



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ECONOMÍA Y ADMINISTRACIÓN DE LAS COFRADÍAS
DE TANTOYUCA Y CHICONTEPEC,
SIGLOS XVIII-XIX.

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN HISTORIA
P R E S E N T A
KARINA PAULIN TREJO

DIRECTOR DE TESIS: MTRO. JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS



MÉXICO D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis papás, Julia y Raúl

A mis hermanos, Raúl, Diego y Karla

A Ixchel y Noé

Primero, al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y al CONACyT, por el apoyo económico y académico que recibí como becaria del programa de tesis externa, lo que representó para mí una oportunidad de gran valor académico.

Mi más profundo agradecimiento a mi director de tesis, Mtro. Juan Manuel Pérez Zevallos no sólo por el apoyo, tiempo y paciencia que me ha brindado a lo largo de esta investigación, sino también por su confianza al involucrarme en la búsqueda y rescate de documentos parroquiales. Al Dr. Jesús Ruvalcaba Mercado por contagiarme el interés y cariño que siente hacia la Huasteca.

Al Mtro. Joaquín Praxedis Quezada, agradezco su confianza por permitirme trabajar los documentos de Tantoyuca y Chicontepec y, colaborar en el rescate de los archivos en Álamo, Temapache.

Mi muy sincero agradecimiento a mis maestros y amigos, Sergio Eduardo Carrera Quezada y Clemente Cruz Peralta por haberme facilitado algunos documentos, los cuales me fueron de gran ayuda para la realización de esta tesis. Con ambos no sólo compartí trabajo dentro de los archivos sino también pláticas y disertaciones, que junto con sus atinadas llamadas de atención me permitieron enriquecer en sobremanera esta investigación. También de manera muy especial, quiero agradecer a todos mis compañeros con los que compartí la difícil pero también divertida tarea de limpiar y catalogar los documentos parroquiales. A los párrocos de las iglesias de Chicontepec, Huejutla, Tantoyuca y Temapache, quiero agradecer el habernos permitido trabajar dentro de sus archivos, sin su confianza no hubiera podido desarrollar este trabajo.

A mis sinodales por sus observaciones y consejos, mi gratitud. Al Mtro. Lorenzo Ochoa porque sin su ayuda y consejos no hubiera llegado al CIESAS; a la Mtra. Noemí Cruz, por sus comentarios y por enseñarme la importancia de trabajar con fuentes primarias.

A los compañeros que hice dentro del proyecto “Huasteca” y como becaria del CIESAS. A mis camaradas de toda la vida, Gaby y Luis. A mis amigos y compañeros de Filos, en especial, a Olivia por sus consejos y ayuda en esta última etapa de la tesis. A cada uno de ellos, gracias porque de alguna forma también son parte de esta investigación.

Finalmente, a mis padres porque creyeron en mí y me brindaron todo su apoyo.

ÍNDICE

Mapas, ilustraciones, cuadros y gráficas	7
Abreviaturas	10
Introducción	11
Capítulo 1. Antecedentes históricos y geográficos de la Huasteca en la época colonial	22
1.1. La Huasteca	22
1.2. Tantoyuca y Chicontepec	24
1.3. La conquista de Pánuco	29
1.4. La evangelización en la Huasteca	34
1.5. La administración religiosa	38
1.6. La administración política	39
1.7. Población y economía de los pueblos de indios	44
Capítulo 2. Cofradías: reglamentos, deberes y obligaciones	48
2.1. Las cofradías	48
2.2. Las constituciones	51
2.3. Cofrades y compromisos	55
2.4. Elecciones y cargos	57
Capítulo 3. Cofradías: las fiestas patronales en los pueblos de indios	64
3.1. Religiosidad, fiestas y santos	64
3.2. Las cofradías y las fiestas patronales	70
3.3. Cofradías del pueblo de Temapache	73

Capítulo 4. Economía cofradial	81
4.1. Préstamos en la época colonial	81
4.2. El crédito eclesiástico	83
4.3. La actividad crediticia en las cofradías	87
4.4. Haciendas, ganado y agricultura	92
Capítulo 5. Economía y administración de las cofradías de Tantoyuca y Chicontepec	100
5.1. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca	100
5.2. La cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca	113
5.3. Efectos de la Real cédula de consolidación de vales reales (1804) en las cofradías de Tantoyuca	124
5.4. La cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec	128
a) Ganado en tierras comunales.	133
b) La producción agrícola	136
Conclusiones	143
<i>Corpus</i> documental	149
Bibliografía	150

Mapas

1. Ubicación de Tantoyuca y Chicontepepec, Veracruz 25
2. Guayacocotla-Chicontepepec, 1786 29

Ilustraciones

1. Libro de cuentas de la cofradía del Santísimo Sacramento de Temapache, 1732-1734 21
2. Curato de Tantoyuca, 1743 27
3. Antigua Parroquia de Santiago, Tantoyuca, Veracruz 36
4. Parroquia de Santa Catarina, Chicontepepec, Veracruz 37
5. Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Temapache, 1800 75
6. Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1822 112
7. Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1817 123
8. Cargo de ganado vacuno de la hacienda de Sesecapan. Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepepec, 1835 142

Cuadros

1. Relación de cofradías en los pueblos de Tantoyuca, Chicontepepec y Temapache. Siglos XVII-XIX 69
2. Gastos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Temapache, 1802-1804 77
3. Gastos de la cofradía del Señor Santiago del pueblo de Temapache, 1835 78
4. Relación de mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1814-1838 101
5. Ingreso total de alquileres y limosnas de la cofradía de Nuestra Señora

del Rosario de Tantoyuca, 1815-1834	103
6. Haciendas y ranchos en la jurisdicción de Pánuco-Tampico gravados bajo censo consignativo. Siglos XVIII-XIX	104
7. Ingresos, egresos y sobrante de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1815-1835	107
8. Gastos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1814-1815	110
9. Funciones de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1823-1824	111
10. Relación de mayordomos de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1795-1819	113
11. Funciones de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1795-1941	122
12. Relación del ganado vacuno de la hacienda de Sesecapan y Sontole, 1835-1842	134
13. Ingresos por la venta de fanegas de maíz. Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1836-1842	137
14. Ingresos por concepto de limosnas, venta de ganado, maíz y pilón de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835-184	138
15. Funciones y gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835-1842	140

Gráficas

1. Capital líquido de la cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1795-1808	120
2. Capital líquido de la cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1808-1819	121
3. Capital líquido de la cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1819-1830	121
4. Ingresos por concepto de limosnas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835-1842	131

5. Ingresos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835-1842

135

Abreviaturas

AGNM	Archivo General de la Nación, México, D.F.
APC	Archivo Parroquial de Chicontepepec, Veracruz.
APH	Archivo Parroquial de Huejutla, Hidalgo.
APT	Archivo Parroquial de Tantoyuca, Veracruz.
APTE	Archivo Parroquial de Temapache, Veracruz.

Introducción

El período colonial fue una etapa de significativas transformaciones para las sociedades indígenas. Los gobiernos prehispánicos se reorganizaron conforme al régimen colonial y dieron paso a nuevas instituciones con fines tanto civiles como religiosos, como lo fue la cofradía.

La aceptación de las instituciones hispanas por parte de los pueblos de indios fue posible gracias a su flexibilidad, ya que algunas de las costumbres y formas de gobierno prehispánico pudieron recrearse dentro de las cofradías. De no haberse podido trasladar costumbres y formas de organización y gobierno, los pueblos de indios no las hubieran aceptado.

La legislación eclesiástica definió a la cofradía como “una reunión de determinado número de fieles para dedicarse en común al ejercicio de obras piadosas y de caridad.”¹ En este sentido, una de sus funciones espirituales más importantes fue exaltar el culto a Jesucristo, a la virgen María y a los Santos.

En el siglo XVI, durante la colonización y evangelización de la Nueva España, estas instituciones sirvieron como instrumento ideal para consolidar la religión católica entre los pueblos de indios a través de ejercicios de piedad, culto, caridad y educación cristiana. Sin embargo, para el siglo XVII su finalidad ya no

¹ Dorothy, Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México, 1999, p. 450.

era la de fortalecer la religión católica ni imponer estas asociaciones religiosas entre los pueblos de indios, pues éstas ya habían sido adoptadas y readaptadas como instrumento integrador de la vida social, económica, política y religiosa. Así, su adopción se extendió hacia los diversos grupos de la sociedad novohispana (mestizos, negros, mulatos e indios), hecho que se vio reflejado en las numerosas fundaciones que comenzaron a darse, primero, en la ciudad de México y después, en los pueblos de indios. Por tanto, no es sencillo establecer una regla general en cuanto a la funcionalidad o características de las cofradías, ya que habría que tomar en cuenta aspectos como el lugar donde fueron fundadas, incluso el grupo étnico de sus miembros. Así, pues, para entender el papel e importancia de estas instituciones en la época colonial, es preciso hacer una revisión historiográfica de lo que se ha escrito a cerca de ellas.

Balance historiográfico

Los primeros trabajos que se escribieron acerca de estas instituciones novohispanas fueron abordados desde la perspectiva antropológica. En ellos se resaltó el carácter institucional, el papel religioso y el efecto de su implantación en la sociedad indígena, tema que posteriormente abrió paso a nuevas interrogantes. Por ejemplo, George Foster argumentó que las cofradías sirvieron como instrumento de evangelización.² Por el contrario, para Charles Gibson, éstas no fueron producto de la primera actividad misionera sino que ofrecieron seguridad espiritual y sentido de identidad colectiva a los pueblos de indios. Además, también agregó que fueron de diferentes tamaños y grados de complejidad. En el plano económico, Gibson señaló la necesidad que tenían éstas de contar con un ingreso constante para el sostenimiento de sus festividades.³

En la década de 1960, Ernesto de la Torre Villar presentó un estudio comparativo entre el obispado de Michoacán y el de Puebla de los Ángeles,

² George, Foster, "Cofradías y compadrazgos en España e Hispano-América", en *Guatemala indígena*, I, enero-marzo, Guatemala, 1961, p. 128-129.

³ Charles, Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México, 2000. (Colección América Nuestra 15), p. 130-134.

acerca de las cofradías y sus propiedades.⁴ Éste fue quizá uno de los trabajos más completos para ese momento, pues se trató de una investigación minuciosa acerca de las primeras asociaciones de indios, del sistema de cargos, su función religiosa y su administración. Sin embargo, todavía hacía falta profundizar y abordar el tema desde diferentes perspectivas. Entonces surgieron nuevos trabajos con propuestas nuevas e interesados en conocer mucho más acerca las cofradías indígenas. Así en 1978, Emma Pérez-Rocha analizó la estructura de las fraternidades indígenas del pueblo de Tacuba en el período colonial y planteó que comenzaron a funcionar como sistema de cargos.⁵ Sugirió que los indios de ese pueblo, poseedores de algunos pedazos de tierras, las cedieron a las asociaciones religiosas. En este sentido, centró su atención en la procedencia que tuvieron esas tierras, cuestión que hasta ese momento no había sido tomada en cuenta por otros investigadores o por lo menos, no tan afondo. Así, concluyó que éstas fueron adquiridas por medio de la donación y la compra; utilizadas principalmente para el cultivo de magueyes, maíz y para que pastara el ganado comunal. Estos ingresos servían para sufragar las celebraciones religiosas.

Pero fue hasta la década de 1980 cuando se puso mayor énfasis a la cuestión económica. Ejemplo de ello, es el trabajo de Olinda Celestino, acerca de las cofradías del Valle del Mantaro, Perú, en el cual señala la importancia religiosa que tuvieron estas instituciones como medio de cohesión y mantenimiento del poder por parte de la élite indígena. Así pues, Olinda Celestino se percató de que las cifras que mostraban los documentos delataban los bienes cofradiales, pero también mostraban aproximaciones de su economía. En el Valle del Mantaro, estas corporaciones orientaban una parte de sus actividades hacia el sector productivo y con ello, también a la economía del mercado.⁶

⁴ Ernesto, de la Torre Villar, "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", en *Estudios de Historia Jurídica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, p. 139-411.

⁵ Emma, Pérez-Rocha, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, VI, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1978, p. 119-131.

⁶ Véase Olinda, Celestino, *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*, Universitat Bielefeld, Centro de Investigaciones sobre América Latina, Bielefeld, República Federal de Alemania, 1981, p. 1-75.

Para la ciudad de México, se cuenta con el trabajo de Alicia Bazarte Martínez, quien aborda las diferencias entre las cofradías de indios y las de españoles. En sus trabajos señala que en la ciudad de México existieron dos tipos de cofradías: las de oficio o gremiales y las de indios. Las primeras eran organismos de carácter más civil que religioso, prestaban ayuda mutua pero sólo entre miembros de un mismo oficio o negocio, generalmente eran de origen español. Para las cofradías de indios, Bazarte señala que fueron una adaptación para hacer frente al poder dominante, es decir, funcionaron como un instrumento para defender los bienes comunales. De esta forma, no sólo los protegieron, sino que también los desarrollaron al fortalecer la cohesión interna de las comunidades frente a los españoles que codiciaban sus tierras.⁷ Uno de los grandes aportes que hizo Alicia Bazarte al estudio de las cofradías fue profundizar acerca de la importancia devocional que había entorno a esta institución novohispana; así como profundizar su estudios de las cofradías de españoles. Sin embargo, todavía se estaba dejando aun lado el papel político y económico de estas instituciones. Posteriormente, a las investigaciones realizadas por Alicia Bazarte, le siguieron trabajos como el de Dagmar Bechtloff, quien abordó las cofradías en Michoacán y resaltó la forma cómo la nobleza tarasca buscó formas para mantener el poder y el control sobre la sociedad indígena. Sin duda, esta investigación mostró por un lado, la forma de integrar la vida política a la vida religiosa y por el otro, la estrecha relación que había entre cofradías y comunidad.⁸

Otras investigaciones que profundizaron sobre las cuestiones económicas fueron las de Asunción Lavrin y Gisela von Wobeser. Ambas investigadoras resaltan la importancia económica de las cofradías y de sus contribuciones, pues con éstas se cubrían buena parte de los gastos de carácter religioso, mientras que

⁷ Alicia, Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 1989, p. 188-189.

⁸ Dagmar, Bechtloff, *Las cofradías de Michoacán durante la época colonial: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, 1996, p. 217-240.

con el capital acumulado se otorgaban créditos a los cofrades. Es decir, funcionaron como verdaderas fuentes de financiamiento.⁹

Por su parte, Danièle Dehouve,¹⁰ resalta que a falta de instituciones crediticias en el periodo colonial, las cofradías fueron las únicas instituciones capaces de ayudar económicamente a la población. También agrega que estas fraternidades, incrementaron el desarrollo comercial de los pueblos de indios debido a los muchos créditos que otorgaban y que a su vez, eran invertidos en distintas transacciones mercantiles. Para la zona maya, Nancy Farris y Gabriela Solís Robleda, encontraron que durante la época colonial las cofradías de indios fueron una continuidad de las cajas de comunidad. Así, los mayas tuvieron su propio sistema financiero pero sus recursos eran de la comunidad y eran destinados a satisfacer las necesidades locales. Ambos trabajos dejan ver que a pesar de su disminuido capital, comparadas con las de la ciudad de México, éstas jugaron un papel relevante hacia dentro de los pueblos de indios.¹¹

En lo que se refiere a la Huasteca, Manuel Toussaint (1948) y Joaquín Meade (1987) fueron de los primeros en señalar la existencia de cofradías en la Huasteca.¹² Décadas después, Antonio Escobar Ohmstede retomó el tema en su tesis doctoral *De cabeceras a pueblos-sujetos* (1994), sin ser éste el tema principal de su investigación, Escobar Ohmstede, no sólo vuelve a confirmar la existencia de cofradías en la Huasteca sino que también deja ver su alcance económico y por ende también su importancia, al presentarlas como propietarias

⁹ Son varios los autores que abordan el tema de las cofradías como fuentes de financiamiento, algunos de ellos son: Asunción, Lavrin, "El capital eclesiástico y la élites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII", en *Mexican Studies*, I, 1, enero-agosto, California, 1985, p.1-28; Gisela, von Wobeser Hoepfner, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1994.

¹⁰ Véase Danièle, Dehouve, "El sistema de crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en Marie-Noelle Chamoux, Danièle Dehouve, *et. al.*, *Prestar y pedir prestado*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1993, p. 93-109.

¹¹ Para conocer más acerca de las cofradías en el área maya, véase los siguientes autores: Nancy, Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial: la empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza América, Madrid, 1992. (Quinto Centenario); Gabriela, Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas de Yucatán colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, Porrúa, México, 2005.

¹² Manuel, Toussaint, *La conquista del Pánuco*, El Colegio Nacional, México, 1948, p. 25, 269-270; Joaquín, Meade, *La Huasteca hidalguense*, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, A.C., Hidalgo, México, 1987.

de haciendas y ganado. Es decir, su investigación fue la punta de lanza que llevó a otros investigadores, como Eduardo Carrera Quezada y Clemente Cruz Peralta, a profundizar en el tema.¹³

El trabajo de Eduardo Carrera versa sobre las cofradías de Xochiatipan y en cierta forma, da continuidad al trabajo de Bernardo García Martínez, al señalar que estas instituciones fueron un elemento importante para la constitución de nuevas jurisdicciones.¹⁴ En el plano religioso, Carrera Quezada encuentra que a través de estas instituciones, los pueblos de indios sobrepusieron algunas celebraciones mesoamericanas a las del calendario cristiano como una forma de dar continuidad a sus creencias. En el plano económico, los préstamos que otorgaron estas instituciones fueron utilizados para atender sequías, inundaciones u otro desastre natural. Por su parte, el trabajo de Clemente Cruz Peralta muestra un análisis minucioso de los libros de visitas pastorales de los obispos; en ellos se detalla el número de cofradías que encontraron a su paso, su composición étnica y el alcance económico que tuvieron. También encontró que estas corporaciones se desarrollaron tanto en el ámbito crediticio como el agropecuario, lo que permitió que los pueblos de indios se incorporaran a un comercio más amplio.

A partir de estas investigaciones considero que el estudio y funcionalidad de las cofradías no puede ser generalizado ni dado por obvio, pues se ha demostrado que cada asociación, aún de un mismo pueblo, poseía particularidades tanto en su organización como en su funcionalidad que la hacía diferente. Por tanto, esta investigación tiene como principal finalidad señalar la importancia económica de tres cofradías (la de Las Benditas Ánimas y la de Nuestra Señora del Rosario, ambas del pueblo de Tantoyuca y, la de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe del pueblo de Chicontepepec), fundadas en pueblos de indios de la Huasteca. Así,

¹³ Sergio Eduardo, Carrera Quezada, *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, 2007. Véase también Clemente, Cruz Peralta, *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades en la Huasteca en la época colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2007. (Tesis de Licenciatura).

¹⁴ Bernardo, García Martínez, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1987. (Lecturas de Historia Mexicana 2).

también señalaré qué grupo étnico fue el más favorecido por el usufructo de los bienes cofradiales.

Marco teórico

A partir de los estudios y trabajos que la historia, la historia económica y la antropología nos brindan, podemos obtener los conceptos básicos y necesarios para entender el desarrollo de esta investigación.

Me gustaría remarcar que la cofradía se convirtió en una de las instituciones más importantes de toda la Nueva España no sólo por su carácter devocional sino también por el papel determinante que jugó dentro de la vida política, social y económica. En este sentido, considero conveniente hacer uso de los términos asociación y corporación como sinónimos de cofradía, tal y como los utiliza María Alba Pastor en “La organización corporativa de la sociedad”,¹⁵ pues el primer término engloba el sentido religioso por el cual se fundaron las cofradías. Es decir, se trata de “una unión social que promueve el culto divino”. Mientras que, el término corporación es usado porque la cofradía fue una institución preocupada por la regulación de la producción, el control de la distribución y el consumo. El término hermandad prefiero no usarlo, ya que implica connotaciones diferentes que más adelante explicaré.

En cuanto al concepto colonial de *pueblo de indios*, seguiré los lineamientos utilizados por Bernardo García Martínez. Se trata de una definición en términos del castellano que se le dio al *altepetl*, organización con amplia expresión territorial que se desempeñó tanto en el territorio político como corporativo. Después de la Conquista, el término *altepetl*¹⁶ fue sustituido por el de *pueblo de indios*, que significó un territorio conformado por varios núcleos de población pero con un centro rector llamado “cabecera” y pequeñas unidades dependientes conocidas como “sujetos”, “barrios” y “estancias”. Siendo esta última definición la que se

¹⁵ María Alba, Pastor y Alicia Mayer, “La organización corporativa de la sociedad novohispana”, en *Formaciones religiosas en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, 2000.

¹⁶ Aunque para la Huasteca el término correcto es el de *bichon* y no *altepetl*. Véase capítulo uno.

debe entender por “pueblo de indios”. En este sentido, el incremento poblacional favoreció el surgimiento de nuevos pueblos y con ello también al de las cofradías. La fragmentación de éstos, según Bernardo García, se debió a los conflictos políticos, económicos y sociales que sufrieron los pueblos durante los siglos XVII y XVIII, los cuales ocasionaron que muchos sujetos se desprendieran de sus antiguas cabeceras.¹⁷

El modelo que utilizo para poder estructurar mi investigación esta basado, por una parte, en lo expuesto por Murdo McLeod en “Desde el Mediterráneo” (2000) y por Danièle Dehouve en *Entre el caimán y el jaguar* (1994). En este sentido, doy continuidad a lo expuesto por ambos investigadores al señalar que la creación de cofradías en los pueblos de indios obedeció a la necesidad que tuvieron estos de crear sus propios sistemas de crédito.¹⁸ Para entender el funcionamiento y el papel económico de este tipo de instituciones durante la Colonia, seguí los lineamientos utilizados por Gisela von Wobeser y María del Pilar Martínez López-Cano. Ambas investigadoras, identifican dos tipos principales de préstamo: el censo consignativo y el depósito irregular.

Así, la fundación de cofradías en los pueblos de indios ocasionó cambios en su vida religiosa pero también en la política y económica. Al funcionar como “bancos rurales” impulsaron también la monetarización.

Hipótesis

Si bien la historia de las cofradías en la Nueva España inicia en el siglo XVI, su expansión como fenómeno social ocurrió en diferentes momentos. Hay que tomar en cuenta que cada región del territorio novohispano atravesaba situaciones y problemáticas diferentes. Por ejemplo, en este mismo siglo, la población de la

¹⁷ García Martínez, *Op. Cit.*, p. 65-97.

¹⁸ Murdo, MacLeod, “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial, 1580-1750”, en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, 2000, p. 207-219; Véase también Danièle, Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994. (Colección Historia de los pueblos indígenas de México).

Huasteca se encontraba muy disminuida por los efectos de la guerra de conquista, la evangelización, las epidemias y por la venta de indios huastecos que Nuño de Guzmán hizo a las Antillas, por lo que considero que no existían las condiciones necesarias para que se fundaran cofradías en la Huasteca, por lo menos no en el siglo XVI. Por tanto, parto de las siguientes hipótesis:

1.- que en la Huasteca las cofradías fueron fundadas, primero, por iniciativa de los curas parroquiales y posteriormente, también por el resto de la población, ya que ambos comprendían los beneficios que estas instituciones podrían traerles.

2.- que los excedentes de estas cofradías, producto de las diferentes actividades económicas, sirvieron para ayudar económicamente tanto a cofrades como a la demás población.

Las fuentes

Debo confesar que esta investigación comenzó con un interés particular por trabajar las cofradías de Huejutla y no las de Tantoyuca y Chicontepec. En este sentido, pensé que el Archivo Parroquial de Huejutla, situado en el estado de Hidalgo, tendría una gran cantidad de documentos, pues hay que recordar que en este lugar los agustinos fueron los primeros frailes encargados de la evangelización, por lo que se convirtió en un centro religioso muy importante.

La búsqueda de documentos dentro del Archivo Parroquial de Huejutla arrojó un gran corpus de libros y fojas sueltas; sin embargo y a pesar de lo extenso de este archivo, la documentación existente correspondía, en su mayoría, al siglo XIX. Así, del acervo más antiguo no quedaba huella y por tanto, tampoco de sus cofradías.

Entonces, tenía dos alternativas, cambiar de tema o mejor aún, comenzar nuevamente la búsqueda en otros archivos de la Huasteca. Afortunadamente, fui invitada a formar parte de un equipo de trabajo, que tiene como fin la búsqueda, rescate y conservación de documentos parroquiales. De esta forma, no sólo trabajé los documentos de Tantoyuca y Chicontepec sino también en los archivos de Temapache y, colaboré con el resguardo de los de Xochiatipan y Huejutla.

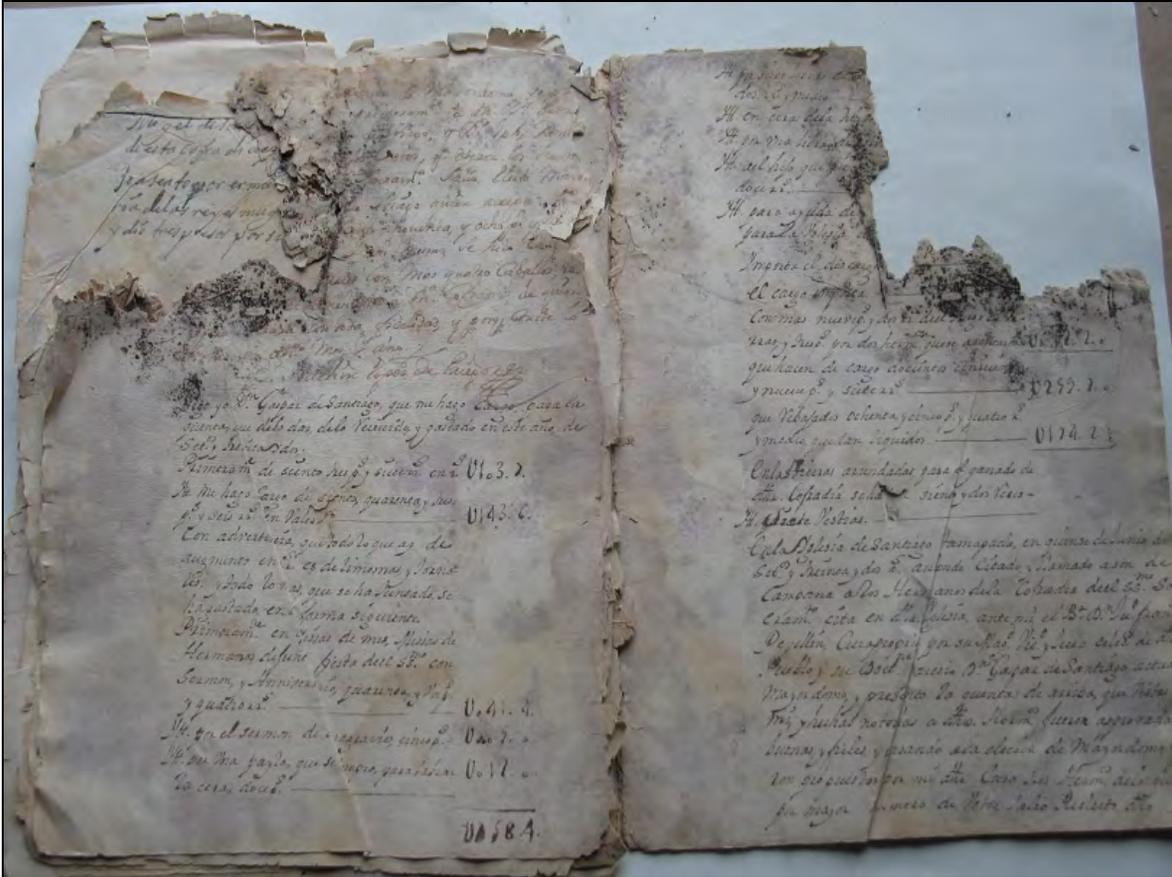
Dentro de estas iglesias se encontraron diversos documentos, entre ellos, los libros de cuentas de las cofradías de Tantoyuca, Chicontepec, Temapache y Tihuatlán, que me fueron de gran ayuda para el desarrollo de esta investigación.

La búsqueda y análisis de fuentes primarias enriquece en sobremanera el trabajo del historiador, pues no sólo lo coloca frente a información fidedigna sino que también lo hace trabajar de diferente manera. El historiador deja atrás la comodidad de una biblioteca a cambio de los polvosos cuartos y estantes donde se guardan celosamente este tipo de documentos, que por si fuera poco, todavía hay que transcribir. A pesar de esto, la búsqueda y sobre todo, el rescate de este tipo de acervos no es un trabajo que ha quedado agotado en la Huasteca, pues todavía hace falta que más archivos abran sus puertas y permitan el resguardo de tan valiosos documentos.

Existen diversas razones y circunstancias que dificultan el resguardo de acervos, una de ellas, son las propias autoridades religiosas que impiden la entrada a los archivos parroquiales. En otros casos, son los curas los que se muestran desconfiados en permitir el acceso a su archivo y por tanto, dificultan la tarea de conservación. Por otro lado, la humedad del lugar representa uno de los principales problemas del deterioro de este tipo de fuentes. (Imagen 1)

Los documentos en los cuales baso mi investigación, corresponden principalmente a los *Libros de cuentas de las cofradías de Chicontepec, Tantoyuca y Temapache* y las fechas que éstos abarcan van desde el último tercio del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX. En algunos casos, como ya mencioné, los libros están incompletos, les faltan hojas o bien, el escrito ha sido carcomido por la humedad. Así, pues, para completar los huecos que dejan estos documentos fue necesario consultar el Archivo General de la Nación, así como bibliografía complementaria.

Imagen 1
Libro de cuentas de la cofradía del Santísimo Sacramento del pueblo de
Temapache, 1732-1734



Fuente: APTE, "Libro de cuentas de la cofradía del Santísimo Sacramento de Temapache, (1732-1734)", en *Libro de cuentas*, vol. 4, exp. 1.

Antecedentes históricos y geográficos de la Huasteca en la época colonial

1.1. La Huasteca

La palabra náhuatl *Huasteco* o *Cuasteco* se deriva de *Cuextécatl*, nombre con el cual fray Bernardino de Sahagún se refiere al caudillo que guió a los huastecos hacia el oriente.¹ Para el siglo XVI, esta área sería conocida con el nombre de *Huastecapan*, *Pantlan* o *Panotlan* y, finalmente *Pánuco*, que quiere decir lugar por donde pasan.²

La Huasteca, nombre con el que se le conoce hoy en día, es un área con siglos de antigüedad. Por tanto, no es fácil establecer sus límites sin hacer alusión a sus diferentes momentos históricos. En este sentido, existen varios trabajos que intentan definirla desde distintos puntos de vista como el arqueológico, antropológico, geográfico, etc. Para los arqueólogos, por ejemplo, la división se da

¹ Algunas de las investigaciones que abordan el tema de la Huasteca en la época prehispánica son los trabajos de: Lorenzo, Ochoa Salas, "El origen de los huastecos según las fuentes históricas", en *Huastecos y totonacos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México, 1989, 135-154; Joaquín, Meade, *La Huasteca. Época antigua*, Publicaciones Históricas, Cossío, México, 1942; José Aníbal, Andrade Azuara, *Huastecapan, el estado huasteco*, Colección Tamayo, México, 1952, p. 12.

² Manuel, Toussaint, *Op. Cit.*, p.19.

a partir de los restos arqueológicos de las épocas preclásica y clásica (200 a.c. – 700 d.c.), los cuales tienden a indicar que su extensión llegó a incluir a una gran parte de los actuales estados de Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo y Tamaulipas, así como una pequeña parte de Puebla y tal vez de Querétaro.³ En cambio, para los antropólogos sociales en la delimitación de la Huasteca intervienen elementos afines que existen entre los grupos nahuas, huastecos, otomies, pames, tepehuas; características que los hacen tener cierta unidad que se refleja en su música, sus ritos y sus relaciones comunitarias. Por su parte, desde el punto de vista geográfico intervienen elementos que permiten una delimitación un tanto diferente a las anteriores, como lo son el territorio, el relieve, el clima, los ríos, los recursos, etc.

En términos generales podemos señalar que este espacio ocupó la parte septentrional de Mesoamérica, en la llamada costa del Golfo del Altiplano Central, constituida por una llanura de cerca de 70 km. de ancho que al ir ascendiendo va formando pequeñas colinas. Se encuentra entre el trópico de Cáncer y el de Capricornio, esto explica, en un principio algunos rasgos característicos de la región como la temperatura y la precipitación pluvial. Desde el punto de vista hidrológico, al norte limita con el río Soto la Marina hasta el río Cazonas, entre la llanura costera del Golfo y parte de la Sierra Madre Oriental.

Para efectos de esta investigación es necesario hacer una breve revisión de lo que se entendía por “Huasteca” en la época colonial, lo cual no es fácil, ya que en el siglo XVI estos límites aún no parecían muy claros. En su visita a la Huasteca (1532-1533), Gómez Nieto anota únicamente cuarenta y seis pueblos como parte de la región, una delimitación incompleta ya que no registró otros pueblos que en ese entonces también dependían del gobierno de la Nueva España.⁴ Años más tarde, el viajero inglés John Chilton (1572) y Abraham Ortelius (1584) también intentaron delimitar dicha región; sin embargo, sus delimitaciones

³ Lorenzo, Ochoa Salas, *Historia Prehispánica de la Huasteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1979. (Serie Antropológica 26), p.15.

⁴ Juan Manuel, Pérez Zavallos, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Archivo General de la Nación, México, 2001. (Colección Huasteca), p. 37-46.

seguían muy acotadas. John Chilton dejó al pueblo de Huejutla como la puerta a la Huasteca, mientras que Abraham Ortelius en su mapa dejaba fuera pueblos como Huejutla, Yahualica, Huazalingo, Iamatlán y Chicontepec.⁵ Como podemos observar en el siglo XVI, aún no se tenía una idea clara de los límites de la Huasteca. Por su parte, el arzobispo Francisco Aguiar y Seixas (1603-1604), al parecer coincidía con la delimitación hecha por John Chilton, ya que señaló que la Huasteca comenzaba en Huejutla y termina en Tamazunchale. Quizá esta división obedeció a un criterio lingüístico porque únicamente se mencionó a los pueblos que hablaban mexicano y huasteco. En todo caso, se dejó fuera lugares como Guayacocotla, Tlalchichilco, Zontecomatlán, Yahualica, Tlanchinol, Lolotla, Molango, Xochicoatlán, Tinguistengo, Zacualtipán y Meztitlán.

1.2. Tantoyuca y Chicontepec

En la actualidad el municipio de Tantoyuca limita al norte con Tempoal y Ozuluama, al este con Chontla e Ixcatepec, al sureste con Chicontepec, al sur con el estado de Hidalgo y al oeste con Platón Sánchez.⁶ Por su parte, Chicontepec limita al norte con Tantoyuca e Ixcatepec, al este con Temapache y Tepetzintla, al sur con Ixhuatlán de Madero y Benito Juárez y, al oeste con el estado de Hidalgo, ambos municipios se localizan al norte del estado de Veracruz (Mapa 1).⁷ Si bien, los límites anteriores sirven para darnos una idea de la localización exacta de estos pueblos hoy en día, cabe resaltar que éstos difieren enormemente con la ubicación que tenían en el siglo XVI.

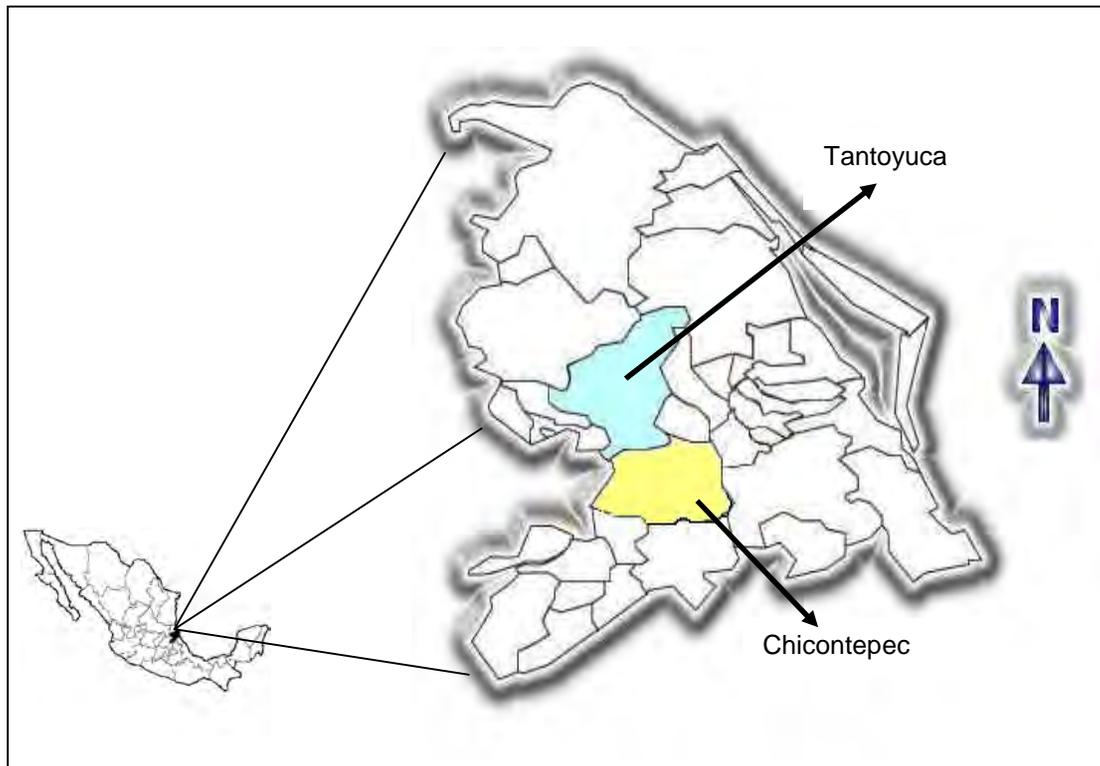
⁵ María Teresa, Franco y Jesús, González Salas, *El mundo huasteco y totonaco*, Jilguero, México, 1993, p. 94.

⁶ *Enciclopedia Municipal Veracruzana: Tantoyuca*. Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1998.

⁷ *Enciclopedia Municipal Veracruzana: Chicontepec*. Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1998.

Mapa 1

Ubicación de Tantoyuca y Chicontepec, Veracruz



Para 1532 y 1533, las cabeceras de los pueblos, que en su mayoría se encontraban en sus asentamientos tradicionales (prehispánicos), fueron movidas con las primeras congregaciones que ocurrieron antes de 1570.

Lo que se buscaba con esta política era reducir estos asentamientos o bien, trasladarlos a lugares más “accesibles” tanto para los evangelizadores como para los colonizadores. Sin embargo, para los pueblos de indios quedaba claro que esto no era otra cosa que un intento por despojarlos de sus tierras. De esta forma, la relación cabecera-sujeto, base de la territorialidad indígena se vio rota. Este era pues, tan sólo el principio de una serie de políticas y decretos que posteriormente traerían cambios económicos y sociales a los pueblos de indios.

