruir a los entrantes, en aras de la eficacia administrativa.⁸

⁷ José Antonio Cruz Rangel, “Las cofradías en el obispado de Tlaxcala, 1590-1620”, inédito.

⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 963, exp. 9; AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 12, fs. 230; AGN, Bienes Nacionales, leg. 209, exp. 7.

La decadencia de las cofradías

Un recorrido por las diversas regiones ecológicas y jurisdicciones políticas y eclesiásticas que componían el virreinato de la Nueva España, serviría como guía para entender el funcionamiento de las cofradías bajo circunstancias socioeconómicas y político-religiosas particulares, así como, la profundidad de la penetración de las políticas coloniales en cada una de ellas y las respuestas sociales ante la intromisión de los agentes que se disputaban el control y el poder en las diversas regiones. Estas informaciones fueron frecuentes desde la última década del siglo XVII y fundamentalmente llevadas a la práctica en el XVIII, debido a las necesidades económicas de la Corona española, ya sea para soportar gastos de sus continuas guerras, o para extraer el mayor beneficio arancelario y de manejar con eficacia la economía en aras de su modernización de acuerdo con las teorías mercantilistas y fisiocráticas en boga en países como Gran Bretaña y Francia.⁹

Por eso, los recursos naturales, particularmente los destinados a la agricultura, la ganadería y otros asignados por la Corona a las comunidades indígenas como propios, fueron el principal punto de inspección y acción de los funcionarios nombrados ex profeso para indagar sobre los usos de los bienes comunales. Así, se creó el ramo de Propios y Arbitrios en 1775, cuyo titular, Francisco Antonio de Gallareta, definió a las cofradías como antieconómicas, pecaminosas y gravosas para las comunidades, sobre todo para las muchas que ya no poseían tierras destinadas a solventar las necesidades más apremiantes del pueblo, en la mayoría de los casos, por haberlas perdido a manos de los terratenientes españoles. Sin embargo, encontró que en los pueblos que contaban con propios y arbitrios, con frecuencia, parte de éstos eran trabajados comunitariamente o arrendados a terceros y, cuyo producto, era dedicado a sufragar las fiestas de los santos, por lo que pidió la desaparición de las cofradías existentes sin fundamento legal y la restitución de los bienes de éstas a la comunidad. También detectó un sinnúmero de casos en los que los bienes raíces o el ganado de las cofradías tuvieron su

⁹ José Antonio Cruz Rangel, *op. cit.*, cap. V. También Chance y Taylor han insistido en la comparación interregional, John Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, suplemento núm. 14, 1987.

origen en una donación de particulares y la apropiación posterior de esos recursos por parte de la hermandad.

Así, el Estado enfocó sus esfuerzos en poner freno a los gastos excesivos de los mayordomos en celebraciones y otros eventos considerados manifestaciones de regocijo pagano y propiciatorios de una conducta inmoral, cuando su objetivo debía centrarse en fomentar la piedad cristiana y la asistencia social. Sistemáticamente se acusó a las autoridades y principales indígenas de destinar indebidamente bienes comunales al culto, además de incumplir la ley 25, tit. 4º, lib. 7, de las *Leyes de Indias*, que exigía a las Repúblicas indígenas informaran sobre el origen, gastos y fondos de las cofradías en cualquier iglesia o capilla, aclarando si consistían en bienes de comunidad y si tenían licencia.

El Estado no admitía del todo que la miseria de los indígenas se había acendrado gracias a la política reformista que propiciaba y veía con beneplácito la descorporativización de las comunidades indígenas campesinas. Todo ello conllevaba a la libre circulación en el mercado de sus recursos naturales, principalmente la tierra y el trabajo humano, de ahí que, a consecuencia de las leyes desamortizadoras y de la fuerza ejercida sobre los pueblos —enmascarada mediante legalismos poco claros—, se provocaron juicios muy dilatados entre las partes, que dieron paso en muchas ocasiones, al despojo de los bienes raíces comunales a manos de empresarios particulares, quienes darían mejor uso productivo a estos recursos. Por el contrario, endilgó todos los males de los indígenas al gasto destinado al ritual religioso, a la religiosidad popular, al ocio y al esparcimiento que conllevaban estas celebraciones que la comunidad aprovechaba como descanso tras arduas jornadas de trabajo en sus escasas tierras comunales o, particularmente, en las de sus patrones hacendados españoles criollos o peninsulares, y que, asimismo, funcionaban como reafirmantes de una identidad comunal cada vez más socavada y endeble.¹⁰

Las ideas de la Ilustración convertidas en praxis económica y política, más la constante exacción de riqueza por parte de la Corona española a través de préstamos y donativos “forzosos”, la

¹⁰ AGN, Historia, vol. 312 013, fs 1-5. Marvin Harris consideró al sistema de fiesta parte integral del dominio colonial, e inútil para proteger a la comunidad de las exacciones del sistema mayor. Marvin Harris, *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra*, p. 52. La Corona redujo el número de fiestas obligatorias con el fin de incrementar la productividad.

consolidación de los vales reales a partir del año 1804, la mala administración de los mayordomos, los desastres naturales, las leyes liberales desamortizadoras de la Constitución de Cádiz y la Guerra de Independencia, minaron los recursos de las mayordomías, comenzando un vertiginoso declive. En España, el gobierno liberal emitió la ley del 27 de septiembre de 1820, relativa a la supresión de toda especie de vinculaciones, incluidas las cofradías, consideradas como de manos muertas, las cuales no podrían adquirir bienes raíces o inmuebles en provincia alguna de la monarquía.¹¹ Estas medidas contribuyeron a que las cofradías se empobrecieran y perdieran la autonomía tradicional, teniendo que recomponerse de acuerdo con las nuevas circunstancias; con frecuencia, los ayuntamientos pretendieron hacerse cargo de su funcionamiento, por supuesto que el clero se rehusó a esta especie de expropiación de los bienes de cofradías por parte del gobierno local, pues tendía a convertirse en su asalariado.¹²

Las mayordomías en Chimalhuacan Atenco

Según un padrón de 1715, levantado por el dominico fray Pedro de Roa, la cabecera Chimalhuacan Atenco se encontraba a legua y media de tierra llana de la sede de la alcaldía mayor Coatepec, y a dos leguas de Texcoco, contigua a la laguna y a la falda de un cerro (probablemente el Tláloc) frente a Santa Marta. Tenía dos ojos de agua buenos, dos piedras de molienda, su escasa población ascendía a 75 casas o familias de indígenas, tres haciendas con 50 personas de “razón” y muy pocos españoles. Según el fraile, las comunidades se mantenían “cómodamente” de la producción y comercio del pulque, también sembraban maíz para autoconsumo. Los dominicos

¹¹ Biblioteca Nacional de México, fondo reservado, col. Lafragua, R 426, *Colección de leyes del estado de Zacatecas*.

¹² AGN, Bienes Nacionales, leg. 225, exp. 3. Chimalhuacan Atenco, Estado de México, se ubica al oriente de la Ciudad de México, en la Colonia se extendía desde la orilla del lago de Texcoco (2200 msnm), hasta el volcán Tláloc (4150 msnm), con población mayoritariamente nahua y en menor número otomí, después de 1543 el corregimiento de Coatepec incluyó a Santo Domingo Chimalhuacan y San Vicente Chicoloapan. Tras una primera estancia franciscana, hacia 1560 tanto Coatepec como Chimalhuacan ya eran parroquias administradas por los dominicos. Además, hacia 1604, tras las mortíferas epidemias, los nativos fueron congregados en seis pueblos, y en el XVIII se agregaron otros. Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1986, pp. 78-79.

administraban un convento “pequeño pero curioso” donde moraban de planta dos religiosos, mientras que, la iglesia se encontraba prácticamente sin ornamentos. Chimalhuacan Atenco tenía seis visitas; a media legua estaba San Vicente al oriente con 102 familias, “al otro lado del cerro” el pueblo de la Magdalena Aticpac a una legua, “buen pueblo”, contiguo al de San Sebastián Chimalpa, “mediano”; a un cuarto de legua San Agustín Atlapulco, al norte a media legua el barrio de San Lorenzo “muy pequeño” y el nuevo y aún más pequeño barrio de Nuestra Señora de Guadalupe, a veces se omite el pequeño y también reciente barrio de San Salvador Tecamachalco.¹³