En lo que se refiere a Tantoyuca, sabemos que para el siglo XVI *Tanteyuc* era sujeto a *Metatepec* y se encontraba a 14 leguas de Pánuco. Era encomienda de Pedro de Fuentes (1550-1560). Tenía de términos cuatro leguas y confinaba

con Tenacuzco, Tempoal y Acececa y eran estancias sujetas: Tepetzintla, Tancotochol (pueblo), Itztac, Zoquinton, Buculaco, Tiacaxtla y Temapache. Hacia 1600, el alcalde mayor de Pánuco trasladó su sede a Tantoyuca.⁸

Para el siglo XVIII las reformas borbónicas generaron un gran número de cambios, por lo que el territorio fue dividido en jurisdicciones que a su vez estaban a cargo de intendencias. Tantoyuca estuvo dentro de la jurisdicción de Pánuco-Tampico, adscrita a la intendencia de Veracruz.⁹ En lo que se refiere a su población, me gustaría resaltar que Tantoyuca era el único pueblo que contaba con habitantes no indios, ya que las 27 familias de europeos, españoles, mestizos, pardos y mulatos, contrastaban enormemente con las 226 familias de indios y las 156 de sus dos sujetos, Santa Catarina y San Juan Ototontepec.¹⁰

El asentamiento de un número considerable de españoles dentro de los pueblos de indios, como fue el caso de Tantoyuca, trajo consigo una reconfiguración del lugar. No hay que olvidar que muchas veces se despojó a los indios de tierras para dárselas a los españoles como mercedes reales. De manera que muchos españoles comenzaron a establecerse en haciendas y ranchos, lo que trajo a Tantoyuca nuevas formas de trabajo, cambios en su población, en su economía, incluso una reconfiguración del lugar, ya que muchas haciendas fueron establecidas alrededor de la cabecera.

Las diversas actividades económicas que se llevaron a cabo dentro de las haciendas requirieron la participación de mucha más gente, lo que motivó que muchos indios abandonaran sus pueblos para irse a vivir dentro de éstas. Así, se produjo un intercambio de técnicas de producción entre españoles e indios y viceversa. Es decir, los españoles enseñaron y emplearon a los indios en técnicas de cultivo propias de Castilla y viceversa.

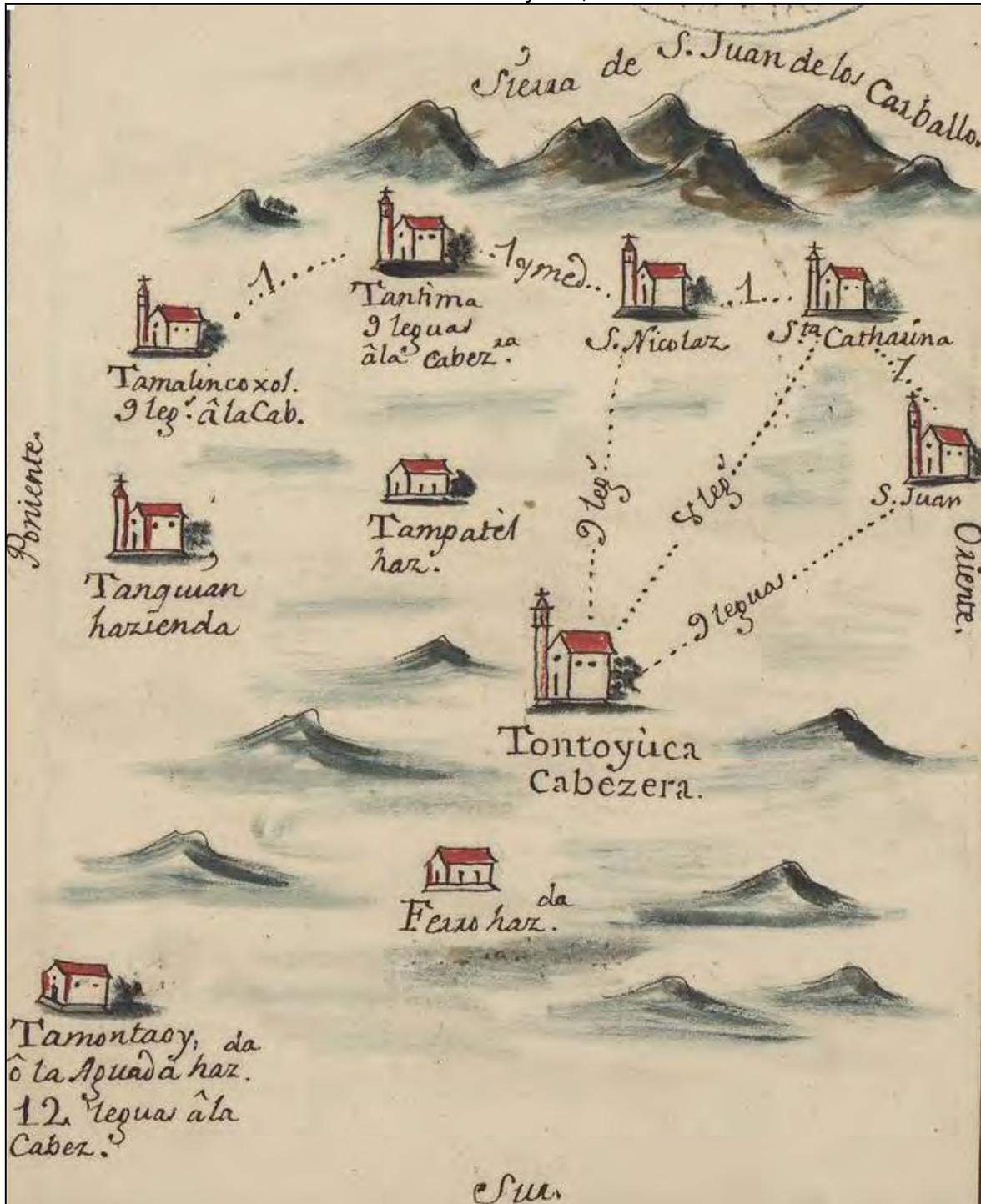
⁸ *Tam_teyuc* significa lugar donde hay cera. Meade, *La Huasteca. Época antigua, Op. Cit.*, p. 286.

⁹ Peter, Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, p. 137.

¹⁰ Antonio, Escobar Ohmstede, *De cabeceras a pueblos-sujetos: las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de la huasteca hidalguense y veracruzana, 1750-1853*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1994. (Tesis de Doctorado). p. 19.

Imagen 2

Curato de Tantoyuca, 1743



Fuente: Mapa 26 del Atlas eclesiástico de El Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes; dispuesto de orden del Ilustrísimo Señor Doctor Don Francisco Antonio Lorenzana Buitrón, dignísimo arzobispo de esta santa Iglesia Metropolitana; por el Bachiller Don Joseph Antonio de Alzate y Ramírez, año de 1767. El original se encuentra en la Biblioteca Pública de Toledo. Signatura: Ms. 366.

Las haciendas de españoles, poco a poco, formaron parte del entorno de los pueblos de indios, como lo podemos ver en las *Relaciones geográficas* de 1743, donde Tantoyuca (que era cabecera) colindaba con los pueblos de Santa Catarina, San Juan Otontepec, Tantima, Tamalincoxol y San Nicolás y con las haciendas de Tampatel, Tanquian y La Aguada. Pero, éstas no fueron las únicas haciendas que anotó Francisco de Solano dentro de la jurisdicción de Pánuco-Tampico, también estaban la de San Isidro, San Nicolás, Chichigualtepec, Santa Clara “El Capadero”, Los Naranjos, Chintepequec, San Jorge Miraflores, San Diego Escaleno, De las Flores, Rancho Los Paderones y El Rancho.¹¹

Por su parte, en el siglo XVI Chicontepec¹² se encontraba al oriente de Huautla. Antes de 1550, Diego de Coria adquirió un tercio de Cicoac,¹³ la cual incluía Chicontepec. Pero Francisco Ramírez vendió su parte a Pedro de Meneses. Una vez que ambos encomenderos murieron fueron sucedidos por sus hijos Pedro Bermúdez de Meneses y Hernando de Coria. Cicoac-Chicontepec aparece como posesión de la corona hasta 1626. Tenía 2 estancias: Tilcipojapan y Aguatlan.¹⁴

Durante la mayor parte del siglo XVI, esta zona formó parte de la jurisdicción de Molango y Malila o Meztlitlán.¹⁵ Para el siglo XVII, el alcalde mayor residió algunas veces en Huayacocotla y otras en Chicontepec. Para 1787 esta zona formó parte de la intendencia de Puebla.

Para el siglo XVIII, la economía de Chicontepec se basó principalmente en la siembra de caña, para la elaboración posterior de piloncillo y aguardiente, aunque los indios también se dedicaron al comercio del algodón manufacturado en forma de calzones. Escobar Ohmstede sugiere que esta fue una región de

¹¹ Francisco, de Solano, *Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743*, Consejo Superior de Investigación Científico, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, I, 2 vol., Madrid, 1988. (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 28), p. 208-214.

¹² Del mexicano *chicome_tepetl*, significa siete pueblos, lugar poblado por siete o en siete cerros. Meade, *La Huasteca. Época antigua*, Op. Cit., p. 304.

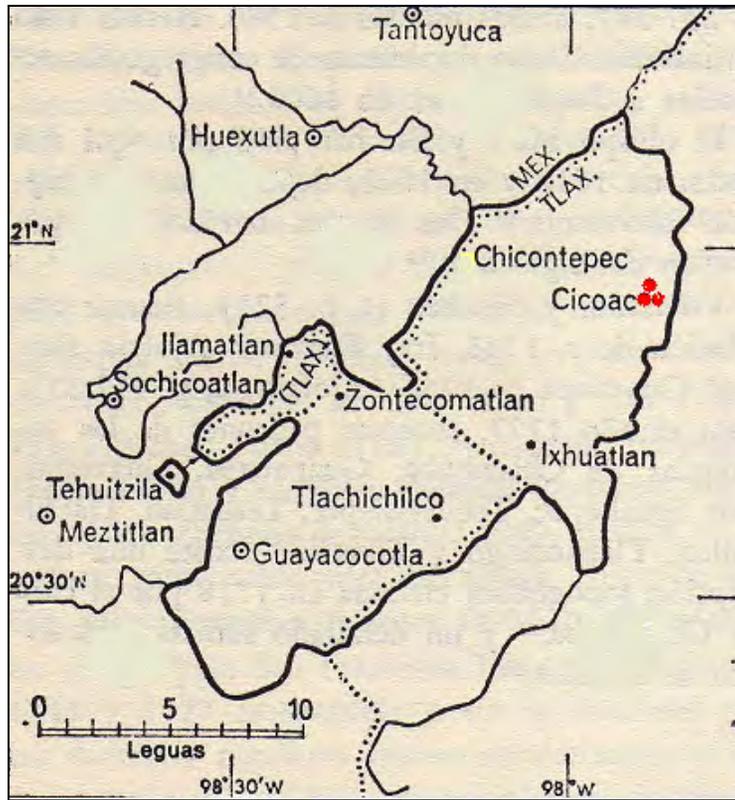
¹³ Cicoac fue reclamada por Hernán Cortés en 1526 pero dos años más tarde fue encomendada a Francisco Ramírez. Gerhard, *Op. Cit.*, p.136.

¹⁴ Joaquín, Meade, *La Huasteca veracruzana*, Citlaltepétl, México, 1962. (Colección Suma veracruzana), p. 333.

¹⁵ Gerhard, *Op. Cit.*, p. 136.

constante intercambio comercial con Tulancingo y la ciudad de México, por su cercanía también con Puebla.¹⁶

Mapa 2
Guayacocotla-Chicontepec, 1786



Fuente: Gerhard Peter, *Geografía histórica*, 136.

1.3. La conquista de Pánuco

La llegada de los españoles a tierras huastecas inició cuando el gobernador de Cuba, Diego de Velásquez, patrocinó las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba en 1517 y la de Juan de Grijalva en 1518. La expedición de Grijalva había sido una “continuidad” de la de Córdoba, quien había regresado con bastantes muestras de oro para provocar el interés de regresar a esas tierras.

¹⁶ Escobar Ohmstede, *Op. Cit.*, p. 25-26.

Motivado por los informes de Grijalva sobre su expedición, Francisco de Garay se entusiasmó por poblar y conquistar esas tierras, por lo que el gobernador de Cuba pidió permiso a los frailes jerónimos, quienes tenían la autoridad para permitirle continuar las exploraciones en las costas de Cozumel y Yucatán. Aunque no se han encontrado las instrucciones que dio Diego de Velásquez a Grijalva, Donald Chipman sugiere que no hubo ninguna cédula real explícita para ocupar y colonizar la tierra recién descubierta,¹⁷ por lo que Grijalva se limitó a explorar y hacer trueque con los indios que encontraba. Grijalva costeó la travesía a la península de Yucatán y a la costa de Tabasco, posteriormente se dirigió hacia el noroeste a lo largo del actual estado de Veracruz, llegando hasta los márgenes del río Tuxpan donde tuvo un enfrentamiento con los indios de aquel lugar.¹⁸ Chipman, siguiendo las narraciones de Bernal Díaz, menciona a la barra de arena, Cabo Rojo, que encierra la laguna de Tamiahua como el lugar más lejano al que llegaron los navíos de Grijalva. De allí decidieron regresar a Cuba, cumpliendo con las órdenes de Velásquez, quien les había prohibido establecer una colonia en aquellas tierras. En este sentido, regresaron sin que nada bueno se pudiera añadir a sus descubrimientos.

Una vez en Cuba, Grijalva fue recibido con frialdad por no haber fundado una colonia a pesar de las órdenes dadas por el gobernador de Cuba. Este acontecimiento motivó a Velásquez a armar rápidamente otra expedición que continuara con los descubrimientos hechos por Grijalva, para esto fue necesario enviar a Juan de Salcedo a La Española y conseguir otro permiso para continuar con la expedición. Así, Velásquez armó una tercera expedición, la cual fue conferida a Hernán Cortés, pues Grijalva había caído en desgracia. Pero Cortés no era el único que tenía planes para reclamar para sí la provincia de Pánuco,

¹⁷ Donald, Chipman, *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en la Nueva España. 1518-1533*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México, 2007, p. 33.

¹⁸ Los estudiosos del tema difieren acerca del río al cual llegó Grijalva, al respecto, Manuel Toussaint señala diferentes opiniones. Por ejemplo, que don Manuel Orozco y Berra se pronuncia porque este suceso tuvo lugar por el río Huitzilapa, hoy la Antigua; Francisco del Paso y Troncoso simplemente prefiere señalar algún río y dice "combatió la flotilla con canoas de indios en la costa". Toussaint, *Op. Cit.*, p. 71-74.

también los tenía Francisco de Garay, gobernador de Jamaica, quien hasta su muerte en 1523 fue su rival más importante.¹⁹

El primer enviado de Garay fue Alonso Álvarez de Pineda, quién navegó la línea costera desde Florida a Veracruz.²⁰ En este tiempo, Cortés se encontraba en Cempoala y fue avisado de las intenciones que tenía Garay de conquistar esas tierras, sin embargo Cortés capturó y sometió a siete de los hombres de Pineda y por medio de ellos se enteró de los planes de Garay, percatándose de la fuerte amenaza que representaba a sus intereses la recién tierra conquistada. Después de este hecho, Cortés consideró a la provincia de Pánuco como su principal asunto una vez conquistada la capital mexicana.

Hacia el año de 1523, Francisco de Garay se lanzó personalmente a completar el sueño de invadir la Huasteca, a la que bautizó con el nombre de Victoria Garayana. Su sueño se vino abajo ya que su pretendida conquista no produjo ninguna victoria sino, por el contrario, ocasionó enfrentamientos estériles, destrucción y humillantes derrotas, caso contrario al de Hernán Cortés, quien ya había alcanzado triunfos mayores al conquistar Tenochtitlan. Cortés sabía que Garay había fracasado en sus intentos por desembarcar y conquistar las tierras de Pánuco, pero que también podía triunfar posteriormente. Por eso, una vez que Hernán Cortés logró conquistar la gran capital mexicana su siguiente objetivo fue la ocupación del Pánuco, lo cual logró gracias al apoyo de indios aliados.²¹ Fue a finales de 1522 cuando se produjo el asentamiento definitivo de los españoles en la región. Después de vencer a los indígenas de Coscatlán, Hernán Cortés fundó la villa de Santiesteban del Puerto, más tarde llamada Pánuco.

Por su parte, Francisco de Garay, en 1523, reclamaba para sí la “provincia de Victoria Garayana”, lo que ocasionó conflictos con los partidarios de Cortés. Los indios huastecos aprovecharon estas pugnas para eliminar a la gente de

¹⁹ Chipman, *Op. Cit.*, p. 38-55.

²⁰ La región del Golfo situada al poniente de las exploraciones de Juan Ponce de León en Florida y el Cabo Rojo no había sido previamente examinada; esta región desconocida se le dio el nombre de Amichel. *Ibid.*, p. 37.

²¹ En 1563, los señores y principales de Xochimilco señalaron que habían dado a Hernán Cortés y al adelantado Pedro de Alvarado “quinientos hombres de guerra que fueron con ellos”. Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto, Op. Cit.*, p. 22-23.

Garay y a los encomenderos de Cortés, lo que desembocó en una gran lucha por el control de Pánuco.

El enfrentamiento más fuerte tuvo lugar en el año de 1524, cuando los indios demostraron valentía y coraje, como lo refiere Bernal Díaz del Castillo:

salieron muy denodadamente y pelearon con los nuestros como valientes guerreros, y estuvieron más de media hora que los de a caballo y los escopeteros no les podía hacer retornar ni apartar de sí, y mataron dos caballos y hirieron otros siete, y también hirieron quince soldados y murieron tres de las heridas. Una cosa tenían estos indios que ya que los llevaban de vencida, se tornaban a rehacer, y aguardaron tres veces en la pelea, lo cual pocas veces se ha visto acaecer entre estas gentes.²²

Para calmar la situación, Cortés mandó a Gonzalo de Sandoval a atender tan grave situación y dar un escarmiento a los indios huastecos. Gonzalo de Sandoval, es considerado, uno de los conquistadores más violentos de quien se tenga memoria, pues destruyó pueblos y mandó quemar a los señores principales en presencia de sus hijos. Con la eliminación de caciques y principales dio inicio la desestructuración de la sociedad indígena huasteca.²³

Para este momento no sólo las hazañas realizadas por Cortés llegaron hasta el Viejo Continente, sino también numerosas quejas sobre la forma como fueron tratados los emisarios del rey, por lo que la Corona tuvo que buscar los medios para detener los avances de Cortés.

Con el fin de limitar el poder de Cortés, el 14 de junio de 1527, la Corona española nombró a Nuño Beltrán de Guzmán gobernador de la provincia de Pánuco (de 1525 a 1533).²⁴ Con este nombramiento muchas de las encomiendas que había otorgado Cortés fueron nuevamente redistribuidas por los partidarios de Guzmán y, revocadas para entregarlas a sus hombres.

Nuño de Guzmán superó en crueldad a su antecesor, pues vendió en calidad de esclavos para las Antillas a un gran número de indios huastecos y también los intercambió por ganado mayor. Algunos autores señalan la falta de

²² Bernal, Díaz del Castillo, *La conquista de Nueva España*, III, 4 vol., Bouret, París, 1930. (Clásicos Bouret), p. 140.

²³ Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto*, *Op. Cit.*, p. 26.

²⁴ Acerca de la llegada de Nuño de Guzmán a tierras huastecas, véase Chipman, *Op. Cit.*

minas como la causa de tan criminal comercio.²⁵ Esto, aunado a las enfermedades traídas por los españoles, provocó la disminución acelerada de la población indígena, por lo que los indios sobrevivientes prefirieron huir hacia la sierra.

El gobierno de Pánuco fue formalizado en 1527 como una entidad política diferente de la Nueva España. Por su parte, la Corona logró satisfacer las ambiciones de Nuño de Guzmán y al mismo tiempo continuó restándole poder a Hernán Cortés y a sus seguidores, al nombrarlo presidente de la recién creada Audiencia de México. Por otra parte, el obispo fray Juan de Zumárraga, quién se oponía al tráfico de indios, creía que este nombramiento sólo serviría para que Nuño de Guzmán continuara con su rapacidad, ya que éste utilizaría su doble posición, como presidente y como gobernador de Pánuco, para aumentar el tráfico de esclavos, pues como presidente tenía una mayor cantidad de indios a su disposición.²⁶

En 1529, la corona española ordenó una investigación de las actividades esclavistas de Nuño de Guzmán en Pánuco, así que para el mes de julio, el obispo Zumárraga envió la información que lo condenaba. Días después, Nuño de Guzmán redactó un documento contrario, como un intento de probarse como benefactor de Pánuco. Tal vez esta situación llegó a preocupar tanto a Guzmán que dejó de expedir licencias para el tráfico de esclavos. Ante tal panorama, Nuño de Guzmán comenzó a planear la conquista de las tierras del noroeste. Al parecer, el motivo de estos planes partía de que Guzmán sospechaba que lo iban a relevar del cargo y que posiblemente enfrentaría también un juicio de residencia como gobernador de la provincia de Pánuco y como presidente de la Primera Audiencia. Es decir, su único camino para ganar nuevamente el favor de la Corona era conquistar el territorio chichimeca.

En una carta enviada a la emperatriz a principios de febrero de 1533, la Segunda Audiencia escribió que había recibido correspondencia de Nuño de Guzmán donde comunicaba que estaba en busca de un camino que conectase a través de las sierras, a la Nueva Galicia y a Pánuco. Tal camino, según Guzmán,

²⁵ Toussaint, *Op. Cit.*, p. 117.

²⁶ Chipman, *Op. Cit.*, p. 156.

promovería un mejor gobierno entre las dos provincias.²⁷ Estando en estas tierras ordenó la conquista de Valles y así, fundó una villa a la que nombro Santiago de los Valles, localizada a veinte leguas de Santisteban. Con esta conquista Guzmán había logrado su “gran proyecto”: extender los límites orientales de la Nueva Galicia.

1.4. La evangelización de la Huasteca

A diferencia de otros lugares de la Nueva España, en la Huasteca la evangelización se dio con más lentitud debido a factores como la lejanía, el territorio abrupto, la diversidad de lenguas y por supuesto, los constantes levantamientos de los huastecos. A pesar de esto, durante todo el periodo colonial hubo inspecciones tanto por parte de funcionarios civiles como religiosos. Así, pues, la primera visita que se conoce a la provincia de Pánuco o Huasteca es la que realizó Ramiro Núñez de Guzmán al pueblo de Yahualica en 1530.²⁸ Por desgracia, no se conservan muchos documentos acerca de estas visitas, pues la mayoría se han perdido al paso de los años. En cuanto a las exploraciones realizadas por parte de los clérigos y frailes, Joaquín Meade, sostiene que fray Juan de Padilla, quien residió en Tulancingo y en Hueytlalpan hacia 1527, fue el primero en visitar las zonas de Tuzapan, Chicontepec y de Tuxpan,²⁹ siendo él quien dejó información para que posteriormente, fray Andrés de Olmos continuara su expedición.

La entrada de fray Andrés de Olmos a Pánuco, según Toussaint, corresponde aproximadamente al año de 1550, esto de acuerdo con una carta que el fraile escribió y envió a España con fecha del 25 de noviembre de 1556, en la que pide cuatro cosas:

que diesen frailes para cuatro partes: Tampico, Tamaholipa, Tanchipa y Valles. Que se poblasen tres ríos al norte de Pánuco: el de las Palmas, el Bravo y el Ochuse, que se haya en La Florida. Que se quitasen los tributos de esos cuatro

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto*, *Op. Cit.*, p. 31.

²⁹ Meade, *La Huasteca veracruzana*, *Op. Cit.*, p. 6.

pueblos para atraer a los que confinan con ellos. Que los corregimientos de La Huasteca se diesen a los que se avecindasen en Tampico.³⁰

Es decir, lo que tenía en mente fray Andrés de Olmos era extender la colonización hacia el norte y a lo largo de la costa, pero esto no habría de lograrse hasta dos siglos después. En cuanto al camino que posiblemente siguió este fraile, Joaquín Meade sugiere que fue desde Hueytlalpan y Tlatlauquitepec o Xotla por Tuzapan y el Totonacapan y acaso hasta Ozuluama. Los estudiosos de la Huasteca no coinciden en la fecha exacta de estas visitas. Así, Vetancourt sostiene que fue en el año de 1530, mientras que para el capitán Pedro Martínez de Loaysa fue hacia 1532, año en el que el papa Clemente VII confirmó la erección de la provincia del Santo Evangelio.

Joaquín Meade, por su parte, escribe que fue hacia el año de 1554 cuando se le entregó por completo a fray Andrés de Olmos la tarea de evangelizar la Huasteca. Por ese mismo año se fundó la Villa de Tampico y la Custodia de San Salvador.³¹ La misión franciscana de Santa María de la Asunción de Ozuluama, en el actual estado de Veracruz, fue la única misión que quedó dentro de la custodia de San Salvador de Tampico.³²

En cuanto a los agustinos, en 1536, resolvieron efectuar la conversión de la Sierra Alta, enviando para el efecto a fray Alonso de Borja a fundar el convento de Atotonilco, en tierras otomíes, junto con otros dos religiosos enviados a la Sierra Alta: fray Juan de Sevilla y fray Antonio de Roa.³³ Estos dos últimos se instalaron en Molango y enfrentaron grandes dificultades por parte de los indios, situación que desanimó a fray Antonio de Roa, quien resolvió volver a España. Pero, en 1538 regresó a Molango y evangelizó una parte del actual estado de Hidalgo (Molango, Xochicoatlán, Manila, etc.), pero también anduvo en otros lugares de los actuales estados de San Luis Potosí y Veracruz.

³⁰ Toussaint, *Op. Cit.*, p. 159.

³¹ Hay quienes difieren y dicen que no hay una fecha exacta de la fundación de la custodia de Tampico, por ejemplo, Manuel Toussaint señala que pudo “empezarse a fundar” por el año de 1530. *Ibid.*, p. 161.

³² Meade, *La Huasteca veracruzana, Op. Cit.*, p. 5-8.

³³ Robert, Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 153-154.

Imagen 3

Antigua Parroquia de Santiago, Tantoyuca, Veracruz



En lo que se refiere a Pánuco o villa de Santiesteban del Puerto, en 1538 era cura y vicario el presbítero Alonso Ruiz Arévalo. Para 1540, se sabe que el prior de este convento era el agustino fray Juan de Estancio. Estas noticias nos revelan la existencia de dos administraciones en Pánuco: la regular y la secular. Por este mismo año, según Meade, se comenzó con la construcción del convento de Huejutla, aunque los documentos del Archivo Parroquial de Huejutla revelan que es hasta 1541.³⁴ Así también, se comenzó con la evangelización de la zona intermedia de Metlatepec o Tantoyuca. En 1548, fray Juan de Estancio junto con otros agustinos se dirigieron a Pánuco, aunque la fundación del convento de Tantoyuca, según Meade, ocurrió hasta 1557. La advocación a la cual estuvo dirigida esta fundación fue la de Santiago el mayor.³⁵ Tantoyuca perteneció al arzobispado de México.

³⁴ Meade, *La Huasteca hidalguense, Op. Cit.*; Consúltese también el siguiente documento: "Fundación y visitas pastorales a la parroquia de Huejutla (1920-1929)", AGH, *Inventarios*, caja 114, vol. 2, exp. 2.

³⁵ Meade, *La Huasteca. Época antigua, Op. Cit.*, p. 286-287.

Con respecto a la zona de Cicoac o Chicontepec, Joaquín Meade señala la posibilidad de que los franciscanos fueran los primeros en entrar a evangelizar esta zona, y lo deduce a partir de que Santa Catarina es el nombre del santo patrón de Chicontepec. Todavía para 1570 la parroquia de Chicontepec dependía del convento de Huejutla.³⁶ Para 1571, tenía de vicario a Francisco Zorita y dependía del obispado de Tlaxcala.

Imagen 4

Parroquia de Santa Catarina, Chicontepec, Veracruz



La presencia del clero regular no era la única en este sitio, pues desde muy temprano se contó con la presencia del clero secular. Era natural que los obispos procuraran enviar visitantes hasta regiones muy apartadas para administrar los sacramentos y cobrar los diezmos. Para los indios los clérigos no eran tan queridos y apreciados como los frailes, aunque hubo sus excepciones como el Padre Juan de Mesa, quién predicó a los indios de los pueblos fronterizos de la

³⁶ *Idem.*, *La Huasteca veracruzana*, *Op. Cit.*, p. 286, 334.

Huasteca, como Tanchipa, Tamaholipa y Tamezin. Lo acompañaba otro clérigo llamado Luis Gómez, que después tomó el hábito de San Agustín y, habiendo vivido muchos años de vida austera y religiosa, falleció en el convento de Huejutla en 1592.³⁷

El trabajo de evangelización no fue suficiente para lograr la sumisión de todos los indios y por eso, en 1546, el gobierno español ordenó se les congregara. Aunque para la Huasteca, fue hasta el año de 1573 cuando se puso en marcha la política de congregaciones. Una vez congregados los indígenas e instaurado el régimen novohispano, la mano religiosa jugó un papel importante en el ramo de la educación, pues fueron estos los que al tiempo que enseñaban a leer y a escribir, también reforzaron la fe cristiana.

1.5. La administración religiosa

Los primeros mendicantes fueron misioneros viajeros, sin sede eclesiástica, pero con una clara misión: asegurar una sociedad cristiana. Para lograrlo, la Iglesia se apoyó en las organizaciones eclesiásticas, tanto secular como regular. La primera, encabezada por un arzobispo y obispos, mientras que la segunda por las órdenes mendicantes.³⁸

La Iglesia también necesitó de límites territoriales para llevar a cabo su tarea evangelizadora, aunque esto no fue tan sencillo debido a la oposición que había entre el clero regular y secular durante las primeras décadas de la Colonia. Pero, a fines del siglo XVI, las jurisdicciones eclesiásticas prácticamente ya estaban definidas.³⁹

La sede episcopal de mayor importancia en Nueva España fue el arzobispado de México, elevado a esa categoría en 1545 y del cual dependían varias diócesis: los obispados de Tlaxcala, Antequera, Valladolid, Compostela, Yucatán, Guadiana, Linares y Sonora. Su jurisdicción se extendía de Acapulco a Pánuco, cubriendo la parte sureste del actual estado de San Luis Potosí, parte de

³⁷ Toussaint, *Op. Cit.*, p. 194.

³⁸ Gerhard, *Op. Cit.*, p. 17-18.

³⁹ *Ibid.*, p. 18-19; Gibson, *Op. Cit.*, p. 106-107.

Hidalgo, Querétaro, Guerrero, Puebla, Veracruz, Tamaulipas, el estado de México y el Distrito Federal.⁴⁰

Durante la Colonia, la jurisdicción parroquial era llamada indistintamente doctrina, curato, partido y parroquia, aunque el término doctrina fue el más utilizado durante la primera parte del periodo colonial. Dentro de ésta se localizó la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados visitas.⁴¹ Con la llegada del clero secular las misiones establecidas en las cabeceras de los señoríos se convirtieron en doctrinas o parroquias, con curas residentes y seculares.

En el año de 1569 fray Alonso de Montúfar envió una descripción del arzobispado de México a Felipe II y en ella ya figuraba la Huasteca. Desde el punto de vista religioso, todo se reducía a nueve pueblos y cinco curatos: Cuzcatlan, Tampoal, Oxitipa, Pánuco y Tampico, y cuatro monasterios de agustinos: Huejutla, Chapulhuacán, Xilitla y Tantoyuca. Esto era una delimitación muy acotada pues dejaba fuera algunos otros pueblos; pero hay que recordar lo difícil que era establecer límites en aquella época. Poco a poco, estas circunscripciones se fueron subdividiendo. Todavía a mediados del siglo XIX la provincia de Pánuco pertenecía casi en su integridad a la arquidiócesis de México, que abarcaba desde Metztlán hasta el río Tamesí y toda la parte sur, Tantima, Tamiahua, Temapache, Chicontepec, que perteneció al obispado de Tlaxcala.⁴²

1.6. La administración política

La falta de documentos acerca de la organización política y social de los huastecos ha sido uno de los principales obstáculos que han encontrado muchos investigadores para poder explicar la complejidad de esta organización. En este sentido, las primeras referencias que se tienen y en la que coinciden los estudiosos del tema, son las que hace el agustino fray Nicolás de San Pablo, en el

⁴⁰ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 147-148.

⁴¹ Gibson, *Op. Cit.*, p. 106-107.

⁴² Toussaint, *Op. Cit.*, p. 172-173.

sentido de que los pueblos de la Huasteca “no tenían señor universal, sino particulares todos”.⁴³

Los informes dados por Ramiro Núñez de Guzmán y por Gómez Nieto, acerca de su visita a la Huasteca, revelan que algunos pueblos mostraron mayor cohesión y sujeción de unidades territoriales, como es el caso de Huejutla y Metatepeque, que contaban con cabeceras múltiples y Oxitipa que tenía “tres cabeceras”; mientras que otros pueblos como el de Tamazunchale, pudieron haber tenido una organización distinta por su cercanía con la frontera chichimeca. A partir de los datos que revelan estas visitas, se puede inferir que cada pueblo estaba integrado por una cabecera, donde vivía el señor y un número variable de asentamientos, integrados por varias casas mejor conocidas como “pueblos sujetos”, “estancias” o simplemente “sujetos”.⁴⁴

Ahora bien, Juan Manuel Pérez Zevallos, señala que las cabeceras huastecas pueden compararse con los *altepetl* del Altiplano, aunque para el caso de la Huasteca el término correcto sería el de *bichon*.⁴⁵ Ahora bien, estos antecedentes servirán de punto de partida para comprender cómo el *bichon* se transformó en lo que Bernardo García llamó *pueblo de indios*. Así, la ocupación española propició la conformación de centros y límites que ordenaban y visualizaban los elementos del espacio social de un modo congruente al modo de pensar de éstos.⁴⁶ Desde la perspectiva española, una población compacta, concentrada en centros urbanos, haría más fácil la administración civil y religiosa. De esta manera, la política de congregaciones civiles y eclesiásticas, así como el desmembramiento de pueblos plasmó en el antiguo mosaico mesoamericano una nueva conformación del territorio y cambios en la vida política, social y religiosa de los pueblos de indios.

⁴³ Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto, Op. Cit.*, p. 33-34; Ochoa Salas, *Historia prehispánica, Op. Cit.*, p. 145-149;

⁴⁴ Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto, Op. Cit.* 34.

⁴⁵ *Ibid.* Cfr. Ochoa Salas, *Historia prehispánica, Op. Cit.*, 145-149.

⁴⁶ García Martínez, *Los pueblos de la sierra, Op. Cit.*, p. 153.

La mayoría de las veces, la delimitación territorial de estos pueblos coincidió con las antiguas demarcaciones prehispánicas.⁴⁷ Dentro de las unidades cabecera-sujeto, los españoles crearon lazos administrativos en los que la “élite indígena” conservó algunos de sus privilegios como descendientes de la nobleza indígena, aunque el poder que se les dio nunca se comparó con el que tuvieron antes de 1519.⁴⁸

Con la fragmentación del *bichon* y tras la política de congregaciones, los españoles buscaron darle al pueblo de indios un modelo de gobierno municipal español, el cabildo.⁴⁹ De acuerdo con este modelo, el cabildo constaba de dos cargos principales, el de alcalde y el de regidor. La función del alcalde como la del regidor tenía que ver con la administración política de la comunidad, aunque también se desempeñaron como jueces civiles y penales en los tribunales locales.

El intercambio entre la forma organizativa prehispánica y española originó características propias en los gobiernos indios, ya que quienes ocuparon los cargos durante los primeros años de colonización fueron los señores naturales de las sociedades recién conquistadas. Esta simbiosis no fue muy positiva, pues hubo quejas por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas durante todo el periodo colonial, concernientes a que los funcionarios indígenas se tomaban atribuciones que no les correspondían.⁵⁰ Este tipo de quejas fueron muy comunes durante el periodo colonial, pues reflejaban un serio problema jurisdiccional pero también la preocupación que los pueblos de indios tenían por la invasión de sus espacios.

La función de los cabildos indios tenía que ver con los procesos políticos que sucedían en la cabecera y los sujetos. Entre sus funciones se encontraba la de regular la mano de obra dirigida a los patrones españoles y la que requería la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 75-76; Margarita, Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la República de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994, p. 180.

⁴⁸ *Ibid.*, p.76; Gibson, *Op. Cit.*, p. 169

⁴⁹ Eustaquio, Celestino Solís, señala en su tesis sobre el cabildo indígena de Tlaxcala, que esta institución llegó a fungir como una unidad político-administrativas, unidad político-gubernamental. Eustaquio, Celestino Solís, *El cabildo indígena de Tlaxcala en el siglo XVI*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1986. (Tesis de Licenciatura), p. 63.

⁵⁰ Antonio, Escobar Ohmstede, “Del gobierno indio al ayuntamiento constitucional en las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1780-1853”, en *Mexican Studies*, XII, California, 1996, p. 4.

comunidad; convocar a juntas anuales, promulgar leyes que tenían que ver con los mercados locales, edificios públicos y el suministro de agua, también se encargaba de recaudar los tributos y entregarlos a la administración virreinal. La estructura de esta institución no fue amenazada a pesar de la simbiosis entre la cultura europea y la mesoamericana, sino que continuó preservando su jerarquía en los cargos formales introducidos por los españoles; sólo se diferenciaban por algunos puestos menores que no tenían su origen en la organización política colonial, sino en la prehispánica, como bien señaló Aguirre Beltrán: “mayordomos, escribanos, alguaciles, alcaldes y regidores no eran en realidad sino los antiguos funcionarios del *calpulli* reacomodados y con nombres distintos”.⁵¹ En este sentido, algunos cargos de origen prehispánicos sobrevivieron dentro del cabildo hispano, incluso, substituyeron muchas de las designaciones castellanas, por ejemplo, el término *topil*, equivalía al de los alguaciles hispanos.

Los miembros del cabildo se elegían generalmente cada año, aunque esto representaba también un problema para los indios que estaban acostumbrados a la investidura vitalicia de los *tlatoque*. De esta manera, también querían prolongar su cargo como gobernador y para el efecto, oponían resistencia a las gentes que exigían la rotación de los cargos, razón por la cual las autoridades españolas tuvieron que prohibir su reelección y exigir las elecciones anuales. En cuanto al procedimiento electoral, Charles Gibson señaló que las variedades del proceso electoral diferían sustancialmente de pueblo a pueblo.⁵² El nombramiento debía ser confirmado por el juez receptor de la jurisdicción del cabildo, así como por el párroco y posteriormente, también por el virrey. En la mayoría de los casos bastaba con el visto bueno del juez, que en ocasiones era el alcalde mayor o subdelegado.

En los pueblos pertenecientes al corregimiento de Yahualica, por ejemplo, Ludka de Gortari explica que la votación era secreta y se efectuaba cada año, mediante el consenso del común de los electores (indios principales). Los cargos

⁵¹ Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México, 1953. (Colección Cultura Mexicana), p. 38.

⁵² Gibson, *Op. Cit.*, p. 178-179.

menores como el de *tequitlato* y *chinampixque*, no necesariamente formaban parte del cabildo y posiblemente, eran ocupados por designación y no por elección.⁵³

Pero, ¿cuál es la relación que existe entre cabildo y cofradía? Ambas instituciones estuvieron estrechamente vinculadas por medio de los cargos, los oficiales tanto de una como de otra institución eran las mismas personas. También hay que tomar en cuenta que con el tiempo los bienes comunales y de cofradías fueron administrados por los cabildos.⁵⁴ En Xochiatipan (municipio de Hidalgo), por ejemplo, las relaciones entre el cabildo indio y las autoridades españolas eran muy estrechas, ya que ambas instituciones dependían la una de la otra. Incluso, en algunos casos el cabildo indio llegó a formar alianzas con los funcionarios novohispanos para beneficio de ambos.⁵⁵

La relación entre el ámbito político y religioso en los pueblos de indios se vio condicionada por las mismas relaciones de poder existentes entre la administración eclesiástica y civil, que buscaba el control y la injerencia en los asuntos de las cofradías. Así, en 1580 el visitador general de Chiapas autorizó al cabildo para intervenir en cuestiones religiosas, pues le ordenó “a todos a oír misa cuando llegara el sacerdote y que los domingos fueran a aprender la doctrina.”⁵⁶ Posteriormente, con la real cédula de 1781 se mandó que las juntas anuales estuvieran presididas por el juez real del territorio, lo que demuestra la intervención de la Corona española en los asuntos de la Nueva España y también de las cofradías. Desde el punto de vista de los curas, esto era una clara intromisión en sus asuntos. Por consiguiente, no debemos de perder de vista la

⁵³ Ludka, Gortari Krauss, *Pueblos indios de la jurisdicción de la alcaldía mayor de Yahualica (1650-1800)*, Gobierno del Estado de Hidalgo, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas A. C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Pachuca, Hidalgo, 1986, p. 68, 71.

⁵⁴ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p.86-90; Danièle, Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Op. Cit.*, p. 117-135.

⁵⁵ Esto sucedió en el año de 1709, cuando el cabildo y los gobernadores de Yahualica se unieron para exigir servicios personales a los indios de los pueblos de Pachiquitla y de Ixtaczoquico, pero el cura de Xochiatipan recurrió al arzobispo de México para denunciar estas exigencias. Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 93.

⁵⁶ María Dolores, Palomo Infante, “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis”, en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo Infante (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México, 2005, p. 124.

relación entre cabildo y cofradía, pues ambas instituciones estructuraron social y políticamente a los pueblos de indios.⁵⁷ Esta relación tan estrecha durante el periodo colonial continuó hasta el siglo XIX; no obstante, hubo algunos cambios y circunstancias que determinaron su carácter en el transcurso del tiempo y que también, fueron sentando las bases para la integración de ambas instituciones en una sola: el sistema de cargos de las comunidades indígenas o jerarquía cívico-religiosa.

1.7. Población y economía de los pueblos de indios

El descenso generalizado que sufrió la población huasteca fue motivado por la guerra de conquista, las epidemias, el trabajo excesivo al que eran sometidos los indios, a la política de congregaciones y por último, al envío de indios esclavos a las islas del Caribe.⁵⁸ Esto originó que muchos lugares quedaran deshabitados y que la población india fuera sustituida, sobre todo en la zona costera, por esclavos negros que trabajarían en las nuevas estancias ganaderas y en el cultivo de algodón y la caña de azúcar.

La política de congregación fue alentada principalmente en dos momentos; el primero a mediados del siglo XVI y el último, a finales de la década del siglo XVII. En ambos casos, los alcances de esta política fueron significativos. El programa de congregación tenía su sustento en su eficiencia administrativa y en la facilidad para llevar a cabo la evangelización. Aunque, también sirvió a los españoles como medio de apropiación de tierras, incluso el cabildo de México llegó a proponer que se tomaran todas las tierras de los indios que estuvieran en comunidades alrededor de la ciudad y se repartieran a españoles, recompensando a los indios con otras. Así, pues, esta política generó constantes quejas por parte

⁵⁷ Tal es el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca, Chiapas (1778-1859) donde el cura por ninguna razón permitió que el juez real presidiera las elecciones de los años 1806 y 1811, ya que no tenía diputación expresa del gobernador intendente del territorio. *Ibid.*, p. 126.

⁵⁸ Se tiene noticia de que un enviado de Cortés herró a más de doscientos principales y caciques de la sierra de Tlanchinoltequique, además de otros tantos que previamente habían sido quemados vivos. Juan Manuel, Pérez Zevallos, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983. (Tesis de Licenciatura), p. 79-86.

de los indios, quienes aseguraban que las nuevas tierras que se les habían conferido eran “inferiores” y que estaban muy lejos de su lugar de residencia o bien, que el ganado español destruía sus cosechas.⁵⁹

Los criterios utilizados por las autoridades españolas para las congregaciones en la Huasteca difirieron enormemente, por ejemplo, en la jurisdicción de Huayacocotla, que comprende entre otros pueblos a Tezcatepec y a Zontecomatlán, fueron congregados por la lengua que hablaban; mientras que otras jurisdicciones como la de Ixmiquilpan, que contaba con más de treinta pueblos, se había reducido a unos cuantos sitios por su “calidad y temple”. Entonces, los criterios para las congregaciones en estos sitios fueron un tanto “superficiales” al tomar únicamente características como el clima o la lengua. Por el contrario, hubo lugares que se negaban a ser congregados; como sucedió con Chicontepec, que contaba con más de treinta estancias y sujetos, los cuales se hizo el intento de reducirlos a cuatro partes “en forma de pueblo con policia e traza”.⁶⁰

La encomienda fue otra de las instituciones que modificó el entorno huasteco, surgió en España en la primera mitad del siglo XVI y tras su debilitamiento, dio paso a una nueva forma de presencia hispánica: la propiedad directa de la tierra. Estas tierras podían obtenerse a través de mercedes reales, otorgadas por la Corona o el virrey o bien, por medio de la usurpación. Posteriormente, esto llevaría al surgimiento de una nueva clase terrateniente: los hacendados.

Las tierras que mercedó la Corona a españoles fueron estancias destinadas a la cría de ganado mayor. Ahora bien, a diferencia de otras regiones de la Nueva España donde se introdujeron también ovejas, en Tantoyuca y Chicontepec no sucedió así, ya que se privilegió la cría de ganado mayor, yeguas y mulas. Aunque, también se aclimataron perfectamente otros animales como los cerdos, pollos y gallinas, los cuales se incorporaron rápidamente a la cultura y dieta indígena, los últimos desplazaron a los guajolotes, que todavía en el siglo XVI se

⁵⁹ Ocasionalmente, las objeciones indias tenían éxito y las órdenes de congregación se modificaban de acuerdo con ellas. Gibson, *Op. Cit.*, p. 291.

⁶⁰ Julieta, Valle Esquivel, *Nican Tinemij. Territorialidad e identidad regional indígena en la sierra de Huayacocotla, siglo XVII y XVIII*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1998. (Tesis de Maestría), p. 35.

criaban en grandes parvadas.⁶¹ Es así, como los pueblos de indios de la Huasteca comenzaron a reconvertir su economía.

Para el siglo XVII, los indios ya habían incorporado nuevos cultivos a sus tierras, tal es el caso de la caña de azúcar. Los derivados de ésta beneficiaron tanto a españoles como a indios, ya que se obtenían diversos productos rentables en el mercado y enormemente aprovechables para el consumo cotidiano, como la chancaca o piloncillo y el aguardiente. Ahora bien, este tipo de cultivo adquirió tanta importancia, que muchos pueblos de la Huasteca se convirtieron en importantes productores de piloncillo, como es el caso de muchos pueblos localizados entre Chicontepec y Huayacocotla, donde la caña de azúcar era manufacturada en 233 trapiches. Al respecto, un informe de 1786 dice que los indios de la zona de Chicontepec-Huayacocotla centraban su trabajo en el cultivo de maíz, caña de azúcar y algodón.⁶²

El cultivo de algodón fue muy importante durante un tiempo, pero pasó de ser el principal rubro productivo a un cultivo en vías de desaparición. Sabemos que durante el siglo XVI, en la Huasteca se producían por lo menos tres variedades de algodón: *aichcatl*, *tonalinchcatl* y *cacaixcatl*. De éstas, probablemente una era de recolección; mientras que las especies cultivadas se producían cada dos o tres años.⁶³ En este sentido, la cultura del hilado, tejido y bordado se mantuvo vigorosa mientras la Corona continuó exigiendo sus tributos en textiles, pero una vez que exigió el pago en metálico la cultura del hilado casi desapareció.

La mayoría de los pueblos de indios en el siglo XVII se dedicaban a la venta de semillas, lo que les permitía pagar los tributos y las obvenciones parroquiales. Este tipo de actividades también fueron fomentadas por los miembros de las cofradías, los cuales además de prestar dinero también tenían ganado o se

⁶¹ La cría de cerdos dio comienzo en fechas muy tempranas, la mayor parte de ellos por cuenta de los frailes, curas y encomenderos.

⁶² Antonio, Escobar Ohmstede, "El comercio en las Huastecas. Los indígenas y su participación en el siglo XVIII", en Jorge Silva Riquer (coord.), *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina. Siglos XVIII-XIX*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000, p.102.

⁶³ Valle Esquivel, *Op. Cit.*, p. 54.

dedicaban a la agricultura. De manera que, incorporaban productos como la carne, piloncillo, frijol y maíz a los mercados locales.

Cofradías: reglamentos, deberes y obligaciones

2.1. Las cofradías

El origen de estas asociaciones religiosas tiene siglos de antigüedad, el cual se remonta a la Europa medieval. A pesar de tratarse de una institución española, los pueblos de indios no tardaron en aceptarla y dotarla de características propias.

Este tipo de instituciones fueron incorporadas en América con el fin de constituir las como elementos de primer orden, pues para los españoles era uno de los medios idóneos para consolidar la evangelización y por tanto, lograr la socialización de los pueblos de indios.¹ Esto no ocurrió en toda la Nueva España, ya que en la Huasteca las condiciones en las que se encontraba la población impedían la fundación de una cofradía. En este sentido, Dagmar Bechtlof, propone una periodización distinta, un primer momento, estuvo marcado por la tarea evangelizadora del siglo XVI, que es cuando se fundaron las primeras cofradías con el objetivo principal de evangelizar y arraigar la fe católica entre la población

¹ Alicia, Bazarte Martínez y Clara, García Ayluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI-XIX)*, Centro de Investigación y Docencia Económica, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, México, 2001, p. 28-29; María Lucía, Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá. (Colección Cuadernos Colombianos), p. 57-58.

autéctona; un segundo momento tuvo lugar en el siglo XVII, cuando éstas ofrecieron a los indios la posibilidad de retomar, por medio de los símbolos católicos, una parte de sus creencias y un tercer momento, a finales del siglo XVII y a lo largo de todo el XVIII, cuando aumentó la dependencia de los curas respecto a estas instituciones.² A medida que iba avanzando la hispanización cada cofradía iba tomando características propias que respondían a las necesidades del grupo fundador y poco a poco, fueron convirtiéndose también en verdaderas “empresas económicas”, razón por la cual llegaron a ser una de las principales instituciones del período colonial.

Estas asociaciones religiosas tuvieron sus propias reglas, pero la elaboración de sus constituciones dependió de un marco legal jurídicamente establecido. Es aquí donde surgen las diferencias entre cofradía y hermandad. Las primeras eran aprobadas por el consejo o un ministro real, mientras que las segundas, únicamente contaban con la aprobación del clero parroquial.³

En los pueblos de indios la gran mayoría de asociaciones no cumplieron con estas normas, por tanto, para las autoridades eclesiásticas se trató de hermandades y no de cofradías. Aunque, una cosa era lo que pensaban las autoridades y otra, lo que en realidad concebían los miembros de la asociación. Los documentos consultados nos muestran que independientemente de si tenían o no la aprobación real, los cofrades siempre concibieron a ésta como una “cofradía” y no como una “hermandad” u “obra pía”.

Una vez que las cofradías fueron insertadas dentro de la vida social de la Nueva España, originaron un carácter marcadamente religioso en la población. Es decir, llegó a ser como señala Asunción Lavrin, “después de la iglesia parroquial o la misión, el vehículo utilizado con mayor frecuencia por personas de todos los niveles sociales para organizarse socialmente fuera de la familia”.⁴ Para la Corona española, estas instituciones aseguraban una integración más expedita y duradera de los naturales a la sociedad colonial, pues lograron penetrar en lo cotidiano

² Bechtloff, *Op. Cit.*, p. 70-71, 219, 222 y 226.

³ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 101-102; Sotomayor, *Op. Cit.*, p. 60-77.

⁴ Asunción, Lavrin, “La congregación de San Pedro, una congregación urbana del México colonial, 1604-1730”, en *Historia Mexicana* 4, XXIX, 4, abril-junio, México, p. 568.

mediante valores cristiano-occidentales.⁵ Por su parte, Alicia Bazarte señala que el medio de cohesión comunitaria fue la fiesta del santo patrono, ya que a través de ésta los pueblos de indios pudieron recrear algunas de sus tradiciones y costumbres, pero bajo preceptos católicos.⁶ En este sentido, los cambios que sufrieron estas instituciones no sólo se dieron en el terreno religioso también en lo político y económico. En lo político, contribuyeron a transformar el sistema que se basaba, desde tiempos ancestrales, en la herencia. De algún modo fueron las primeras instituciones en las que la opinión y consenso de sus miembros fueron un factor determinante para la elección de sus administradores.⁷ En lo que se refiere a la parte económica, estas asociaciones jugaron un papel determinante en la circulación de los bienes producidos por las comunidades, ya que los indígenas producían y la cofradía era la encargada de insertar la producción en los circuitos comerciales de la región, incluso algunas llegaron a fungir como verdaderas instituciones financieras.⁸

Las visitas pastorales llevadas a cabo por los arzobispos y obispos también aportan datos interesantes sobre su existencia. En este sentido, el arzobispo Francisco Aguiar y Seixas fue el primero en visitar las parroquias de la Huasteca (1683-1684) y también, el primero, en percatarse sobre el gran número de fundaciones; aunque nunca hizo diferencias entre “cofradías” y “hermandades”. Cabe mencionar que el responsable de supervisar los asuntos de las cofradías fue el visitador Dr. Ignacio Diez de la Barrera y no el arzobispo.

Las autoridades eclesiásticas siempre estuvieron enteradas de la proliferación de este tipo de asociaciones, fue hasta el siglo XVIII cuando pusieron mayor empeño en su supervisión. Prueba de ello son los informes dados por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta en su visita pastoral (1791-1792), los cuales se centraron en dos aspectos, señalar que asociaciones contaron con

⁵ Bechtloff, *Op. Cit.*, p. 55, 65-66.

⁶ Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles, Op. Cit.*, p. 44-45.

⁷ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 96-102, 121-125; Joaquín, Praxedis Quesada, *La administración de la fe. Cofradías de Xochimilco, siglos XVIII*, Gobierno del Distrito Federal, Delegación de Xochimilco, Colegio de Postgraduados, México, 2006, p. 72-73.

⁸ Joaquín Praxedis señala que para el caso de las cofradías de Xochimilco, la cofradía del Santísimo Sacramento de Tecómitl monopolizó a través de la compra directa de los olivos la producción de aceituna en la región, lo que permitió un impacto en un plano mayor. Praxedis Quesada, *Op. Cit.*, p. 111-112.

licencia arzobispal pero sin aprobación real para funcionar y, resaltar el gran número de corporaciones que no estaban legalmente establecidas, es decir, que funcionaban sin aprobación alguna.⁹ El interés por saber acerca de su situación se fue tornando cada vez más fuerte debido a la política de los Borbones, la cual habían puesto en tela de juicio los enormes gastos que se hacían para las fiestas y demás celebraciones, pues desde su punto de vista representaban gastos superfluos que nada tenían que ver con la vida cristiana.

El ataque directo contra la Iglesia se dio hasta después de las investigaciones realizadas por el visitador José de Gálvez, en el año de 1765, quién traía instrucciones precisas de Carlos III de reorganizar las finanzas de todas la ciudades y villas de españoles, así como de los pueblos de indios.¹⁰ Estas instrucciones junto con la política seguida por Haro y Peralta sirvieron para que a finales del siglo XVIII, se suprimieran todas aquellas asociaciones que no contaran con la aprobación del consejo real o en el mejor de los casos, se les permitió su continuación pero bajo la denominación de “obras pías” o “mayordomías”. Es decir, siguieron funcionando pero sin tener que someterse a las leyes gubernamentales. Aquellas que fueron extinguidas o agregadas a otras fue bajo pretexto de “falta de formalidad” en su gobierno.¹¹

2.2. Las constituciones

La iglesia prohibió la fundación de cofradías sin la autorización expresa del rey y del obispo, lo cual posteriormente fue ratificado en el Tercer Concilio Provincial celebrado en la ciudad de México en 1585. Como señalé en el apartado anterior, fue hasta el siglo XVIII cuando se tuvo noticia del gran número de cofradías que se habían fundado; aunque en realidad éstas no fueron legalmente establecidas. Al respecto, Dorothy Tanck las denomina “cofradías de república”, creaciones del propio gobierno indio, fundadas para proteger los bienes de comunidad.¹²

⁹ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 232.

¹⁰ Tanck de Estrada, *Op. Cit.*, p. 17.

¹¹ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 237.

¹² Tanck de Estrada, *Op. Cit.*, p. 457.

Las corporaciones religiosas de indios establecidas después de 1600, carecían de autorización episcopal y generalmente, sólo habían recibido la anuencia del párroco.¹³ La autoridad parroquial no era muy rígida en este aspecto, pues consideraba de gran ayuda las limosnas y los pagos que hacían las cofradías a favor de las iglesias. Así, muchas de las asociaciones de la ciudad de México estuvieron funcionando sin la aprobación real, incluso por siglos.¹⁴ Para la Huasteca, por lo general, las “cofradías” sólo contaron con la autorización del arzobispo mientras que las “hermandades” únicamente con la aprobación del clero parroquial.¹⁵

La Iglesia intentó regular la fundación de este tipo de asociaciones estableciendo una serie de leyes. Pero no fue hasta el año de 1604, con la bula papal *Quæcumque* de Clemente VIII y posteriormente, con la de *Quæ salubriter* de Paulo V en el año de 1610, que se ordenó lo siguiente: 1º Para la erección de toda cofradía es necesario el consentimiento expreso del ordinario y sus letras testimoniales. 2º El prelado debe examinar y aprobar los estatutos. 3º Debe observarse en estas instrucciones la fórmula aprobada por Clemente VIII. 4º No debe haber en un mismo pueblo dos cofradías de un mismo instituto, salvo la del Santísimo Sacramento y la de la Doctrina Cristiana, que existirá en todas las parroquias. 5º Las limosnas serán invertidas en objetos piadosos.¹⁶

Desde 1600 se exigió en las juntas de cabildo la presencia de un ministro real que vigilara la validez de las decisiones corporativas. La presencia del ministro era muy importante, pues con frecuencia se trataban asuntos relacionados con pleitos, herencias y hasta el mal manejo de los recursos cofradiales.

A pesar de los reglamentos, la inmensa mayoría de las corporaciones no los cumplieron y las que lo hicieron preservaron su autonomía respecto a ambas

¹³ Dorothy Tanck señala que cuando el visitador José de Gálvez llegó a la Nueva España en 1765 encontró dos clases de cofradías: las oficiales y las no oficiales. Pocas pertenecían a la primera clase y casi todas a la segunda, operando muchas con virtual independencia del párroco y en mayor o menor grado bajo la dirección de los gobernantes indígena de la república. *Ibid.*, p. 451.

¹⁴ Alicia, Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 1989, p. 54.

¹⁵ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 101-102.

¹⁶ Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles, Op. Cit.*, p. 53.

autoridades. Ahora bien, las constituciones eran los estatutos por los que se regían este tipo de asociaciones; mediante estas cláusulas los integrantes conocían los compromisos, derechos y obligaciones. La redacción de estos estatutos dependió de cada cofradía, pero era el obispo el encargado de examinar, aprobar y corregir cada punto, a menos de que estuvieran confirmados por el Papa.¹⁷

En la Huasteca, algunas cofradías solicitaron autorización para su fundación, incluso sus constituciones fueron aprobadas, tal es el caso de la de Nuestra Señora de la Asunción del pueblo de Tanjuco, aprobada en 1751;¹⁸ o de las del pueblo de Xochiatipan, una titulada la del Santísimo Sacramento, aprobada el 24 de mayo de 1798 y, la otra la de Nuestra Señora de Guadalupe, aprobada un día después. En este último caso, las constituciones fueron entregadas al juez eclesiástico de Yahualica, bachiller don Matheo de Herrera, posteriormente fueron enviadas a la Ciudad de México para su supervisión y después, los “pedimentos” quedaron remitidos a Xochiatipan para la elaboración de las constituciones.¹⁹ En ocasiones, el cabildo indio fue el principal promotor para la creación de una cofradía y otras, lo fue el clero parroquial.

La petición era enviada al arzobispo y en ella se indicaba quiénes habían acordado establecer la asociación, el deseo que los motivaba, el santo o advocación religiosa a la que estaría dedicada y en ocasiones, también la cantidad de dinero con la que iniciaría. En 1696, por ejemplo, los vecinos de Zacualtipán solicitaron la aprobación para la fundación de una cofradía dedicada al Santísimo Sacramento, “para cuyo efecto separamos de nuestros caudales doscientos pesos en reales [...] de principal para que con ellos se de principio a tan buena obra”.²⁰ Una vez aprobados los estatutos, constituían el derecho especial por el que se regía la cofradía y a ellos, debían acudir aún los mismos tribunales para redimir las

¹⁷ *Ibid.*, p.56.

¹⁸ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, 103.

¹⁹ En Xochiatipan, el cabildo indígena fue el encargado de solicitar la erección de estas dos cofradías ante las autoridades eclesiásticas. Carrera Quezada, *Op. Cit.* p. 107.

²⁰ En la constitución de la cofradía de Nuestra Señora de La Asunción del pueblo de Tanjuco, se especificó la advocación y el lugar de la fundación. Además, que en caso de invasión, la corporación estipuló que debía ser trasladada a la cabecera de esa Villa y que se guardase siempre en ella las constituciones para su debido cumplimiento. Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 104-106.

dudas y contiendas que pudiera suscitarse. Las constituciones eran guardadas celosamente, pues en ellas se establecían los deseos y necesidades de sus miembros. Después de todo, una cofradía sin estatutos no podía permanecer por mucho tiempo, pues su finalidad era mantener la solidez administrativa.

En otros pueblos, como Temapache, los cofrades enviaron sus estatutos al promotor fiscal, en este caso al del obispado de Puebla, y refirieron lo siguiente:

Vistas las constituciones que ha presentado don Tomás de la Vega, vecino del pueblo de Santiago Temapachi, con el piadoso y amable fin de fundar una cofradía con el título del Divino Preso en honor de una imagen de nuestro soberano [ilegible], que se venera con esta advocación en una capilla unida a la iglesia parroquial de aquel pueblo. Dio para los fondos de dicha cofradía don Tomás de la Vega la cantidad de [ilegible] pesos de su caudal para la fundación de dicha cofradía [...]. En esta atención se servirá de mandarse despachar dicha constitución al cura de Santiago Temapachi, para que informe si es o no suficiente según las calidades y circunstancias de aquel lugar el caudal que se ofrece para la fundación y que en consorcio de los fundadores [se] reconozca las constituciones, añadiendo o quitando con su anuencia todo aquello que no fuera opuesto al dicho canónico y a fin de la creación de la cofradía y que desde luego se proceda a corregir la constitución tercera en cuanto a lo que ordena de que faltando los cofrades al jornal de medio real que han de dar cada mes, si requeridos deshacen de hacerlo por el tiempo de seis meses se les prolongue por otros tres, en cuyo defecto si no lo pagasen sean tildados y borrados de la cofradía.²¹

El fragmento anterior muestra la forma en cómo a partir de pequeñas donaciones, ya sea en efectivo o en bienes, se conformó una cofradía. En este caso, los mismos habitantes del pueblo de Temapache estipularon que la fiesta titular se celebrara con vísperas, procesión, misa y sermón; que el mayordomo pagaría al señor cura 12 pesos por la celebración; por el asiento de algún hermano se darían 4 reales y finalmente, de jornal medio real.²² En este sentido, no sólo estipulaban sus obligaciones sino también lo que pasaría con aquellas personas que dejaran de pagar sus cuotas o jornales. La pena iba desde sacar al cofrade de la asociación hasta el de perder sus derechos y beneficios.

Aunque cada asociación elaboraba sus propios estatutos, había puntos que coincidían entre éstas, como la elección a cierta advocación, el lugar donde se fundaría, los días de sus celebraciones litúrgicas, su fiesta patronal, las cuotas de

²¹ "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1775-1899)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 25-27.

²² *Ibid.*, f. 24.

ingreso, los deberes y derechos, así como la pena para el que desobedeciera. En algunas, incluso se especificó la casta y el número de miembros; se reglamentaba las funciones de la mesa dirigente y cuáles eran los cargos asociados a ella. Era obligatorio que cada año, durante el cabildo, se eligiera la nueva mesa directiva, se leyeran las constituciones para que nadie olvidara los compromisos que se habían adquirido. La cofradía del Divino Preso de Temapache estableció que quedaría sujeta a la revisión y vigilancia del párroco.

En cuanto al cumplimiento de los estatutos, la mayoría de las veces, estas corporaciones fueron muy flexibles, excepto en un punto: la calidad de sus miembros o el número de ellos. Por tanto, aquellas que se fundaban solamente con miembros de un grupo étnico difícilmente permitían la entrada de un grupo distinto al suyo.²³ La importancia de estos estatutos o constituciones radicó en el compromiso establecido entre la cofradía y el cofrade y, viceversa.

2.3. Cofrades y compromisos

Las constituciones afianzaron los lazos de unión de los cofrades al hacerlos participes de una convivencia y cooperación mutua destinada a fortalecer sus lazos de identidad. Cada miembro elegía libremente si quería o no formar parte de una cofradía. Una vez que la persona era aceptada se le leían los estatutos para hacerle saber las responsabilidades que estaba adquiriendo como cofrade. Las personas que aceptaban tenían que aportar una determinada cantidad de dinero, que también era especificada dentro de éstos.

Las contribuciones podían ser limosnas voluntarias u obligatorias. Las cuotas obligatorias eran semanales, mensuales o anuales llamadas cornalillo (pequeña moneda) o jornalillo (parte del jornal diario).²⁴ Éstas servían para financiar gastos religiosos, misas, entierros de los hermanos difuntos, incluso para apoyo económico a los familiares del difunto. Por ejemplo, en el año de 1701, en

²³ Las cofradías de indios se obligaban a asegurar a sus miembros un entierro "indígena". Como quedó establecido en la patente de la cofradía de la Purísima Concepción de Nuestra Señora en Cuauhtitlan, "se acuerda que este entierro sea exclusivamente con indígenas y no con españoles, negros, mestizos, mulatos ni chinos". Gibson, *Op. Cit.*, p. 130.

²⁴ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 121-125.

Libro donde se asientan los jornales de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad del pueblo de Tihuatlán, doctrina de Temapache, se observa que algunas personas dieron 4 pesos de jornal; otras, 3 pesos y unas más, menos de un real.²⁵

En cuanto a la cuota que el cofrade tenía que pagar por su ingreso, variaba de medio real hasta varios pesos. En 1795, la corporación de Las Benditas Ánimas del Purgatorio del pueblo de Tantoyuca cobraba 2 pesos con 4 reales por el asiento de un hermano²⁶ y la de Nuestra Señora del Rosario (en 1814), también de Tantoyuca, exigió cobrar 3 pesos.²⁷ En otros pueblos de la Huasteca, como Xochiatipan, los jornales diferían, sí el cofrade era casado aportaban un real, mientras que la cuota para los solteros era de medio real. Por su parte, la de Nuestra Señora de Guadalupe, también de Xochiatipan, admitió a cualquier persona que contribuyera con 2 pesos.²⁸ Por lo general, estas cuotas se mantuvieron entre los 2 reales y los 2 pesos y medio. También hubo sus excepciones, por ejemplo la del Santísimo Sacramento de Zacualtipán cobró 5 pesos de limosna y sin necesidad pagar jornal. La difícil situación económica por la que atravesaron la mayoría de estas corporaciones, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, obligó a muchas de ellas a disminuir su cuota de ingreso para hacerse de más integrantes y con ello, no dejar de funcionar.²⁹

Una vez que los cofrades o hermanos eran aceptados se les extendía una patente o sumario de indulgencias para acreditar su permanencia individual como devotos cristianos.³⁰ La constancia de cofrade manifestaba los beneficios que

²⁵ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad del pueblo de Tihuatlán (1710-1738)”, en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 3, f. 35-37.

²⁶ “Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)”, en APT, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1.

²⁷ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)”, en APT, *Libros de cofradías*, vol.1, exp.2.

²⁸ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 132, 142.

²⁹ En 1820 cuando el arzobispo Pedro José de Fonte visitó el pueblo de San Juan Bautista Cosatlán, el mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento le informó que para aumentar el número de devotos convino disminuir de cuatro a dos reales la cuota de ingreso. Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 125.

³⁰ La diferencia entre patente y sumario de indulgencias radica en que la primera algunas veces otorgaba indulgencias y otras, únicamente era un documento de obligaciones y prestaciones entre el cofrade y su cofradía; la segunda, era la suma o resumen de las gracias espirituales que

adquirían, entre los que se encontraban: el derecho a misas, sepultura gratis y la concesión de indulgencias.

En la Huasteca, al igual que otras partes de la Nueva España, brindar ayuda y asistencia mutua a los hermanos en momentos difíciles fueron requisitos indispensables para pertenecer a una asociación religiosa. Había cofradías que tenían como obligación acompañar con velas encendidas el cuerpo de los hermanos difuntos al momento de su entierro y sufragar, mediante la colecta de limosnas, tres misas para la salvación de su alma, como ocurrió con la del Santísimo Sacramento de Zacualtipán.³¹ Los miembros de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad de Tihuatlan, doctrina de Temapache, pagaban 2 pesos por la misa de un hermano difunto,³² mientras que en Tantoyuca los cofrades mandaban a pedir una misa por el hermano muerto y también se hacían cargo de su entierro. Después de todo, las actividades de asistencia y ayuda mutua formaban parte de un vínculo cristiano que estas asociaciones inculcaron desde su creación.

Pero la asistencia social no era el único compromiso que adquirían los cofrades, también estaban comprometidos a velar por el buen funcionamiento y administración de la corporación, ya que ésta debían sufragar diversos gastos que iban desde el entierro de sus agremiados hasta los gastos derivados de la fiesta anual de su santo o advocación titular.

2.4. Elecciones y cargos

Los estatutos de cada una de estas instituciones establecían la periodización con la que se llevarían a cabo las juntas de cabildo para la elección de sus miembros. Por lo general, las juntas para elegir mayordomo se llevaban a cabo cada año y debía estar presente un funcionario real, como se había estipulado en la real cédula de 1602 así como en la Bula Papal del Papa Clemente VII de 1604 y en la

recibían las cofradías de los sumos pontífices y de los preladados para que sus cofrades participaran de ellas. Bazarte Martínez, *Los costos de la salvación*, *Op. Cit.*, p. 28-43.

³¹ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 123.

³² "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad del pueblo de Tihuatlán (1710-1738)", *Op. Cit.*, f. 56.

de Paulo V en 1610. Según estas normas, el proceso de elección no tenía validez sin la presencia de un funcionario real. No obstante, a falta de un ministro real, la mayoría de las veces fueron supervisadas por un juez eclesiástico.

El día o fecha de la junta de cabildo podía variar, algunas escogían el día de su fundación o bien, el día de la fiesta titular, pero no siempre llegaba a coincidir con éstos. A veces, llegaban a distar de esta fiesta de uno a varios días incluso hasta meses. Por ejemplo, en la de las Benditas Ánimas de Tantoyuca hubo años en los que no se realizó la junta de cabildo por falta de miembros, retrasándose hasta por dos años.³³ En la de Nuestra Señora del Rosario, también de Tantoyuca, no había un día preciso para realizar dicha junta, pues a veces surgían problemas que requerían “juntarse” antes del año:

Para dar el debido cumplimiento a lo provenido por el provisor del arzobispado de México, según me cuenta en su oficio de orden de mi señoría con fecha 22 de junio [de 1833] y recibí el día 17 del corriente al mayordomo actual de esta cofradía, vocales de la junta conservadora y demás hermanos se reunieron en cabildo extraordinario para tratar el asunto que indica el ya citado oficio, la enfermedad actual en que se haya el mayordomo cuya contestación debidamente se acompañó [...] sobre el cobro de novecientos veinte pesos que adeudan a esta cofradía.³⁴

El cabildo extraordinario podía realizarse en una fecha distinta a la estipulada, pero sólo cuando ocurría una eventualidad que impedía que los cofrades se reunieran en la fecha ya acordada.³⁵ Las juntas debían llevarse a cabo con cierta periodización, mínimo cada año, ya que en ella se trataban asuntos de importancia colectiva y, sobretudo, porque se constataba la buena administración de la corporación. Las elecciones se realizaban de la misma forma que en el cabildo. Primero, se llamaba “a toque de campana” para que se reunieran todos sus miembros y así el mayordomo saliente en compañía de sus diputados y

³³ En el año de 1802 no se pudo celebrar cabildo puesto que eran sólo 5 los miembros de la cofradía. “Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)”, *Op. Cit.*, f. 23.

³⁴ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 165.

³⁵ La fecha y hora de las reuniones ya se tenía estipulada en las constituciones. Sin embargo, Alicia Bazarte, menciona que para el caso de las cofradías de españoles en la ciudad de México, sí se llevaba a cabo una junta extraordinaria, se tenía que consultar al obispo y avisar a los cofrades personalmente en sus domicilios para evitar su ausencia. Si se convocaba a reunión para decidir acuerdos importantes y los cofrades faltaban, la junta se suspendía hasta que hubiera más miembros. Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles*, *Op. Cit.*, p. 58.

fiadores hacían entrega de las cuentas de cargo y data, también daba a conocer información relevante y entregaba el dinero y cera sobrantes. Una vez revisados los libros de cuentas y en caso de no haber ningún faltante, se procedía a la elección del nuevo mayordomo.

El sistema de elección difirió en todos los pueblos de la Huasteca. Por ejemplo, en Xochiatipan, el papel del consejo de ancianos fue fundamental para la toma de decisiones, pues éste y el cabildo proponían a tres individuos, de los cuales elegían a uno. Una vez que era establecido el nuevo mayordomo, éste designaba a un diputado mayor y a otros tres diputados menores. En este sentido, Eduardo Carrera Quezada deduce que se reprodujo la estructura del cabildo indígena: sólo votaban los miembros de la mesa, el consejo de ancianos y el cabildo.³⁶

Otra forma de elección diferente a la de Xochiatipan fue la que se dio en la del Santísimo Sacramento de Zacualtipán, donde únicamente el mayordomo, el rector y los diputados salientes eran los encargados de designar al siguiente mayordomo. En este caso, el poder de elección se quedaba en un grupo muy reducido. Por otro lado, también hubo cofradías en la que todos sus miembros podían votar y elegir al nuevo mayordomo, tal es el caso de la de Las Benditas Ánimas del pueblo de San Antonio, la del Santísimo Sacramento de Tampamolón y la de Las Benditas Ánimas de Huejutla.

Otra forma bastante peculiar para designar a un nuevo mayordomo fue “la elección de suerte”, sistema utilizado por la cofradía de La Purísima Concepción de Tampamolón. Éste consistía en poner los nombres de tres candidatos, propuestos por la mesa directiva, en un bote y después, “echados en suerte”; de esta forma, salía electo el nuevo mayordomo.³⁷

En Tantoyuca, como en los pueblos anteriores, también fue muy diferente la forma de elección. Por ejemplo, en la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, la mesa de cabildo, el juez eclesiástico y el mayordomo [saliente] nombraban, cada

³⁶ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p.121-123.

³⁷ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 114-115.

uno, a un individuo como candidato para ocupar el cargo, posteriormente, se procedía a la votación:

En el pueblo y cabecera de Tantoyuca y en el expresado día, mes y año [18 de septiembre de 1814], juntos y congregados los hermanos de la cofradía de la Santísima Virgen del Rosario al toque de campana mandado hacer por mí, para la elección de nuevo mayordomo, habiéndose propuesto tres sujetos, el uno por la mesa, otro por mí [Cura y juez eclesiástico de Tantoyuca] y otro por el mayordomo [saliente] Tomás Núñez; por votos secretos en todos los demás salió reelecto el expresado Tomás Núñez.³⁸

Como podemos observar, la participación del “cura y juez eclesiástico” fue muy importante, ya que él tenía la obligación de nombrar a uno de los tres candidatos para ocupar el cargo de mayordomo. Es decir, la designación del mayordomo estuvo también en manos de un pequeño grupo. El imponer la presencia de un juez eclesiástico en las juntas de cabildo obedeció a una forma de vigilar y asegurar el buen manejo de los fondos cofradiales. A pesar de que este mandato, hubo corporaciones, principalmente de indios, que se negaron a delegar responsabilidades en los curas porque consideraban que éste únicamente debía ocuparse de realizar misas y no intervenir en los asuntos de la cofradía. Por el contrario, hubo otras, como la del Divino Preso de Temapache, en la que el cura además de ser juez eclesiástico también ocupó el cargo de rector de la corporación.³⁹

El sistema de elección de mayordomos fue rotativo en todas las cofradías y hermandades de la Huasteca, pero esto de ninguna manera garantizó que se tratase de una forma “democrática” de designación, pues en muchas de estas instituciones, los indios no pudieron acceder a cargos importantes como el de mayordomo o diputado. En aquellas que si lo permitieron, el voto quedó en un grupo muy reducido.⁴⁰

³⁸ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)”, *Op. Cit.*, f. 13-14.

³⁹ “Libro de Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1755-1899)”, *Op. Cit.*, f. 25-26.

⁴⁰ Danièle, Dehouve, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Guerrero, México, 2002, p. 178-183.

La buena administración de un mayordomo podía ser motivo para que éste fuera reelegido, lo cual ocurría con bastante frecuencia en muchas cofradías huastecas. Otras veces, el cargo era repetido porque no había suficientes miembros para la realización del cabildo anual, lo que lo obligaba a quedarse nuevamente como mayordomo hasta por periodos de dos años o más:

y cuando no hay hermanos que concurriendo puedan nuevamente celebrar cabildo y elegir nuevo mayordomo queda el citado don Lázaro Manuel de Herrera, según el valor y forma del último cabildo, en el que se eligió.⁴¹

El sistema de cargos dentro de este tipo de asociaciones, poco a poco, fue adquiriendo características especiales, pero fue en las de indios donde éstos se hicieron más evidentes. Por ejemplo, se utilizaron apelativos autóctonos como *Tenantzis o tenansis*.⁴² No obstante, lo común fueron los cargos de mayordomo, rector y diputados.⁴³

A la cabeza de la cofradía se encontró el mayordomo o hermano mayor, él “administraba los bienes que hacía posible el desarrollo de un sentir religioso y social de los asociados”.⁴⁴ Entre sus funciones se encontraban el de fungir como representante de la corporación ante las autoridades civiles y eclesiásticas hasta el comprar bienes muebles e inmuebles, pese a ello no recibía ningún pago por estas actividades.