La República de indios y la disputa por el poder

El año de 1778 había sido calamitoso, sin embargo a pesar de la epidemia y hambruna, el alcalde mayor Agustín de Larrazabal afirmó que los indios habían pagado el tributo puntualmente. Justamente en diciembre se acercaban las elecciones de República y las disputas de facciones por el poder en Chimalhuacan y otros pueblos de la alcaldía mayor de Coatepec estaban latentes en las elecciones anuales de gobierno, mismas que se celebraron en presencia de un juez español llegado de Texcoco y previa convocatoria del alcalde mayor. Así, en ese año, la comunidad acusó a Larrazabal de compeler al pueblo a elegir a incondicionales suyos; por su parte, el alcalde mayor temía que el párroco hiciera lo propio, pues los indios “no veían más autoridad” que la de éste. Sin embargo, es difícil establecer si los bandos al interior de la comunidad estaban condicionados y eran promovidos por el alcalde y el cura, o si había una tercera fuerza autónoma que se enfrentaba a ambos, como puede sugerirse de la disputa por las mayordomías.¹⁴

En febrero de 1789, durante el proceso de nominación y votación, el gobernador de San Vicente Chicoloapan, don Dionisio Mariano, estando presente en la elección fue aclamado para reelegirse y triunfó con 22 votos sobre la terna propuesta originalmente. En este pueblo se elegirían un gobernador, dos alcaldes, dos regidores, dos alguaciles, un fiscal de iglesia y un escribano de República.

¹³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 808, exp. 44.

¹⁴ AGN, Tierras, vol. 2830, exp. 18, fs. 289-290.

Lo mismo sucedió en el pueblo de Chimalhuacan Atenco, donde el gobernador, don Jacinto Roque fue agregado a la lista de candidatos y ganó. Aquí se elegían ya desde 1725 a un gobernador, dos alcaldes (mayor y menor), dos regidores (mayor y menor), dos alguaciles, un alcalde y un escribano de República. Mientras que en el barrio de Santa María, a un alcalde y un alguacil. En el barrio de San Agustín Atlapulco a dos alcaldes, un regidor y un alguacil. En el barrio de San Sebastián, a un alcalde, un regidor, un alguacil, un topil y cuatro escribanos. En el barrio de San Lorenzo, por su reducido número de habitantes no se elegían alcaldes, sino sólo un regidor.¹⁵ Para 1780, en los barrios de Santa María y Suichiaca, se elegirían alcaldes ordinarios, alguaciles y regidores (mayores y menores).

En el pueblo de la Magdalena Aticpac, el alcalde saliente, don Juan Hilario Páez, también intentó su reelección. Sus contendientes eran don Miguel Gerónimo, don Felipe Páez y Julián Antonio, estos dos últimos los hallaremos involucrados en los pleitos por las mayordomías, sea como mayordomos o funcionarios de repúblicas. Aquí se nombrarían dos alcaldes, dos regidores, dos alguaciles, un alcalde y un escribano. En total, los funcionarios electos en esas tres jurisdicciones sumaban 44, sin contar los de la cabecera Coatepec y sus sujetos. Pero el alcalde mayor observó la ilegalidad de las elecciones, puesto que algunos de los más altos cargos iban a ser ocupados por mulatos y no indios puros, además que la reelección no era reglamentaria, por lo que al parecer se revocó la elección y los cargos cayeron en los más votados de la terna originalmente propuesta. Esta contradicción obligó a los gobernadores electos, Alejandro George, Santiago Hernández, y al alcalde Felipe Páez, a probar su legitimidad como indios puros. Lo hicieron con base en declaraciones de testigos y actas bautismales, resultando que todos ellos habían sido hijos de ex funcionarios de República. El sospechoso Páez era “indio legítimo aunque blanco”, además, el promedio de edad de los principales funcionarios era de 40 años hacia arriba.¹⁶

No obstante, sus detractores aseguraban que los principales funcionarios electos de Chicoloapan eran descendientes e hijos de mulatos, el padre de Santiago Hernández lo era igual que la madre de Mariano; además, Santiago fue acusado de adeudar a la caja de comunidad de una gestión anterior como gobernador. En la

¹⁵ AGN, Indios, vol. 50, exp. 160, fs. 288v.

¹⁶ AGN, Tierras, vol. 2830, exp. 17, fs. 247-257.

Magdalena, el alcalde Felipe Páez y, en San Sebastián, el escribano y el alcalde primero eran tenidos por hijos de mulatos casados con indias. En Chimalhuacan, se sospechaba del gobernador Alejandro George y del alcalde segundo Felipe Zedillo: el primero era de “color quebrado y su pelo sospechoso y el segundo, mulato alobado”. Además, George no era nativo del pueblo y estaba casado con una mulata. La Corona mandó repetir las elecciones.¹⁷

¿Cofradías, mayordomías, hermandades o devociones?

Los actores sociales del episodio coyuntural que analizo utilizan distintos conceptos y denominaciones para estas asociaciones laicas con fines religiosos: los funcionarios de la Contaduría de Propios y Arbitrios las llaman genéricamente cofradías: “que las tierras que decían pertenecer a dichas cofradías”; el mayordomo indígena de la Asunción insiste en llamarla hermandad, o devoción; mientras que el alcalde mayor, también las denomina cofradías y, el cura afirma no “haber cofradías” formales en su parroquia. Debido a esta variedad en los términos me parece pertinente hacer ciertas precisiones al respecto.

Podría decirse que las mayordomías eran devociones populares a las que les faltaba formalizarse por medio de constituciones aprobadas por el Ordinario para considerarse cofradías, por eso se les tenía como de menor jerarquía, estrategia usada por sus miembros para no rendir cuentas a agentes externos. Las mayordomías solían tener un funcionamiento más complejo que el de las denominadas meras hermandades o tendían a asociarse a éstas, y por supuesto que las devociones particulares circunscritas a oratorios familiares o “santocale”, que tenían menor alcance económico y social.¹⁸ En la cúspide de esta jerarquía se encontraban las archicofradías que aglutinaban bajo su advocación y protección, particularmente de carácter espiritual, a diversas cofradías que se afiliaban formalmente a ésta. Aunque en las comunidades indígenas que tendían a escapar de la ortodoxia institucionalizada del catolicismo, los términos

¹⁷ AGN, Tierras, vol. 2830, exp. 18, f. 317.

¹⁸ *Santocalli*, hibridismo castellano-náhuatl que significaba “la casa del santo”. Los pueblos otomianos sí contemplan una organización compleja para sus oratorios familiares, que generan relaciones más allá de las de parentesco consanguíneo o espiritual, véase James W. Dow, *op. cit.*, cap. IV, pp. 128-142.

mayordomía, cofradía o hermandad podían ser sinónimos, su finalidad era la de sustentar y fomentar el culto católico, controlando recursos productivos de carácter privado y/o colectivo, sin estar obligadas —al menos formalmente—, a retribuir a sus socios. Tampoco la mayor o menor riqueza económica, cantidad o calidad de los bienes materiales y monetarios pertenecientes a cada una, ni el número de miembros o el tipo de adscripción, definía plenamente en términos coloquiales el ser cofradía o mayordomía. Así, esta vertiente es la que más se aproxima al funcionamiento de las mayordomías contemporáneas, aunque, como ya lo manifesté, las mayordomías indígenas coloniales estaban comprometidas socialmente a apoyar a la comunidad en caso de urgencias, particularmente las que estaban fundadas con bienes pertenecientes a ésta o que involucraba trabajo comunitario.¹⁹

Quizá la diferencia sustancial estribaría, como lo ha indicado la maestra Emma Pérez Rocha, en que, la institución recibía el nombre de mayordomía porque en cada barrio habría un mayordomo. Esta definición de mayordomía, asociada a los bienes del barrio (comunales), en cuya administración podría participar el gobierno indígena y, cuya adscripción incluía a todos los miembros de la unidad territorial, yo la incluyo entre las fiestas patronales obligatoriamente celebradas por la República con bienes propios y aportaciones particulares: las mayordomías barriales, podrían ser una variante encubierta de éstas; así, Pérez Rocha encontró para Tacuba:

...la existencia simultánea de las cofradías y de las hermandades o mayordomías, con ciertas similitudes entre ambas como tener a su cabeza un mayordomo; exigencia, para su existencia, de la aprobación del clero y del gobierno virreinal y posesión de una serie de tierras. Como diferencias básicas, la cofradía debía de contar con estatutos propios, el número de miembros debía estar regido por ellos, y sus bienes se aprovechaban en el culto, básicamente en misas. Por lo que respecta a las hermandades, se puede decir, que se trataba de un cargo secular; pero con autorización eclesiástica y virreinal; que se componía de todos los miembros del barrio, a la cabeza de los cuales estaba el mayordomo, y el producto de sus bienes se canalizaba al clero a través de la fiesta del santo patrono del barrio. [Concluye que] En Tacuba no se puede señalar el paso de cofradía a mayordomía, sino por el contrario la existencia simultánea de ambas instituciones y nos atreveríamos a señalar que la mayordomía,

¹⁹ Alicia Bazarte y Clara García hablan de esta jerarquización en: *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, 2001, pp. 96-99.

entendida como un sistema de cargos, con implicaciones en la organización político-religiosa de los pueblos indígenas, con marcadas influencias de origen español e indígena.²⁰

El último señalamiento alude a la propuesta de María Teresa Sepúlveda para Pátzcuaro, quien apunta que para finales del siglo XVIII y en el transcurso del XIX, la secularización del Estado propició que las cofradías perdieran su base material y parte de su esencia ideológica, y se descompusiera en una mayordomía, donde predominaría el patrocinio individual del mayordomo, nombrado con base en una tradición continuada:

La cofradía “organización religiosa-secular con aprobación del clero y del gobierno virreinal [deja de serlo] para convertirse en una asociación secular de miembros voluntarios que fieles a la tradición, continuaron sus costumbres y devociones” añade que para finales del siglo XIX se transforma en mayordomía, al perder sus bienes raíces y propiedades, base de su sustentación económica.²¹

En este tenor abordaré el tema en Chimalhuacan Atenco, no sin reconocer la poca claridad que brindan los documentos para dilucidar el tema. Así, no se aprecia del todo, cuál asociación correspondía a la advocación epónima de una unidad territorial (pueblo o barrio), aunque, es probable que las establecidas en el pueblo de la Magdalena: las de *Ecce Homo*, la Asunción y la de Guadalupe, no lo fueran, pero, de cualquier manera, por la injerencia del gobierno indígena en su organización y el manejo de sus bienes como si fueran comunales, las harían caer en el rubro de mayordomías o fiestas patronales barriales, no obstante que todas, por el monto de sus recursos económicos podrían haber soportado su erección como cofradías formalmente instituidas, además de que sufrían con frecuencia la intervención de los funcionarios civiles y del cura para tomarles cuentas. Esto denota, que en la vida interna de la comunidad indígena habría escasa preocupación por los formalismos otorgados por una licencia extendida por la Corona y/o el Ordinario. Así, dada la terminología ambigua de la época, que pudiera en este caso concreto no reflejar la función real de estas asociaciones, el

²⁰ Emma Pérez-Rocha, “Mayordomía y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, sobretiro, núm. 6, 1978, pp. 127-128.

²¹ *Idem.*

concepto de cofradía explicaría con eficacia la composición estructural de las mismas, aunque, por otra parte, pudiera obnubilar su carácter político específico, aun aceptando que toda corporación involucraba —potencialmente al menos—, una carga política y económica que no pasaba desapercibida y causaba el recelo del Estado monárquico absolutista.

En el pueblo de Santo Domingo Chimalhuacan Atenco, parroquia secularizada en 1770, se suscitó una disputa legal entre el cura y bachiller Mateo Díaz de Villanueva y los mayordomos indígenas, algunos de los cuales habían podido reelegirse por años consecutivos o a intervalos en el cargo; todos en conjunto habían escapado —no sin controversias—, a la intervención de los funcionarios civiles y del cura en el manejo de los bienes de las hermandades y a la rendición de cuentas. El proceso muestra la pugna intracomunitaria, pues la denuncia la hizo el indígena Domingo Francisco, un mayordomo removido del cargo, seguramente por las autoridades de República, apenas pasados dos meses de su administración (que normalmente debía durar un año), pues como él mismo reconoce, entró como mayordomo a instancias del sacerdote para hurgar en las cuentas de las hermandades. La destitución de este espía e instrumento del cura dio origen a la denuncia, venganza que a la postre resultó contraproducente para el párroco, quien deseaba la intervención de la justicia seglar que castigaría a los mayordomos, que a su juicio, actuaban velando intereses materiales más que espirituales.²²

En un escrito claramente ideado por el cura, Domingo Francisco acusó a sus coterráneos de vivir licenciosos y, descubrió la propiedad agraria de las mayordomías o de los santos, tal como lo deseaba el párroco:

...sin atender a la mucha obligación que debe tener todo cristiano, por ser estos usurpadores de las tierras que tienen las santas imágenes: Santa María Magdalena tiene una fanega de tierra de sembradura de maíz en el paraje de Atocpa, un gran pedazo de magueyal, aparte, en la Palma y, otro dicho en Tecuantlapechco. Su mayordomo Matías Antonio y otros pasados. San Gregorio una fanega dicha en lindes de San Isidro y Santa Catalina y otra

²² El 2 de abril de 1770 se solicitó ayuda del alcalde mayor de Texcoco para apoyar al arzobispo y provisor a secularizar el curato de Chimalhuacan Atenco, tras la muerte del dominico fray Francisco Díaz Leal y el 10 de abril se informó al virrey que ésta se había consumado. AGN, Alcaldes Mayores, vol. 1, exps. 273, 278.

media fanega en el camino real que es junto al Terremote y camino de Tescuco, mayordomo actual Francisco Sales, y este dirá de sus pasados. Nuestra Señora de Guadalupe, cerca de una fanega de sembradura, colinda con la comunidad de dicho mi pueblo, otro dilatado pedazo de magueyal en el cerro, paraje La Palma Chiquita, y el mayordomo perpetuo Juan Páez. Y Señor Santo Eseomo, tiene otra fanega de sembradura que colinda con dicha comunidad, un gran pedazo de magueyal en el cerro paraje Tecorraltitla y, otro chiquito en el pueblo, su paraje Acatitla, mayordomo Manuel Páez cuatro años hasta ahora, este dirá de sus antecesores. Más cuando fue mayordomo Miguel Jerónimo del santo Gregorio, empleó los arrendamientos, que a razón de diez pesos cada año, se tomó veinte pesos, y Juan Hilario otros dos años hizo lo propio, y estos montan cuarenta pesos que son del santo, y sólo destruido en sus posesiones de varas, siendo que de la comunidad sale siempre para el costo. Y porque me dieron el cargo de la mayordomía de la santa y, supieron estos que mi intento solo era el tomarles sus cuentas para la compostura de nuestra iglesia y ornamentos que están indecentes, con toda malicia y para proseguir con su acostumbrada codicia, me despojaron del empleo, y solo fui mayordomo dos meses y medio, y gasté dos pesos para la cera. Y esto señor me lleva solo por la mucha justicia que pido, y por ver que en el pueblo de San Vicente Chicoloapa, con solo una tierra que tiene el santo, están fabricando su iglesia como el culto divino merece, y mi referido pueblo, con tener tanto, no tiene nuestra iglesia nada, que solo con los rastrojos pudiera estar la iglesia con decencia y sus santas imágenes con unos altares lucidos y, no que todo se halla por los suelos y deteriorado a causa de los referidos, por no tener quien lo rija y gobierne.²³

Pidió se hiciera comparecer a los mayordomos pasados y presentes, para tomarles cuentas y que todas las milpas se pusieran: “en un depositario benigno que cuide hasta la cosecha” desinteresadamente, evitando en lo posible la participación de los funcionarios de República y de caciques, pues su intervención tendía a ser represiva, como le había sucedido dos años atrás a su hermano Diego Martín, siendo mayordomo de la Magdalena, al que el alcalde Juan Hilario le embargó 30 cargas de mazorcas que se resguardaron en la iglesia, mismas que el funcionario vendió sin rendir cuentas del dinero. El propio Domingo, ocho años atrás, durante su gestión como mayordomo, había sufrido prisión por parte del

²³ *Ibidem*, fs. 17v-18. No es claro si los gastos se producían en el cambio de mayordomía o en el de vara, que, como de beneficio común, ésta debería pagar, junto con el nuevo carguero que pondría de su bolsa alguna cantidad, o si los mayordomos colaboraban económicamente para esta ceremonia oficial.