El cargo de mayordomo debió traer consigo prestigio social. Por ejemplo, en las corporaciones de Xochiatipan, la de Las Benditas Ánimas y la de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, se dio el título de “don” para denotar la posición social. Carrera Quezada, señala que este calificativo podía adquirirse por mayoría de edad o por haber cumplido algún cargo importante dentro de la estructura jerarquizada en el gobierno local.⁴⁵ El acenso a este cargo significó también un

⁴¹ “Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1775-1841)”, *Op. Cit.*, f. 29.

⁴² Del náhuatl *tenantzin*-madres (con sufijo reverencial) eran mujeres de gran importancia en las cofradías y hermandades de indios, eran las encargadas de auxiliar en diversas tareas como la limpieza de los templos y la colecta de limosnas. Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 112.

⁴³ La estructura interna de las cofradías, como ya se mencionó, fue calcada de la de España, pero en la Nueva España en la cotidianidad de los pueblos indios adquirió su propio sentido. Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles*, *Op. Cit.*, p. 60-69; Sotomayor, *Op. Cit.*, p. 109-136.

⁴⁴ Sotomayor, *Op. Cit.*, p. 112.

⁴⁵ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 124.

acceso a los fondos en efectivo de la corporación. Así, en la de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, el 3 de noviembre de 1819, doña María Ignacia Terán presentó las cuentas de cargo y data de su difunto esposo don Ignacio Casiano de Echavarri, en ellas hizo constar que su marido había tomado 50 pesos y que por tanto, debía a la corporación 1 peso 5 ½ reales de réditos.⁴⁶

El rector era el encargado de llevar la contabilidad, el inventario de alhajas y utensilios; era también el encargado de registrar tanto a los hermanos que ingresaban como a los que fallecían. Por su parte, los diputados eran nombrados por el mayordomo entrante; entre sus obligaciones figuraban los de cobrar las aportaciones voluntarias y obligatorias, así como el dinero prestado y los réditos. A diferencia de los mayordomos, los diputados sí recibían un pago por sus servicios. En 1818, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca pagó 5 pesos al diputado Cayetano por su servicio anual.⁴⁷ En la Ciudad de México, la cantidad dada a los diputados podía llegar hasta los 300 pesos anuales.⁴⁸

El secretario se encargaba de asentar en el libro de cabildos los acuerdos de la corporación y con ello, mantener al día la información de la asociación y de los cofrades. También fungió muchas veces como escribano.

A pesar del empeño de los mayordomos por mantener una buena administración, los percances económicos siempre fueron una constante en casi todas las corporaciones. El manejo deshonesto de los recursos y bienes cofradiales generó conflictos entre los miembros, algunas veces, ocasionados por la ambición del hermano mayor. Tal es el caso de la cofradía de San Nicolás del pueblo de Zacualtipán y de la del Santísimo Sacramento del pueblo de Xochiatipan, donde el mayordomo tomó el dinero.⁴⁹ Estas situaciones difícilmente podían evitarse, razón por la cual el cabildo eclesiástico siempre exigió que se llevara un buen manejo de los libros de cuentas; así se podrían evitar malos manejos. Para impedir que el hermano mayor huyera con dinero u otro bien

⁴⁶“Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)”, *Op. Cit.*, f. 43-44.

⁴⁷ *Ibid.*, f. 36.

⁴⁸ En otras ocasiones, cobraban también por sus servicios el 5% anual sobre la cantidad recaudada por las rentas de la cofradía. Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles*, *Op. Cit.*, p. 61.

⁴⁹ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 123.

cofradial, las corporaciones recurrían a los fiadores y a la hipoteca, como un medio para hacerle frente a dichas situaciones.⁵⁰ En 1800, por ejemplo, los miembros de la corporación de las Benditas Ánimas de Tantoyuca reportaron un faltante de 729 pesos 4 ½ reales:

Inmediatamente estando presentes en el acto de revisar estas cuentas los hermanos cofrades, impuestos de ellas y de lo por mí mandado, dijeron que sin embargo, pedir al actual mayordomo ocho días de término para buscar fiador que caucione por el término de un año la citada cantidad en que sale descubierto, tiene por conveniente no se le dé termino alguno para que haga solicitud y viertan de acuerdo sobre se le ejecute en forma atendido a que contra sus bienes distintos y crecidos créditos en fe de lo cual lo firmaron conmigo el expresado cura y juez eclesiástico, presente don José Gutiérrez.⁵¹

La hipoteca fue otro de los mecanismos por los cuales las cofradías protegieron sus bienes:

y por cuanto en cabildo celebrado en esta fecha por los hermanos de la cofradía salió electo de mayordomo don Juan Nemecio López, según el valor y forma de cabildo en que se eligió reencargándose como se reencarga los reales, intereses, alhajas, papeles y todo lo perteneciente a dicha cofradía afianzándolos en defecto los hermanos con su persona y bienes habidos y por haber con los que se asegura en hipoteca, en caso de fallo para la completa satisfacción de dichos intereses y reales a lo que obliga como viene y firma conmigo y los de mí asistencia.⁵²

Por medio de este mecanismo, la cofradía garantizó que el mayordomo no hiciera mal uso de los fondos cofradiales. Por esta razón y para evitar desfalcos, los mayordomos debían presentar sus libros de cuentas al cabildo eclesiástico antes y después de las elecciones. La responsabilidad y los gastos que implicaba este cargo generaron, en ocasiones, dudas por parte del mayordomo, ya que si faltaba dinero él tenía que reponerlo de su propia bolsa para sanar la cuenta.

⁵⁰ Los fiadores tenían la función de amparar al mayordomo cuando éste no podía atender la deuda, fuera ésta total o parcial. También se responsabilizaban de cualquier malversación del mayordomo; generalmente los fiadores eran miembros del cabildo, por ejemplo: el gobernador, "oficiales república, el común de viejos y demás principales". *Ibid.*, p. 111.

⁵¹ "Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del pueblo Tantoyuca (1795-1841)", *Op. Cit.*, f. 9-11.

⁵² *Ibid.*, f. 32.

Cofradías: las fiestas patronales en los pueblos de indios

3.1. Religiosidad, fiestas y santos

La llegada de los españoles a tierras americanas marcó significativamente a la población india. Al igual que la conquista militar, la espiritual trajo reducción y desplazamiento de la población india. En este sentido, hubo indios que se negaron a ser cristianizados y prefirieron abandonar sus antiguos asentamientos y buscar refugio en la sierra.

La destrucción de templos y deidades prehispánicas fue parte fundamental de la conquista espiritual porque representaba, para los españoles, el fin de una etapa llena de idolatrías y marcaba el inicio del cristianismo. Desde esta perspectiva, el cristianismo era lo correcto y, las creencias y costumbres prehispánicas eran una concepción errónea que se tenía un dios.¹ Por esta razón los misioneros tuvieron que eliminar todos aquellos elementos que atentaban con las creencias cristiano-occidentales.

Una vez que los evangelizadores lograron su cometido de afianzar el cristianismo entre los indios, éstos también contribuyeron en la destrucción de sus

¹ Serge, Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 186.

deidades. Para los misioneros, esta destrucción era una prueba de que los indios aceptaban el cristianismo y que dejaban atrás sus costumbres y ritos.² No obstante, los indios aceptaron la cristiandad pero bajo su propio entendimiento. Por su parte, los españoles también tuvieron que aceptar la entrada de elementos mesoamericanos a su religión, lo que dio lugar a una resignificación del cristianismo.

Al igual que otras tantas religiones, en el cristianismo, también se enfrentan dos visiones distintas de percibir la religión: la institucional y la popular. En la primera se encuentran las reglas inamovibles de la institución católica, sus dogmas y su teología universitaria y, en la segunda, la visión de la gente que se encuentra fuera de esta teología y que por tanto, ve y siente de un modo distinto la vida religiosa. Desde esta última perspectiva, las fiestas patronales han jugado un papel de suma importancia en los pueblos de indios. En la actualidad, por ejemplo, todavía podemos apreciar que en muchos pueblos, después de la misa le sigue una celebración abierta donde todos los habitantes del pueblo conviven dejando atrás sus diferencias de clase, un convite que va más allá de una gran fiesta.

Las fiestas cristianas ocuparon un lugar relevante dentro del pensamiento indígena, esto se debió a la religiosidad que se dio entorno a los santos; es por eso que dentro de esta autonomía de pensamiento y creencias, estos formaron parte fundamental de la identidad de los pueblos:

Si bien los evangelizadores buscaron fomentar la devoción a los santos más importantes del cristianismo, esto lo hicieron en el ámbito colectivo; sin embargo, a una escala más reducida fueron los indígenas, en algo que podemos llamar autonomía devocional, los que definieron sus propias devociones conforme a circunstancias personales y a las supervivencias de sus antiguos cultos.³

Los indios no fueron los únicos que se sintieron amparados por un santo o virgen también los españoles veían en éstos, un intermediario entre ellos y Dios.

En algunos lugares de la Huasteca, como Xochiatipan, las fiestas religiosas entrelazaron el calendario litúrgico católico y el ciclo agrícola en ritos propiciatorios, lo que marcaba una continuidad de los ritos de tradición

² Gerónimo, de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, III, 4 vol., Salvador Sánchez Hayhoe, México, 1945, p. 201.

³ Praxedis Quesada, *Op. Cit.*, p. 84-87.

prehispánica.⁴ En este sentido, Gabriela Solís explica que los ámbitos donde más se preservó la religiosidad indígena fueron el doméstico y aquel asociado a los rituales agrícolas, donde el primero solía ser muy privado; a diferencia del culto popular donde esta población encontró la manera de encauzar sus expresiones religiosas y de reformular muchos de sus vínculos sociales.⁵

Las fiestas patronales, para las autoridades eclesiásticas, estaban llenas de idolatría y de gastos innecesarios (cera, pólvora, danzantes, torito), que en nada servían al culto. Pero, esto no era lo único que molestaba a estas autoridades, también su postura frente a la embriagues era muy clara, estaban en contra de los funcionarios indígenas de los pueblos cuya conducta ponía un “mal ejemplo” a la comunidad.⁶ Las borracheras se presentaban con frecuencia durante las fiestas patronales y por supuesto, era un problema que preocupaba a los curas de las parroquias. Así, algunas cofradías como la de Nuestra Señora de la Natividad de Tihuatlán multó con 2 pesos a las personas que se embriagaran.⁷

La reacción de las autoridades eclesiásticas y de la Corona española fue evidente, trataron de erradicar las manifestaciones de culto público por las implicaciones sociales que advertían en cuanto a la fuerza que tenían para impulsar movimientos de resistencia y más aún, si estas manifestaciones iban cargadas de antiguas costumbres que atentaran contra la religiosidad cristiana. Era pues, evidente que el clero comprendía todo lo que encerraban las celebraciones populares.

Ahora bien, las cofradías eran las encargadas de organizar y solventar las celebraciones públicas, consideradas como fundamentales para los pueblos de indios, de manera que se celebraba el día del santo titular y otros días santos del calendario cristiano. Las fiestas se realizaban como una ceremonia pública, con servicios eclesiásticos, procesiones, comida y bebida, danzas, decoraciones florales, fuegos de artificio, trajes y música. Para la mayoría de los pueblos de

⁴ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 189-190.

⁵ Solís Robleda, *Entre el cielo y la tierra*, *Op. Cit.*, p. 210.

⁶ Gibson, *Op. Cit.*, p. 135.

⁷ “Libro de Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad del pueblo de Tihuatlan” (1710-1738), *Op. Cit.*, f.78.

indios la fiesta del santo patrón ameritaba un gran gasto y por tanto, requería de la ayuda de todos los habitantes del pueblo.

En un principio, los gastos de la fiesta patronal eran asumidos por las cajas de comunidad pero cuando éstas ya no pudieron cubrirlos los absorbieron las cofradías. Así, los religiosos inculcaron insistentemente en la población los enormes beneficios que traía consigo el culto a los santos, a las devociones marianas, al Santísimo Sacramento y a Las Benditas Ánimas, como intermediarios entre el hombre y Dios.⁸ Es decir, la veneración del Santísimo Sacramento, Jesucristo, la virgen María o algún otro santo fue el reflejo del fervor religioso español e indígena, que tenía como objetivo la salvación del alma, la cohesión social y el fortalecimiento de la Iglesia a través de estas devociones.⁹

El derecho canónico clasificó a las cofradías en tres categorías: sacramentales, que se centraban en la adoración de la eucaristía; de penitencia, que exaltaban la pasión y muerte de Cristo, así como los dolores de su madre y, por último, las de gloria, que se encargaban de venerar algún santo y a la Virgen María, representada en sus diversas advocaciones, que podían ser pasionistas, de Los Dolores, La Soledad, de La Amargura, o no, de La Asunción, de La Concepción, del Rosario.¹⁰

Los símbolos de mayor atracción para las asociaciones religiosas de la Huastecas fueron las diversas advocaciones marianas, así como el Santísimo Sacramento y Las Benditas Ánimas. Según el criterio eclesiástico de la época, éstas eran consideradas las más importantes y por tanto debían existir en cada iglesia.¹¹ El culto al Santísimo Sacramento fue el más exaltado por los arzobispos durante sus visitas y al que dieron prioridad para tener su propia cofradía.

Para el siglo XVI, la Contrarreforma dio un nuevo impulso a los cultos, como estrategia para impulsar la pureza, virginidad y castidad como valores culturales

⁸ Con el Concilio de Trento y con el espíritu de la Contrarreforma se intentó unificar las actividades y los distintos aspectos de las cofradías, al definir que sus fines serían promover la vida cristiana, el culto público y la realización de obras pías.

⁹ María Alba, Pastor, *Crisis y recomposición social: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 105.

¹⁰ Isidoro, Moreno Navarro, *Cofradías y hermandades andaluzas: estructura, simbolismo e identidad*, Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, España, 1985, p. 23–25.

¹¹ Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles*, *Op. Cit.*, p. 46.

de las mujeres. Es decir, un intento por reorientar el papel social de la mujer, de la familia y consolidar la obediencia de los fieles a las autoridades monárquica y episcopal.¹² Los españoles continuaron por mucho tiempo con esta tradición de reimpulsar los valores de las mujeres, razón por la cual se dieron muchas fundaciones orientadas al culto mariano.

En la Huasteca, las asociaciones dedicadas a alguna virgen parecen haber incrementado para 1767. De esta forma, la de la Virgen del Rosario, Nuestra Señora de Los Dolores y La Purísima Concepción fueron las de mayor arraigo entre los indios y españoles. Posteriormente, a finales del siglo XVIII, el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta registró una disminución en el número de cofradías con advocaciones marianas pero un aumento en las dedicadas a un santo.¹³ El culto a las advocaciones marianas ha permanecido, incluso a través de los años. Prueba de ello, es el culto que hoy en día se le sigue dando a la imagen de la virgen de Guadalupe.

En cuanto a las cofradías dedicadas a Las Benditas Ánimas, éstas fueron, después de las del Santísimo Sacramento, las más numerosas en la Huasteca. Su proliferación se debió a la necesidad que sentía la población por dar culto a las almas de los difuntos; una de sus principales funciones fue financiar la festividad religiosa del día de muertos. Los pueblos que no contaban con una asociación dedicada a Las Benditas Ánimas distribuían los gastos entre el cabildo indio y una o más cofradías. Por su parte, las de penitencia exaltaban la pasión y muerte de Cristo, bajo sus diversas representaciones, fueron numerosas y diversas en la Huasteca, sin embargo no hubo una advocación específica que compitiera en cantidad con la de Las Benditas Ánimas o el Santísimo Sacramento. Entre las más significativas se pueden mencionar las de Jesús de Nazareno o Divinísimo Nombre de Jesús, la Preciosa Sangre de Jesús, la Santa Cruz, el Santo Entierro y la Resurrección.¹⁴

La devoción que se dio entorno a los santos adquirió tal magnitud que aun los misioneros españoles quedaron impactados por tales manifestaciones

¹² Pastor, *Crisis y recomposición social*, Op. Cit., p. 7, 18, 80-81, 103, 107.

¹³ Cruz Peralta, Op. Cit., p. 227-252.

¹⁴ *Ibid.*, p. 163-178.

religiosas, en las que de manera única se conjugaron los contenidos de la fe cristiana con los de las tradiciones mesoamericanas.¹⁵

Cuadro 1
Relación de cofradías en los pueblos de Tantoyuca, Chicontepec y Temapache.
Siglos XVII-XIX

Tantoyuca ¹⁶	Chicontepec	Temapache
C. Nuestra Señora del Rosario	C. Virgen de Guadalupe	C. Nuestra Señora del Rosario
C. Benditas Ánimas	C. Purísima Concepción	C. del Divino Preso
H. Nuestra Señora de Guadalupe		C. Jesús de Nazareno
H. Nuestra Señora de los Dolores		C. San José
H. San Nicolás Tolentino		C. San Antonio
C. Nuestra Señora de la Asunción		C. María Santísima de Guadalupe
C. Purísima Concepción		C. Nuestra Señora de la Natividad
		C. San Santiago
		C. Santísimo Sacramento
		C. de Nuestra Señora de los Dolores
		C. Nuestra Señora de la Candelaria

La "C" corresponde a cofradías y la "H" a hermandades. Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca (1814–1838)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, fs. 236; APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del Purgatorio de Tantoyuca (1795-1841)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.1, f.79.; APCH, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec (1835–1842)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, fs. 19; APTE, *Libro de cofradías* (1775-1899), vol. 1, exp. 1-4, fs.160.

¹⁵ Ricard, *Op. Cit.*, p. 287.

¹⁶ La información corresponde a la relación de cofradías que encuentra Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 391-417. *Apud.*, *Libros de visita de los arzobispos*.

El mundo festivo cristiano suplantó con su santoral y sus celebraciones, aunque sólo parcialmente, a las antiguas celebraciones del ciclo agrícola y estacional. Cuando digo “parcialmente”, me refiero a que los indios traspasaron algunas de sus creencias y las dotaron con características del cristianismo, esto para que las autoridades eclesiásticas las aprobaran.

El cuadro anterior (Cuadro 1) muestra una relación de las cofradías que existieron en los pueblos de Tantoyuca, Chicontepéc y Temapache y, las vírgenes o santos bajo las cuales se fundaron. Como se puede observar, el culto a las diferentes advocaciones de la virgen María fueron las más buscadas por la mayoría de los pueblos de indios de la Huasteca. Aunque, el caso de Temapache, parece ser la excepción, pues hubo más corporaciones dedicadas a santos que a vírgenes. Posiblemente, se trató de un momento en el cual comenzaban a popularizarse o bien, las necesidades de la población eran otras. Cabe mencionar, que la del Divino Preso fue una advocación que hasta el momento no se habían documentado en la Huasteca.

3.2. Las cofradías y las fiestas patronales

Para la Corona, estas corporaciones aseguraban “una integración más expedita y duradera del aborigen a la sociedad colonial” al penetrar en lo cotidiano mediante valores cristiano-occidentales.¹⁷ Para Alicia Bazarte, el objetivo principal de las cofradías no fue la difusión del catolicismo sino la fiesta del santo patrono, ya que representaba un medio de cohesión comunitaria gestado por la lucha por la continuidad de sus tradiciones y costumbres.¹⁸ Aunque, también hay que considerar los beneficios económicos que éstas trajeron tanto a los sacerdotes como a los cofrades. De esta forma es como tuvieron una buena aceptación por parte de los indios, sobre todo cuando fueron entendidas y necesitadas como vehículo para reafirmar su identidad. Desde entonces siguieron creciendo en

¹⁷ Bechtloff, *Op. Cit.*, p. 55,65-66.

¹⁸ Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles*, *Op. Cit.*, p. 44-55.

número, sin importar si contaban o no con autorización eclesiástica, incluso hubo repetidas prohibiciones para que no se siguieran fundando:

entre la población indígena la nueva institución parece haber sido acogida con considerable entusiasmo en la mayoría de los casos. Son contados los casos de disensión y con frecuencia muchos pueblos, en vez de poner resistencia, fundaron cofradías a la manera de las primeras hermandades oficiales, sin esperar autorización eclesiástica.¹⁹

Estas prohibiciones estuvieron motivadas principalmente, por las denuncias de los excesivos despilfarros que se llevaban a cabo con motivo de la fiesta del santo patrono y sobre todo, ante el temor de un resurgimiento de prácticas diferentes a las cristianas. Los excesivos gastos que se hacían con motivo de la fiesta del santo patrono preocuparon en sobremanera a las autoridades eclesiásticas, incluso hubo repetidas llamadas de atención a los mayordomos para “dedicar todo su celo en la reacción y seguridad de los capitales y réditos.”²⁰

La misa era para los españoles y las autoridades religiosas la parte más importante en la celebración porque significaba la comunión entre el hombre y Dios. En cambio, para los indios, la fiesta o convite que le seguía a la misa era igual o más importante. Por ejemplo, en los ritos funerarios, en un primer momento era el sacerdote el encargado de encomendar el alma a Dios, más tarde, era el grueso de la comunidad la que a través de sus rezos, la preparación del cadáver, las oraciones, las visitas al panteón y la multitud de ceras que se prendían, las que ayudaban de manera igualmente eficaz al difunto a continuar con su camino al más allá. El rito “oficial” terminaba cuando éste concluía su participación en la misa mientras que para la comunidad no era así, el rito se prolongaba con la convivencia posterior a la comida que se ofrece a todos los asistentes.

La conclusión de la misa marca el fin de la solemnidad propia del acto litúrgico pero abre paso a la convivencia o celebración popular. A la vista del colorido actual de las fiestas y a la comida que le sigue a una fiesta o entierro, se

¹⁹María Dolores, Palomo Infante, “Sobre fiestas y cofradías o la vía de influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas”, en *Iberoamericana*, 6, junio, año 11, Berlín, Alemania, 2002, p. 16.

²⁰“Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 62-63.

puede entender la importancia que tuvieron estos elementos expresivos en la formación de la religiosidad de los pueblos de indios.

Toda esta escenificación, fue incitada por los religiosos y curas de las parroquias, que como ya hice mención, querían fortalecer el sentimiento religioso del pueblo y para ello, permitieron una “recreación” cultural de las antiguas costumbres y tradiciones mesoamericanas.²¹

Retomando el tema de las celebraciones religiosas, en algunos pueblos como Xochiatipan, éstas respondieron a la necesidad colectiva de pedir y agradecer a los santos y vírgenes por las buenas siembras y cosechas. Estas figuras representaban númenes agrícolas con fuertes antecedentes prehispánicos. En este sentido, las cofradías de Xochiatipan lograron recrear parte de las festividades más importantes del calendario ritual mesoamericano, pues marcaban el ciclo del cultivo del maíz. De esta forma, Carrera Quezada encuentra que la fiesta de *Corpus Christi* correspondía a las primeras siembras del año, en el periodo que llaman *xopanmilli*, en tanto que la celebración de Difuntos o *Xantolo* se empalmaba con la cosecha de esa primera siembra; a su vez, la fiesta de la Virgen de Guadalupe coincidía con los inicios del segundo periodo de siembra en el año de *tonalmilli*, mientras, que la Semana Santa se celebraba en la cosecha de este segundo periodo.²² De manera que, las autoridades clericales tuvieron que aceptar la introducción de algunos elementos, como el hecho de que el calendario ritual mesoamericano se superpusiera al católico.

Los festejos religiosos eran un indicador de hacia dónde se orientaba la vida social del creyente. En dichos festejos se unieron la solemnidad y la diversión popular. Así, a la liturgia y procesión, que eran realizadas como un festival espiritual, seguíanles un banquete, juegos pirotécnicos, etc. En Michoacán las fiestas patronales también incluían, según los recursos financieros, una corrida de toros;²³ mientras que en Chicontepec danzantes, música, etc.

Las festividades se celebraban con vísperas, misa, sermón, procesión y octava, e invariablemente terminaban con una gran fiesta. Los documentos

²¹ Palomo Infante, “Sobre fiestas y cofradías”, *Op. Cit.*, p. 20.

²² Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 189-190.

²³ Bechtloff, *Op. Cit.*, p. 133.

consultados en Tantoyuca, Chicontepec y Temapache no dan prueba del desarrollo de las ceremonias, pero sí de otros aspectos externos, tales como la compra de cera, de flores, de pólvora y adornos para el altar.

Los mayordomos eran los encargados de administrar el dinero de la corporación así como de comprar todo lo necesario para la fiesta patronal. En ocasiones, los gastos de la fiesta llegaban a sobrepasar los ingresos de la de la cofradía, entonces se tenía que echar mano de los fondos cofradiales. Por ejemplo, las cofradías de Calimaya, Toluca, en el siglo XVII y XVIII destinaron el 60% de sus ingresos a las fiestas religiosas es decir a la compra de una cantidad importante de artículos para la fiesta.²⁴ Hubo también cofradías que llegaron a operar en números rojos porque emplearon la mayoría de su capital efectivo en solventar los costos de las misas y festividades, en tanto que el resto de sus fondos se encontraba otorgado en préstamos.

A pesar de que a las cofradías huastecas no fueron tan ricas como las de la Ciudad México esto no significó que no fueran importantes económicamente, pues a través de sus préstamos obtuvieron importantes ingresos. Cuando no se dedicaban a la actividad crediticia buscaban otras formas de ingreso como la cría de ganado o la venta de algunos productos. De cualquier forma, esto les permitió un buen funcionamiento y la óptima realización de sus festividades.

3.3. Cofradías del pueblo de Temapache

En el Archivo Parroquial de Temapache, a diferencia de los de Tantoyuca y Chicontepec, se encontraron un mayor número de libros y fojas referentes a cofradías, incluso, de fechas más tempranas (1708). Lo que podría ser el acervo más valioso, es también el más dañado. De cualquier forma, sus datos resultan de gran ayuda, ya que contribuyen a dar un panorama más general acerca de este tipo de corporaciones en los pueblos de indios de la Huasteca.

²⁴ Margarita, Loera y Chávez, *Economía campesina indígena en la Colonia. Un caso en el valle de Toluca*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1981, p. 102.

A partir de los *Libros de cuentas de las cofradías de Temapache*, sabemos de 11 asociaciones: Nuestra Señora del Rosario, del Divino Preso, la de Jesús Nazareno, San José, la de Santiago, San Antonio, la del Santísimo Sacramento, la de María Santísima de Guadalupe, la de Dolores, la de la Candelaria y la de la Natividad, ésta última del pueblo de Tihuatlán, doctrina de Temapache. Sobre la casta de sus miembros, todas parecen haber contado con la participación de españoles e indios, aunque algunas también se destacan por dar cabida a la participación de mujeres.

En 1776, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y la Nuestra Señora de los Dolores, ambas de Temapache, no sólo permitieron el ingreso de “mujeres” a la asociación, sino también, se le permitió ocupar el cargo de mayordomo. La cofradía de Nuestra Señora de Dolores, en ese mismo año, recibió de mesa de cabildo 436 pesos 3 ½ reales, cantidad a la que le fueron sumados 12 pesos de los jornales entregados por los hermanos, 27 pesos de limosnas y cooperaciones por las estampas, 118 pesos de reses vendidas y 31 pesos que dio un bienhechor; obteniéndose un total de 624 pesos 3 ½ reales. De este ingreso total la mayordoma, doña Andrea de la Vega, tomó 73 pesos 4 reales para pagar 4 arrobas de cera de castilla, las misas mensuales, misa por el aniversario de las Ánimas, 4 pesos que se utilizaron en una hermana difunta y 31 pesos de la fiesta titular.²⁵

²⁵ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores del pueblo de Temapache (1782-1783)”, en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 4.

Imagen 5
 Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de
 Temapache, 1800

Cirquieenta y quatro pesos y el
 Descargo la de doscientos ochenta
 y uno de que resulta quedar bueno
 ala Cofradia doscientos setenta y
 tres pesos que aun que hay quatro
 rs. de diferencia no se ponen por
 tenerlos tachados de mas seoun mi
 Descargo y se adbierte por ultimo
 que las Partidas tachadas no ha-
 blan p. estar de mas equibocam.^{te}
 y p. que conste firmi la presente
 en comp.^a del autnal Mayordomo
 Dn Cristobal Lorenzo, a los siete
 dias del mes de Octubre de mil
 y Ocho cientos =

Joquin Valdeana Cristobal Lorenzo
 y Don...

Demostriacion:

Cargo ~~de~~ - 554 110
 Data - - - 284 110
 Alcanse bueno 270 110

causo de...

Fuente: APTE, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1775-1865)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1.

El Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Temapache es el más completo, pues es el que menos daños presenta. Así, pues,

de 1802 a 1804, además de sufragar los gastos de su fiesta patronal también ayudó a la realización de otras como la de La Asunción de la virgen María, la de la Natividad y la del Divino Preso. Para cada una de estas festividades se pedía una misa cantada, víspera y procesión, lo cual tenía un costo de 6 pesos.

Para la fiesta de la virgen del Rosario (Cuadro 2), se pagó al cura 10 pesos por concepto de una misa cantada, sermón, vísperas y procesión; 12 pesos del novenario y 2 pesos por la misa mensual cantada. Lo que significa, que el cura recibió sólo por concepto de esta fiesta 24 pesos. No obstante, ese no fue el gasto total, pues se sabe que durante esos 2 años, el mayordomo don Fermín Gorrochotegui presentó un ingreso de 727 pesos 3 ½ reales (100%), del cual destinó 275 pesos (37.8% aprox.) al clérigo por todas las funciones que realizó.²⁶ Es decir, el párroco de Tantoyuca fue el principal beneficiado por el pago de estas funciones. Para 1866, el ingreso de la cofradía del Rosario fue de 61 pesos 6 reales mientras que, sus gastos sólo fueron por la cantidad de 26 pesos 2 reales. Esta última cantidad se derivó de los siguientes gastos: misas mensuales (12 pesos), por la fiesta de la Virgen del Rosario (10 pesos), por doscientas estampas²⁷ (1 pesos 2 reales) y finalmente, por tres libras de cera de castilla (3 pesos).²⁸

En lo que se refiere a su economía, esta cofradía tuvo desde 1775 las siguientes fuentes de ingreso: las limosnas y lo colectado de las estampas, lo que donaba algún bienhechor, los jornales dados por los hermanos, las reses que se vendían y posteriormente, ya en el siglo XIX, también se incorporó a la actividad crediticia.

²⁶ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1775-1899)”, *Op. Cit.* f. 14-17.

²⁷ La cofradía mandaba a hacer estampas con la imagen de algún santo o virgen, posteriormente, éstas eran vendidas u otorgadas a cambio de una cooperación.

²⁸ *Ibid.*, f. 2-3.

Cuadro 2
Gastos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Temapache,
1802-1804

Funciones	1802	1803	1804	Total
misas mensuales	12 p.	24 p.	14 p.	50 p.
F. de la imagen de Cristo	6 p.	-	-	6 p.
F. Natividad	6 p.	10 p.	-	16 p.
F. del Rosario	24 p.	24 p.	-	48 p.
F. La Concepción	6 p.	10 p.	-	16 p.
F. Divino Preso	-	6 p.	-	6 p.
F. Preciosísima Sangre de Cristo	-	6 p.	10 p.	16
F. Purificación	-	6 p.	-	6 p.
F. Anunciación	-	10 p.	6 p.	16 p.
F. Asunción	6 p.	6 p.	-	12 p.
F. Candelaria	-	-	6 p.	6 p.
Cera	-	-	54 p.	54 p.
estampas y rosarios	-	-	6 p.	6 p.
Pólvora	-	-	3 p.	3 p.
misas sabatinas	-	-	14 p.	14 p.
Total	60 p.	102 p.	113	275 p.

F= Fiestas y p= pesos

Fuente: APTE, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1775-1899)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, fs. 29.

La principal forma de préstamo de esta corporación fue el censo consignativo, es decir, era necesario hipotecar un bien raíz. Por ejemplo, doña María Gertrudis gravó su hacienda Tamatoco, ubicada en la feligresía de Chicontepec, a cambio de 3,000 pesos que le prestó la corporación y por lo que quedó obligada a pagar 150 pesos de interés anual.²⁹ En cuanto a los bienes cofradiales, además de las alhajas y demás ornamentos de la iglesia, también tuvo ganado, ya que en 1775 y 1865 ingresaron 14 pesos, producto de la venta de unas reses. Así, pues, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Temapache, al igual que otras corporaciones de la Huasteca privilegió su actividad como prestamista.

²⁹ *Ibid.*, f. 5-14.

En Temapache, el gran número de cofradías o hermandades puede sugerirnos que ésta fue una estrategia que tuvieron los pueblos de indios para que ninguna manejara demasiado dinero ni tuviera una injerencia excesiva en la vida política y religiosa, es decir, ninguna estuviera por encima del Cabildo.³⁰ Por ejemplo, la de san José o la de san Antonio, también de Temapache, debieron ser “hermandades” pequeñas, ya que en el siglo XIX sus ingresos a penas llegan a los 80 pesos.

En el año de 1834, la de san José fue fundada en la iglesia parroquial de Santiago Temapache tuvo un ingreso de 36 pesos, los cuales se destinaron completamente a pagar la fiesta de su santo patrón y a la compra de cera, pólvora, estampas y rosarios.³¹ En el mismo año, la cofradía de Las Benditas Ánimas también de Temapache gastó por la fiesta de los difuntos, el 2 de noviembre, con misa, víspera y vigilia, 4 pesos; por la misa, vigilia y reposo que se dice por Las Ánimas, en el mes de diciembre, 10 pesos; por doce libras de cera, 18 pesos y finalmente, 1 real de la planchaduría de una camisita de Jesús.³²

Cuadro 3
Gastos de la cofradía del Señor Santiago de Temapache,
1835

12 misas mensuales	24 p.
Aniversario de Ánimas	4 p.
Función del santo patrón	8 p.
4 libras de cera de castilla	5 p.
2 libras de pólvora	2 p.
fuegos	3 p.
una gruesa de estampas	3 p.
rosarios	1 p.
Total	50p.

Fuente: APTE, “Libro de cuentas de la cofradía del señor Santiago del pueblo de Temapache (1835-1838)”, en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 23-24.

³⁰ Tanck de Estrada, Op. Cit., p. 474-475.

³¹ “Libro de cuentas de la cofradía de san José del pueblo de Temapache (1833-1838)”, en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 9-10.

³² “Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del pueblo de Temapache (1833-1838)”, en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 20-21.

El santo patrón del pueblo de Temapache era Santiago y la cofradía del mismo nombre era la encargada de sufragar su fiesta patronal junto con todos los gastos que implicaba. En cuanto a la información que se tiene acerca de ésta, igual que las dos anteriores, es muy parca, pues sólo corresponde a los años de 1834 a 1838. Al respecto, este *Libro de cuentas* señala que en 1835 tuvo un ingreso de 106 pesos 2 reales, de los cuales 28 pesos 4 reales se obtuvieron de las limosnas colectadas y el dinero restante correspondía al sobrante del año anterior y a lo que daba algún hermano por su ingreso. En cuanto al destino que se le dio al dinero de esta corporación, éste se utilizó para costear la fiesta patronal, las misas mensuales que se daban en su honor, así como ayudar a solventar los gastos de otras fiestas.³³

En términos económicos, el que hubiera más de una corporación en un mismo lugar fue un factor desfavorable, ya que el dinero se encontraba dividido, razón por la cual ninguna cofradía tuvo un fuerte capital. Por otra parte, la cría de ganado fue también muy importante para estas corporaciones. Lamentablemente, no existen datos concretos acerca del total de ganado vacuno que tuvieron estas cofradías. Pero sí, de cómo llegaron estos bienes a la corporación. En 1733, los miembros de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de Temapache registraron el nombre de la persona que ingresaba así como su aportación: “se asentó el hermano Antonio Muñoz, dio una novilla”. Es decir, estos bienes cofradiales se obtuvieron por medio de donaciones, tal vez, obligatorias.³⁴

Ahora bien, no importa que se tratase de cofradías de españoles, ya que finalmente, éstas estaban dándole a los indios lo que buscaban: espacios de convivencia y recreación religiosa. A su vez, también los españoles pudieron cumplir con los actos litúrgicos propios del cristianismo. De manera que, cada celebración era “como un liberador de la presión que se ejercía sobre la población,

³³ “Libro de cuentas de la cofradía del señor Santiago del pueblo de Temapache (1835-1838)”, *Op. Cit.*, f. 23-24.

³⁴ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del pueblo de Temapache (1733)”, en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 4.

aliviador de los problemas económicos y creador de espacios donde el cristianismo y las tradiciones mesoamericanas pudieron mezclarse.³⁵

³⁵ Palomo Infante, "Sobre fiestas y cofradías", *Op. Cit.*, p. 21.

Economía cofradial

4.1. Préstamos en la época colonial

Las epidemias, los desastres naturales y la escasez endémica de circulante fueron una constante durante la Colonia, estos eran los problemas más comunes a los que se enfrentó la población novohispana. Las crisis económicas dificultaron el crecimiento de las actividades productivas, lo que llevó a una escasez de circulante.

La población recurría a la compra de insumos a crédito debido a que no había suficiente capital líquido en todos los sectores de la sociedad novohispana. Los trabajadores acudían a sus amos para obtener préstamos de dinero, a cuenta de su salario. La mayoría de las compras se hacían a plazos, desde los pequeños insumos que se requerían para la vida diaria, ropa, comida, hasta artículos costosos como un caballo o carruaje y desde luego, también acudían al crédito para adquirir inmuebles. Pero, la población no era la única que recurría a créditos también lo hacían algunas instituciones cuando se encontraban en dificultades económicas o cuando necesitaban hacer alguna inversión.¹ Obtener dinero no era

¹ La práctica del crédito era tan extendida que había personas que, inclusive para hacer donaciones piadosas a la Iglesia y a los pobres, utilizaban alguna práctica crediticia, en vez de

nada sencillo, pues la mayor parte de la población no tenía cómo comprobar su capacidad económica.

Las distintas circunstancias sociales y económicas por las que atravesó la población novohispana dieron un empuje a la actividad prestamista, para que tomara cada vez mayor importancia. Fue hasta el siglo XVIII, cuando se desarrolló un sistema bancario que permitió a la población disponer de un capital considerable para atender algunas de sus principales necesidades. Anteriormente, nada más los comerciantes y las instituciones eclesiásticas eran los únicos que contaban con los medios económicos para otorgar créditos. La inexistencia de instituciones crediticias convirtió a individuos y a corporaciones que poseían un capital disponible en mercancías o dinero, en acreedores en potencia.²

A pesar de que tanto la población como la misma situación económica del país necesitaron de la actividad crediticia para desarrollarse y aumentar su capital, hubo otros sectores que condenaron el recibir intereses por una operación crediticia. La población de la Nueva España, primero tuvo que enfrentarse a su realidad económica para después, romper con las viejas herencias culturales y religiosas que frenaban su desarrollo porque consideraban cualquier operación crediticia como usura. Por ello, se debía buscar un mecanismo que no representara una contradicción con la doctrina cristiana.

La acción de prestar sin esperar recibir algo a cambio era bien vista porque seguía con los lineamientos de la educación cristiana de “ayudar al prójimo”, por el contrario, se le condenaba cuando por esa ayuda se esperaba recibir algo a cambio. Por ejemplo, en el *mutuo* o préstamo una persona entregaba a otra un dinero, la ganancia del prestamista se encontraba en el tiempo que transcurría

exhibir al contado la cantidad que donaban. Por ejemplo, Gisela von Wobeser menciona que Francisco Méndez Remuzgo de Vera fundó una capellanía de misas de 3 000 pesos, cuyo capital o principal impuso sobre su hacienda de labor llamada San Antonio Tlaxco, lo que lo comprometía a pagar el 5% de interés anual sobre su capital. Gisela, von Wobeser Hoepfner, “Los créditos de las instituciones eclesiásticas de la ciudad de México en el siglo XVIII”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en la Nueva España*, México, 1998, p. 176-177.

² María del Pilar, Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1995. (Serie Historia Novohispana 53), p. 51-52.

entre el momento que era otorgado el dinero y en el que le era regresado.³ El préstamo se hacía esperando recibir intereses por dicha operación, desde el punto de vista cristiano esto se le consideraba un pecado grave, que atentaba no sólo con el orden civil y moral, sino también contra el natural.⁴ Desde esta perspectiva, para la población novohispana este tipo de crédito no podía considerarse un trabajo, por tanto, la usura quedaba en términos de hurto o robo y el usurero como un ladrón. Para evitar caer en la usura, el empréstito debía hacerse a título gratuito y el precio de las ventas, al fiado o por adelantado, debía ser el mismo que al contado.⁵

A pesar de las constantes condenas morales y legales que se dieron hacia los usureros, éstas no parecen haber representado un obstáculo real al desarrollo de las operaciones de crédito, aunque sí favorecieron la aparición de algunos mecanismos que en otras circunstancias no se hubiesen utilizado.

4.2. El crédito eclesiástico

El término *Crédito eclesiástico* engloba la actividad crediticia de todas aquellas instituciones y corporaciones que tenían su razón de ser en un fin religioso o piadoso, en que las autoridades eclesiásticas debían intervenir para su aprobación, cometido espiritual o gobierno, aunque no necesariamente sus bienes se consideraban jurídicamente como *bienes de la Iglesia*.⁶ Toda institución eclesiástica participaba en distintas actividades crediticias con una amplia autonomía financiera. En las cofradías, por ejemplo, las autoridades eclesiásticas no tenían injerencia en el manejo de sus fondos. En las fundaciones piadosas, las instancias eclesiásticas administraban los legados, pero muchas veces los

³ *Ibid.*, p. 52-53; Wobeser Hoepfner, "Los créditos de las instituciones", *Op. Cit.*, p. 180.

⁴ Esta idea parte de que el tiempo era patrimonio de Dios y por lo tanto no se podía lucrar con éste. Es decir, las ganancias del prestamista eran injustas e ilegítimas, pues el prestamista obtenía ganancias de algo que "no tiene precio ni vale" y atentaba contra el orden natural porque hacía "fructificar lo que de suyo es estéril". María del Pilar, Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo*, *Op. Cit.*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ María del Pilar, Martínez López-Cano, "Balance de los estudios sobre el crédito colonial", en Virginia Guedea y Leonor Ludlow, *El historiador frente a la historia. Historia económica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003. (Serie Divulgación 4), p. 13-14.

beneficiados eran laicos, como en el caso de los hospitales, colegios o las memorias que se establecían para socorrer a los pobres o para dotar a las doncellas. En las capellanías eran los sacerdotes quienes celebraban los sufragios de los usufructuarios de las rentas y no la Iglesia como tal.

Las fuentes de ingreso de las asociaciones religiosas iban desde las donaciones voluntarias que daban sus agremiados hasta cuotas obligatorias. También buscaron ingresos fijos que les proporcionasen los medios materiales para mantenerse sin consumir su capital o principal que poseían. Esto explica el interés que había por parte de estas instituciones de invertir su capital en alguna actividad financiera. En este sentido, los clérigos debían ser cautelosos, puesto que actividades como el comercio, no se consideraban apropiadas para ser desarrolladas por ellos.

Las prácticas crediticias y los mecanismos que utilizaron este tipo de asociaciones durante el siglo XVIII, siempre fueron los mismos en toda la Nueva España. En este sentido, la iglesia católica manejó una postura restrictiva en relación con la inversión productiva y el mutuo o préstamo con interés, pues todavía era severamente prohibido tanto por el derecho canónico como por el civil por considerarlo como usura.

Ante las posturas que condenaban el mutuo o préstamo con interés, la iglesia prefirió realizar censos bajo dos modalidades principalmente: el censo consignativo y el depósito irregular. El censo consignativo era un contrato que implicaba la compra de un derecho para percibir ciertos réditos anuales, consignándolos sobre una finca propia. En él participaban las siguientes partes: el censalista (acreedor) y el censuario (deudor). También podía aparecer la figura del fiador. El *censalista* era la persona que entregaba el principal y quien disfrutaba de la renta anual del censo. El censo terminaba una vez que era devuelto el principal, pero si el censalista quería recuperar su capital antes, podía vender o traspasar el título del censo a otra persona.⁷ El *censuario* recibía el principal y por este concepto estaba obligado a pagar anualmente los réditos de

⁷ Wobeser Hoepfner, "Los créditos de las instituciones", *Op. Cit.*, p. 182; Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo*, *Op. Cit.*, p. 30-38.

ese capital, además debía imponer el censo sobre sus bienes raíces. El censo podía redimirse a su voluntad, es decir, sin que el censalista pudiera obligarlo. También podía ofrecer un fiador como garantía adicional, el cual podía ser de dos tipos: a) el fiador que solamente se comprometía a asegurar los bienes acensuados y b) aquel que al igual que el deudor aseguraba sus bienes para en caso de ser necesario poder responder a la deuda.

El censo consignativo implicó una obligación real y no personal, es decir que la obligación estaba fincada sobre el bien y no sobre la persona. Si la persona vendía o traspasaba su finca, por ejemplo, las obligaciones del préstamo pasaban al nuevo dueño. Para las personas que no tenían algún bien raíz, esto se convertía en un verdadero problema, ya que se les negaba cualquier crédito.

Todavía hasta el siglo XVII, el censo consignativo continuaba siendo el más utilizado en la Nueva España, aunque algunos estudiosos del tema señalan que paulatinamente fue desplazado por el depósito irregular. En este último, la Iglesia otorgaba un crédito en efectivo al depositario, quien tenía la obligación de pagar un rédito a la institución del 5% sobre la cantidad otorgada, el plazo para pagar el total del préstamo era de tres a cinco años. Al respecto, tanto clérigos como especialistas en temas financieros se pronunciaban a favor, argumentando que su uso era lícito, mientras que otros pensaban que implicaba usura. Desde el punto de vista de los juristas, éste quedaba libre de la usura porque se trataba de un depósito y no de un préstamo.

El depósito irregular comenzó a tomar fuerza a partir de 1740 y se popularizó en las últimas décadas del siglo XVIII, esta preferencia pudo tener su origen en el hecho de que los comerciantes incrementaron su participación en el sistema crediticio, lo que los llevó a buscar formas más accesibles de obtener un crédito. En éste, intervenían dos partes: el depositante (prestamista o acreedor) y el depositario (prestatario o deudor). El depositante estaba obligado a entregar la cantidad convenida como depósito y a cambio, gozaba de los réditos anuales. Al término del convenio, el prestamista recuperaba su capital o principal. El depositario, por su parte, quedaba obligado a recibir éste, pagar los réditos anuales y a regresar el principal al término del contrato, o antes si le era

conveniente. Para garantizar el cumplimiento del depósito irregular se solía hipotecar un bien inmueble (casa habitación, negocios, fábricas, haciendas, ranchos, molinos, tierras, etc.), pero también se podía imponer sobre bienes muebles (ganado, esclavos, mobiliario, maquinaria.) o bien, sobre ingresos que se obtendrían en el futuro (derechos de peaje, alcabala, oficio de ensayador, etc.).⁸ Si el prestatario dejaba de pagar los réditos, el acreedor podía solicitar el embargo de sus bienes o ponerlos en remate. También podía garantizarse por medio de “fiadores”, quienes en caso de que el deudor no pudiera cumplir con sus pagos respondían con el pago de los réditos y del principal.

Como el depósito irregular implicaba una obligación personal, la deuda continuaba a pesar de la pérdida del bien inmueble, lo que traía también desventajas, pues a la muerte o quiebra económica del deudor y/o sus fiadores, se presentaba el riesgo de que el prestamista no pudiera recuperar el capital otorgado en crédito. La falta de pago de los réditos dañó la capacidad de crédito de muchas asociaciones religiosas.⁹ A pesar de que este tipo de préstamo llegó a gozar de una gran aceptación, hubo instituciones que siempre se negaron al cambio como es el caso del Real Fisco de la Inquisición, que siguió utilizando el censo consignativo hasta 1782.¹⁰ Pero hubo también instituciones que desde antes ya tenían un contrato mediante censo consignativo, lo que hacía imposible la ruptura de la transacción, ya que se seguían recibiendo cuantiosos ingresos sólo de réditos.

La actividad crediticia cubrió varias de las necesidades de la población pero también benefició al comercio, la inversión inmobiliaria¹¹ y a sectores, como los hacendados.¹² Pero, fueron los comerciantes los que más préstamos solicitaron a

⁸ Wobeser Hoepfner, “Los créditos de las instituciones”, *Op. Cit.*, p. 180-182.

⁹ Lavrin, “El capital eclesiástico”, *Op. Cit.*, p. 15-16, 25.

¹⁰ Wobeser Hoepfner, “Los créditos de las instituciones”, *Op. Cit.*, p. 182.

¹¹ Este tipo de inversión se orientó a diversos fines: personales, institucionales, productivos y comerciales. Se solicitaba el crédito para solucionar problemas habitacionales como la compra o la construcción de la nueva vivienda.

¹² Los hacendados dependían del crédito para arrancar una unidad productiva, mantenerla o hacerle mejoras. *Ibid.*, p. 197,199.

estas instituciones eclesiásticas debido a que requerían de dinero en efectivo para comprar mercancía.¹³

En la Huasteca, las diversas actividades económicas que llevaron a cabo las cofradías fueron las que permitieron incorporar a los pueblos de indios a una economía más amplia, pues por pequeña que fuera esta actividad implicaba una venta o intercambio.

4.3. La actividad crediticia en las cofradías

Las cofradías estaban estrechamente vinculadas a la Iglesia, razón por la cual han sido consideradas como instituciones eclesiásticas, aunque en realidad sus miembros eran laicos.

Económicamente, hubo asociaciones que manejaron grandes cantidades de dinero como fue el caso de las de la ciudad de México. En el ámbito rural, las cofradías y hermandades fueron “modestas”, pero no por esto, fueron menos importantes que las urbanas. Al respecto, coincido con Clemente Cruz al señalar que la importancia de las cofradías rurales radicó en: a) la gran cantidad de cofradías y hermandades que había en un pueblo, b) su prolongado periodo de vida y, c) que a pesar de sus limitados recursos sirvieron para cubrir las necesidades de crédito popular a nivel regional.¹⁴

Las cofradías solían fundarse a partir de pequeñas donaciones de dinero o bien, de ganado, haciendas y ranchos, de esta manera quedaba conformado el fondo o capital “principal” de la asociación. Para que el “principal” no fuera consumido rápidamente, los cofrades buscaron incursionar dentro de diversas actividades económicas, lo que les permitiera mantener y aumentar sus capitales por mucho más tiempo. También podían enfrentar severas críticas debido a sus actividades, al ser consideradas como parte de la Iglesia. Aún con esto, la mayoría de las instituciones eclesiásticas prefirieron la actividad crediticia sobre cualquier otra.

¹³ *Ibid.*, p. 196; Sobre crédito comercial véase Martínez López-Cano, “Balance de los estudios sobre el crédito colonial”, *Op. Cit.*, p. 70-72.

¹⁴ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 333.

La finalidad que persiguieron al intervenir en el crédito fue la rentista. Es decir que necesitaban asegurar un ingreso constante a través de la inversión del fondo cofradial. La actividad crediticia permitió a estas corporaciones invertir su principal y hacer uso únicamente de los intereses que eran pagados anualmente. De no haber sido así, el capital de la cofradía se hubiera consumido rápidamente, lo que la hubiera llevado a su debilitamiento o incluso, a su desaparición.

El México colonial, como ya se ha hecho mención, se encontraba en una difícil situación económica, pues la escasez de moneda circulante no permitía que la población contara con un capital considerable para enfrentar algún tipo de adversidad. Por tanto, se vio forzada a recurrir a los préstamos. Es de esta forma como la Iglesia a través de sus diferentes fundaciones comenzó a funcionar como una de las primeras y más importantes instituciones de crédito.

En los pueblos y rancherías donde la economía se encontraba más mermada, las cofradías fungieron como instituciones crediticias que ayudaron a los pequeños propietarios, quienes recurrían al préstamo para satisfacer algunas de sus necesidades básicas, así como para invertir en el comercio o simplemente, para comprar un instrumento de trabajo.¹⁵ Cada contribución que hacían los cofrades iba al fondo de la asociación, más tarde estos eran destinados a una o más actividades económicas.

Los miembros de las cofradías fueron acreedores y también deudores es decir que la administración de los recursos cofradiales, el cobro de réditos y la responsabilidad de pagarlos recaía en ellos mismos, quienes a su vez, eran los primeros a los que se les tomaba en cuenta para el otorgamiento de un crédito.¹⁶

Para solventar los gastos espirituales y materiales, así como para asegurar una estabilidad económica, las cofradías diversificaron sus fuentes de capitalización, utilizaron los ingresos que tenían por concepto de limosnas, contribuciones voluntarias y obligatorias de sus agremiados para crear nuevas fuentes de financiamiento. Hubo corporaciones que además de dedicarse al préstamo de dinero también se dedicaron al arrendamiento de tierras, a la crianza

¹⁵ Lavrin, "El capital eclesiástico", *Op. Cit.*

¹⁶ Dehouve, "El sistema de crédito", p. 95.

de ganado o al comercio. Aunque, la actividad crediticia fue la que mayor arraigo tuvo entre la población novohispana. Al respecto Murdo MacLeod apunta que:

Lo que necesitaba la sociedad nativa era su propio sistema de crédito, una unión de crédito en la que la subsistencia básica de los agricultores pudiera garantizarse en tiempos difíciles. La cofradía se convirtió en una de las mayores soluciones. Ahí, el dinero era acumulado por medio de las cuotas mensuales, donativos y limosnas. Algunas cofradías tenían haciendas propias y otras inversiones.¹⁷

Esto es cierto, pues antes de que estas corporaciones comenzaran a otorgar préstamos, los indios no tenían a quién acudir para solicitar un empréstito, que les permitiera ayudarse en tiempos difíciles, ya que no eran sujetos de “confianza” por no tener con qué garantizar el pago de la deuda. Por esta razón, este tipo de asociaciones comenzaron a ganar cada vez más popularidad en la Nueva España, pues eran instituciones creadas y financiadas por la misma población. De esta forma, se convirtieron en algo parecido a un “banco rural”, pues otorgaban préstamos tanto a los miembros de la asociación como a personas ajenas a ella.

Los créditos que las cofradías indígenas otorgaron sirvieron para salir de algunas presiones económicas temporales originadas por la pérdida de sus cosechas o para hacerle frente a las catástrofes naturales, aunque también permitieron la inversión del capital en el comercio local, lo que llevó a los pueblos de indios a incrementar su producción y posteriormente, acceder a un comercio más amplio. En las cofradías del Valle de Teopisca en Chiapas, por ejemplo, se distribuía los capitales “en fracciones pequeñas para que negocien con ellos los que lo reciben”. En este sentido, los préstamos no podían ser canalizados hacia la agricultura, ya que ésta aún era de autosubsistencia, por lo que era más probable que el dinero se invirtiera en la compra-venta de ganado vacuno.¹⁸

En la Huasteca, la mayoría de los documentos encontrados corresponden a los siglos XVIII y XIX, por lo que no hay información del comportamiento e importancia económica de estas instituciones antes de estos siglos. Así, a partir de

¹⁷ MacLeod, *Op. Cit.*, p. 216.

¹⁸ María Dolores, Palomo Infante, “Préstamos y réditos: las cofradías usureras entre los tzeltales del valle de Teopisca, Chiapas”, en *XI Reunión de Historiadores mexicanos, estadounidenses y canadienses*, octubre, Monterrey, Nuevo León, 2003. (Ponencia), p. 7.

los datos que se tienen se puede asegurar que en el siglo XVIII, la cofradía se constituyó como una importante fuente de financiamiento, lo que permitió impulsar la actividad económica de la región.

Los préstamos debían hacerse al 5% de interés anual, uno más elevado sería considerado como usura. Pero, a pesar de las prohibiciones, muchas cofradías cobraron intereses realmente altos. Tal es el caso de las cofradías de Xalantlahuac en Guerrero, que durante la primera mitad del siglo XIX llegaron a cobrar réditos del 25 por ciento.¹⁹ En los pueblos huastecos, los arzobispos también condenaron y prohibieron la práctica usurera. En Xochiatipan, algunas corporaciones llegaron a cobrar hasta un 12% de interés;²⁰ en Tantoyuca, la asociación de la Virgen del Rosario se sabe cobró el 12.5% de intereses y finalmente, también las de Coscatlán, Huejutla, Yahualica y Tamazunchale prestaron capitales a una tasa de interés anual del 12.5%. Ante esto, el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana prohibió la práctica usurera y mandó que todas las cofradías cobrasen sólo el 5%, que era lo permitido. En el siglo XIX, algunas continuaron cobrando elevadas tasas de interés por lo que el arzobispo de México Pedro José de Fonte, en su visita pastoral (1819-1820), volvió a prohibir dichas prácticas usureras.²¹

El *Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas*, muestra que del año de 1795 a 1841, la cofradía prestó al 5% de interés anual. Los préstamos se hacían por un año, al término del cual el capital era regresado junto con los réditos, de esta forma el capital podía reinvertirse. A partir de 1819, esta situación cambió, pues los préstamos que se concedían debían reconocerse sobre algún bien inmueble y bajo escritura jurídica o bien, asegurarse por medio de un fiador. Estos mecanismos utilizados por algunas instituciones eclesiásticas sirvieron como medio para asegurar su constante inversión. Asimismo, también recurrió a otras fuentes de ingreso como el arrendamiento.

La actividad prestamista durante el siglo XVIII aparece como una de las principales fuentes de ingreso de la cofradía de Las Benditas Ánimas. En 1796, su

¹⁹ Dehouve, *Cuando los banqueros*, Op. Cit., p. 248.

²⁰ Carrera Quezada, Op. Cit., p. 153-156.

²¹ Cruz Peralta, Op. Cit., p. 205-225, 333-340, 397-401.

capital líquido fue de 1,214 pesos 4 ½ reales. En ese mismo año, el mayordomo don Julián Herrera, anotó un incremento de 98 pesos un real y medio, que fueron reunidos de la siguiente forma: 5 pesos por el asiento de 2 hermanos; 7 pesos y 4 reales que pagó don Francisco Herrera de un sitio de tierra que le era arrendado; 6 pesos que pagó don José Antonio Avilés por el usufructo de cuarenta vacas; 19 pesos y 5 reales colectados de limosnas y, 60 pesos y medio real rédito de 1,201 4 ½ reales. Lo que significa que 73 pesos 4 ½ reales se obtuvieron por concepto de réditos, es decir, el 75% del ingreso total de ese año.²² Del año de 1795 hasta el de 1817, la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca sólo tuvo dos fuentes de ingreso: la actividad crediticia y la colecta de limosnas, siendo la primera la principal.

Por su parte, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario continuó prestando con el 5% de interés durante el siglo XIX, a excepción de un préstamo otorgado a doña Josefa Anuazbe por la cantidad de 300 pesos, con un interés del 7% anual. No sabemos con exactitud cuándo fue adquirida esta deuda pero sí, que para 1815 ésta ya había sido liquidada. Posiblemente la deuda que doña Josefa Anuazbe tenía con esta asociación era de las más antiguas, ya que en ese mismo año también se pagaron otros réditos, pero éstos al 5% y no al 7%.

En ese mismo año, se recibieron las siguientes cantidades por concepto de réditos: 30 pesos entregados por doña Teresa Jáuregui de réditos sobre sus tierras de Horcón; 25 pesos de 500 pesos entregados por doña Dolores Contreras; 21 pesos y 2 reales rédito de la cantidad de 300 pesos que pagó doña Josefa Anuazbe y 300 pesos que entregó don José Antonio Guerrero para concluir su cuenta. Esto significa que el 92% de los ingresos procedían de réditos.²³ Como veremos en el capítulo siguiente, la cofradía del Rosario reconoció préstamos sobre el rancho El Aguacate, el rancho del Horcón, la hacienda de Las Flores, etc. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario continuó fungiendo como prestamista hasta el siglo XIX.

²² "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795-1841)", *Op. Cit.*, f. 1-2.

²³ "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)", *Op. Cit.*, f. 14.

Esta misma cofradía también otorgó préstamos con el 5% de interés. En 1802, los cofrades recibieron 150 pesos de réditos y en 1804, recibieron 83 pesos y medio real, producto de 200 pesos que estaban en manos de don Manuel Sintian.²⁴ Hubo también las que prefirieron otro tipo de actividades, tal es el caso de la cofradía de Guadalupe del pueblo de Chicontepec, que tuvo una cantidad pequeña de cabezas de ganado y vendía productos como maíz, pión, algodón y frijol.

4.4. *Haciendas, ganado y agricultura*

La inversión de los fondos cofradiales fue fundamental para el buen funcionamiento y continuidad de estas instituciones, ya que les permitía no consumir el principal que tenían, pagar diversos gastos para la celebración de su fiesta titular y ayudar económicamente a sus miembros.

La actividad crediticia representó una inversión constante, sencilla y sobre todo, viable para asegurar el capital de estas asociaciones. En este sentido, no hay que olvidar que esta actividad no requería de una inversión fuerte porque los préstamos podían ser de cantidades muy pequeñas o bien, si la cofradía contaba con el capital suficiente, los préstamos podían llegar hasta los miles de pesos. El hecho de que no se necesitara una fuerte inversión fue lo que motivó que muchas asociaciones prefirieran esta actividad sobre otras. Como ya se mencionó con anterioridad, hubo cofradías que se dedicaron a la crianza de ganado mayor, a vender productos de consumo básico como el maíz, frijol o bien, aquellas que contaban con mayores recursos podían, incluso, atender más de una actividad económica, lo que les redituaba mayores ingresos pero también exigía más responsabilidades por parte de los cofrades.

Las actividades económicas de las cofradías tuvieron mucha relación con los bienes que poseían, estos iban desde tierras, haciendas o ranchos, ganado, hasta dinero en efectivo. Los bienes cofradiales sirvieron para impulsar la vida

²⁴ "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1775-1899)", *Op. Cit.*, f. 21.

económica de las corporaciones; en caso contrario, podían vender o arrendar sus bienes, lo que también significaba una redistribución económica.

Las haciendas en la Huasteca, al igual que en otros pueblos, surgieron desde el siglo XVI, a partir de la mercenación de sitios de tierras. Este proceso de distribución de tierras permitió la apropiación de los cultivos y animales traídos de Castilla. Por ejemplo, las tierras en San Luis Potosí fueron destinadas desde un principio a la crianza de ganado mayor y posteriormente, a la agricultura.

La usurpación de tierras que se dio desde antes del siglo XVI por parte de los españoles originó constantes pleitos con los pueblos de indios que reclamaban ser los legítimos dueños, aunque no podían demostrarlo. En este sentido, las *composiciones*²⁵ beneficiaron principalmente a los españoles, ya que les permitió legitimar las tierras, que anteriormente habían sido propiedad indígena. Aunque también, los indios se valieron de ellas para defender las pocas propiedades que les quedaban. La legalización se hizo mediante el pago de una cuota que variaba según el tamaño de las propiedades. De esta forma, se inició la monopolización de la tierra, fenómeno que trascendió el periodo colonial y que llevó a muchas de estas propiedades a ganar impulso y convertirse en haciendas importantes.

Este tipo de propiedades fueron introductoras y reproductoras del modelo tecnológico y productivo traído por los españoles. En este sentido, las haciendas huastecas también iniciaron con el modelo “occidental”, pero, poco a poco, también fue necesario tomar conocimientos y técnicas propias del entorno.

Los términos “hacienda” y “rancho” en la Huasteca son muy similares, incluso muchas veces a una misma propiedad se le encuentra mencionada de ambas maneras.²⁶ En cuanto a su economía, éstas fueron heterogéneas es decir

²⁵ Instrumentos jurídicos que se abocaron tanto a la recaudación de fondos para apoyar la Armada de Barlovento así como para encarar los incipientes problemas agrarios ocasionados por la distribución de tierras. Lo que llevó al establecimiento de límites en linderos sobrepuestos y tierras realengas. Miguel, Aguilar-Robledo, “Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias”, en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad de Chapingo, Instituto Nacional Indigenista, México, 1998, p. 127.

²⁶ Un ejemplo, son los protocolos de venta y arrendamiento de tierras que se hicieron desde 1746 en Teposquito (municipio de Huejutla, Hgo.), en donde la misma tierra es nombrada como paraje, terrenos, tierra, rancho o hacienda. Ana María, Gutiérrez Rivas, *La familia Herrera, miembro del*

tuvieron una diversificación productiva. En este sentido, la geografía del lugar y el clima eran factores, que muchas veces, permitieron definir el tipo de producción a la que se dedicaría un pueblo de indios; hubo zonas que se destacaron por tener un gran número de cabezas de ganado y otras, por sus actividades agrícolas. Pero las haciendas, aun las ganaderas, tuvieron que practicar la agricultura para obtener sus propios granos básicos y del mismo modo las agrícolas se vieron forzadas a criar aunque sea un pequeño número de ganado para atender el consumo mínimo de carne, leche, queso. A finales del siglo XVIII, estas propiedades sufrieron un proceso de fragmentación al convertirse en condueñazgos, una forma dual y transitoria de tenencia de la tierra que apareció como propiedad heredada indivisa o como “sociedad agraria”, conformada tanto por españoles, mestizos e indígenas. Posteriormente, estos se desintegraron en decenas de ranchos, una forma de propiedad que dominó en el siglo XX.²⁷

La hacienda-condueñazgo permitió que algunas familias conservaran y acrecentaran, durante los siglos XVIII y XIX, propiedades, pues era más sencillo atender los gastos de inversión entre dos o más dueños, que si lo hiciera nada más uno. La familia Herrera, por ejemplo, por medio de herencia o compra compartió haciendas y ranchos con indígenas y miembros de otras familias del grupo de poder de la región. Los enlaces matrimoniales resultaron muy convenientes para los Herrera porque ayudaron a aumentar en cantidad y extensión sus propiedades.

A diferencia de las anteriores, las haciendas de las cofradías eran bienes donados por algún miembro del pueblo, es decir, formaban parte de los “bienes cofradiales”. Para el caso de Yucatán, estas donaciones se hicieron con el fin de aligerar las cargas y obligaciones que pesaban sobre los pueblos y para el socorro

grupo de poder del norte de Veracruz 1743-1890, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1996. (Tesis de Maestría), p. 28.

²⁷ Acerca de los condueñazgos en la Huasteca, véase: Antonio, Escobar Ohmstede, *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, 1998. (Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México). p 93-99; Ana María, Gutiérrez Rivas, *El condueñazgo. Una alternativa indígena para la conservación del espacio comunal en la Huasteca hidalguense y veracruzana en el siglo XIX*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1995. (Tesis de Licenciatura); Aguilar Robledo, *Op. Cit.*, p. 123-152.

en épocas de hambrunas.²⁸ Las donaciones podían ser individuales o una acción de la colectividad. Por ejemplo, en las *Relaciones geográficas* se señala a la hacienda de Chichigualtepec y la de San Diego Escaleno como propiedad de la parroquia de San Juan Ototontepec, “sujeto” de Tantoyuca.²⁹ Por su parte, la hacienda de San Isidro, la de Chila Cortaza y la de Tampatel, en el siglo XVIII, aparecen como propiedades de las cofradías de Tantoyuca.³⁰

La introducción y familiarización de los indios con las especies de animales y vegetales europeos se dio principalmente a través del trabajo en las labores con los españoles,³¹ en la Huasteca fue un proceso muy rápido debido al intercambio de indios huastecos por cabezas de ganado provenientes de las Antillas.³² La riqueza del suelo y el clima fueron factores que contribuyeron en la introducción y desarrollo de la ganadería. Así, varios pueblos de la provincia de Pánuco desde mediados del siglo XVI fueron referidos como lugares idóneos para establecer haciendas y estancias ganaderas. Del pueblo de Acececa se dice: “esta es la villa de Pánuco diez y seis leguas [...] tiene de término tres leguas de largo; pasa por el un río grande; es de tierra alta y llana [...] es caliente y tiene disposición para haber estancias de ganados”. Este tipo de descripciones demuestra que hubo pueblos que por sus condiciones geográficas rápidamente fueron identificados por los visitantes españoles como aptos para la cría de ganado. Para la segunda mitad del siglo XVIII esta actividad era llevada a cabo por más pueblos huastecos, sobre todo en las misiones adscritas a la jurisdicción eclesiástica de la custodia del Salvador de Tampico (región oriental del actual estado de San Luis Potosí) y en la provincia de Pánuco.³³

²⁸ Gabriela, Solís Robleda, “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII”, en *Desacatos*, 13, México, 2003, p. 16-17.

²⁹ Solano, *Op. Cit.*, I, p. 213-215.

³⁰ Otro ejemplo es el de la cofradía de La Purísima Concepción de Ozuluama. Ésta era propietaria de una hacienda llamada Tamajui, integrada por dos sitios de tierra para ganado mayor y un potrero. Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 302-305.

³¹ Jesús, Ruvalcaba Mercado, “Agricultura colonial temprana y transformación social en Tepeapulco y Tulancingo: 1521-1610”, en *Historia Mexicana* 4, XXXIII, 4, abril-junio, México, 1983, p. 3, 10-20.

³² Pérez Zevallos, *La Huasteca en el siglo XVI*, *Op. Cit.*, p.45.

³³ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 256-265.

La decisión de utilizar o no los bienes cofradiales recaían en los integrantes, ya que eran ellos quienes decidían si a la corporación le convenía o no hacer uso de sus bienes. Había muchas formas de obtener ganancias, por ejemplo, aquellas que tenían un gran número de cabezas de ganado podían abastecer con carne, queso y leche los mercados locales y regionales; en cambio, las que tenían un menor número de ganado podían arrendarlo y así obtener una fuente de ingreso más, como lo hizo la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca.³⁴ En otras ocasiones, este tipo de bienes cofradiales permitieron cubrir el pago de diezmo u otra eventualidad que surgiese. Así, por ejemplo, la de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec en el siglo XIX pagaba los diezmos con la venta de algunas cabezas de ganado, que eran de su propiedad.³⁵

El arzobispo Francisco Antonio Lorenzana (1767) también se percató de cómo cada vez más cofradías tenían ganado, aunque sólo se tratase de unas cuantas cabezas, razón por la cual dio algunas recomendaciones para lograr una mejor administración de sus recursos.³⁶ El hecho de que una corporación incursionara en la actividad pecuaria no significaba que tenía tierras para que pastara su ganado, ya que en ocasiones, los cofrades tenían que buscar quién les arrendara tierras. Otras veces, los sitios de tierra donde se dejaba el ganado pertenecían al común del pueblo.

La cría de ganado mayor (vacuno, caballar y mular), poco a poco, se convirtió en una de las actividades económicas más importantes de la región; aunque desde fechas muy tempranas también se criaron cerdos, la mayor parte de ellos por cuenta de frailes, curas y encomenderos, sin menoscabo aparente de

³⁴“Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)”, *Op. Cit.*, f. 3, 6, 7, 10, 24, 26, 28, 29.

³⁵ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835-1842)”, en APC, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.1.

³⁶ Lo que el prelado buscaba en esencia con estas recomendaciones era que el arzobispado tuviera cierta injerencia en las cofradías, ya que los bienes de las cofradías estaban, en buena medida, bajo su dependencia. Las recomendaciones que hace Lorenzana a las cofradías de Villa de Valles, Pánuco, Ozuluama, Yahualica y Xochiatipan son: 1) Apuntar en un cuaderno los ganados que compraran o vendieran, expresando a quién y a qué precios, y firmadas por los mayordomos, 2) Tener recibos firmados por los dueños de los potreros donde pastaban los animales, y 3) El mayordomo, en compañía del rector y diputado “más antiguo”, debía asistir a los herraderos y contaderos donde se marcaban y contaban los animales. Clemente Cruz, *Op. Cit.*, p. 273.

la producción indígena, salvo porque se obligaba a los mozos a prestar servicio personal cuidando a dichos animales.³⁷

La diversificación en las actividades económicas dentro de las haciendas llevó a las cofradías a adquirir otro tipo de bienes como los trapiches,³⁸ que eran utilizados en la fabricación de panela o piloncillo, producto altamente demandado tanto local como regionalmente.

En la Huasteca, la introducción de la caña de azúcar como la de ganado mayor modificó notablemente el entorno físico, pues esa planta rápidamente se adaptó al clima de la región. Incluso, en lo que se refiere a producción, la caña de azúcar superó y dejó atrás al cultivo de algodón, pues con ella no sólo se producía el piloncillo sino también el aguardiente. Así, pues, la caña de azúcar fue un producto altamente cotizado por los huastecos y demandado en las redes comerciales novohispanas. Se adaptó espléndidamente a las condiciones ecológicas de las partes bajas de la sierra, lo que benefició a los pueblos de indios a través de los diferentes productos rentables en el mercado y enormemente aprovechables en el consumo cotidiano como lo son la chancaca, el piloncillo o panela y el aguardiente.

Durante el periodo colonial y el siglo XIX el piloncillo fue el principal “artículo comercial”, pues se convirtió en dinero efectivo necesario para el pago de tributos, una vez que fueron monetarizados, sustituyó efectivamente a la miel, que requería de largas jornadas de recolección, con el consiguiente drenaje de fuerza de trabajo masculina, para efectos de la ingesta cotidiana de azúcares.

En lo que se refiere a bebidas embriagantes, el aguardiente desplazó rápidamente al pulque y se incorporó, mediante su “cura” con especias, yerbas y

³⁷ Valle Esquivel, *Op. Cit.*, p. 61.

³⁸ Los trapiches eran unidades productivas modestas que sólo procesaban pequeñas cantidades de caña y no producían azúcar refinada. La eficiencia del trapiche radicaba en su tamaño minúsculo y en el bajo costo de su producción. Podía ser operado por cinco hombres. Beatriz, Sharrer Tamm, *Azúcar y trabajo: tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de la Cultura de Morelos Miguel Ángel Porrúa, México, 1997. (Fondo Editorial del CIESAS), p. 44; Gisela, von Wobeser Hoepfner, *La hacienda azucarera en la época colonial*, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 50-58. Sobre la fábrica de molienda o de pilón, propia de la Huasteca, véase: Jesús, Ruvalcaba Mercado, *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1991. (Ediciones de la Casa Chata), p. 133.

maderas, en factor indispensable en las prácticas de curandería y en objeto de comercio legal y extralegal por más de cuatro siglos. Por otro lado, la introducción de este producto de “castilla” sirvió para incorporar a los indios a una nueva tecnología dentro de las haciendas, al introducirse masivamente los trapiches y alambiques con sus pailas de cobre y sus mulas para la molienda.

A pesar de que la agricultura también era redituable, muchas corporaciones prefirieron la actividad crediticia sobre la agrícola por considerarla menos laboriosa. Además, de que la inversión era mucho menor. Otro factor que no debemos perder de vista es la geografía del lugar, pues intervienen elementos como el clima y el suelo, que son determinantes en la realización de una actividad. Por ejemplo, desde el siglo XVIII, la zona de Chicontepec se distinguió por su trabajo agrícola en el cultivo de maíz, caña de azúcar, purga de Jalapa y algodón.³⁹

La producción de piloncillo y de aguardiente fue tal vez la actividad más importante en Chicontepec, pues se tienen noticias del comercio de estos productos más allá del nivel local. La producción fue menor en comparación con otras regiones de la Huasteca. Por ejemplo, se sabe que en 1783 los pequeños trapiches de Chicontepec “labraban apenas de seis a ocho cargas de piloncillo”, una cantidad pequeña en comparación con la registrada nueve años más tarde en Huejutla (1792), que fue de cuatro mil cargas.⁴⁰ La diferencia entre la producción de Huejutla y Chicontepec puede deberse al número de trapiches existentes en estos pueblos. Chicontepec tenía un número menor a los existentes en Huejutla, lo que marcaba una gran diferencia en el total de producción. No obstante, esto no fue un obstáculo para que los indios de Chicontepec extendieran su comercialización. Prueba de ello, son las noticias que se tienen acerca de que: “los indios de Chicontepec hacen *panocha* y la transportan a San Luis Potosí, Pachuca y otras partes distantes.”⁴¹

Las haciendas fueron algunos de los bienes más importantes de las cofradías, ya que en ellas podían llevar a cabo diferentes tipos de actividades

³⁹ Escobar Ohmstede, “El comercio en las Huastecas”, *Op. Cit.*, p. 102.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Valle Esquivel, *Op. Cit.*, p. 142.

económicas. Pero, cuando las haciendas se volvían una carga para las cofradías o simplemente, cuando éstas no contaban con el suficientes número de cofrades para atenderlas preferían venderlas o bien, arrendarlas. En otras ocasiones, estas propiedades figuraban como propiedad de los naturales del pueblo, lo que significa que el ganado podía ser de la cofradía pero no las tierras donde pastaban estos.

Economía y administración de las cofradías de Tantoyuca y Chicontepec

5.1. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca

No se sabe con exactitud la fecha de fundación de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario pero parece ser la corporación más antigua de Tantoyuca. La primera mención que se tiene de esta cofradía se encuentra en el Libro de visita del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas (1683-1684), lo que sugiere que su fundación pudo darse desde la primera mitad del siglo XVII. El Libro de Cuentas de ésta, sólo registra información de 1814 a 1838.

Es durante este periodo que para la elección de mayordomo se llamaba a toque de campana a todos los miembros de la cofradía. Una vez congregados eran nombrados tres candidatos, “el uno por la mesa de cabildo, otro por mí [bachiller, cura y juez eclesiástico del partido de Tantoyuca, don José Aldana] y otro por el actual mayordomo [...]”.¹ El voto era secreto y el mayor número de votos determinaba el nombre del nuevo mayordomo. Una vez que el candidato ganador aceptaba el cargo se le hacía entrega de las alhajas, reales, papeles y

¹ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 12-14.

demás bienes de la cofradía, los cuales devolvía el año siguiente. Para tranquilidad de la asociación, el mayordomo entrante quedaba obligado en persona y con sus bienes a pagar cualquier faltante.

Cuadro 4
Relación de mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1814-1838

Año	Mayordomo
1814	Don Tomás Núñez Iglesias
1815-1816	Don Tomás Núñez Iglesias
1816-1819	Don José Rafael de Herrera
1819	Don Casiano Echavarri
1819-1824	Don Tomás Núñez Iglesias
1824-1826	Don José Rafael de Herrera
1827-1830	Don José Julián de Herrera
1830	Don Antonio Trinidad Herrera
1831	Don Pedro Torres
1833	Don Antonio Trinidad de Herrera
1834	Don Antonio Torres
1835	Don Pedro Torres
1836-1837	Don Eduardo José de Herrera
1837-1838	Don Simón Barragán

Fuente: APTE, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2.