alcalde Juan Páez porque no quería entregarle cinco pesos. En 1765, el mismo funcionario por orden del alcalde mayor embargó la milpa e hizo pagar nueve pesos a “la mayordomo” Mathiana María. La posición social privilegiada de Juan y Manuel Páez, le permitió al primero ser “mayordomo perpetuo” y, al mismo tiempo, funcionario de gobierno; mientras que el segundo, pudo reelegirse en la mayordomía del *Ecce Homo* por cuatro años, también Julián Antonio, quien se decía cacique y principal, persistió 24 años en el cargo de la Asunción. Cosa común entre los caciques y principales en todo el virreinato.²⁴

La participación de funcionarios en el control de los recursos del culto público considerados comunitarios, así como su capacidad de destituir y sancionar a quienes no cumplieran con las expectativas, estaría indicando la existencia de un primitivo sistema de cargos cívico-religiosos no necesariamente simétrico ni enteramente democrático. Además, se evidencia que el patrocinio individual parcial estaba presente, pues invariablemente los mayordomos registraban haber puesto dinero de su bolsa, como Diego Martín, quien afirmó haber gastado de su bolsillo 198 pesos en cuatro años que fue mayordomo de la Magdalena, por lo cual, estaba endeudado por diversas partes. Asimismo, el último año de los cuatro que fue mayordomo le quitaron la milpa, sin la cual no podría cubrir los gastos de la fiesta y el trabajo agrícola, por lo que solicitó al cura se le devolviera. Diego se mostró dispuesto a cubrir los “alcances” que le demostraran y, airado retó al denunciante a que cediera a la cofradía la misma cantidad que él había puesto de su bolsa: “por andar moviendo este inventario”. Esto implica que la comunidad era laxa con las cuentas de sus mayordomos a quienes reconocía el esfuerzo en la administración y preservación del sistema religioso tradicional, a sabiendas que los desfalcos imputados por los agentes externos a la comunidad eran producto de gastos en objetos, banquetes y otros eventos lúdicos sancionados positivamente por el pueblo, pero considerados innecesarios para el culto, tanto por los curas como por las autoridades civiles, por lo cual, tenían que ser absorbidos por los cargueros.

²⁴ Cabe mencionar que una familia Páez ostentaba el cacicazgo de Amecameca y su influencia y redes de parentesco abarcaban hasta esta región. AGN, Judicial, vol. 14, exp. 6, fs. 215-265.

Es interesante constatar la inusual participación femenina en el cargo principal dentro del sistema aun bajo circunstancias especiales, como el caso de Mathiana María, quien tuvo que asumir la mayordomía tras la muerte de su marido quien la desempeñaba en 1764. Y no sólo cumplió este periodo, sino otro más, no obstante que la legislación colonial relativa a las cofradías impedía a las mujeres ocupar cargos directivos en las mismas, no así el que fueran hermanas. Además, hasta hoy, el trabajo femenino ha complementado el del marido en el cargo, ocupándose principalmente de la preparación de los alimentos, del aseo de los inmuebles religiosos, de vestir a las imágenes —especialmente a las femeninas— y cargarlas en las procesiones.²⁵

Así, los mayordomos en función y los anteriores fueron obligados a rendir cuentas del arriendo, avalúo y reconocimientos de las tierras que fueron de las hermandades de la Asunción, Santa María Magdalena, Nuestra Señora de Guadalupe, San Gregorio y Santo Ecce Hommo, ante Agustín Larrazabal, alcalde mayor de Coatepec, quien, el 13 de julio de 1782, afirmó que dos años atrás, el cura Díaz de Villanueva le dio facultad al indio Domingo Francisco para cobrar los alcances a los mayordomos de las hermandades y lo comisionó para que, con su auxilio, persiguiera y apresara a los mayordomos deudores, como se efectuó con Julián Antonio, cuya persecución y captura ocasionó gastos por seis reales, mismos que le fueron cobrados al cacique para poder liberarlo. Observó que no había cofradía legítimamente fundada en la parroquia, donde: “si uno muere, deja su tierra a un santo o santa de su devoción, con gran perjuicio de los suyos, costumbre introducida por los antepasados”.

²⁵ En un trabajo previo he señalado la existencia de al menos tres asociaciones femeninas: “En Santa Ana [Xocauca], había otras cinco entre cofradías y hermandades, una, la de los Dolores, fue fundada por mujeres que pusieron unas terneras... En Yacapistla... la femenina de Nuestra Señora de los Dolores, con 4 000 pesos, de españolas y demás castas, la limosna la manejaba la hermana mayor... En Coatlinchan... había la hermandad femenina de Nuestro Señor, que vivía sólo de limosna.” José Antonio Cruz Rangel, *op. cit.*, 2002, pp. 164, 181, 183. Por su parte, Bechtloff menciona una importante participación femenina en las cofradías de indios de Pátzcuaro, pero en tareas de limpieza, ornato o acompañando las procesiones, no obstante una aristócrata criolla fue electa mayordoma, hija de un regidor y viuda de un alcalde, la que duró en el cargo ocho años: “como medida adicional se dio por terminada la prohibición que impedía a los miembros femeninos hacerse cargo de la directiva. la cofradía (de indios) del Santo Entierro eligió en 1770 a doña Francisca Beltrán como mayordoma, primera vez que una mujer era honrada con tal distinción. Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política en una sociedad intercultural*, 1996, p. 111.

Sabía por sus averiguaciones en otras parroquias, que el producto de las tierras de los santos se gastaba en la celebración de la fiesta y embriagueses.

El resultado de sus pesquisas fue que la mayoría de los mayordomos presentó déficit, mismo que fueron compelidos a cubrir, ocasionando la prisión de Julián Antonio. El 4 de marzo de 1778, este personaje se quejó de tal injusticia, pues el alcalde había actuado “sugestionado” por el bachiller Mateo Díaz. Julián fue extorsionado para conseguir su libertad, pues el alcalde le pidió 6 reales y el cura le cobró 66 pesos más: “no contento con los crecidos gastos que he sufrido cada año con las festividades”. Julián remarcó el carácter meramente espiritual, devocional e informal de las hermandades, cuyo capital no soportaba los crecidos gastos, particularmente por concepto de las funciones anuales de iglesia, por lo que solicitó fueran relevados de cubrir estos derechos exorbitantes, y que el alcalde se avocara a proteger a los naturales y no compelerlos a erogar esos gastos:

Estas festividades de ninguna manera son forzosas, porque, a más de ser puramente voluntarias, no sufre la cortedad de las tierras tan crecidos cortos, como lo llevo dicho. Digo voluntarias, porque esta hermandad no puede llamarse propiamente tal, pues no es otra cosa en rigor que una devoción que tenemos establecida en nuestro pueblo... de lo que se deduce no verificarse obligación alguna legítima en nosotros para costas, con tan notable perjuicio nuestro, estas funciones anuales. A más de esto, caso que nos halláramos constituidos en indispensable obligación de concurrir con el producto de nuestras tierras a estos gastos, estos fueran excusables, ya nos relevarían por derecho natural, la cortedad de las mismas tierras y los malos años que han sufrido.²⁶

Era evidente el deseo del sacerdote por hacerse del control de los bienes de las mayordomías, o al menos, que la Iglesia tuviera injerencia sobre estos recursos destinados al culto, mientras que la Corona a través de su burocracia ilustrada, trataba de mostrar a toda costa que las cofradías no tenían fundamento legal, además, que el capital —particularmente la tierra—, había tenido un origen ilícito al ser separada de la asignada por el Estado como propios del pueblo. De ahí la resolución de que estos bienes se restituyeran a su origen y engrosaran la caja de comunidad, a través de la cual se destinaría dinero para atender el culto y, cuyo fondo quedaría al

²⁶ AGN, Tierras, vol. 1109, exp. 3, f. 3-3v. La numeración se repite.

alcance del rey para satisfacer sus constantes necesidades pecuniaras. El asunto llegó ante Francisco Antonio de Gallareta, quien el 5 de agosto de 1782 dictaminó de acuerdo con los reglamentos de la Contaduría de Propios y Arbitrios, de la cual era titular y a petición expresa del fiscal de la Real Hacienda y orden del virrey:

...cuando vacaren algunas tierras por fallecimiento de los naturales que las poseían por repartimiento, se distribuyan como de comunidad entre quienes no las tengan, a fin de que las cultiven y siembren y vivan ocupadas para acudir a su precisa manutención, pago de tributos y obvenciones. Y caso que todos las tengan, se vuelvan y apliquen a la comunidad para que ésta las arriende y perciba sus rentas para su sustento.²⁷

Gallareta afirmó que asignar tierras de los difuntos a los santos era contrario a las reales órdenes “que prohíben que las tierras comunales se enajenen y, mucho menos el que se espiritualicen”, pues de lo contrario, las comunidades no tendrían con qué subsistir y, ordenó que se arrendaran y depositara el producto en las cajas de comunidad, destinando doce reales a la celebración de una misa rezada al año, regla extensiva en todos los pueblos y, que los gobernadores no permitieran que por disposición testamentaria se dejara tierra a los santos.