Las corporaciones que no estipulaban dentro de sus constituciones este tipo de cuotas, tenían que recurrir a diversas actividades económicas para poder sufragar los gastos tanto de su fiesta patronal como de otras festividades. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca no pidió jornales a sus socios pero sí cobró 3 pesos por el asiento de un hermano. Esta contribución era fijada por cada cofradía y quedaba asentada dentro de la Constitución de cada asociación.² La cuota de ingreso variaba en cada una de las cofradías, por ejemplo, la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca cobró 2 pesos 4

² *Ibid.*, f. 21.

reales,³ mientras que en otras regiones de la Huasteca, como Xochiatipan, la de la virgen de Guadalupe cobró 2 pesos a cualquier persona que deseara ingresar.⁴

En los Libros de visita de los arzobispos esta cofradía fue registrada como una de las más opulentas de la región, no sólo por su capital efectivo sino también por sus bienes, entre los que se encontraba la hacienda de Tampatel y unas tierras llamadas del Horcón. En este sentido, es difícil determinar con exactitud los bienes cofradiales, ya que los cofrades o bien, el propio cura se encargaban de omitir información. Esto lo hacían con la finalidad de que no se supiera qué cofradía era la verdadera propietaria. Por ejemplo, Clemente Cruz Peralta encuentra que la hacienda de Tampatel, San Isidro y la de Chila Cortaza eran propiedad de la cofradía de La Purísima Concepción de Tantoyuca.⁵ No obstante, sabemos por el *Libro de Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario*, que la hacienda de Tampatel pertenecía a ésta y no a la de la Purísima Concepción; este es, pues un ejemplo de lo confuso que pueden ser los informes de los cofrades.

Los libros de cofradías son los únicos que pueden indicarnos la veracidad o falsedad de este tipo de información. Por desgracia, no se encontraron otros libros con fechas más tempranas; así pues, no podemos descartar que las otras dos haciendas, Chila Cortaza y San Isidro, también hayan pertenecido a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, como lo indica Escobar Ohmstede.⁶

Los préstamos también implicaron una preocupación constante por parte de los cofrades, ya que el pago de la deuda no quedaba totalmente garantizado. Además de los ingresos que se obtenían por la actividad crediticia se le sumaban otros que provenían de alquileres y limosnas. En este sentido, el producto más solicitado a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca fue la cera, ya que era utilizada en los altares, en los entierros y en diversas fiestas. También se alquilaban otros productos como mantas, paños y pailas.

³ "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca (1795–1841)", *Op. Cit.*, f. 11.

⁴ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 11.

⁵ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 305-308.

⁶ Escobar Ohmstede, *De cabeceras a pueblos sujetos*, *Op. Cit.*, p. 67.

En 1817, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario recibió un total de 80 pesos 1 real por concepto de diferentes alquileres y de la recolección de limosnas.⁷ En 1819, se le alquiló a la cofradía cera para la bendición de Nuestro Señor Jesús, ropa para el altar de Santiago y una paila; en 1820, cera, plata y ropa para el altar que se utilizó en la función de todos los santos y por lo cual le pagaron 55 pesos 6 reales y medio; finalmente, en 1821 se alquiló cera, paño de tumba, plata y ropa, por lo que la cofradía recibió 31 pesos 3 reales.⁸

Cuadro 5
Ingreso total de alquileres y limosnas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1815-1834

Años	Total p=pesos r=reales t=tomines
1815	30 p.
1816- 1817	80 p. 1 r.
1818	48 p. 2 r. 6 t.
1819-1821	128 p. 6 r.
1822	20 p. 6 r.
1823-1824	59 p. 6 r. 3 t.
1827-1830	71 p. 4 r. 6 t.
1830-1831	53 p. 3 r. 3 t.
1831-1833	30 p. 6 t.
1833	20 p. 7 r. 6 t.
1834	27 p. 2 r.

Fuente: APT, “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 1-206.

El dinero que recibía la cofradía de Nuestra Señora del Rosario como pago por el uso de velas, paños, pailas y otros alquileres no era una cantidad fija, más bien se trató de una “cuota voluntaria” fijada por la persona o personas que alquilaban alguna cosa a la corporación. Esta actividad pone en evidencia la diferencia con otras cofradías de la Huasteca que no alquilaban su cera sino que la vendían, como fue el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento de Xochiatipan, que a finales del siglo XVIII se habían especializado en la producción

⁷ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 21-22.

⁸ *Ibid.*, f. 37-43.

y venta de cera y velas.⁹ Así, pues, en ésta la venta implicaba un precio ya establecido, mientras que el alquiler que realizaba la cofradía de Tantoyuca quedaba a manera de “cuota” por el uso del bien cofradial.

El Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario muestra que los ingresos por concepto de alquiler fueron constantes y se mantuvieron hasta el año de 1834. Pero fue la actividad crediticia el rubro más importante de la asociación. Así, esta cofradía utilizó el *censo consignativo* (Cuadro 6) como medio para otorgar préstamos. Así, el capital prestado quedaba asegurado por medio del gravamen de una propiedad. El dinero que se otorgaba en préstamo dependía del valor de la propiedad, una vez que el prestamista pagaba al deudor la cantidad convenida recibía en recompensa los réditos, que generalmente eran del 5% de interés anual por la cantidad solicitada. Si el deudor dejaba de pagar los réditos, el prestamista podía ejercer pleno dominio sobre la propiedad gravada.

Cuadro 6

Haciendas y ranchos en la jurisdicción de Pánuco-Tampico, gravados bajo censo consignativo. Siglos XVIII-XIX

Propiedad	Propietario	Valor p= pesos	Rédito anual	Año	Total
Tierras en el rancho el Horcón	Teresa Jáuregui	600 p.	30 p.	1815-1819	120 p.
Tierras del Aguacate	Dolores Contreras	500 p.	25 p.	1815-1822	175 p.
Hacienda de las Flores, Camaytlan y Sabana Grande	Capitán Manuel Valdés	5500 p.	275 p.	1784-1815	8525 p. ¹⁰

Fuente: APT, “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 226.

Para la cofradía de Nuestra Señora del Rosario el censo consignativo fue el medio más seguro de otorgar un préstamo. Aunque solía también prestar

⁹ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 179-180.

¹⁰ Cantidad que debió haber recibido la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, sin embargo, el capitán Valdés nunca pagó los réditos a la corporación.

cantidades pequeñas de dinero, la mayoría de las veces eran por importes significativos, lo que pone a la luz su potencial económico.

El capital efectivo de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario generalmente se encontraba invertido en préstamos mientras que su capital líquido correspondía a los réditos, alquileres y limosnas. En el año de 1814, por ejemplo, el capital total que la cofradía de Nuestra Señora del Rosario tenía otorgado en préstamo ascendía a un total de 1,700 pesos;¹¹ de esta cantidad, 600 pesos eran de un préstamo otorgado a doña Teresa Jáuregui sobre sus tierras del Horcón y por lo cual debía dar a la cofradía 30 pesos de rédito; 500 pesos fueron otorgados a doña Dolores Contreras, quién pagaba 25 pesos de réditos; 300 pesos a doña Josefa Anuazbe y pagaba 21 pesos 2 reales¹² y finalmente, 300 pesos que estaban en manos de don José Antonio de Guerrero, capital que liquidó en ese mismo año. Esto significa que por concepto de réditos, en el año de 1814, esta corporación, recibió un total de 376 pesos 2 reales, lo que en términos de porcentaje representó aproximadamente el 60% del ingreso anual, el siguiente 30% era del dinero entregado por la mesa de cabildo y finalmente, el 10% restante provenía de limosnas y alquileres.

Uno de los préstamos más significativos que otorgó la cofradía de Nuestra Señora del Rosario fue por la cantidad de 5,500 pesos otorgado desde el año de 1784 al capitán Manuel Valdés y gravado sobre sus tres fincas: la hacienda de Camaytlán, Sabana Grande y Las Flores. Cabe señalar que dicho capitán no pagaba con regularidad los réditos, incluso, pasaron años sin que la asociación recibiera el capital principal ni los réditos. A la muerte del capitán, en 1817, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario exigió de su testamento el pago del capital prestado y los réditos vencidos. La deuda se había hecho tan grande que no pudo ser cubierta en su totalidad, razón por la que la cofradía sólo pudo cobrar 1,030

¹¹ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 13-15.

¹² Seguramente este préstamo era el más antiguo por eso se mantenía todavía bajo el 7% anual. Lo que confirma las recomendaciones de Lorenzana a las cofradías de Tantoyuca en 1767, para que éstas dejasen de cobrar intereses usureros y se ajustaran al 5% acordado. “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 14.

pesos y el capital faltante sería cubierto en abonos por los herederos de dicho capitán.¹³

Para 1835, la deuda aún no había sido pagada, lo que generaba constantes gastos a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, ya que ésta tenía que enviarle dinero a su apoderado, que se encontraba en la ciudad de México, para el pago de todos los asuntos legales referentes a la hacienda de Las Flores. El problema se hizo mayor cuando los herederos del capitán Valdés pactaron la venta de dichas haciendas con don José Manuel Rodríguez, quien en 1835 pidió se le condonaran las dos terceras partes de la deuda. En este tipo de préstamos, las cofradías se aseguraban de que la propiedad no pudiera ser vendida, gravada o hipotecada, si la deuda no había sido saldada. Finalmente, en 1837 la cofradía de Nuestra Señora del Rosario recurrió a las instancias correspondientes en Huejutla para hacer nulo este contrato de venta y al mismo tiempo pedir el embargo de los bienes, ya que se argumentaba que dicho mayordomo se había aprovechado de que no había suficiente número de cofrades para así favorecer a su amigo.

Como mencioné en el capítulo anterior, el condueñazgo fue una forma de propiedad presente en varios pueblos de la Huasteca. Así, las haciendas del Horcón y del Aguacate tenían varios condueños que podían o no ser miembros de la misma familia, por lo que los préstamos que otorgó la cofradía sólo eran por un sitio de tierras y no por toda la hacienda. Como muestra, Teresa Núñez de Jáuregui solicitó que se le prestaran 600 pesos sobre sus tierras del Horcón, por las que pagaba un rédito de 30 pesos anuales. Este préstamo duro 4 años, de 1814 a 1819, tiempo en el cual la corporación recibió un total de 120 pesos. Al parecer esta cofradía también fue dueña de un pedazo de esa hacienda, pues entre 1821 y 1835 recibió 30 pesos de don Valentín Ostos “por el arrendamiento de las tierras que posee el Horcón propias de esta cofradía”.¹⁴ Desconozco cómo y cuándo adquirió estas tierras la cofradía, sin embargo, a partir de los documentos consultados se sabe que para 1835 esta cofradía había acordado vender esas tierras a don Valentín Ostos a un precio de 1,000 pesos. Otro de los

¹³ *Ibid.*, f. 51.

¹⁴ *Ibid.*, f. 198-200.

préstamos que otorgó la cofradía de Nuestra Señora del Rosario fue el concedido a doña Dolores Contreras sobre sus tierras del Aguacate, por la cantidad de 500 pesos, a cambio, la asociación recibía de rédito 25 pesos anuales. El préstamo duró 10 años, de 1814 a 1824, período en cual la cofradía recibió un total de 250 pesos.

Los ingresos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca siempre fueron constantes y la mayoría de las veces, el pago de los réditos siempre se llevó a cabo con puntualidad. (Cuadro 7). No obstante, hubo situaciones que afectaron en gran medida la organización de la corporación. Por ejemplo, la guerra de Independencia generó en ésta una falta de liquidez y disminución en la participación de los cofrades en las juntas de Cabildo, ya que una buena parte de sus miembros eran parte del ejército.

Cuadro 7
Ingresos, egresos y sobrante de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1815-1835

Año	Ingreso p= pesos r= reales t= tomines	Gasto	Sobrante
1815-1816	702 p. 4r	699 p. 2r.	240 p. 3 r.
1816	299 p. 6 ½ r.	24 p. 6 ½ r.	275 p.
1818	763 p. 2 ½ r.	247 p.	516 p. 2 ½ r.
1819-1822	814 p. 2 ½ r	571 p. 1 r.	243 p. 1 ½ r.
1823-1824	1834 p. 7 r 9 t.	1757 p. 1 r.	77 p. 6 r. 9 t.
1827-1830	1423 p. 9 t.	521 p. 6 r.	901 p. 2 r. 9 t.
1830-1831	1615 p. 6 r.	1020 p. 4 r.	595 p. 2 r.
1831-1833	1585 p. 2 r. 6 t.	498 p. 5 r.	1086 p. 5 r. 6 t.
1833	1613	575 p.	1038 p.
1834	1579 p. 3 r. 8 t.	687 p. 4 r. 3 t.	891 p. 7 r. 5 t.
1835	1429 p. 1 r. 6 t.	1239 p. 5 r. 3 t.	189 p. 4 r. 3 t.

p=pesos, r= reales y t= tomines

Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1817-1838)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 1-206

En 1814, por ejemplo, don José Herrera fue teniente en la Segunda División del Norte. Para el verano de 1815, el coronel Llorente estuvo al mando esta misma

División junto con José Andrés Jáuregui y para 1832, Eduardo José Herrera se encontraba en Chicontepec a las órdenes del general José Antonio Mejía.¹⁵

La ausencia de los cofrades también ocasionó que muchos de éstos no pudieran atender sus deudas, lo que dio como resultado que las cofradías buscaran diversas fuentes de ingresos para atender sus gastos. Así, en 1817 casi todo el capital que ingresó a la asociación fue por concepto de alquileres de cera y del altar. En ese mismo año el ingreso total fue de 298 pesos y 6 ½ reales, de los cuales 240 pesos y 3 reales eran de la cuenta anterior y los restantes 58 pesos 3 ½ reales ingresaron por alquileres, lo que deja ver el atraso general en el pago de los réditos durante ese año.

Ahora bien, el 3 de enero de 1815 se remató la hacienda de Tampatel alias “La Cuchilla” al coronel don Carlos María Llorente por la cantidad de 3,500 pesos, entregándose los papeles de la hacienda al apoderado del coronel Llorente, don Andrés Jáuregui.¹⁶ La cofradía de Nuestra Señora del Rosario no hizo uso del dinero, pues el mayordomo don Tomás Núñez de Iglesias y el señor Provisor consintieron que el dinero se quedara en manos del coronel Llorente hasta que se notificase la forma de inversión. En este sentido, el coronel tenía derecho a guardar el dinero porque era miembro de la asociación, aunque el 2 de marzo de 1816, la cofradía autorizó dicho coronel el préstamo de esos 3,500 pesos y por lo cual quedó obligado a pagar 175 pesos de rédito anual a la corporación. Dicho de otra manera, el coronel Llorente no sólo se benefició por el remate de esta hacienda sino que también, posteriormente, solicitó se le prestara esa misma cantidad.

Este tipo de préstamos nos permite entender el alcance económico que tuvo la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, sobre todo lo beneficioso que resultó para varios de los miembros de la familia Herrera, quienes utilizaron el capital para invertirlo en el comercio, fincas o ganado. La actividad crediticia fue tan importante que para 1818 se tenía otorgado en préstamo un total de 10,100

¹⁵ Andrés Jáuregui también estuvo emparentado con la familia Herrera y también con los Núñez. Gutiérrez Rivas, *La familia Herrera, Op. Cit.*, p. 53-54.

¹⁶ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 24.

pesos, capital impuesto sobre las tierras del Horcón, las del Aguacate, sobre la hacienda de Las Flores y sobre los 3,500 pesos, producto del remate de la Hacienda de Tampatel. Por un lado, estos préstamos permitieron que la cofradía no gastara su fondo principal, pues sus gastos eran costeados principalmente por los réditos que se pagaban anualmente y por el otro, para los cofrades y demás personas que solicitaban un préstamo, que en su mayoría tenían algún nexo con la familia Herrera, el dinero que les era otorgado les permitía incrementar sus inversiones.

La cofradía de Nuestra Señora del Rosario tuvo una buena administración, pues evitó gastar más del capital que ingresaba. Los gastos se manejaban de acuerdo con los ingresos; si el ingreso era alto, la cofradía podía destinar más dinero a la realización de la fiesta patronal, así como ayudar a otras celebraciones. Si bien, esta cofradía no tuvo percances o problemas significativos en su economía, sí hubo situaciones que la afectaron. Como ya hice mención, con la guerra de Independencia, varios miembros de la familia Herrera, que eran socios de la corporación tuvieron que salir de Tantoyuca para atender tareas militares. Esta situación ocasionó que muchos cofrades se ausentaran largas temporadas, lo que ocasionó a su vez que los réditos no fueran pagados a tiempo. Esto pudo ser aprovechado por los mayordomos para omitir información y no llevar unas cuentas claras.

En cuanto a los gastos de carácter religioso que tuvo esta cofradía (Cuadro 8), los principales fueron por la compra de cera y la fiesta titular. Una parte de la cera era destinada a la fiesta patronal y otra se daba en alquiler para otras fiestas. Además de estos gastos, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario también se ocupó de arreglar a los santos y a la propia Iglesia. Por ejemplo, esta corporación se encargaba de costear desde la compostura del órgano hasta la compra de listones para un santo o virgen. También ayudó con el pago de las misas de Semana Santa, de Navidad (en 1817) o de la Candelaria (en 1818).¹⁷

¹⁷ *Ibid.*, f. 14-33.

Cuadro 8
Gastos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca,
1814-1815

Gastos por concepto de:	Costo
Cera	107 ps.
Fiesta Titular (misa, cera, pólvora y fuegos artificiales)	57 ps. 6r.
Mantenimiento de la Iglesia y Santos	30 ps. 7 r.
Semana Santa	20 ps. 6r.
Cebo	10 ps. 7r.
Sermón de Descendimiento	7 ps.

Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 14-33.

De 1814 a 1815, la cofradía del Rosario gastó un total de 261 pesos y 1 real, de los cuales 234 pesos y 4 reales fueron para la fiesta titular y demás gastos religiosos, 21 pesos y 5 reales para los asuntos legales de la corporación, 4 pesos que se le pagaron al diputado y 1 peso para la compra de una cazuela y jabón.¹⁸ Esto significa que si en ese año la cofradía tuvo un ingreso total de 620 pesos, 6 reales y 6 granos, gastó aproximadamente sólo un 37.7% de este ingreso para fines religiosos.

Aunque en los *Libros de Cuentas* no se menciona la forma en cómo se llevaron a cabo las fiestas patronales en el pueblo de Tantoyuca, sus gastos nos pueden dar una idea de la importancia que tuvieron éstas para los pueblos de indios. Es decir, la cofradía no sólo cumplía con todos estos gastos de carácter religioso (fiesta patronal, compra de cera, pólvora, adornos para los santos y misas) porque así estaba estipulado dentro de sus constituciones sino también porque significaba un beneficio mutuo. Es decir, por un lado, los españoles se beneficiaban económicamente por el usufructo de los bienes cofradiales y por el otro, permitían que los indios disfrutaran de sus celebraciones. En un pueblo con mayoría indígena, queda claro, que ambos grupos étnicos debían recibir un

¹⁸ *Ibid.*, f. 14-17.

beneficio, de lo contrario, hubiera sido muy difícil que una cofradía de españoles llegara a tener tanta importancia.

Cuadro 9
Funciones de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca,
1823-1824

Función Titular	188 p. 2 r.
conducción de la imagen de la Virgen ¹⁹	170 p. 5 r.
Mantenimiento y gastos de la iglesia y de los santos	150 p. 4 r.
cera y cebo	57 p. 6 r.
Función de Corpus (misa, cera y pólvora)	28 p. 4 r.
Fiesta de la Candelaria (misa, cera y pólvora)	23 p. 3 r.
Misas en la Noche Buena	2 p.
Misas de descendimiento	8 p.

Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 52-59

¹⁹ *Ibid.*, f. 53-56.

Imagen 6
 Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca, 1822

Cuenta de cargo y Data que se dio a D^o Simón Vique y Torres
 as como actual Mayor de la Cofradía de N^{ra} Señora del Rosario de
 Tantoyuca de esta Puebla, por causa de la Venida de Simón y María
 & Cavildo desde 22 de Noviembre del Año de mil ochocientos
 diez y nueve hasta 1821. El Año del corriente Año de
 mil ochocientos veinte y dos. Folio 5.

Cargo de él.

Primera. Sin Carga 279, p. 5, 6, 7 y 8 en la
 la & Cavildo último en el mismo Año y Año de
 1819, según la Cista Mayor p. 2^a D. A. 4^{ta}
 F. 1^a 279, 5, 6

2^a. Sin 30 p. de la Cista de las Cuentas del Año
 con Cumpido de 1821. 030, 00

3^a. Sin 25 p. de 300 p. de las Cuentas del Año
 según el Cuento de D^o Simón Cavildo p. 2^a de 1821. 025, 00

4^a. Sin 2 p. 6 x 5 p. de pago de D^o Simón Cavildo
 Dito. Año 15 de 1821. 007, 66

5^a. Sin 12 p. 6 p. de 10 iguales de Simón Cavildo
 por María Herrera p. 2^a de 1821. 012, 00

6^a. Sin 175 p. de pago a Sta. Catalina D^o Cavildo
 María Herrera p. 2^a de 1821 de 350 p. de
 la Cista Mayor. Corriente del Año de 1820. 175, 00

Para al frente 531, 46

Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2.

5.2. La cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca

El libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas nos permite hacer un análisis más amplio, ya que abarca de 1795 a 1841. Entre sus bienes, sabemos que fue propietaria de un sitio de tierras y de 40 cabezas de ganado.²⁰ No por ello fue menos importante que la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. La actividad crediticia junto con el arrendamiento permitió que la cofradía de las Benditas Ánimas tuviera un ingreso constante y seguro. Al igual que la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, su administración también estuvo en manos de la familia Herrera, factor que propició que los miembros de una corporación recurrieran a la otra para solicitar algún préstamo.

Esta cofradía también recibió dinero por concepto de limosnas y arrendamiento. No dependió del jornal o cuota obligatoria de los cofrades, aunque sí pidió 2 pesos 4 reales por el asiento de un hermano.²¹

Cuadro 10
Relación de mayordomos de la cofradía de las Benditas Ánimas de
Tantoyuca, 1795-1819

Años	Mayordomo	Observaciones
1795-1797	don Julián de Herrera	Junta de cabildo anual
1798-1800	don Lázaro Manuel de Herrera	Junta de cabildo anual
1800-1801	don Juan de Sosa	Junta de cabildo anual
1801-1804	don Pedro Vázquez	Ausencia y disminución de cofrades. Suspensión de Junta de cabildo
1805-1806	don Francisco Silva	Junta de cabildo anual
1808	don José Antonio Avilés	Junta de cabildo anual
1809-1818	don Lázaro Manuel de Herrera	Ausencia y disminución de cofrades. Suspensión de junta de cabildo
1818-1819	don Juan Nemesio de López	Junta de cabildo anual

Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca (1795–1841)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1.

²⁰ Sobre el sitio de tierra, los libros de cuentas no mencionan la ubicación de este lugar.

²¹ "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)", *Op. Cit.*, f. 1.

A partir de la revisión de los *Libros de Cuentas*, podemos conocer un poco de la actividad crediticia de esta cofradía. Sus ingresos fluctuaban entre los 1,000 y 1,400 pesos en sus mejores años y entre los 735 y 970 pesos, en los años de 1801 al de 1815. La forma como esta cofradía otorgó préstamos difirió en mucho a la de Nuestra Señora del Rosario. La de Las Bendita Ánimas, por ejemplo, no prestó por *censo consignativo*. Los préstamos que otorgó eran sólo por un año, al término del cual el capital principal era devuelto, más el 5% de interés anual. Esta forma de préstamo trajo problemas a la cofradía, pues no quedaba ningún “bien gravado” que asegurara la devolución o el pago del capital principal. Lo cierto es que estos préstamos favorecieron principalmente a los miembros de la corporación.

El capital principal era entregado en la junta de cabildo anual, en la que se trataban asuntos de interés para la colectividad, así como se verificaba el estado financiero de la corporación:

La costumbre general de toda la Huasteca es que el día en que se celebran los cabildos de las cofradías se ponen de manifiesto en la mesa sus capitales y éstos se reparten entre todos los oficiales y cofrades, según las facultades de cada uno; esto es lo único con que se mantiene la mayor parte de los vecinos de aquellos pueblos, pues con las cantidades que a cada uno se reparten hacen sus comercios y, al cabo del año, cuando se celebra el cabildo, entregan las cantidades que se les repartió con su correspondiente rédito (que en la visita se restringió al debido, por ser muy excesivo el que antes se les llevaba)²² y después se les vuelve a repartir la misma cantidad, o más o menos, conforme parece a la mesa.²³

Este tipo de información nos deja ver, por un lado, la importancia que tenía la celebración anual de las juntas de cabildo, pues por medio de éstas se confirmaba la buena o mala administración de la cofradía, mientras que por otro lado, se informa del destino que tendrían estos préstamos.

Los miembros de la cofradía de las Benditas Ánimas de Tantoyuca no trabajaron personalmente sus bienes, ya que prefirieron dar en arrendamiento

²² Se hace referencia a los informes acerca de la visita del arzobispo Lorenzana, quién prohibió los elevados y usureros réditos que cobraban algunas cofradías y hermandades en la Huasteca.

²³ “Cargos que le hicieron al bachiller don José Miguel Perelí (1768)”. Cruz Peralta, *Op. Cit.*, *Apud.*, AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 1289, exp. 7, f. 16v.

tanto el sitio de tierras como las 40 cabezas de ganado. Posiblemente estos bienes fueron donados directa o indirectamente a la cofradía.²⁴

Dagmar Bechtloff, explica que muchas cofradías preferían el arrendamiento, pese a que a muchos grupos les parecía que el trabajo administrativo de este tipo de propiedades era muy pesado y por tanto, representaba una inversión poco lucrativa.²⁵ Al no poder hacerse cargo del sitio de tierra y del ganado, la cofradía de Las Benditas Ánimas prefirió otorgarlas en arrendamiento. Se sabe que este sitio fue arrendado al cofrade don Francisco Herrera desde 1795 hasta 1798, por lo cual la corporación recibió 7 pesos 4 reales anuales. Aunque en 1799, don Francisco Herrera dejó de pagar los réditos, el problema no trascendió mucho porque el mayordomo don Lázaro Manuel de Herrera sólo se limitó a asentarlo en el *Libro de Cuentas* y a dar aviso al cura. Este suceso es un ejemplo de la influencia y preferencia que había para el otorgamiento de préstamos entre la familia Herrera.

A partir de este año, la cofradía dejó de percibir los ingresos de ese sitio de tierras y para 1801, el mayordomo don Juan Francisco de Sosa señala que “ya son tres años en los que don Francisco Herrera no paga a la cofradía ningún rédito.”²⁶ Lamentablemente, ésta es la última mención que se tiene sobre este sitio de tierras, lo que puede sugerir que no pasó mucho tiempo en que éstas fueran compradas por don Francisco de Herrera, ya que no hay un reclamo posterior por parte de la cofradía para que se le devolvieran este sitio de tierra.

En cuanto al usufructuó de las 40 vacas, éstas también fueron rentadas por otro cofrade, don José Antonio Avilés, quien pagó a la corporación 6 pesos anuales desde 1795 hasta 1808. El contrato terminó cuando por efecto de la Real cédula de consolidación de 1804 se tuvieron que rematar.²⁷ Tampoco resulta

²⁴ En las cofradías de Calimaya y Tepemaxalco, en el valle de Toluca, se convirtió a los santos en poseedores de tierras. Al finalizar el periodo colonial no había una sola imagen en los altares de la parroquia, de las iglesias de visita o de las ermitas, que no poseyera tierras. Loera y Chávez, *Economía campesina, Op. Cit.*, p. 99-100.

²⁵ Incluso, en caso de que pareciera recomendable vender el inmueble, el mayordomo no dudaba en realizar la venta. Bechtloff, *Op. Cit.*, p. 144.

²⁶ “Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)”, *Op. Cit.*, f. 1-19.

²⁷ Esta orden fue dada por la Real cédula de consolidación de 1804.

extraño que quien haya comprado el ganado, en 1808, fuera ahora el mayordomo, don José Antonio Avilés, quien pagó un total de 220 pesos.²⁸

El éxito o el fracaso de una cofradía dependían en gran parte de la administración que llevaba el mayordomo, por lo que era indispensable y obligatorio tener al corriente el *Libro de cuentas*, acompañado de los recibos correspondientes. Al mismo tiempo, la Corona también vigiló 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 del gobierno. El equilibrio era lo que normalmente buscaban casi todas estas asociaciones; aquellas que lograban tener altos ingresos eran reconocidas por su buena administración; por el contrario, gastar más de los ingresos y no pagar la deuda podía ocasionarle al mayordomo problemas legales, materiales, económicos y hasta espirituales, como la pérdida de la libertad, de indulgencias, atención médica y el embargo de sus bienes, etc.

Los ingresos anuales de la cofradía de Las Benditas Ánimas generalmente fluctuaron en los 1,000 y 1,400 pesos, en sus mejores años, y entre los 735 y 970 pesos de 1801 a 1815. Estas cifras eran un indicador del desempeño administrativo del mayordomo. Cuando las cifras de ingreso sobrepasaban a la de gastos, la cofradía reconocía el excelente trabajo realizado por el mayordomo durante su gestión, lo que la mayoría de las veces llevaba a la reelección de éste. Fue quizá ésta, la principal razón de la reelección en muchas de las cofradías de la Huasteca.

En la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, don Julián de Herrera fue mayordomo de 1795 a 1797, don Lázaro Manuel de Herrera de 1798 a 1800, don Pedro Vázquez de 1802 a 1805, y nuevamente don Lázaro Manuel de Herrera, de 1810 a 1818. También hubo mayordomos que a pesar de las consecuencias que traía una mala administración no pudieron evitar gastar más de los ingresos o incluso, tomar dinero de la asociación. Por ejemplo en 1801, el mayordomo don Juan Francisco Sosa, quién fue elegido el 21 de abril de 1800,

²⁸ "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)", *Op. Cit.*, f. 33.

quedó debiendo a la cofradía 729 pesos 2 ½ reales.²⁹ En este año, el mayordomo debió haber entregado un total de 1,540 pesos; pero únicamente entregó 744 pesos y 1 real, lo que significa que quedó a deber 795 pesos y 7 reales del capital de la corporación.

Ninguna institución eclesiástica estuvo exenta de este tipo de problemas, por tal motivo era importante que a la hora de elegir al mayordomo también se anotara el nombre de sus fiadores, personas que en caso de que el mayordomo no pudiera responder a la deuda se encargaban de cubrirla por completo. Aunque esto tampoco representó una garantía, pues en ocasiones ni los mismos fiadores podían pagarla. Entonces se recurría al remate de los bienes del mayordomo hasta cubrir el total de la deuda:

Inmediatamente estando presentes en el acto de revisar estas cuentas, los hermanos cofrades impuestos de ellas y de lo por mí mandado, dijeron que sin embargo de pedir al actual mayordomo ocho días de término para buscar un fiador que caucione por el término de un año la citada cantidad en que sale descubierto, tiene por conveniente no se le de término alguno para [que] haga solicitud y viertan de acuerdo sobre que se le ejecute en forma, atendiendo a en contra de sus bienes distintos y crecidos créditos[...]³⁰

Al parecer, los fiadores de don Juan Francisco de Sosa no pudieron atender el pago de la deuda de inmediato por lo que la deuda quedó saldada hasta el año de 1811, cuando se remataron algunos de sus bienes. Tras esta situación el ingreso de la cofradía se vio disminuido considerablemente, pues el capital efectivo en 1801 quedó reducido a tan sólo 744 pesos y 1 real; a pesar de esto la cofradía continuó como prestamista, aunque los préstamos tuvieron que ajustarse al nuevo capital. Éste sin duda fue el mayor problema económico por el cual atravesó la cofradía de Las Benditas Ánimas, pues el hecho de que el mayordomo tomará la mitad del capital líquido ocasionó un deterioro en la economía corporativa de la cual no se recuperó sino hasta 1812. A la par de este problema se sumó otro, el hecho de que desde el año de 1799 se cumplían 3 años en los

²⁹ Don Juan Francisco Sosa recibió los libros de cabildo y los bienes de la cofradía, una vez que fue elegido mayordomo el 21 de abril de 1800.

³⁰ "Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)", *Op. Cit.*, f. 18-19.

que don Francisco Herrera no pagaba los réditos de las tierras que tenía arrendado.³¹

A pesar de que la cofradía de Las Benditas Ánimas continuó como prestamista, la desconfianza y falta de interés por parte de los cofrades se dejó ver en las juntas de cabildo, pues cada vez y con mayor frecuencia asistían menos socios. El 24 de abril de 1802, por ejemplo, el cura y juez eclesiástico asentó en el acta: “que los más hermanos de Las Benditas Ánimas se han borrado y con los existentes no sé puede celebrar cabildo, respecto a ser nomás cinco”.³² Esta situación tuvo como resultado que la junta de cabildo se celebrara hasta 1805, dos años después, aunque todavía el número de socios era muy reducido. En 1809, el visitador del arzobispado José María de la Riega dejó las siguientes recomendaciones a ésta asociación: “que el cura interino y juez eclesiástico actual, y no sucesores, cuiden de que por ningún motivo se omitan los cabildos anuales, presentando los mayordomos sus respectivas cuentas”.³³ La guerra de Independencia complicó aún más esta situación, ya que no sólo no había miembros para celebrar la junta de cabildo sino también los pocos que había presentaban atrasos en el pago de sus réditos. Así, pues, la primera década del siglo XIX fue muy difícil para esta cofradía no sólo por el dinero que tomó el mayordomo Juan Francisco de Sosa, también por la salida y falta de socios para celebrar la junta de Cabildo, situación que prevaleció hasta 1816.

Después del problema ocasionado por el mayordomo don Juan Francisco de Sosa, el incremento en los ingresos de la cofradía fue gradual, lo que se debió a que el capital principal era prestado sólo por un año y al término se devolvía junto con el interés correspondiente, esto le permitió incrementar año tras año su capital. Pero fue hasta 1816 cuando la cofradía de Las Benditas Ánimas nuevamente contó con una cantidad superior a los 1,000 pesos. En este año el ingreso total fue de 1,099 pesos, de los cuales, 970 pesos y 6 tomines eran del dinero otorgado en préstamo, 48 pesos 4 reales de rédito de dicha cantidad, 7 pesos 4 reales por el asiento de tres hermanos y finalmente, 72 pesos, 7 ½ reales,

³¹ *Ibid.*, f. 39, 11-12

³² *Ibid.*, f. 23, 32.

³³ *Ibid.*, f. 22.

colectados de la limosna.³⁴ A partir de este año y hasta 1818, la corporación, comenzó a incrementar sus recursos, lo que se vio reflejado en los constantes asientos de nuevos socios.

Para 1820, la cofradía de Las Benditas Ánimas dejó de tener un capital líquido considerable, lo que no significó el deterioro económico de la corporación. Más bien, esto obedeció a que la cofradía dejó de otorgar préstamos por un plazo de un año. Es decir, que al igual que la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, la de Las Benditas Ánimas ahora también otorgaba préstamos pero con la hipoteca de una finca u otra propiedad. Pero, sí el préstamo era menor a los 1,000 pesos sólo se fijaba el nombre de quien fungiría como fiador. En este mismo año, esta cofradía únicamente contaba con 85 pesos 1 real de ingreso efectivo, de los cuales 30 pesos 1 real correspondían al sobrante del año pasado y los 55 pesos restantes, eran del rédito de 1,100 pesos gravados sobre la hacienda de Limatitla, propiedad de don Manuel Santander, vecino de Huejutla.³⁵ El préstamo sobre la hacienda se sabe perduró hasta 1835, lo que significa que durante 15 años recibió un total de 1,275 pesos 7 reales de réditos, cantidad mayor al préstamo concedido a don Manuel Santander. Si bien la cofradía ya no contaba con un efectivo considerable, sí atendía sus principales gastos: el pago de las misas dichas en todo el año, el pago al cura por su asistencia a la junta del cabildo y el pago al escribano.

La cofradía de las Benditas Ánimas continuó como prestamista y acrecentó su capital, prueba de ello es que para 1829 el dinero otorgado en préstamo había aumentado y los préstamos se habían extendido a otras personas, además de los cofrades. Para este año se tenía prestado un total de 1,500 pesos, de los cuales 1,100 continuaban en poder don Manuel Santander, 300 pesos se habían otorgado sobre los bienes de don Pedro Torres y 100 pesos se habían prestado a don Manuel Romero;³⁶ cantidad mínima, en comparación con los 4,490 pesos que

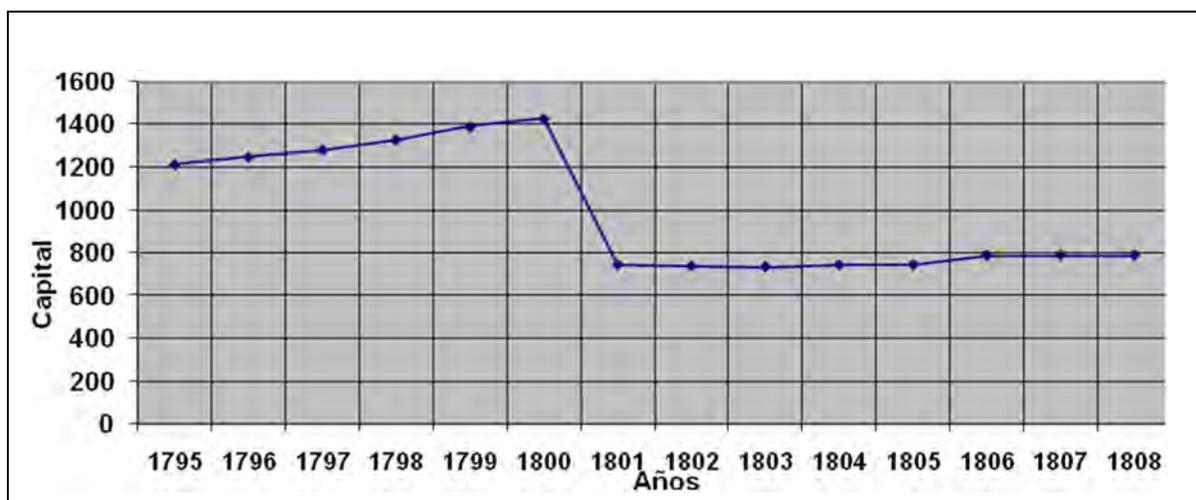
³⁴ *Ibid.*, f. 47-48.

³⁵ *Ibid.*, f. 59.

³⁶ En 1834, don Pedro Torres no pagó el rédito correspondiente a la cantidad que tenía en su poder, de acuerdo con el *Libro de cuentas* de esta asociación, esta es la última fecha en la que se menciona dicha deuda. Al parecer, la deuda contraída por don Manuel Romero es pagada con los intereses debidos hasta 1830. *Ibid.*, f. 71-72.

se tenían otorgados en préstamo a socios en 1835. Por ejemplo, a don José Julián Herrera se le otorgaron 1,080 pesos sobre su hacienda del Chopopo, a don Trinidad de Herrera 2,200 pesos sobre su hacienda de Tanquián, a don Miguel Meza 110 pesos y finalmente 1,100 pesos que fueron otorgados a don Manuel Santander. Como ya mencioné, la actividad crediticia benefició principalmente a los cofrades o por lo menos, esto es lo que se observa en el *Libro de cuentas* de esta cofradía, pues todas las personas a las que se les otorgó dinero a réditos eran hermanos de la cofradía.

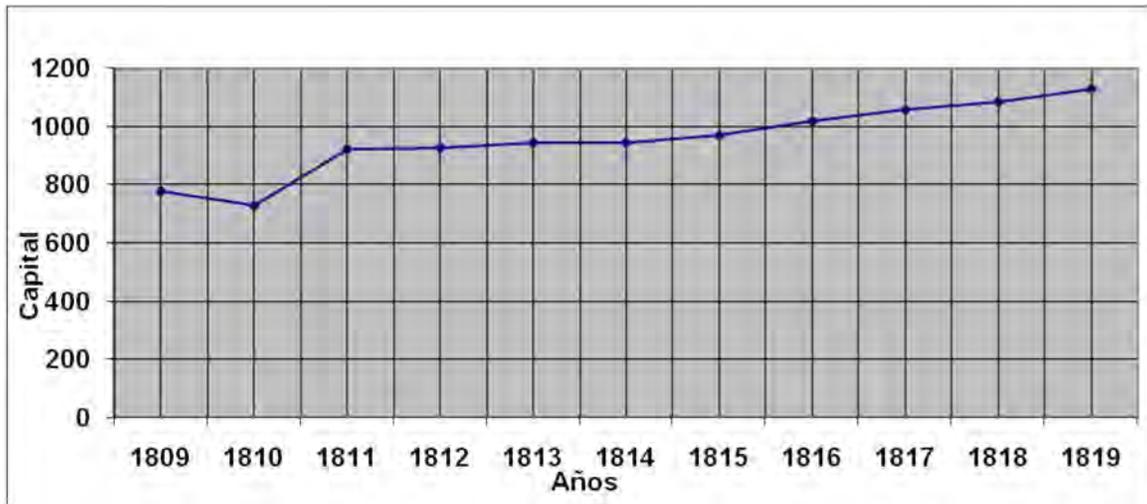
Gráfica 1
Capital líquido de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1795-1808



Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795-1841)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1.

La gráfica 1 muestra el capital líquido que esta corporación percibió anualmente de 1795 a 1808; como se puede observar, en el año de 1795, el ingreso estuvo arriba de los 1,000 pesos. La mala administración por parte del mayordomo (1800-18001) ocasionó que la cofradía perdiera casi la mitad de su capital anual. Aunque los cofrades recurrieron a los fiadores de don Juan de Sosa para que estos atendieran dicha deuda, estos no lo hicieron y la deuda nunca fue pagada. Esto no fue motivo suficiente para que la corporación dejase de funcionar, por el contrario, ésta continuó con su actividad crediticia pero ahora tenía que ajustarse a su nuevo capital.

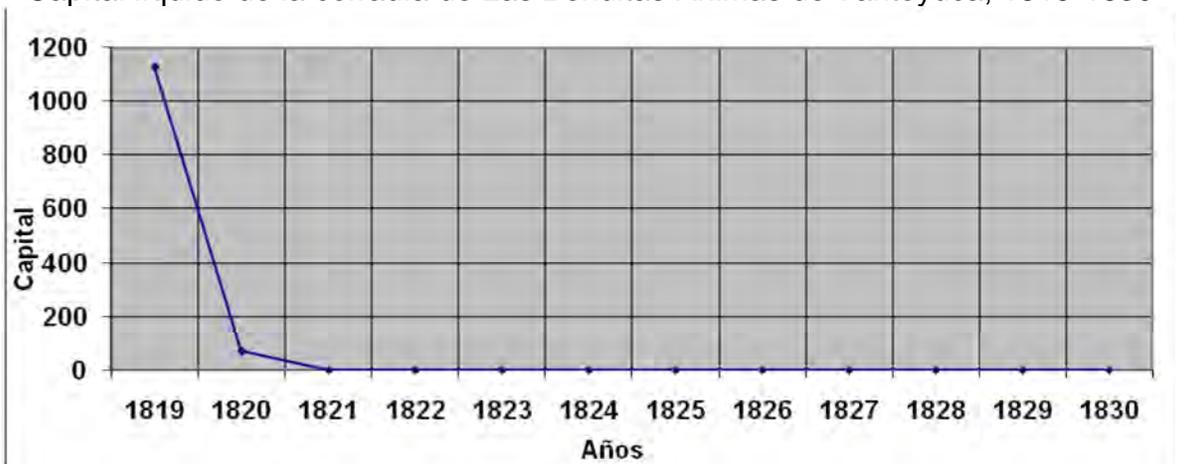
Gráfica 2
Capital líquido de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1808-1819



Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1.

A pesar del duro golpe económico que sufrió esta corporación, los cofrades continuaron con los préstamos, lo que les permitió que al cabo de un tiempo el capital líquido volviera a ser superior a los 1,000 pesos. (Gráfica 2) Una vez que esta cofradía logró recuperarse, los socios sabían que debían utilizar mecanismos más eficaces para proteger sus bienes, por ejemplo, prestar dinero por medio del censo consignativo.

Gráfica 3
Capital líquido de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca, 1819-1830



Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795–1841)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1.

Una vez que esta cofradía optó por prestar dinero bajo censo consignativo, el ingreso anual disminuyó drásticamente. La Gráfica 3, muestra como después de 1819, los préstamos dejaron de otorgarse a un año; para posteriormente, otorgarse a un plazo de tres o más años, todo dependía del tiempo acordado entre las partes. A esta situación habría que sumarle el hecho de que esta asociación ya no tenía otras formas de ingreso más que el pago de los réditos anuales, lo que significó que de 1820 a 1830 esta cofradía gastó completamente sus ingresos.

En cuanto a los gastos de carácter religioso, la cofradía de las Benditas Ánimas era la encargada de financiar la festividad religiosa del día de los muertos, que se celebra el 2 de noviembre. También costaba la compra de cera de castilla y el cebo para dicha celebración, los gastos para el mantenimiento de la iglesia y los santos y finalmente, estaba obligada a pagar las misas de algún hermano difunto.

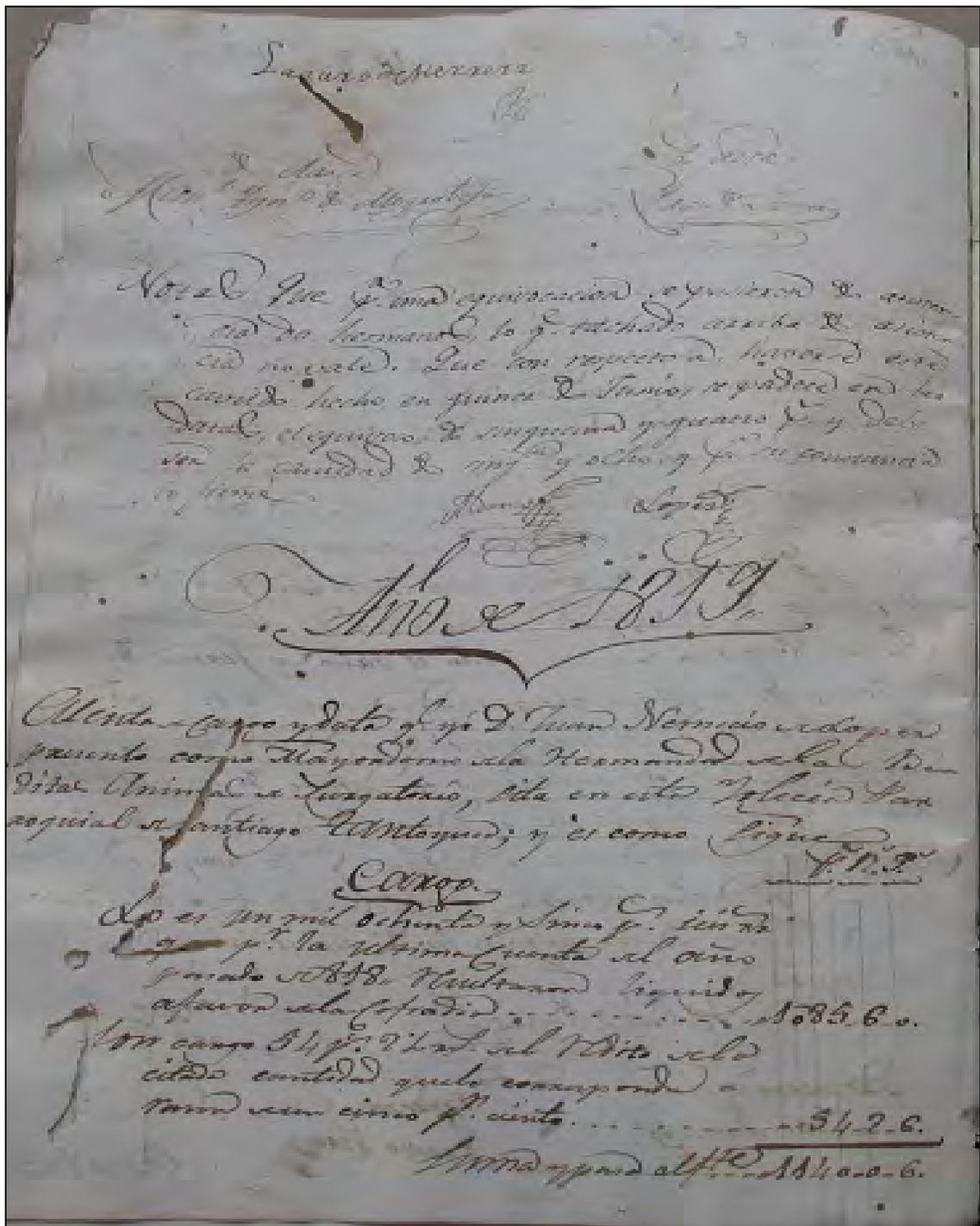
Cuadro 11
Funciones de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca,
1795-1841

Servicio	Cuota P=pesos r=reales
Al cura por su asistencia al Cabildo	6p.
Por una misa	1p.
Por rosarios del día lunes	6p. 5r. ³⁷
Por renombrar al Ánima Sola	2p. 2r
Por una cajita para la Ánima Sola	1p. 4r.

Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del Purgatorio de Tantoyuca (1795-1841)". *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.1, f.1-84.

³⁷ Este dato corresponde al año de 1800, la cantidad variaba de acuerdo al número de rosarios dichos.

Imagen 7
 Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca,
 1817



Fuente: APT, "Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del Purgatorio de Tantoyuca (1795-1841)". *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.1.

5.3. Efectos de la Real cédula de consolidación de vales reales (1804) en las cofradías de Tantoyuca

Las reformas que desde mediados del siglo XVIII comenzaron a implementar los Borbones en todo el imperio español obedecieron a un conjunto de fenómenos y conflictos políticos que se conjuntaron pero, principalmente, a una nueva política: el “Despotismo ilustrado”.³⁸

La política que los Borbones siguieron para la Nueva España a partir de 1760 tuvo como propósitos: reformar el aparato administrativo de gobierno, recuperar el poder que se había delegado a las corporaciones, una reforma política y principalmente, una mayor participación de la colonia en el financiamiento de la metrópoli.³⁹ No era una tarea fácil, pero el entonces visitador de Nueva España José de Gálvez fue quien comenzó a poner en práctica esta política, y más tarde, al ser nombrado Ministro de las Indias (1776-1787), pudo disponer de mayor fuerza para ejecutarlas.

Otra de las tareas que tuvieron los Borbones consistía en recuperar el poder que los Habsburgos habían delegado en cuerpos y grupos. En este sentido, la Iglesia, especialmente el clero secular, era la corporación más poderosa de la Nueva España, no sólo por su fuerza política, económica y sino también por la fuerza moral que había ido adquiriendo.

Así, desde las primeras décadas del siglo XVIII en América se prohibió la fundación de más conventos (1717), la admisión de más novicios (1734), incluso, se le prohibió al clero secular intervenir en la redacción de testamentos (1754). Poco a poco, los ataques a la Iglesia fueron recrudesciéndose. Pero sin duda, el golpe más fuerte a la Iglesia fue la *Real cédula sobre la enajenación de bienes*

³⁸ Las guerras fue uno de los principales detonantes de estas políticas, pues la Corona tenía que buscar mayores recursos para solventar estos conflictos. Francisco Javier, Cervantes Bello, “La consolidación de los vales reales en Puebla y la crisis del crédito eclesiástico”, en María del Pilar López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1998, p. 204-207.

³⁹ Enrique, Florescano e Isabel, Gil Sánchez, *1750-1808: La época de las reformas borbónicas y del crecimiento económico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1974. (Cuaderno de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas 2), p. 37.

raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías para la consolidación de vales reales, expedida el 26 de diciembre de 1804.⁴⁰

Este decreto se comenzó a aplicar desde 1798 en España y posteriormente, se extendió a todas sus colonias. Su propósito fue el de minar la economía que sustentaba a la Iglesia, ya que mandaba recoger, en calidad de préstamo, el capital que se sacara de la venta de los bienes raíces de la Iglesia. Pero, nunca se puso atención en las diferencias existentes entre la base económica de la Iglesia española y la de la Colonia. Para el caso de la Iglesia española, la mayor parte de su capital se encontraba invertido en propiedades (bienes raíces) caso contrario al de la Nueva España, pues el capital mayor estaba invertido en la actividad crediticia. El decreto fue puesto en marcha tras la Real cédula de consolidación el 21 de octubre de 1800 en la que quedaron fijadas definitivamente las modalidades de esta desamortización.⁴¹

Las cofradías de la Ciudad de México fueron las que más resintieron estos efectos; otras en cambio, difícilmente pudieron recuperarse. En lo que se refiere a las cofradías de la Huasteca, Antonio Escobar Ohmstede plantea que en general la ley de consolidación “tuvo escasos efectos en las Huastecas”, porque las parroquias y cofradías continuaron prestando dinero, comprando, controlando y arrendando propiedades.⁴² Clemente Cruz Peralta confirma dicha aseveración, pues encuentra que fueron pocas las cofradías que resintieron los efectos, entre ellas las de Ozuluama, Tampico, Pánuco y Tantoyuca perdieron tierras, ganados y dinero.

En Ozuluama, las corporaciones de Las Benditas Ánimas y la de La Purísima Concepción, entre los años de 1807 y 1808, tuvieron que rematar sus bienes. La de Las Benditas Ánimas remató numerosas cabezas de ganado vacuno, caballar y mular mientras que la de La Purísima Concepción se vio obligada a vender la hacienda Tamajui, integrada por dos sitios de tierra para ganado mayor y un potrero (que vendía

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48-49; Cervantes Bello, *Op. Cit.*, p. 206.

⁴¹ Cervantes Bello, *Op. Cit.*, p. 203-228; José Antonio, Cruz Rangel, *Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2002. (Tesis de Maestría), p. 199.

⁴² Escobar Ohmstede, “De cabeceras a pueblos sujetos”, *Op. Cit.*, p. 67-70.

mulas y ganado a distintos comerciantes).⁴³ Las propiedades fueron subastadas y compradas por el teniente retirado, José Mauro de la Mora, quien por dicha compra logró incrementar su poder económico en la región, ya que su hacienda San Antonio absorbió a la de Tamajui.

En la Villa de Tampico, a las cofradías de españoles se les confiscaron sus capitales, situación de la cual ya no pudieron reponerse. Para el año de 1820 aquéllas que lograron sobrevivir se les podría considerar como “pobres”, tal es el caso de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, que tenía apenas 104 pesos 7 ½ reales o bien, la de las Benditas Ánimas que apenas contaba con 15 pesos.⁴⁴

Las cofradías de Tantoyuca también se vieron afectadas por la Real Cédula de Consolidación, pero esta situación fue aprovechada por miembros de la familia Herrera, quienes tenían pleno conocimiento del valor de los bienes cofradiales. Por ejemplo, la de Nuestra Señora del Rosario tuvo que rematar una de sus propiedades, la hacienda de Tampatel,⁴⁵ la cual había sido valuada en 4,415 pesos con dos reales.⁴⁶ El coronel Carlos María Llorente, miembro de la asociación y de la familia Herrera solicitó, en 1815, la compra de dicha propiedad, permiso que se le concedió hasta el 2 de marzo del año siguiente; por dicha hacienda pagó 3,500 pesos. El dinero no le fue entregado a la asociación porque quedó en calidad de “depósito” “por consentimiento mío [mayordomo Tomás Núñez] y del señor cura [bachiller don José Liberato Aldana]”.⁴⁷

Esta asociación no sólo consintió que la hacienda de Tampatel fuera comprada por uno de sus cofrades, sino también que el dinero de dicha transacción quedara en

⁴³ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 302-305; Antonio, Escobar Ohmstede y Ricardo, Fagoaga Hernández, “Indígenas y comercio en las Huastecas (México), siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, LV, 2, octubre-diciembre, México, 2005, p. 377.

⁴⁴ A la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe se le confiscaron los 1,000 pesos, a la del Santísimo Sacramento sus escasos 435 pesos y a la del santo Cristo los 500 pesos de “plata efectiva” que tenía en la caja. Cruz Peralta. *Op. Cit.*, p. 310.

⁴⁵ En 1743, la hacienda de Tampatel habitaban una gran cantidad de sirvientes, arrendatarios e indios terrazgueros. Solano, *Op. Cit.*, I, p. 208–211.

⁴⁶ “Consolidación. Tantoyuca. Pánuco. Expediente formado sobre el remate de la hacienda Chila Cortaza, en términos de Tantoyuca (1807–1808)”. AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 1604, exp. 15, f. 47; “Consolidación. Tantoyuca. Pánuco. Expediente formado sobre el remate de la hacienda nombrada San Isidro, en jurisdicción de Tantoyuca (1807)”. AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 1754, exp. 3, 53 fs, en Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 306.

⁴⁷ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814–1838)”, *Op. Cit.*, f. 24-25.

manos del propio comprador, lo que significa que ya se había pensado en el coronel Llorente para otorgarle el préstamo en un futuro, aunque, todavía faltaba la aprobación del resto de los miembros de la corporación. En el año de 1816 salió electo mayordomo don José Rafael Herrera, por lo que no resulta raro que durante su cargo se haya aprobado el préstamo de los 3,500 pesos al coronel Carlos María Llorente con el 5% de interés anual.⁴⁸ Otra propiedad que tuvo que rematar la cofradía de Nuestra Señora del Rosario fue la hacienda de Zacatianguis, sobre esta propiedad no sabemos quién la compró ni en cuanto.⁴⁹

La cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca también se vio afectada por la Real Cédula de Consolidación, pues en 1808 tuvo que rematar las 40 cabezas de ganado vacuno que poseía. La venta se hizo por la cantidad de 220 pesos, dinero que les fue confiscado y devuelto hasta 1811. El *Libro de cuentas* de esta asociación señala que las 40 cabezas de ganado eran arrendadas desde el año de 1795 por don José Antonio Avilés, miembro de esta corporación y que posteriormente, también fue elegido mayordomo (en el año de 1808), por lo que tampoco resulta raro que el mayordomo haya aprovechado estos decretos para aumentar sus propiedades.

Otras propiedades que se remataron tras estos decretos fueron las haciendas ganaderas de San Isidro valuada en 4,177 pesos y la de Chila Cortaza con un valor de 3,633 pesos. Al respecto, como ya señalé, Cruz Peralta encuentra que estas haciendas fueron propiedad de la cofradía de La Purísima Concepción,⁵⁰ por su parte Escobar Ohmstede señala que la cofradía de Nuestra Señora del Rosario era la propietaria de estas tres haciendas.⁵¹ Lo cierto es que de los años que tenemos conocimiento (1817-1838) el *Libro de cuentas de la de Nuestra Señora del Rosario* no menciona ninguna de estas dos haciendas (Chila Cortaza y la de San Isidro) como de su propiedad, como sí lo hace con la de Tampatel. Esta omisión pudo deberse a una estrategia por parte de las cofradías para confundir a las autoridades eclesiásticas, con el único fin de que no supieran quién era el verdadero dueño de la propiedad.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 24-27.

⁴⁹ Existen referencias de que esta hacienda está localizada en Tantoyuca. Escobar Ohmstede, *De cabeceras a pueblos-sujetos*, *Op. Cit.*, p. 11.

⁵⁰ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 305.

⁵¹ Escobar Ohmstede, *De cabeceras a pueblos-sujetos*, *Op. Cit.*, p. 67-68.

Entre 1807 y 1809 fueron compradas las haciendas de San Isidro y Chila Cortaza por don Juan Manuel Romero,⁵² representante de María Guadalupe de Sosa,⁵³ vecina de Tantoyuca. Ahora bien, por la hacienda de San Isidro, ubicada en términos del curato de Tantima, se pagaron 3,172 pesos con 6 reales, mientras que por la de Chila Cortaza se pagaron 2,744 pesos. En ambos casos, las cantidades no cubrían el avalúo total de las propiedades, lo interesante de esta compra es la relación tan estrecha que había entre la familia Herrera y las cofradías de Tantoyuca. Es decir, los cofrades de una asociación bien podían pertenecer a otra del mismo pueblo, lo que les permitía tener pleno conocimiento del valor de los bienes cofradiales. Por ejemplo, don Juan Francisco de Sosa⁵⁴ era miembro de la cofradía de Las Benditas Ánimas al igual que el apoderado de María Guadalupe de Sosa, don Juan Manuel Romero, lo que nos confirma el estrecho vínculo entre ambas. En otras ocasiones, era más conveniente para los mayordomos buscar un prestanombre o bien, un familiar cercano para realizar la compra de la propiedad. Ésta fue quizá la forma como algunos de los bienes cofradiales pasaron a manos de los Herrera, puesto que para el siglo XIX estas haciendas aparecen ya como de su propiedad.

Aunque los decretos de la Real cédula de consolidación afectaron mucho más a las cofradías de españoles que a las de indios; este no fue el caso de las de Tantoyuca, ya que los préstamos a largo plazo fue lo que les permitió proteger buena parte de su capital.

5.4. La cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec

Los documentos encontrados en el Archivo Parroquial de Chicontepec no dan cuenta del año de la fundación de esta cofradía y su *Libro de cuentas* sólo muestra los movimientos económicos que tuvo desde 1835 a 1842. No obstante, a

⁵² De 1829 hasta 1830 se sabe que la cofradía de Las Benditas Ánimas prestó a don Manuel Romero la cantidad de 100 pesos, sirviendo como su fiador Silverio Juárez. "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795-1841)", *Op. Cit.*, f. 70-72.

⁵³ María Guadalupe y Sosa era esposa de don Julián Herrera y Peceros. Véase: Gutiérrez Rivas, *La familia Herrera, Op. Cit.*, p. 25-41. Don Julián de Herrera era miembro de la cofradía de Las Benditas Ánimas y en varias ocasiones fungió como mayordomo de esta corporación, véase "Libro de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas (1795-1841)", *Op. Cit.*, f. 1-7.

⁵⁴ Juan Francisco Sosa fue mayordomo de la cofradía de Las Benditas Ánimas en 1800 y era familiar de María Guadalupe Sosa.

través de los ingresos y egresos podemos obtener valiosos datos que nos permitan entender su comportamiento financiero.

La cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec fue una corporación de indios y, hasta donde tenemos información, no incursionó en la actividad crediticia. Para solventar los gastos religiosos dependió de la venta de diferentes productos como maíz, pilón y eventualmente, también de ganado. Las ganancias que se obtenían por la venta de maíz o ganado apenas alcanzaban para cubrir los gastos de la fiesta patronal, razón por la que muchas cofradías buscaron otras fuentes de ingreso como son las cooperaciones obligatorias y jornalillos. Pero esto no siempre ocurrió en todas las asociaciones, pues hubo cofradías como la de Nuestra Señora de los Dolores de Xochiatipan, que sobrevivieron únicamente de las “limosnas y contribuciones de los vecinos arrazonados de esta feligresía”.⁵⁵ Por lo tanto, estas asociaciones únicamente pudieron atender el culto del santo o de la virgen titular.

Las limosnas voluntarias fueron uno de los rubros más importantes de esta cofradía de Chicontepec, pues estos ingresos junto con el dinero que se obtenía por otras actividades es lo que permitió atender los diversos gastos de la corporación. En este sentido, las limosnas colectadas de manera voluntaria por los cofrades fueron esenciales para la formación, desarrollo y madurez de las cofradías novohispanas, pues contribuyeron en gran medida al aumento de los bienes corporativos.⁵⁶

Pero ¿qué traían tras de sí las aportaciones voluntarias o limosnas que daban los cofrades? La limosna representaba la mejor de las “ofrendas” que el creyente podía dar para el engrandecimiento del culto. Fue la representación más fidedigna de la caridad de la cofradía hacia uno mismo, hacia el prójimo, y principalmente hacia el hermano de religión. Pero también, Alicia Bazarte señala que, la limosna iba más allá de una simple demostración de caridad; llegó a

⁵⁵ Carrera Quezada, *Op. Cit.*, p. 202-203.

⁵⁶ Desde la temprana Edad Media la economía eclesiástica se fundamentó en la generosidad de sus fieles, pero fue en el siglo XIII cuando el concepto de pobreza tomó mayor fuerza a partir de que la orden franciscana propagó la idea de que la pobreza santificaba, idea que fue recogida y explotada por las demás órdenes medicantes al imponerles a los fieles la obligación de dar una limosna. Wobeser Hoepfner, *El crédito eclesiástico*, *Op. Cit.*, p. 18-19.

convertirse en un elemento más de cohesión, ya que la solidaridad manifestada por este medio propició que los socios de las cofradías siguieran las enseñanzas de la Iglesia y demostraran el amor a sus hermanos necesitados.⁵⁷

La cofradía, como institución dependiente de la Iglesia, tenía que fomentar el amor, la práctica caritativa y la ayuda material, razón por la cual la limosna era muy significativa para los cofrades pues veían en ella la forma de hacer tangible su amor a Dios y a su vez, socorrer al necesitado. Había limosnas obligatorias, que quedaban establecidas desde un principio dentro de las constituciones así como el uso que se le daría a dichas aportaciones, a éstas se les llamó de *redistribución temporal*.⁵⁸

El mayordomo de la cofradía era el encargado de la colecta, administración y destino de las limosnas, de manera que estaba obligado a recolectarlas semanalmente y en forma extraordinaria el día de la festividad del santo patrón. En ocasiones, las cofradías contaban con un gran número de miembros, en estos casos, el mayordomo se ayudaba de más personas para recolectar las limosnas.⁵⁹ Pero este no fue el caso de la cofradía de Guadalupe, pues la colecta se hacía dentro de la iglesia más lo que juntaba la “demanda”.⁶⁰

Como ya se ha hecho mención, el capital líquido de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicotepec no fue alto y tampoco lo fueron sus limosnas, pero no por ello dejaron de ser significativas. Aunque pequeñas, estas aportaciones siempre figuraron como una importante fuente de ingreso. El año en el que se registraron más altos ingresos por concepto de limosnas fue en 1838,

⁵⁷ Alicia, Bazarte, “*Las limosnas de las cofradías: su administración y destino*”, en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.) *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998. (Serie Historia Novohispana 61), p. 65.

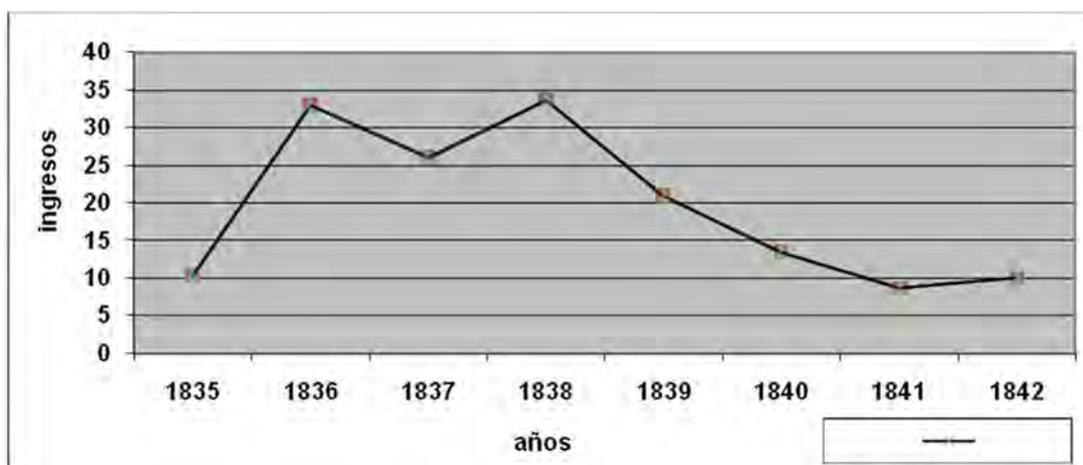
⁵⁸ Las limosnas podían ser utilizadas para dar hospedaje a los hermanos de religión y extranjeros, dar de comer y vestir a los pobres, dotar a huérfanas y dar médico de ciencia y conciencia a los enfermos. *Idem.*, *Las cofradías de españoles*, *Op. Cit.*, 66-68.

⁵⁹ Este fue el caso de muchas cofradías de la ciudad de México, por ejemplo, la de Nuestra Señora del Rosario que llegó a contar con más de 700 miembros, por lo que el mayordomo tuvo que llevar un minucioso registro con los nombres y el domicilio de los cofrades, y contar con además con 12 ayudantes para recorrer las calles de la ciudad en busca de las limosnas. *Ibid.*, p. 67.

⁶⁰ Se le llama “demanda” a la acción de pedir limosna con la demanda para una imagen, iglesia, hospital u otra obra pía. Vale también la tablilla o imagen de bulto con que se pide limosna y por extensión se llama igualmente así la fuente que se pone en la iglesia para el mismo efecto. Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, III, 3 vol., Gredos, Madrid. (Edición facsimilar).

cuando ingresaron 33 pesos y 7 reales. El peor año fue el de 1841, cuando sólo ingresaron 8 pesos 7 ½ reales.⁶¹ La gráfica 4 muestra que desde 1835 dichas aportaciones continuaron hasta 1842, siendo éste el único ingreso que no desapareció, como sí ocurrió con los ingresos por la venta de algodón, frijol y la de pilón.

Gráfica 4
Ingresos por concepto de limosnas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835-1842



Fuente: APC, “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835–1842)”, en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 1-19.

Las pequeñas cooperaciones o limosnas que juntaba la cofradía fueron significativas porque representaban una buena parte del ingreso anual. Por ejemplo, en 1835 la cofradía Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec anotó un ingreso total de 64 pesos 3 ½ reales, de los cuales 42 pesos 5 ½ reales (66%) habían sobrado de la cuenta anterior; 10 pesos 4 ½ reales (17%) fueron recolectados de limosnas, 10 pesos por la venta de un novillo (16%) y 1 peso 1 ½ real de la venta de algodón y frijol (1%). Para el año de 1836 se recolectaron 33 pesos 1 real; en 1838, 33 pesos 7 reales, es decir, hubo un incremento en sus limosnas, pero esto no continuó así, ya que después de este año la corporación comenzó a registrar una disminución considerable en sus limosnas, esto pudo

⁶¹ “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835-1842)”, *Op. Cit.*, f. 16.

haber tenido muchas causas: las leyes de desamortización (Ley Lerdo, Juárez), un desinterés generalizado de los socios o simplemente, una escasez de dinero entre la población.

Otras de las actividades realizadas por estas asociaciones fue la cría de ganado mayor. Así, pues, muchas de las cofradías de la Huasteca se caracterizaron por su actividad ganadera, desde el punto de vista de los españoles esta actividad no resultaba costosa ni laboriosa, puesto que los animales vivían libremente en el campo y sólo eran necesarios unos cuantos vaqueros para cuidar los rebaños.⁶²

Por las condiciones geográficas de esta área, el ganado rápidamente se adoptó a éstas, por lo que los pueblos de indios también tuvieron que aprender y familiarizarse con técnicas, animales y actividades propias de Castilla. Para el siglo XVIII, el ganado vacuno ya formaba parte de la dieta alimenticia de algunos pueblos españoles y por tanto, también del comercio. De esta forma, las cofradías de indios no dejaron de atender la importancia que tenía la actividad ganadera. En el valle del Mantaro, Perú, donde la ganadería no sólo fue importante como actividad económica sino también para la propia economía de las comunidades indígenas.⁶³ Para la zona maya, las cofradías de indios recurrieron a la venta de ganado para hacerle frente a épocas de sequías y hambrunas.⁶⁴ Ahora bien, para el caso de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, los cofrades parecen haber recurrido a la venta de ganado para pagar los diezmos.

Así pues, se sabe que hacia la segunda mitad del siglo XVIII la actividad ganadera ya había sido extendida a varias cofradías, principalmente las que se encontraban en las misiones adscritas a la jurisdicción eclesiástica de la custodia del Salvador de Tampico. Para 1779 se sabe de la existencia de por lo menos seis misiones donde las cofradías de indios poseían ganado: Santiago de la Villa de Valles, Santiago Tamuín, San Francisco Tancuyalab, Santa María Ozuluama,

⁶² Gisela, von Wobeser Hoepfner, *La formación de la hacienda en la época colonial: el uso de la tierra y el agua*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1983, p. 73-74.

⁶³ Olinda, Celestino, *Op. Cit.*, 20-27.

⁶⁴ Farris, *Op. Cit.*, p. 416-420; Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo*, *Op. Cit.*, p. 207-329.

Santiago Tampasquid y Santa Ana Tanlajás.⁶⁵ Lo que nos lleva a considerar que el comercio no era local sino regional.

A partir de la información que se tiene del *Libro de cuentas* de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, sabemos que poseía poco ganado, ya que no hay datos que revelen un comercio amplio. Al parecer, la cofradía sólo recurría a la venta de ganado para atender alguna contingencia.

a) Ganado en tierras comunales

El ganado mayor fue para muchas de las cofradías de la Huasteca, una de las actividades económicas más importantes, pues podían hacer uso de él en tiempos difíciles. El ganado de la cofradía de nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec se encontraba repartido en dos haciendas: la hacienda de Sesecapan y la de Sontole.⁶⁶ De acuerdo al cuadro siguiente (Cuadro 12), el ganado que se tiene del año de 1835 al de 1840 corresponde al que se encuentra en la hacienda de Sesecapan y el que va del año de 1841 a 1842, es el existente en la hacienda de Sontole. Desafortunadamente, desconozco si la hacienda Sontole perteneció o no a la cofradía de Guadalupe, por el contrario, sí sé que para 1718, la hacienda de Sesecapan era propiedad de los naturales del pueblo de Chicontepec.⁶⁷ Esto sugiere que el “común del pueblo” aprobó el usufructo de esas tierras por parte de la cofradía. Otro punto interesante, es que esta asociación únicamente recurrió a la venta de ganado cuando los ingresos de otros rubros se veían disminuidos. A veces, cuando la cofradía no contaba con tierras propias o bien, el cabildo no autorizaba el uso de sus tierras, el mayordomo tenía que buscar y pagarle a quién le arrendara.

⁶⁵ Cruz Peralta, *Op. Cit.*, p. 265-267.

⁶⁶ En el Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, esta hacienda aparece con el nombre de Sotole o Sontole.

⁶⁷ Valle Esquivel, *Op. Cit.*, p. 84.

Cuadro 12

Relación del ganado vacuno de la hacienda de Sesecapan y Sontole, 1835-1842

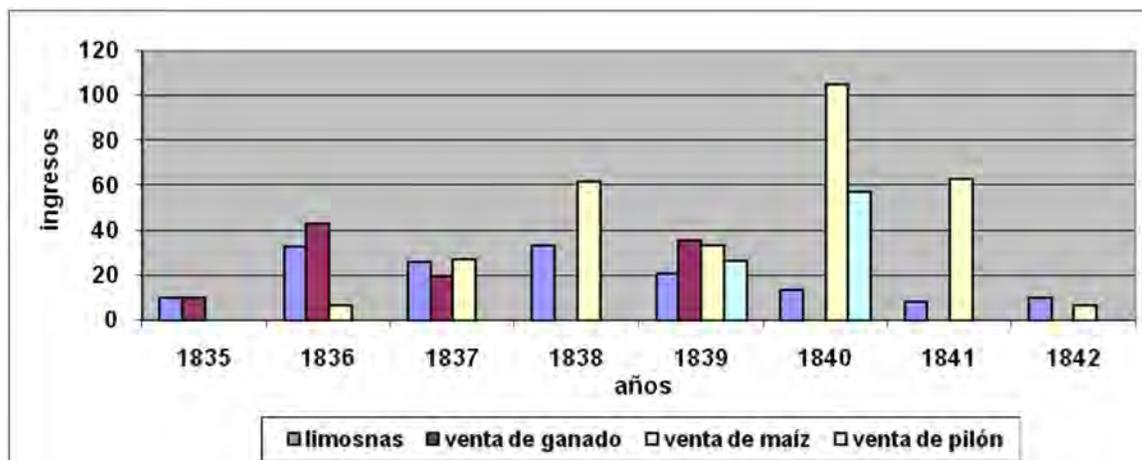
Año	Vacas	Toros	Becerras	Novillonas	Novillos	Terneras	Terneros	Total
1835	8	4	7	---	8	1	2	30
1836	10	3	7	---	6	1	4	31
1837	11	1	8	---	4	---	10	34
1838	10	1	9	---	1	3	10	34
1839	10	7	5	4	2	9	---	37
1840	9	1	5	---	10	1	5	31
1841	14	1	8	5	9	4	---	41
1842	13	1	7	5	4	3	---	33

Fuente: APC, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec (1835–1842)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 1-19.

Al parecer, la cofradía de Guadalupe únicamente recurría a la venta de ganado cuando no tenía otra fuente de ingreso o bien, cuando había una disminución de limosnas, etc. (Gráfica 5). Por ejemplo, en 1836, ésta dependió de tres rubros de ingreso: a) la venta de ganado, de la cual en ese año ingresaron 43 pesos (12 pesos de la venta de un novillo, 11 pesos de un toro y finalmente, 20 pesos de otro toro y un novillo), cantidad que representó el 50% del ingreso de ese año; b) lo recolectado de limosnas (10 pesos 2 ½ reales) y, c) el producto de la venta de algodón y frijol, en ese año la cofradía sólo obtuvo un peso 1 ½ real. En este sentido, podemos preguntarnos ¿por qué en 1835 no se registró venta de algodón o frijol como sí sucedió en 1836? Hay que tomar en cuenta que el documento únicamente aporta datos de un período muy corto de 1835 a 1842, por lo que no se puede descartar la posibilidad de que con anterioridad esta asociación se haya dedicado a esta actividad. Así, el abandono temporal o permanente de esta actividad pudo tener varias explicaciones como son: a) que las inundaciones o sequías en ese año hayan dañado considerablemente la siembra de esos productos o bien, b) que la venta de estos productos ya no generaban las mismas ganancias que en años anteriores, por lo que la corporación se había visto obligada a cambiar la siembra de algodón y la de frijol por la de la caña de azúcar. En este sentido, me inclinó por la segunda opción, ya que una vez que la población y las tierras se hubieran recuperado del desastre

natural se hubiera continuado sembrando estos productos, sin embargo, esto no fue así.