Fue inmediatamente después de la ratificación de estas disposiciones por la Corona, que Julián Antonio recibió las amenazas del cura que quería azotarlo acusándolo de ser el causante de la decisión del Estado que contrariaba sus intereses, además el párroco le achacó el faltar a misa y se ordenó su captura. Julián se vio precisado a huir hacia la Ciudad de México en busca de la ayuda jurídica de un “solicitador de naturales”, consiguiendo la defensa a cargo de don Bartolomé Díaz Borrego, quien logró su libertad y consiguió se le restituyeran los seis reales cobrados por el alcalde mayor por ese concepto, de acuerdo con la ley 21, tit. 6, lib. 1, de la *Recopilación de Leyes de Indias*, relativa a que los naturales no deberían “llevar costas” o derechos de cárcel.

Por su parte, el 21 de julio de 1783, el bachiller Díaz de Villanueva argumentó que Julián era tributario y no cacique como se ostentaba, y que, como párroco, tenía derecho a exigirle cuentas, pues las tierras “no son suyas, sino de la santísima Virgen de la Asunción”, en

²⁷ *Ibidem*, f. 25.

cuya administración, Julián salió deudor de los 66 pesos en cuestión. Afirmó que las cuentas de Julián eran falsas, pues tan solo, si se hubieran arrendado las tierras habrían redituado diez pesos, de los cuales se gastarían cinco pesos y tres reales por una misa cantada y, en la de la patrona cuatro pesos por la misa y dos más por la procesión y capa, sujeto a arancel, más otro peso pagado a los cantores, sobrando dos pesos, que multiplicados por los 24 años que la administró Julián ascenderían a 48 pesos. Y se preguntó por qué, si era tan gravosa, Julián no había dejado la mayordomía en 24 años; recordó que tres años atrás se la habían quitado y volvió a solicitarla, reflexionando que el resto del ingreso de la mayordomía se malgastaba en perjuicio de los santos y, por ende, de su bolsillo. Añadió que nadie sabía quién había donado las tierras, si los caciques u otros propietarios particulares pero, tampoco constaba que fueran de la comunidad. Así, el cura ignorando el origen centenario de estas asignaciones devocionales, negó endeblemente que fuera costumbre inmemorial dejar tierra a los santos, pues en sus trece años de párroco no lo había visto, asegurando que en los testamentos otorgados ante el gobernador y República, los indígenas las heredaban a sus hijos y parientes, además, habiendo preguntando a los viejos si era esta la costumbre, le dijeron que no, todo lo cual, lo movió a solicitar al alcalde tomara las cuentas, trabajo en el que el funcionario real invirtió un día en ir y venir la legua y media de distancia.

Respecto al déficit detectado, a la fecha de generarse el documento, ningún mayordomo lo había cubierto y, resignado el cura ante la resolución real, solicitó al gobierno que no procediera inmediatamente a cambiar la administración de los bienes de las hermandades, pues las tierras estaban en pleno proceso productivo y las mayordomías serían perjudicadas. También pidió que el producto de las cofradías en toda su parroquia se invirtiera en reparar los templos que estaban arruinados y, para comprar ornamentos, pues en buena medida su reacción contra los mayordomos se debió al dolor y vergüenza que le ocasionó la reprimenda que el arzobispo le propinó en su más reciente visita, dado el mal estado de los inmuebles e implementos del culto. El bachiller se defendió argumentando que era una parroquia pobre, sin cofradías, fincas ni rentas fijas, a excepción del producto de las tierras de las mayordomías en litigio, con lo que apenas podía mantener a su vicario, teniendo que costear la cera, ostias, aceite y vino, de lo contrario, no se podría

sacramentar a los enfermos. De paso, arremetió sutilmente contra la Corona, pues era obligación del rey satisfacer las necesidades del culto divino, pero Díaz estaba consciente de los gastos millonarios que implicó para el monarca su más reciente guerra y no quiso gravarlo más, por eso insistió fehacientemente en que no se quitara la tierra a los santos pues iría en detrimento del culto, pues de por sí, los indios “eran más viciosos que virtuosos”. Finalmente, el 20 de octubre de 1783, la Corona ordenó al cura no molestar a Julián Antonio, y que se cumpliera el decreto que ordenó esa especie de restitución o expropiación de las tierras de las mayordomías, a los propios y arbitrios de la comunidad.²⁸

Apéndice: Las cuentas de los mayordomos

No es frecuente poder acceder a las cuentas de las mayordomías de indígenas de todo un pueblo. Sin embargo, nuestro caso es especialmente ilustrativo, pues los mayordomos fueron compelidos a presentar un “traslado fiel” de los libros de egresos e ingresos de sus respectivas mayordomías. Por estas cuentas que abarcaron —en algunos casos, más de tres años consecutivos—, sabemos del tipo de bienes de capital de las cofradías que funcionaban como una microempresa agroganadera especializada en la producción de maíz, cebada, maguey, pulque, vacas o borregos. Inversión siempre insegura a causa de imponderables, como la falta o exceso de lluvias, del abigeato y enfermedades que mermaban el ganado. Las cofradías eran una empresa que daba trabajo remunerado a peones, jornaleros agrícolas, cantores y músicos indígenas, y cuyos productos se convertían en mercancía puesta en circulación en un mercado regional. Los ingresos en efectivo se reinvertían parcialmente, para garantizar la continuidad del proceso productivo de las tierras asignadas a la cofradía, destinándose al arrendamiento o adquisición de insumos agrícolas provenientes de empresas de españoles o de la Corona, frecuentemente distribuidos obligatoriamente y a precios inflados por el alcalde mayor mediante el “repartimiento”, particularmente las herramientas y bueyes para las yuntas, de tal suerte que una vez faltando este avío, los mayordomos se veían en dificultades para sembrar.

²⁸ *Ibidem*, sin núm. de foja.

No obstante, esta inversión no implicaba una expansión en términos de acumulación de capital, pues la mayor parte se gastaba en actividades económicamente improductivas: parafernalia ritual, ornato, manual, cera, flores, vino, capotillo, andas, candelero, telas, cabellera, panes de oro y reparaciones de albañilería requeridas por el templo. Además, el sistema mayor extraía *surplus* de la comunidad que tenía que pagar al párroco por las funciones religiosas y al dorador, pintor y carpintero —normalmente españoles o de otras castas—, por su trabajo especializado, amén de los impuestos entregados a las autoridades coloniales por herrar el ganado o vender el pulque. El resto se consumía en la imprescindible fiesta, con sus estruendosos cohetes —la pólvora era un monopolio estatal—, en banquetes ricos en proteínas, en la abundante ingestión de bebidas alcohólicas, en danzas, toros y otros eventos seculares que manifestaban el aspecto lúdico y redistributivo al interior de la comunidad. Todo lo cual, nos muestra las complejas relaciones socioeconómicas y políticas establecidas entre los hermanos y el mayordomo que ejercía el control sobre los recursos de los santos-comunidad, o del mayordomo con el cura que pretendía hacerse de éstos, también del mayordomo y el cura con la burocracia estatal contraria a las costumbres ancestrales y, con el sistema colonial asimétrico en su conjunto.²⁹

Memoria que hago yo Tomás de Villanueva, que fui mayordomo de Santa María Magdalena, en el año de 1763, que tomé la mayordomía en día dieciséis de marzo de dicho año.³⁰

Fiesta de la santa, cohetes, ruedas y flores, cera y otros	U032p.
Nochebuena en cera y flores	U008p.
Fiesta titular, en misas	U002p.
Sábado de Gloria en cera y flores	U008p.

²⁹ Sobre la articulación de la economía campesina con el sector capitalista y el predominio de la lógica del valor de uso, Gilberto Giménez apunta: "Aún cuando concorra con sus excedentes al mercado capitalista, lo hará siempre en vista, no de la acumulación, sino del autoabasto y la reproducción de la unidad doméstica y de la colectividad local", además la comunidad campesina presenta, heteronomía, resistencia a la sistematización intelectual, la economía del don, localismo, pragmatismo, etcétera, Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, 1978, pp. 45-51.