Gráfica 5
Ingresos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec,
1835-1842



Fuente: APC, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835-1842)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 1-19.

Otros años en los que la cofradía de Guadalupe tuvo ingresos por la venta de ganado fueron los de 1837 y 1839. En el año de 1837, el ingreso por la venta de algodón y frijol fue sustituido por el de maíz; además, el dinero obtenido por este último junto con el de las limosnas supero, aunque por poco, los ingresos de la venta de ganado.⁶⁸ Esto explica que en 1838 no se haya recurrido a la venta de ganado, pues con los ingresos de los rubros anteriores (venta de maíz y las limosnas) la corporación cubrió todos sus gastos, es decir, el ganado podía ser "guardado" para otras avenencias.

Si bien, la cofradía de Guadalupe de Chicontepec no se dedicó continuamente a la venta de reses, esto no significó que otra asociación del mismo

⁶⁸ Posiblemente la cofradía también se dedicó a la crianza de puercos, sin embargo, el libro de cuentas de la cofradía de Guadalupe no hace más que esta mención. Olinda Celestino señala que las cofradías omitían muchos datos a los visitantes a cerca de la cantidad real de ganado que tenían, esto con el objeto de evitar el pago del tributo anual que todas las cofradías estaban obligadas a dar, en este caso, se le ocultaba información al arzobispado de Lima. Olinda, Celestino, *Op. Cit.*, p. 59.

pueblo tampoco lo hiciera. Por ejemplo, la cofradía de Nuestra Señora de Tólico de Chicontepec figuró como criadora de reses, yeguas y mulas.⁶⁹

b) La producción agrícola

Otra de las fuentes de ingreso de tuvo la cofradía de Guadalupe además de la venta de algodón, frijol, maíz y pión, fue lo que se obtenía de las limosnas y la venta de ganado.⁷⁰ Parece un tanto lógico que esta asociación buscara los medios para asegurar un ingreso que le permitiera sufragar sus gastos anuales, pues a diferencia de las cofradías de Tantoyuca ésta no tenía un ingreso constante y seguro, como lo eran los réditos. El comercio era muy inestable, de manera que no se podía asegurar siempre buenas ventas, por tanto, para esta cofradía fue preferible no depender de una sola fuente de ingreso.

El cultivo de algodón comenzó a decaer una vez que la Corona cambió el tributo de textiles por metálico.⁷¹ Por el contrario, el cultivo de maíz se mantuvo vigente, pues desde la época prehispánica hasta nuestros días, continua como parte integral de nuestra base alimenticia.⁷²

⁶⁹ La cofradía de Nuestra Señora de Tólico de Limpia Concepción estaba formada por los naturales de Chicontepec, se constituyó hacia la segunda mitad del siglo XVII y se especializó en la cría de mulas. Lamentablemente, no tenemos mucha información acerca de esta cofradía, la poca información que se tiene es por pequeñas menciones que se hacen en los documentos. Valle Esquivel, *Op. Cit.*, p. 63.

⁷⁰ Cabe mencionar que para el siglo XVIII el sistema de pesos y medidas tenía una variedad de términos como: la carga, fanega y arroba. En este sentido, es importante señalar que no se debe confundir las medidas de volumen y de masa (peso). Por ejemplo, los funcionarios públicos utilizaban "cargas de tres fanegas de maíz y cargas de 12 arrobas para la harina. Así, el maíz se mide en fanegas, tres de las cuales conforman una carga (138.072 kg.), mientras que el trigo se mide en cargas de 2 fanegas (149.578kg.). Véase Jean-Claude Hocquet, "Pesos y medidas y la Historia de los precios en México. Algunas consideraciones metodológicas", en Virginia García Acosta (coord.), *Los precios de alimentos y manufacturas novohispanos*, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1995, p.72-85.

⁷¹ También la producción algodonera se enfrentó a especies que servían para el consumo humano y que no agotaban el suelo, por lo que los hombres seguramente optaron por ellas e inauguraron la manera de "desocupar" las parcelas, por ejemplo: sembrando plátanos que no competían con las yucas y camotes y que crecen sin dificultad en medio de la maleza. Valle Esquivel, *Op. Cit.*, p. 55.

⁷² Jesús, Ruvalcaba Mercado, *Vida cotidiana y consumo de maíz en la Huasteca veracruzana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 134, México, 1987, (Cuadernos de la casa Chata), p. 83.

El maíz era consumido preferentemente por la población india. Su requerimiento era, por demás, demandado; así muchas cofradías veían redituable este producto. Desconocemos si antes del año de 1835, la cofradía de Guadalupe ya se había dedicado a sembrar este producto, de lo que no hay duda es que en los años posteriores éste fue una de las fuentes de ingreso más importantes de la corporación.

En el cuadro 13, se puede observar el incremento que hubo en la venta de maíz durante los años de 1836 a 1840, lo cual pudo deberse a que este producto comenzó a comercializarse en otros mercados o tianguis cercanos.

Cuadro 13
Ingresos por la venta de fanegas de maíz.
Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec,
1836-1842

Año	Cantidad	Precio
1836	9 fanegas y media	7 pesos 1 real
1837	26 fanegas	27 pesos 5 reales
1838	37 fanegas y media	62 pesos 6 reales
1839	20 fanegas y tres cuartillos	33 pesos 4 reales
1840	73 fanegas y 2 almudes	102 pesos 2 reales
1841	38 fanegas y media	63 pesos
1842	3 fanegas	7 pesos

Fuente: APC, Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835–1842), en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 1-19.

Otro producto igual de importante que el maíz para la Huasteca fueron los derivados de la caña de azúcar, producto altamente cotizado y demandado en las redes comerciales.⁷³

La venta de pilón representó otra fuente de ingreso en momentos en que la cofradía se encontraba frente a una disminución considerable de sus ingresos, por lo que el mayordomo tenía que buscar otras actividades igualmente redituables. El cultivo de caña era pues, una actividad que ya resultaba familiar a los naturales de Chicontepec, lo que significó un punto a favor de la cofradía. Es decir, los cofrades

⁷³ La caña de azúcar se piensa pudo haber sido más cotizada que el ganado y el algodón. Escobar Ohmstede, "El comercio en las Huastecas", *Op. Cit.*, p. 102.

tenían los conocimientos pero no los instrumentos y tecnología que se requería para fabricar pilón y mucho menos, trapiches que fueran de su propiedad.⁷⁴

Cuadro 14

Ingresos por concepto de limosnas, venta de ganado, maíz y pilón de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835-1842

Año	limosnas	ganado	maíz	Pilón
1835 ⁷⁵	10 p. 4 ½ r.	10 p.	-	-
1836	33 p. 1 r.	43 p.	7 p. 1 r.	-
1837	25 p. 1 ½ r.	38 p.	27 p. 5 r.	-
1838	44 p. 7 r.	-	62 p. 6 r.	-
1839	21 p. 3 ½ r.	36 p.	28 p. 6 r.	27 p.
1840	13 p. 5 ½ r.	-	102 p. 2 r.	57 p.
1841	8 p. 7 ½ r.	-	63 p.	-
1842	10 p. 2 r.	7 p.	-	-

Fuente: APC, Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835–1842)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 1-19.

En 1838 esta cofradía tuvo uno de sus ingresos más altos, de manera que pudo destinar una parte de sus ingresos a la compra de un nuevo trapiche. Éste costó 15 pesos pero, además se compraron los moldes para el pilón que tuvieron un precio de 2 pesos y 7 reales, esta compra nos indica el interés que la corporación tenía por la venta de piloncillo. Desde el año de 1691 se sabe que se transportaba de Chicontepec a San Luis Potosí, Pachuca y otras partes distantes para su comercialización.⁷⁶

Por desgracia, el *Libro de cuentas* sólo reporta dos años en los que la cofradía vendió pilón, el de 1839 y el de 1840. En 1839, se vendieron 9 cargas de pilón a 3 pesos cada carga, lo que generó un ingreso de 27 pesos; al año siguiente se obtuvieron 57 pesos 4 reales por la venta de 16 cargas dos tercios de pilón.⁷⁷ A partir de este año, la cofradía comenzó a registrar una disminución de

⁷⁴ En 1783, el alcalde mayor de Chicontepec mencionó "que los pequeños trapiches pertenecen a los indios, que en cada trapiche se labran apenas de seis a ocho cargas de piloncillo". "Oficio del 10 de noviembre de 1783 del alcalde mayor de Chicontepec sobre trapiches" en AGN, *Alcaldes mayores*, vol.8, f. 197-198.

⁷⁵ En este año también ingresó 1 peso 1 ½ real de la venta de algodón y frijol.

⁷⁶ AGNM. *Indios*.vol. 30, exp. 473, f. 455-456, 691.

⁷⁷ "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835–1842)", *Op. Cit.*, f. 10-16.

sus ingresos y a su vez, también a resentir el abandono de algunas de sus actividades económicas.

La venta de pilón era una actividad bastante redituable pero también una de las que mayor capital y mano de obra requerían.⁷⁸ A esto, se le sumó la necesidad de pagar a personas externas a la corporación para que trabajaran en la molienda de caña, lo que se convirtió en un problema cuando los ingresos y el número de cofrades comenzaron a disminuir. Es decir, para los cofrades resultaba muy difícil atender el cultivo de maíz y al mismo tiempo la producción de pilón.

Ahora bien, en cuanto al uso que se le dio a los ingresos de esta cofradía, puedo decir que a diferencia de las anteriores, la de Chicontepec destinó la mayor parte de su capital a la realización de la fiesta patronal. La fiesta a la virgen de Guadalupe se celebraba el 12 de diciembre con vísperas, misas cantadas y procesión. Al acto litúrgico le seguía la fiesta. Para esto, la cofradía compraba cebo, cera, incienso, pólvora, papel para faroles y también le pagaba a los bailadores y músicos. En 1835, la cofradía gastó los 64 pesos 3 ½ reales que tuvo de ingreso, de los cuales 61 pesos 4 ½ reales (97%) fueron utilizados para fines religiosos y, el porcentaje restante se utilizó en la compra de tequezquite.⁷⁹ Si bien, la cofradía de la virgen de Guadalupe capitalizó casi por completo su ingreso anual a la fiesta de la virgen y también ayudó a pagar misas para otras celebraciones.

La cantidad de dinero que gastaba la cofradía en la fiesta dependía del dinero que entraba, es decir, si los ingresos aumentaban, los cofrades podían disponer de más efectivo, entonces se compraba más cera y más pólvora, incluso se pagaba un torito de fuego. Por ejemplo, en 1840, el ingreso de la cofradía fue de 187 pesos y el gasto fue de 145 pesos 7 reales, de este último, 124 pesos 1 ½ reales (67%) fue utilizado para fines religiosos. A diferencia de los años anteriores, en este año de 1840 la cofradía gastó más dinero en su fiesta titular.⁸⁰

⁷⁸ Wobeser Hoepfner, *La formación de la hacienda*, *Op. Cit.*, p. 69-71.

⁷⁹ *Teqizquitl*- "piedra eflorescente". *Tetl*-piedra y de *quizquitl*-brotante. Es una sal natural, utilizada para sazonar alimentos, para elaborar jabones y preparar lienzos. Luis, Cabrera, *Diccionario de aztequismos*, 3ª edición, Colofón, México, 1997.

⁸⁰ "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835-1842)", *Op. Cit.*, f.14-15.

Cuadro 15
Funciones y gastos de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de
Chicontepec, 1835-1842

Funciones	1835	1836	1837	1838	1839	1840	1841	1842
Misas cantadas	12 p.	27 p.	27 p.	27 p.	24 p.	24 p.	15 p.	6 p.
Misas de aguinaldo (Navidad) con vísperas y procesión	33 p.	32 p.	33 p.	33 p.	33 p.	33 p.	31 p.	29 p.
Procesión del Santo Niño	4 p.	-	-	-	-	-	-	-
Fiesta titular ⁸¹	7 p. 7r.	10 p.	12 p. 4r.	9 p. 6gr.	10 p. 1r.	25 p. 6grs.	12 p.	18 p.
Cera	-	5 p.	9 p.	19 p.	14 p. 6r.	17 p. 5r. 6gr.	23 p. 4 r. 6gr.	-
Estampas	-	5r.	-	2 p.	-	-	-	2 p.
Gastos de la iglesia/santos	4 p. 5r. 6gr.	4r. 6gr.	6r.	6r. 6gr.	1 p. 1r. 6gr.	15 p. 3r. 6gr.	1 p. 4r.	9 p. 1r.
Sermón del Viernes santo	-	-	-	3 p.	-	4 p.	4 p.	4 p.
Ayuda para la Octava de Corpus	-	-	4 p.	4 p.	4 p.	4p.	4 p.	4 p.
Diezmo	-	4r.	-	-	1 p. 6r.	1 p.	3 p. 2r.	-
Misa de aniversario, víspera y procesión					6 p.	-	-	-
Total	61 p. 4r. 6gr.	75 p. 5r. 6gr.	86 p. 2r.	97 p. 7r.	94 p. 1r.	124 p. 1r. 6gr.	94 p. 2r. 6gr.	72 ps. 1r.

Fuente: APC, "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835–1842)", en *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 1-19.

Para hacerle frente a la decadencia en los ingresos, los cofrades debía llevar una buena administración para evitar "exagerar" los gastos, pero a pesar de los esfuerzos por disminuir éstos, hubo ocasiones en que las asociaciones

⁸¹ Dentro de este rubro se encuentra la compra de cera, cebo, pólvora, incienso, listones para la virgen, el pago a danzantes, a músicos y todo lo que se requería para la fiesta.

gastaban más dinero del que ingresaba. Por ejemplo en 1842, esta cofradía tuvo un ingreso de 24 pesos y 6 reales, pero gastó 75 pesos y 6 reales.⁸² Aunque, la mayoría de las veces sus gastos estuvieron por debajo de sus ingresos.

La principal diferencia entre las cofradías de Tantoyuca y las de Chicontepec, estuvo en el fin que se le dio al usufructo de sus bienes. Por ejemplo, la de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec era la encargada de pagar los diezmos y proteger las tierras del común; mientras que, las cofradías de Tantoyuca priorizaron su actividad como prestamistas, siendo los cofrades los más beneficiados por el usufructo de estos bienes. En ambos casos y sin importar cuál era el fin del capital puesto en inversión, lo que si es cierto es que las actividades económicas de este tipo de corporaciones permitieron una mayor circulación de moneda y por tanto, impulsaron de diferente manera la economía en los pueblos de indios. Así, pues, este estudio sólo muestra lo diferentes que fueron las cofradías de tres pueblos de la Huasteca: Tantoyuca, Chicontepec y un poco de las de Tempache. No obstante, todavía faltan de explorar más archivos parroquiales que seguramente guardan importante información acerca de la complejidad de estas asociaciones en los pueblos de indios de la Huasteca.

⁸² *Ibid.*, f. 18.

Imagen 8

Cargo de ganado vacuno de la hacienda de Sesecapan. Foja del Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec, 1835

<u>Cargo de ganado vacuno de la Hacienda de Sesecapan</u>	
Comenzam. ocho vacas de vientres	
Yt. por un novillo de 6 a.	0008.
Y por qta toros y dos novillos de 4 a.	0001.
Yt. por tres novillitas de 3 a.	0006.
Yt. por un Bezazo y un novillo de 3 a.	0003.
Yt. por un novillo y una ternera de 2 a.	0002.
Yt. por dos terneras y dos Bezazos de a.	0004.
Yt. por qta Bezazos mantenidos chicos	0004.
	<u>0030.</u>
<u>Del cargo</u>	
Comenzam. tres novillos y dos toros q. se vendieron	0005.
Yt. por dos Bezazos de a. q. se murieron por falta	0002.
Cargo	0030.
Del cargo	<u>0007.</u>
Líquido	0023.

Fuente: "Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835-1842)", APC, Libros de cofradías, vol. 1, exp. 1.

Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de esta investigación en la Huasteca del siglo XVI no existían las condiciones necesarias para la fundación de cofradías, por lo que las primeras comenzaron a fundarse hasta avanzado el siglo XVII cuando la población ya se había recuperado demográficamente. Para este siglo, era obvio que su función ya no era la de servir como empresa evangelizadora, lo que significa entonces, que los curas fueron los primeros en fomentar su fundación. Ellos conocían los beneficios económicos que les traerían estas instituciones, razón por la cual no dudaron en incitar a la población a crearlas. Posteriormente, también los indios se percataron de estos beneficios, fue entonces que comenzaron a incrementarse el número de fundaciones.

Las cofradías fueron creadas con la finalidad de fomentar el culto a Dios, así como ayudar al prójimo, sin embargo, en la práctica fueron más allá. En los pueblos de indios, estas instituciones además de atender la realización de la fiesta patronal y exaltar el culto a Dios, a los santos y a la virgen, también incursionaron en el ámbito político, social y en el económico.

En lo que corresponde a los fines religiosos encontré que tanto las cofradías de Tantoyuca como la de Chicontepec y las de Temapache atendieron los gastos de la fiesta patronal, el mantenimiento de la Iglesia, de los santos y de las misas. La atención y cuidado que ponían los feligreses hacia estos aspectos, no era otra cosa que un reflejo de la religiosidad popular, sentimiento que compartían tanto indios como españoles; aunque fueron los primeros los que más importancia le dieron a la realización de las fiestas patronales. En el caso de las asociaciones de españoles, su supervivencia dependió enormemente de que

éstas permitieron a los indios espacios de convivencia y recreación. Es decir, por un lado, los españoles se beneficiaron con el usufructo de los bienes cofradiales y por el otro, permitieron a los indios llevar a cabo las celebraciones a los diferentes santos y advocaciones religiosas, aún que éstas estuvieran cargadas de elementos de tradición prehispánica.

Ahora bien, en lo que concierne al aspecto económico, las actividades económicas de las cofradías de Tantoyuca, Chicontepec y Temapache fueron muy diversas. Las asociaciones de Tantoyuca, por ejemplo, se dedicaron principalmente a fungir como prestamistas y en ocasiones, también al arrendamiento. Por su parte, la de Nuestra Señora de Guadalupe de Chicontepec se caracterizó por vender diferentes productos como maíz, frijol y pilón.

El clima, suelo y en si, la geografía del lugar fueron factores que permitieron determinar las actividades productivas en la Huasteca, por ejemplo, en Tantoyuca el establecimiento de haciendas alrededor de la cabecera propició la reconfiguración del lugar y sobretodo, la diversificación en las actividades productivas. De manera que, las haciendas requerían un mayor número de personas porque realizaban más de una actividad económica.

Las cofradías también fueron propietarias de haciendas y ganado, estos bienes fueron adquiridos, la mayoría de las veces, por medio de donaciones. Las corporaciones que contaban con un significativo número de cofrades podían hacerse cargo fácilmente de este tipo de bienes y aquéllas que no, preferían el arrendamiento de sus propiedades.

Los mecanismos y prácticas financieras utilizadas por estas instituciones fueron los mismos que utilizó el resto de la sociedad novohispana del siglo XVIII: el depósito irregular y el censo consignativo. El depósito irregular fue empleado por la cofradía de Las Benditas Ánimas de Tantoyuca. Con este tipo de préstamo, la cofradía aseguraba la devolución anual del dinero prestado y el pago de los intereses. Posteriormente, este tipo de préstamo fue sustituido por el censo consignativo, ya que era una de las formas más seguras de garantizar el pago de la deuda. Por su parte, la de Nuestra Señora del Rosario de Tantoyuca y algunas del pueblo de Temapache, durante el siglo XVIII y XIX, prestaron únicamente con

censo consignativo. Posiblemente, esto se debió a que sus empréstitos eran por cantidades considerables de dinero, lo que implicaba que debían tener formas más seguras de proteger la devolución de su capital.

En Tantoyuca el censo consignativo continuó siendo utilizado hasta el siglo XIX, lo que pone en entredicho la idea de que este tipo de censo ya había caído en desuso para el siglo XVIII. Dicho de otra manera, para el siglo XIX en Tantoyuca el depósito irregular fue sustituido por el censo consignativo y no al revés, como sucedió en otros lugares de la Nueva España.

La actividad crediticia fue lo que permitió que muchas cofradías, entre ellas las de Tantoyuca, no operaran en números rojos, ya que a través de ésta aseguraban un ingreso anual y también, acrecentaban su capital. Los principales gastos de estas asociaciones fueron cubiertos con el pago de los réditos. De manera que, no había necesidad de hacer uso del “fondo principal” de las corporaciones.

Las cofradías de Tantoyuca manejaron importantes cantidades de dinero, situación que no pasó desapercibida por muchos de sus miembros. Al parecer, la familia Herrera (conformada también por miembros de las familias Núñez, Jáuregui, Llorente y Sosa) utilizó a estas asociaciones como bastión económico, pues como cofrades tuvieron derecho a préstamos que posteriormente, utilizaron para sus propias inversiones. En este sentido, los Herrera no sólo tuvieron acceso a la información de los bienes cofradiales sino que los cargos que ocuparon también les permitieron ganar prestigio dentro y fuera de la cofradía.

Los préstamos que otorgó la cofradía de Nuestra Señora del Rosario fueron desde los 3,000 hasta los 10, 000 pesos y, la mayoría de éstos siempre fueron en beneficio de los propios cofrades. Es decir, los miembros de esta asociación así como los de la de Las Benditas Ánimas utilizaron los préstamos para invertirlos tanto en el comercio como en la actividad ganadera.

Ahora bien, tras los decretos de la Real cédula de consolidación de vales reales de 1804, las cofradías de la Huasteca recibieron órdenes del comisionario del Real Ramo de Consolidación de cobrar las deudas y rematar sus propiedades en subasta pública. Con conocimiento previo acerca del valor de los bienes

cofradales, algunos de los cofrades (emparentados con los Herrera) no dudaron en comprar dichas propiedades. Es decir, directa o indirectamente, los cofrades compraron las haciendas, sitios de tierra y el ganado que las cofradías pusieron en remate. Es decir, el cofrade compraba la hacienda perteneciente a la asociación y si ésta colindaba con otra que era de su propiedad la anexaba, con esto no sólo los Herrera extendieron sus propiedades sino también las incrementaron en número. Es de esta manera como la familia Herrera desde los primeros años del siglo XVIII iniciaron un proceso de acumulación de tierras por medio de la compra, venta y el arrendamiento.

En cuanto a la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec, ésta presenta importantes diferencias con respecto a las de Tantoyuca y Temapache; primero, sus miembros fueron indios; segundo, sus ingresos eran modestos, pues su capital líquido pocas veces llegó a sobrepasar los 60 pesos y, tercero, ésta no incursionó en la actividad crediticia. A pesar de las marcadas diferencias, puedo señalar que la cofradía de Chicontepec administró muy bien sus recursos. Incluso, en el periodo que abarca esta investigación no hay información que revele una crisis económica severa o un déficit importante, algunas veces el gasto sobrepasó sus ingresos pero sólo por 2 o 3 reales.

La venta de maíz y de pilón fueron los rubros de ingreso más importantes de esta asociación, ya que ésta producía e incorporaba estos productos al mercado local. El hecho de que no se dedicara a aumentar sus actividades económicas y por ende tampoco sus excedentes, era porque éste no era el fin por el cual había sido creada. En este sentido, sugiero que esta cofradía fue fundada para: a) sufragar sólo los gastos de la fiesta de la virgen de Guadalupe y en ocasiones, ayudar con misas para otras celebraciones y, b) encargarse del pago de los diezmos.

Posiblemente, cuando se fundó esta cofradía se donaron algunas cabezas de ganado y se estipuló que sólo se recurriría a su venta para ayudar al “común del pueblo”. Por esta razón, el pueblo prestó a la cofradía las tierras de la hacienda de Sesecapan para que pastara el ganado de la corporación, a cambio, ésta quedaba obligada a vender las reses para pagar el diezmo.

En relación a los documentos encontrados en Temapache, éstos presentan un panorama muy diferente a los anteriores. A pesar de ello, han servido para aclarar y complementar algunos aspectos de los documentos de Tantoyuca y Chicontepec, por ejemplo, los documentos de Temapache muestran que un pueblo pudo tener un gran número de cofradías, lo que sugiere una estrategia para evitar la concentración de dinero y en una sola asociación. Hay que recordar que este tipo de instituciones no sólo lograron introducirse en la vida religiosa sino también dentro de la vida política de los pueblos de indios. Así, los *Libros de cuentas* de las cofradías de Temapache confirman que los pueblos de indios tuvieron muchas cofradías, pero sólo una o a lo mucho dos fueron las más importantes del pueblo, las demás eran fundadas casi exclusivamente para atender la fiesta de su santo patrono o advocación titular.

Otra de las cosas que se puede apreciar a la luz de los documentos de Temapache, es el papel tan importante que jugaron los curas dentro de estas corporaciones. A diferencia de las cofradías de Tantoyuca y Chicontepec, en las de Temapache el cura se beneficiaba del pago de las tantas misas dichas. Es decir, el papel del cura no sólo se quedó como el “hacedor de los ritos” sino que también ocupó un cargo como miembro de la asociación, lo que significa que su influencia y poder era mayor sobre los cofrades.

En el plano económico, las cofradías de Temapache también diversificaron sus fuentes de ingreso, realizaron diferentes actividades económicas, pero a diferencia de las de Tantoyuca y Chicontepec, tenían una cuota obligatoria: el jornal. Los ingresos anuales de las cofradías de Temapache siempre estuvieron orientados a pagar, principalmente, las misas dichas, lo que significó que el cura era el principal beneficiado por estos pagos.

De acuerdo a los datos expuestos, puedo concluir lo siguiente: 1) no se trata de diferenciar las cofradías de españoles de las de indios, sino todo lo contrario, hay que evidenciar que aún tratándose de asociaciones de una misma área geográfica y de un mismo grupo étnico tuvieron grandes diferencias en su funcionamiento, lo que impide generalizar su estudio.

2) Cada pueblo podía tener de 6 a 11 asociaciones, pero únicamente una ó a lo mucho dos, tenían un capital líquido considerable. De manera que, aquellas con mayores recursos como las de Tantoyuca, quedaban obligadas a costear no sólo su fiesta patronal sino también ayudar a realizar otras celebraciones.

3) La importancia de las cofradías en los pueblos de indios considero se debe primero, a los beneficios económicos que éstas traían, principalmente, a sus cofrades, a los curas y en algunos casos, al común del pueblo y, segundo, que permitieron, a través de las fiestas patronales, crear espacios donde los indios pudieran convivir y manifestar su religiosidad, la cual estaba impregnada de elementos de tradición prehispánica, pero que de cualquier forma tuvieron que ser permitidos.

La pesquisa de documentos en los archivos parroquiales no ha terminado como tampoco el estudio de estas complejas instituciones. De manera que todavía faltan archivos que trabajar y por tanto, documentos que siguen en espera de ser estudiados desde diferentes perspectivas y matizando otros aspectos y no sólo el económico, como fue el caso de esta investigación, lo que llevaría a enriquecer en sobremanera la historia colonial de los pueblos de indios de la Huasteca.

Corpus documental

Archivo General de la Nación de México

- 1.-"Oficio del 10 de noviembre de 1783 del alcalde mayor de Chicontepec sobre trapiches", en AGNM, *Alcaldes mayores*, vol. 8, f. 197-198.
- 2.- *Indios*, en AGNM, vol. 30. exp. 473. f. 455-456, 691.

Archivo Parroquial de Chicontepec

- 1.-"Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe del pueblo de Chicontepec (1835-1842)", en APC, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 1, f. 19.

Archivo Parroquial de Tantoyuca

- 1.-"Libro de cuentas de Las Benditas Ánimas del pueblo de Tantoyuca (1795-1841)", en APT, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.1, f. 77.
- 2.-"Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Tantoyuca (1814-1838)", en APT, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.2, f. 236.

Archivo Parroquial de Temapache

- 1.-"Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del pueblo de Temapache (1733)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 4, f. 25.
- 2.-"Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores del pueblo de Temapache (1782-1783)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 4, f. 25.
- 3.-"Libro de cuentas de la cofradía de Las Benditas Ánimas del pueblo de Temapache (1833-1838)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 2, f. 85.
- 4.-"Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad del pueblo de Temapache (1710-1738)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp. 3, f.132.
- 5.-"Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Temapache (1775-1899)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.1, f. 29.
- 6.-"Libro de cuentas de la cofradía de San José del pueblo de Temapache (1833-1838)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.2, f. 85.
- 7.-"Libro de cuentas de la cofradía del señor Santiago del pueblo de Temapache (1835-1838)", en APTE, *Libros de cofradías*, vol. 1, exp.2, f.85.

Bibliografía

AGUILAR-ROBLEDO, Miguel

1998 "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad de Chapingo, Instituto Nacional Indigenista, México, p. 123-152.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1952 *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México. (Colección Cultura Mexicana).

ANDRADE AZUARA, José Aníbal

1952 *Huastecapan, el estado huasteco*, México. (Colección Tamayo).

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia

1998 "Las limosnas de las cofradías: su administración y destino", en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, México, p. 65-74. (Serie Historia Novohispana 61).

1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y Clara GARCÍA AYLUARDO

2001 *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI-XIX)*, Instituto Politécnico Nacional, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Archivo General de la Nación, México.

BECHTLOFF, Dagmar

1996 *Las cofradías en Michoacán durante la época de colonial: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México.

CABRERA, Luis

1997 *Diccionario de aztequismos*, 3ª. Edición, Colofón, México.

CARRASCO, Pedro

1991 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, El Colegio de México, México, p. 1-29. (Lecturas de Historia Mexicana 2).

CARRERA QUEZADA, Sergio Eduardo

2007 *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.

CELESTINO SOLÍS, Eustaquio

1986 *El cabildo indígena de Tlaxcala en el siglo XVI*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. (Tesis de Licenciatura).

CELESTINO, Olinda

1981 *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*, Universitat Bielefeld, Centro de Investigaciones sobre América Latina, Bielefeld, República Federal de Alemania.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier

1998 "La consolidación de los vales reales en Puebla y la crisis del crédito eclesiástico", en María del Pilar López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, p. 203-228.

CHIPMAN, Donald

2007 *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España. 1518-1533.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

CRUZ PERALTA, Clemente

2007 *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades en la Huasteca en la época colonial,* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México. (Tesis de Licenciatura).

CRUZ RANGEL, José Antonio

2002 *Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII,* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. (Tesis de Maestría).

DEHOUE, Danièle

2002 *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero,* Universidad Autónoma de Guerrero, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Guerrero, México.

1994 *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México. (Colección Historia de los pueblos indígenas de México).

1993 "El sistema de crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en Marie-Noelle Chamoux, Danièle Dehouve, *et.al., Prestar y pedir prestado,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, p. 93-109.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

1936 *La conquista de Nueva España,* III, 4 vol., Bouret, Paris. (Clásicos Bouret).

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio

2000 "El comercio en las Huastecas. Los indígenas y su participación en el siglo XVIII", en Jorge Silva Riquer (coord.), *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina. Siglos XVIII-XIX,* Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, p. 87-115.

1998 *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto

Nacional Indigenista, México. (Colección Historia de los pueblos indígenas de México).

1996 "Del gobierno indio al ayuntamiento constitucional en las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1780-1853", *Mexican studies*, XII, 1, California, p. 1-26.

1994 *De cabeceras a pueblos sujetos: las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de la huasteca hidalguense y veracruzana, 1750-1853*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México. (Tesis de Doctorado).

ESCOBAR OHMSTED, Antonio y Ricardo FOGOAGA HERNÁNDEZ

2005 "Indígenas y comercio en las Huastecas (México), siglo XVIII", *Historia Mexicana*, LV, 2, octubre-diciembre, México, p. 333-417.

FARRIS, Nancy Marguerite

1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial: la empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza América, Madrid. (Quinto Centenario).

FLORESCANO, Enrique e Isabel GIL SÁNCHEZ

1974 *1750-1808: La época de las reformas borbónicas y del crecimiento económico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. (Cuaderno de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas 2).

FOSTER, George

1961 "Cofradías y compadrazgo en España e Hispano-América", *Guatemala indígena*, I, enero-marzo, Guatemala, p. 107-147.

FRANCO, María Teresa y GONZALEZ SALAS, Jesús

1993 *El mundo huasteco y totonaco*, Jilgero, México.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

1998 "La naturaleza política y corporativa de los pueblos de indios", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, XLII, México, p. 213-239.

1987 *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México. (Lecturas de Historia Mexicana 2).

HOCQUET, Jean Claude

1995 "Pesos y medidas y la historia de los precios en México. Algunas consideraciones metodológicas", en Virginia García Acosta (coord.), *Los precios de alimentos y manufacturas novohispanas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Mora, México, p. 72-85.

GERHARD, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GIBSON, Charles

2000 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México. (Colección América Nuestra 15).

GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ

1998 *Enciclopedia Municipal Veracruzana: Chicontepec*, México.

1998 *Enciclopedia Municipal Veracruzana: Tantoyuca*, México.

1998 *Enciclopedia Municipal Veracruzana: Temapache*, México.

GORTARI KRAUSS, Ludka de

1986 *Pueblos indios de la jurisdicción de la alcaldía mayor de Yahualica (1650-1800)*, Gobierno del Estado de Hidalgo, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Pachuca, Hidalgo.

GUTIÉRREZ RIVAS, ANA MARÍA

1996 *La familia Herrera, miembro del grupo de poder del norte de Veracruz 1743-1890*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. (Tesis de Maestría).

1995 *El condueñazgo. Una alternativa indígena para la conservación del espacio comunal en la Huasteca hidalguense y veracruzana en el siglo XIX*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. (Tesis de Licenciatura).

GRUZINSKI, Serge

1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

LAVRIN, Asunción

1998 "Cofradías novohispana: economías material y espiritual", en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, México, p. 49-64. (Serie Historia Novohispana 61).

1985 "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII", en *Mexican Studies*, I, 1, enero-agosto, California, p. 1-28.

1980 "La congregación de San Pedro, una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730", *Historia Mexicana* 4, XXIX, 4, abril-junio, México, p. 562-601.

LOERA Y CHÁVEZ, Margarita

1981 *Economía campesina indígena en la Colonia. Un caso en el valle de Toluca*, Instituto Nacional Indigenista, México.

MACLEOD, Murdo

2000 "Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, p. 203-227.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar

2003 "Balance de los estudios sobre el crédito colonial", en Virginia Guedea y Leonor Ludlow, *El Historiador frente a la historia. Historia económica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 63-77. (Serie Divulgación 4).

1998 "Introducción", en María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, p. 7-12.

1995 *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México. (Serie Historia Novohispana 53).

MEADE, Joaquín

1987 *La Huasteca hidalguense*, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, A.C., Hidalgo, México.

1962 *La Huasteca veracruzana*, Citlalpetl, México. (Colección Suma veracruzana).

1942 *La Huasteca. Época antigua*, Publicaciones Históricas, Cossio, México.

MENDIETA, Gerónimo de

1945 *Historia eclesiástica Indiana*, 4 vols., Salvador Chávez Hayhoe, México.

MENEGUS BORNEMANN, Margarita

1994 *Del señorío indígena a la República de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MORENO NAVARRO, Isidoro

1985 *Cofradías y hermandades andaluzas: estructura, simbolismo e identidad*, Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, España, 1985.

OCHOA SALAS, Lorenzo

1989 "El origen de los huastecos según las fuentes históricas", *Huastecos y totonacos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México, p. 135-154.

1979 *Historia prehispánica de la Huasteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México. (Serie antropología 26).

PALOMO INFANTE, María Dolores

2005 "Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis", en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo Infante (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México, p. 117-138.

2003 “Préstamos y réditos: las cofradías usureras entre los tzeltales del Valle de Teopisca, Chiapas”, *XI Reunión de Historiadores mexicanos, estadounidenses y canadienses*, octubre, Monterrey, Nuevo León, p. 1-10. (Ponencia).

2002 “Sobre fiestas y cofradías o la vía de influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas”, *Iberoamerica*, 6, año 11, junio, Berlín, Alemania, p. 7-26.

PASTOR, María Alba

1999 *Crisis y recomposición social: Nueva España en el transito del siglo XVI al XVII*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.

PASTOR, María Alba y Alicia MAYER

2000 “La organización corporativa de la sociedad novohispana”, en *Formaciones religiosas en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, p. 81-140.

PÉREZ ROCHA, Emma

1978 “Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII”, en *Estudios de Historia novohispana*, VI, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, p. 119-131.

PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel

2004 “La Huasteca. Notas sobre su etnohistoria”, en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, El Colegio de San Luis A.C., El Colegio de Tamaulipas, México, p. 215-230.

2001 *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Archivo General de la Nación, México. (Colección Huasteca).

1983 *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. (Tesis de Licenciatura).

PRAXEDIS QUESADA, Joaquín

2006 *La administración de la fe. Cofradías de Xochimilco, siglo XVIII*, Gobierno del Distrito Federal, Delegación de Xochimilco, Colegio de Postgraduados, México.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1979 *Diccionario de Autoridades*, III, 3 vol., Gredos, Madrid. (Edición facsimilar).

RICARD, Robert

2001 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México.

ROBELO, Cecilio

1995 *Diccionario de pesas y medidas mexicanas antiguas y modernas y su conversión*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

RUVALCABA MERCADO, Jesús

1994 *Huastecos de Veracruz*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México. (Serie Pueblos indígenas de México).

1991 *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. (Ediciones de la Casa Chata).

1987 *Vida cotidiana y consumo del maíz en la Huasteca veracruzana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 134, México. (Cuadernos de la Casa Chata).

1984 "Agricultura colonial temprana y transformación social en Tepeapulco y Tulancingo: 1521-1610", *Historia Mexicana* 4, XXXIII, 4, abril-junio, México, p. 424-444.

SCHARRER TAMM, Beatriz

1997 *Azúcar y trabajo: tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de la Cultura de Morelos Miguel Ángel Porrúa, México. (Fondo Editorial del CIESAS).

SOLANO, Francisco de

1988 *Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743*, Consejo Superior de Investigación Científica, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 2 vols., Madrid. (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 28).

SOTOMAYOR, María Lucía

2004 *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia. (Colección Cuadernos Coloniales).

SOLÍS ROBLEDA, Gabriela

2005 *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas de Yucatán colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, Porrúa, México.

2003 "Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII", en *Desacatos*, 13, México, p. 13-31.

SOLÓRZANO y PEREYRA, Juan de.

1979 *Política Indiana*, Secretaría de Programación y Presupuesto, 2 vols., México. (Edición Facsimilar).

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

1999 *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México.

TORRE VILLAR, Ernesto de la

1994 "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", en *Estudios de Historia Jurídica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 139-170.

TOUSSAINT, Manuel

1948 *La conquista de Pánuco*, El Colegio Nacional, México.

VALLE ESQUIVEL, Julieta

1998 *Nican Tinemij. Territorialidad e identidad regional indígena en la sierra de Huayacocotla, siglo XVII y XVIII*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. (Tesis de Maestría).

WOBESER HOEPFNER, Gisela Von

1998 “Los créditos de las instituciones eclesiásticas de la ciudad de México en el siglo XVIII”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, México, p. 176-202.

1994 *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

1988 *La hacienda azucarera en la época colonial*, Secretaría de Educación Pública, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1983 *La formación de la hacienda en la época colonial: el uso de la tierra y el agua*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.