³⁰ AGN, Tierras, vol. 1109, exp. 3, fs. 5-5v. Las partes en cursivas indican una transcripción paleográfica textual. Para ganar en claridad se optó por dar un orden cronológico a cada una de las mayordomías, por lo que la numeración no es consecutiva, además de que se repite en el original.

Una docena de blandones plateados	U006p.
<i>Me hizo pagar el alcalde don Juan Páez para la ayuda de la casulla y alba</i>	U008p.
<i>Me hizo pagar el mayordomo mi antecesor don Francisco Balentín</i>	U006p.
Y tres cargas de maíz que le di	U003p.
Balón, cámaras y bonete	U002p.
Siembra, gañanes, yunta y peones	U003p.
Semilla	U000p. 6.
Primera labor	U003p.
Segunda labor	U003p.

De cosechas, mal me fue porque sembré fuera de tiempo, porque comencé a ser mayordomo día seis de junio de dicho año, alcancé ocho cargas chupado y helado.

Raspa de dos partidas de magueyes, a treinta cada una	U007p.
En nueve meses que tuvo la mayordomía pagó el asiento y tlachiqueros.	

Memoria que hago yo, Mathiana María, que fui de mayordomo de Santa María Magdalena en el año de mil setecientos sesenta y cuatro por fallecimiento de mi marido Antonio Vituriano, que gasté dicho año.³¹

Pascua de Espíritu Santo, de cera y flores	U005p. 1.
La fiesta de dicho cargo, los derechos del párroco, cera y fuego	
y todos los demás gastos	U035p.
Pascua de Navidad	U008p. 3.
Misa de la fiesta titular	U002p.
Cera para dominicales	U003p.
De siembra	U003p.
De semilla	U001p. 2.
Primer labor	U006p.
Segunda labor	U007p.
El aterrar	U002p.
Del asiento del pulque	U007p. 4.
El tlachiquero gana al mes	U001p. 4.
Alcance de la raspa, que raspé las tres partidas de magueyes, se da a entender a treinta cada partida, de las tres partidas saqué	U022p.
De cosecha, no lo he pizcado	
Pascua del Espíritu Santo	

Año de 1765

Sábado de Gloria, de cera y flores	U007p.
Pascua del Espíritu Santo, de cera y flores	U006p.
La fiesta	U032p.
<i>Hasta el mes de agosto. No seguí por la muerte de mi marido, di un palio que compré</i>	U002p. 4.

³¹ *Ibidem*, fs. 9-9v.

Por quitar el <i>chicalote</i> ³²	U002p.
Milpero	U003p. 4.
<i>Alcancé de raspa que raspé dos partidas cada año, se compone de treinta magueyes cada partida, y de las cuatro partidas que raspé, fructifiqué a siete pesos cada partida</i>	U028p.
Cosecha de 1764	U003p.
Primera labor	U003p.
Segunda labor	U005p.
Cosecha	20 cargas.
<i>En el segundo año yo la cultivé la milpa y no la pizqué, sino que me embargó el alcalde don Juan Páez, que me han puesto en depósito y, me hicieron cargo de pagar 9 pesos de orden del alcalde mayor don Joaquín Uydobro y, es la verdad lo que pongo en mi memoria jurada.</i>	
<i>Cuenta de cargo y data de la milpa que se le siembra a Santa María Magdalena, que doy yo Diego Martín como mayordomo de dicho pueblo desde el año de 1773, es como sigue.</i> ³³	
<i>Primeramente, en este primer año recibí la tierra la mitad sembrada y la otra mitad la sembré con una cuartilla de maíz, que costó dicha semilla diez reales</i>	U001p. 2.
Para la siembra de esta cuartilla	U001p. 2.
Primer labor con peones y yunta	U003p. 6.
Segunda labor con peón y yunta	U003p. 6.
Por cajonear y aterrar	U005p.
Milpero por la temporada	U002p. 4.
Cosecha de maíz y acarreo de zacate	U003p. 4.
Por la fiesta llevó de derechos el señor cura	U006p.
Por los fuegos llevó el cohetero	U011p.
Siete libras de cera	U003p. ½
Flores, estaño, sahumero y una ración	U000p. 6 ½.
<i>Por el gasto de comida que se da a los principales y cantores el día de la fiesta</i>	U009p.
Por cinco libras de cera en la Pascua de Navidad	U002p.1½.
Al cura, por el día lunes de la fiesta titular	U002p.
Pascua del Espíritu Santo, cinco libras de cera	U002p. 1½.
Flores y estaño	U000p. 3½.
Limosna del día de San Marcos	U000p. 2.
Sábado de Gloria, cinco libras de cera	U002p. 1½.
Estaño	U000p. 1.

³² Del náhuatl *chicalotl*, espino, quizá se refiera a deshierbar. Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, 1981.

³³ AGN, Tierras, vol. 1109, exp. 3, fs. 2-4.

Cargo	U060p. 4.
<i>En este año alcé la cosecha como le consta a todo el pueblo, diez fanegas que vendí a un peso fanega</i>	U010p.
<i>Cincuenta magueyes que se rasparon cinco pesos, porque me los entregaron a media raspa y, en dicho día de fiesta se les da a los convidados de balde y, antes y después de la fiesta se hace lo mismo</i>	U005p.
Venta de zacate	U004p.
Lo gastado	U060p. 4.
Lo que produjo la milpa, magueyes y zacate	U019p. 4.
Puse de mi bolsa	U041p. 4.

En el mes de julio de 1774, sigue nueva cuenta de los gastos de la milpa que se siembra a dicha santa y son como sigue:

<i>Primeramente, doy en data los dichos sesenta pesos, cuatro reales por lo mismo que se gasta cada un año</i>	U060p. 4.
<i>Cogí cuatro cargas de maíz, que a peso la fanega importan</i>	U008p. 0.
<i>De zacate</i>	U003p.
<i>De cincuenta magueyes que raspé en la fiesta</i>	U010p.
Gastado	U060p. 4.
Producción	U021p.
Puse de mi bolsa	U039p. 4.

Nueva cuenta desde julio de 1775

Egresos	U060p. 4.
Tres cargas de maíz, a peso	U006p.
Zacate	U002p. 4.
Pulque	U010p.
Egresos	U060p. 4.
Ingresos	U018p. 4.
	<hr/> U042p. 4.

Nueva cuenta desde julio de 1776

Egresos	U060p. 4.
Pago al tlachiquero en cuatro raspas anuales	U010p.
Pagado al juez de pulques por los cuatro años, a peso cada raspa, de dos meses a un real	U004p.
	<hr/> U074p. 4.

Según se ve de esta cuenta, importa lo que hasta aquí he gastado de mi bolsa en los cuatro años, ciento noventa y ocho pesos cabales, por cuyo motivo estoy debiendo por varias partes

Diego Martín puesto a las plantas de vuestra merced, pido que si debiere en las cuentas de cuatro años que fui mayordomo de Santa María Magdalena, pagaré lo restante y, si hubiere puesto algo de mi bolsa, que el denunciante pague, no lo pido para mí, sino por el culto de la santa. También digo, que el último año que fui mayordomo me quitaron la milpa... como consta por un escrito que le presenté al señor cura en el año de 76, para que se me devolviera la milpa para pagar las dependencias que me causó la fiesta y dicha milpa.

Memoria y razón de lo que estaba yo de mayordomo de mi Santa María Magdalena en el año de mil setecientos y setenta y seis.³⁴

Pascua de Navidad, cinco libras de cera de Castilla	U005p.
Flores	U000p. 2.
Oblea	U00p. 1.
Plata	U000p. 4.
Fiesta titular	U002p.
Sábado de Gloria, cera (de su bolsillo)	U006p.
Jabón para lavar el ornamento (de su bolsillo)	U000p. 3.
Cuatro libras de cera de Castilla en Pascua del Espíritu Santo	U004p.
Raspa de 50 magueyes	U012p.
Tlachiquero por cuatro meses de trabajo a dos reales	U004p. 4.
Misa de la fiesta titular	U010p.
Cinco libras de cera de Castilla	U006p.
Fuegos nocturnos	U006p.
seis docenas de cohetes	U002p. 2.
Cinco rueditas	U000p. 2½.
Una rueda	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Cantores	U003.
Fiesta	U055p.
Labor	U020p.
Milpero, dos pesos mensuales	U004p.
Cosecha	U003p. ½.
16 cargas a 15 reales	U003p.
Raspa	U012p.
Tres cargas de maíz a dos pesos	U006p.
Siete varas del manto de la Virgen	U022p.
1778	
Pascua de Navidad, cuatro libras de cera de Castilla	U004p.
Flores	U000p. 3.
Plata	U000p. 2.
Fiesta titular	U002p.

³⁴ *Ibidem*, fs. 11-12. No dice quién fue el mayordomo.

Tres libras de cera de Castilla en Pascua del Espíritu Santo	U003p.
Sábado de Gloria, seis libras de cera	U006p.
Flores	U000p. 4.
Jabón	U000p. 3.
Raspa de 55 magueyes	U010p.
Tlachiquero	U004p. 3.
Cubridor	U000p. 12.
Tres misas en la fiesta titular	U010p.
Cinco libras de cera de Castilla	U005p.
Fuegos, rueditas	U022p.
Fiesta	U050p.
Labor	
Milpero, dos meses	U004p.
Cosecha	U003p.
8 cargas	U016p.
Cinco varas bramante	U003p. 6.
Seda	U000p. 1½.
Hilo	U000p. ½.
Costurera	U000p. 3.
1779	
Pascua de Navidad, cuatro libras de cera de Castilla	U004p.
Flores	U000p. 3.
Plata	U000p. 1.
Fiesta titular	U002p.
Sábado de Gloria, seis libras de cera	U006p.
Flores	U000p. 4.
Jabón	U000p. 7.
Tres libras de cera de Castilla en Pascua del Espíritu Santo	U003p.
Raspa de 55 magueyes	U011p. ½.
Tlachiquero	U004p. ½.
Cubridor	U000p. 12.
Tres misas en la fiesta titular	U010p.
Seis libras de cera de Castilla	U006p.
Todo el fuego	U011p.
Cantores	U002p.
Fiesta	U051p.
Labor	U022p.
Milpero, dos meses	U004p.
Dos meses de pizca	U003p. ½.
13 cargas	U022p. 6.
Siembra de 400 magueyes	U003p.
¿Yllota?	U001p.

Memoria que hago yo Mathías Antonio, que fui mayordomo de Santa María Magdalena, en el año de 1780, que tomé la mayordomía en día 26 de marzo de dicho año que gasté.³⁵

En Sábado de Gloria. Cera y flores	U006p.
Pascua de Espíritu Santo, de cera, flores y plata	U007p.
La fiesta de dicho cargo, los derechos, cera y fuego	
Y todos los demás gastos	U030p.
Dos libras de cera que compré para los domingos, que voy poniendo	U002p.
De siembra	U003p.
De semilla	U001p. 2.
Primer labor	U006p.
Segunda labor	U007p.
El aterrar	U002p.
Del asiento del pulque	U007p. 4.
El tlachiquero gana al mes	U001p. 4.
Alcance de la raspa, que raspé las tres partidas de magueyes, se da a entender a treinta cada partida, de las tres partidas saqué	U022p.
De cosecha, no lo he pizado	

Memoria de los gastos que se han hecho en los años de setenta y seis hasta el de setenta y siete en la mayordomía del Santo Ecce Homo.³⁶

Primeramente en la iglesia	
Para la misa del primer viernes de Cuaresma	U003p.
7 libras de cera	U007p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Para la segunda que se dice en la Santísima Trinidad	U003p.
6 libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Suma	U024p. 2.
Cuenta de la milpa	
Para las guanclapanas, ³⁷ entran en la tierra ocho medias yuntas	U004p.

³⁵ *Ibidem*, f. 1.

³⁶ *Ibidem*, fs. 13-14.

³⁷ *Cuentlapana* (Según Rémi Simeon, *cuemil*-tierra labrada, *tlapana*-desgarrar, romper). En náhuatl abrir la tierra o "abrir surcos", según traducción del maestro Constantino Medina Lima, comunicación personal.

Para sembrar dicha tierra ocho medias yuntas y dos peones cada	
Media yunta	U008p.
La primer labor dieciséis medias yuntas con dos peones cada	
Media yunta	U012p.
La segunda, las mismas yuntas y peones	U012p.
El cajón dieciséis medias yuntas y los peones que las guían	U009p.
El milpero tres meses a dos pesos cada mes	U006p.
Para levantar dicha cosecha	U009p.

Suma todo U084p. 2.

Las cargas que cogí en dicho año son veinte, vendidas a dos pesos U040p.
 Más del pulque que se vendió en dicho año U006p.

U046p.

Suma del año de setenta y siete

Dos misas con cantores y demás gastos	U024p.
La milpa	U060p.
Maíz, 35 cargas	U070p.

Suma del año 78

Iglesia, dos misas y demás	U024p. 2.
La milpa	U060p.
Maíz, 40 cargas a 2 pesos	U080p.

Suma del año de 79

Iglesia dos misas con cantores y demás gastos	U024p. 2.
Milpa	U060p.
Maíz, 44 cargas a 14 reales	U076p. 4.

Memoria del capotillo del Señor y de la cera que doy la Semana Santa y de la compostura de las andas.³⁸

3 libras de cera en los cuatro años	U012p.
4 ½ varas de raso floreado a 3.4 pesos vara	U016p. 6.
El sastre y la seda	U001p. 2.
El galón de dicho capotillo	U002p. 4
El tornero que compuso las andas	U003p.
Cuatro libros de oro	U004p.
El pintor por pintar las andas y dorarlas	U003p.

³⁸ *Ibidem*, f. 14v.

Un manual	U001p.
Un par de candeleros y un par de ramilletes y la cabellera	U001p
	<hr/> U043p. 4.

*Memoria de los cargos y descargos de la mayordomía del Santo Eseomo, que ocurrió en tres años, y es a saber.*³⁹

Misa del primer viernes de Cuaresma	U003p.
Seis libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Misa el día de la Santísima Trinidad	U003p.
Cinco libras de cera	U005p.
Cantores	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Cuatro libras de cera en Semana Santa	U004p.
En la víspera de la Santísima, treinta y cuatro docenas de cohetes	U001p. 4.

Milpa

De las cuenclapanas entraron ocho medias yuntas	U004p.
Siembra de ocho y media yuntas, con dos peones cada una	U000p. 5.
Primer labor, 16 medias yuntas con dos peones cada una	U012p.
Cajón con yuntas y peones	U009p.
Milpero que cuida tres meses	U0006.
Pizca	U009p.

Maíz que salí en la cosecha, que fue la mitad de dicha milpa Buena y la otra mitad axilada, son dieciséis, vendidas a dos pesos 034p.

*Memoria de los cargos y descargos de la mayordomía del Santo Eseomo, y es a saber.*⁴⁰

Para la misa del primer viernes de Cuaresma	U003p.
5 libras de cera	U005p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Para la segunda que se dice en la Santísima Trinidad	U003p.
6 libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.

³⁹ *Ibidem*, fs. 6-6v.

⁴⁰ *Ibidem*, fs. 8-8v.

1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Segunda misa el día de la Santísima Trinidad	U003p.
6 libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Dos docenas de cohetes para la víspera de la Trinidad	U000p. 6.

Milpa

Para las cuenclapanas, ocho medias yuntas	U004p.
Para sembrar ocho medias yuntas y dos peones para sembrar	U008p.
La primer labor, dieciséis medias yuntas con dos peones	U012p.
La segunda, las mismas yuntas y peones	U012p.
El cajón, yuntas y los peones	U009p.
El milpero	U006p.
Pizca	U009p.
Ingresos	
20 cargas de maíz, a dos pesos	U040p.
De pulque	U005p.
A Juan de Dios por la casulla	U006p.
Una docena de candeleros plateados	U004p.
El cendal del Señor	U001p. 2.
Compostura del colateral	U002p. 4.
Compostura de la chapa de la puerta de la capilla	U000p. 4.

Sale pagado en un todo Manuel de León.

Memoria de la mayordomía de San Gregorio de dos años, el de setenta y ocho y el de setenta y nueve

Arriendo de las tierras del santo	U010p.
Siembra de un pedazo que cupieron 2 ½ yuntas y cuatro peones	U001p. 4.
Primera labor, dos medias yuntas y seis peones	U001p. 6.
Segunda, dos medias yuntas	U001p.
Pizca, cinco peones	U001p. 2.
Una misa con procesión	U005p.
Cinco libras de cera	U005p.
Cinco ruedas, una libra de pólvora y 6 ½ docenas de cohetes	U005p. 2½.
Cantores	U001p. 2.
Cajero que toca desde la víspera	U001p.
Flores, estaño y sahumero	U000p. 7½.
	U024p.

El maíz vendido a dos pesos	U008p.
Zacate	U002p.
 <i>Memoria de 1779</i>	
<i>En dicho año arrendé toda la tierra por no haber yuntas</i>	U012p. 4.
Gastos de iglesia	U018p. 4.
 <i>Memoria de la mayordomía de San Gregorio.⁴¹</i>	
Misa con procesión	U005p.
5 libras de cera	U005p.
Seis docenas de cohetes a 3 reales docena	U002p. 2.
Cinco ruedas a tres reales	U001p. 7.
1 libra de pólvora	U001p.
Los cantores	U001p. 2.
El cajero que toca desde la víspera	U001p.
Flores, estaño y sahumerio	U000p. 7½.
<i>En la tierra hice las cuenclapanas entraron dos medias yuntas</i>	U001p.
Dos medias yuntas para sembrar y cuatro peones	U001p. 4.
En la primera labor, dos medias yuntas y seis peones	U001p. 6.
En la segunda	U001p. 6.
En la pizca, cinco peones	U001p. 2.
	<hr/> U025p. 4½.
 Ingresos	
Arriendo de tierra	U010p.
Cinco cargas de maíz, a dos pesos	U010p.
Del zacate	U002p.
En el segundo año gasté	
Iglesia	U018p.
Tierra	U007p. 2.
 Suma	 U025p. 4.
Tengo recibido de la tierra que alquilé	U010p.
Salió de maíz de la tierra que sembré, tres cargas y media, a 2 pesos	U007p.
Zacate	U002p.
	<hr/> U019p.

⁴¹ *Ibidem*, fs. 15-15v.

*Memoria de lo que tengo gastado de mis bueyes cuando fuimos a traer en San Pedro Actopa, jurisdicción de Tochimilco, que llevan hurtados a Bacilio Bitoriano y Simón Antonio.*⁴²

Para cinco peones	U001p. 2.
<i>Que de andantes fuimos yo Juan de Dios Páez y mi compadre don Joseph Antonio y don Antonio Tibrocio y Teodoro del Espíritu Santo Que pidió el alcalde mayor.</i>	U002p. 2. U007p.
<i>Reconocimiento de mis bueyes y vacas que hizo el alcalde mayor de esta jurisdicción de Coatepec.</i>	U006p.
<i>Para llevar la certificación otra vez en Tochimilco, de representación.</i>	U001p.
De correo.	U000p. 4.
Camino de ida y vuelta.	U006p.

*Memoria de los cargos y descargos de la mayordomía de Nuestra Señora de Guadalupe.*⁴³

El 8 de septiembre misa y procesión	U005p.
Cantores	U001p.
Siete libras de cera	U007p.
Una libra de pólvora	U001p.
Seis ruedas de a tres reales	U002p. 2.
Siete docenas de cohetes a dos y medio docena	U001p. 7½.
Flores y estaño	U000p. 6½.
El 12 de diciembre, para la misa	U003p.
Cantores	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Siete docenas de cohetes	U001p. 7.
Seis libras de cera	U006p.
Flores y estaño	U000p. 4.

Milpa.

De las cuenclapanas cinco yuntas	U005p.
Siembra de cinco yuntas, con dos peones cada una	U005p.
Diez sembradores	U002p. 4.
Primer labor, cinco yuntas	U005p.
Por los peones que destaparon	U004p.
Segunda, diez yuntas	U010p.
Milpero que cuida tres meses	U0006.
Peones que iban echando tierra	U004p. 4.
Cajón y diez yuntas	U006p. 7.
Doce peones, seis iban guiando las yuntas y echando tierra al maíz	U006p.

⁴² *Ibidem*, f. 16.

⁴³ *Ibidem*, fs. 7-7v.

El milpero U006p.
 Para levantar la pizca, 25 peones U006p. 2.
 U090p. 1.

Salieron de dicha milpa nueve cargas y media, vendidas a dos pesos U019p. 7.

Páez

30 cargas de maíz, frijol y cera bujía

2

60

05

03

68p. Hube Juan de Dios Páez.

U018p. 6.

*Memoria y cuenta que hago como mayordomo que soy de la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de este pueblo de Chimalguacan Atengo, yo don Julián Antonio, desde el año de mil setecientos setenta, hasta el de mil setecientos ochenta y uno.*⁴⁴

Producto	Gastos
En 1770 por milpa, función, cera, plata y flores de mano del tiempo, mirra	U024p. 7.
U013p. En 1771 a causa de la lluvia cogió apenas dos cargas de maíz que vendió a seis pesos, y el zacate en un peso. Gastó en la milpa	U070p. 6.
U021p. 4. En 1772 cosechó solo cinco cargas de maíz vendidas a cuatro pesos, y el zacate en doce reales En la milpa e iglesia	U076p. 6.
U028p. 4. En 1773, sólo siete cargas de maíz, el zacate <i>Se lo comieron las mulas del señor cura</i> Gastos los mismos	U076p. 6.
U028p. <i>En al año de 1774 sembré la mitad de la tierra y la otra mitad el señor cura de cebada, y nada dio de arrendamiento</i> En la siembra	U021p. 5.

⁴⁴ *Ibidem*, fs. 1-4. La numeración comienza de nuevo.

U007p.	Por dos cargas de maíz a tres pesos, cuatro reales Gastos de iglesia	U024p. 7.
U021p.	En 1775 sembró toda la tierra y cogió siete cargas, el zacate se lo comieron las mulas del curato En milpa e iglesia	U070p. 6.
U027p.	En 1776, por nueve cargas de maíz.	U070p. 6.
U015p.	En 1777, por cinco cargas de maíz En milpa e iglesia	U070p. 6.
U018p.	En 1778, por seis cargas de maíz En milpa e iglesia	U070p. 6.
U015p.	En 1779, por cinco cargas de maíz En milpa e iglesia	U070p. 6.
	<i>En 1780, nada produjo porque heló con todas las milpas en todas partes como es constante, pero los gastos de la función anual en la parroquia no se me excusaron</i>	U070p. 6.
	En 1781-1782, sembró cebada, por tapar cuatro cargas gastó ocho pesos, más 14 pesos, cinco reales en barbechar, tapar y escardar, más 19 pesos en segar, 22 pesos en llevarla a la era y, por sacarla para su venta, 12 pesos.	U076p. 4. U024p. 7.
	En la iglesia	
Tot. 166.1		Tot. 819p. 3.

Se nota la gran diferencia entre los ingresos variables e inferiores respecto a los egresos fijos, lo primero a causa de las malas cosechas y el poco valor comercial del maíz que oscilaba entre tres y cuatro pesos, lo poco que redituaba el zacate —cuando los caballos de la parroquia no lo consumían gratuitamente— y, ante esto, un último esfuerzo del mayordomo por sembrar un cultivo más redituable comercialmente hablando, como la cebada, la cual también el cura llegó a cultivar sin pagar nada por arriendo a la mayordomía.

Bibliografía

- Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1864)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE/IPN/AGN, 2001.
- Betchtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996.
- Brooks, Francis Joseph, "Parish and cofradia in eighteenth century Mexico", tesis doctoral, Princenton University, 1976.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Cruz Rangel, José Antonio, "Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII", tesis de maestría, México, ENAH, 2002.
- , "Las cofradías en el obispado de Tlaxcala, 1590-1620", inédito.
- Chance, John y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, suplemento núm. 14, mayo-junio 1987, INAH, 1987.
- Dehouve, Daniele, "El sistema de crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS.
- Dow, James W., *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, México, INI, 1974.
- Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos A. C., 1978.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1995.
- Harris, Marvin, *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia, *Imágenes del campo, La interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1988.
- Knowlton, Robert J., *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, México, FCE, 1985.
- Martínez Saldaña, Tomás, "Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinos. Reflexiones sobre el campesinado", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987.

- Medina Hernández, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, México, año 5, núm. 9, UAMI, 1995.
- Pérez-Rocha, Emma, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.
- Simeon, Rémi, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1981.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado*, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.