

Rodrigo F. Alfaro Uribe¹
rodrigo.alfaro.uribe@gmail.com
Saúl B. Castañeda Gutiérrez
saul.cgtz@gmail.com
Alma M. García Galván
majim_98@hotmail.com
Claudia C. Herrera Hernández
clax_crist_20@hotmail.com
Verónica Luna Covarrubias
sapereaude6@hotmail.com
Jorge Moreno Huerta
jorxmo94@gmail.com
Carolina Rizo Sandoval
carolenn23@hotmail.com
Rosa H. Yáñez Rosales
yanezrosales@gmail.com

Otictlaneuhtique tlali yaxca totlaçonantzin... “A quien arrendamos la tierra propiedad de Nuestra Señora...” Reclamo de los cofrades de Sayula

Otictlaneuhtique tlali yaxca
totlaçonantzin... “To who lease the
land owned by Our Lady...” Claim of the
brethren of Sayula

Resumen

El artículo revisa un documento procedente de la cofradía de la Purísima Concepción de Sayula, escrito en náhuatl en el siglo XVII. En él, los cofrades informan que arrendaron tierra de la cofradía. Sin embargo, la propiedad ha sido ocupada

por un español y piden que se les devuelva. El documento permite asomarnos a una parte de la cotidianidad de una cofradía, forma de organización muy extendida en las comunidades indígenas de Nueva España y que les permitía un margen de autonomía dentro del sistema.

Palabras clave: evangelización, cofradías, hospitales, náhuatl clásico, Sayula.

Abstract

The article examines a document from a confraternity dedicated to the Immaculate Conception in Sayula, written in Nahuatl through the seventeenth century. The members of the brotherhood inform that they rented out a piece of land. The house, however, has been occupied by a

Spaniard and they request to have it back. The text allows us to take sight of a small part of the daily life of a confraternity, a Christian brotherhood which was well accepted among the Indigenous communities of New Spain. Its existence provided them an opportunity of being autonomous within the colonial regime.

Key words: Evangelization, brotherhood, hospitals, nahuatl, Sayula.

¹ Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México.
Guanajuato #1045, Col. Alcalde Barranquitas, C.P. 44260. Guadalajara, Jalisco, México.

Presentación

Las cofradías indígenas están recibiendo la atención de los estudiosos que desde la historia, la antropología o la lingüística se han acercado a la documentación producida a lo largo de su devenir. El objetivo, en términos generales, ha sido conocer cómo las comunidades aprovecharon este tipo de agrupación para tener un espacio de autonomía organizacional y económica, a pesar de estar dentro del sistema colonial y ser objeto de un cercano escrutinio por parte del obispado correspondiente. Según Weckmann (1984, t. II, p. 486), las cofradías en Nueva España constituyeron una “válvula de escape” para la población indígena, gracias a las fiestas que organizaban para sus santos y los recursos económicos que llegaron a administrar. En la bibliografía consultada se observa que muchas cofradías en las que participó población indígena se fundaron desde el siglo XVI. Dicha adhesión continuará en el siglo XVII y es probable que entonces se haya dado el mayor número de fundaciones, en tanto que hacia el XVIII, muchas entrarán en un proceso de descapitalización, lo cual las obligará a rematar sus bienes y a desaparecer.²

En el presente artículo nos acercamos a un documento en náhuatl, procedente de la cofradía de la Purísima Concepción de Sayula. El documento carece de fecha, si bien por el tipo de letra con que está escrito consideramos que fue redactado en el siglo XVII. Un factor más por el que nos inclinamos a pensar que fue escrito en dicho siglo es que la mayor parte de los documentos en náhuatl resguardados en el Archivo del Arzobispado de Guadalajara (AAG), que es donde se encuentra el documento de Sayula, corresponde al periodo episcopal de Juan Ruiz de Colmenero (1646-1663). El obispo visitó el territorio del obispado. Su presencia dio lugar a una gran producción de documentos en náhuatl, como cartas, aclaraciones y denuncias. En el documento en cuestión, los cofrades se dirigen a una autoridad, sin que se especifique su nombre ni su rango, y le informan que un vecino de Sayula les donó una casa, sin embargo un español se ha apropiado de ella y piden su intervención para que se les devuelva.

De esta forma, gracias al documento, nos enteramos de un uso de la lectoescritura en náhuatl con sistema alfabético que se da en una cofradía que busca conservar un bien entregado para beneficio de los socios y

² Weckmann (1984) señala sin embargo que la promulgación de las Leyes de Desamortización de Bienes en el siglo XIX fue el motivo principal de su desaparición. Es seguro que muchas sobrevivieron hasta finales del siglo XIX, y otras inclusive hasta el XX. Pero su descapitalización también es un hecho.

de la devoción de la Purísima Concepción. Aunque se desconoce el resultado final de la petición, el documento permite asomarnos a la cofradía y darnos cuenta, por una parte, de que la gente de la comunidad se había apropiado de dicha forma de organización cristiana, y por otra, que las comunidades seguían librando batallas, ahora mediante documentos, con el fin de resguardar sus bienes y hacer uso de ellos.

En el artículo revisamos de manera general la región de la cuenca de Sayula, la evangelización en la zona, el origen de las cofradías, cómo se instalaron en Nueva España y luego en el Obispado de Guadalajara, para finalmente presentar el documento, su paleografía y traducción.³

La cuenca de Sayula y la conformación de la provincia de Ávalos

La laguna salina que se forma año con año en el valle cercado por la Sierra del Tigre al este y por la Sierra de Tapalpa al oeste fue para los pobladores del occidente lo que el lago de Texcoco fue para los nahuas del centro de México, “un ecosistema diverso dentro de un marco geográfico bien delimitado que permitió el asentamiento de grupos humanos” (Valdez, 2005, p. 49).

La cuenca de Sayula está a 70 kilómetros de Guadalajara en dirección sur, en la parte media del estado de Jalisco, cercada por dos cadenas montañosas que, a través de sus faldas, le brindan el líquido vital cada año durante el periodo de lluvias. Al no contar casi con vías naturales que la alimenten de agua el resto del año, o la conecten con otras cuencas fluviales, “sufre de una desecación extrema que da lugar a la formación de extensas playas de suelo salitroso” (Valdez, 1994, p. 288).

Montes bajos y bosques secos componen el ecosistema de la región. Las laderas y las pendientes de ambas sierras son de estrato fértil, lo que permite el desarrollo de cultivos tipo *coamil*, es decir producciones agrícolas a baja escala con base en maíz, frijol y calabaza durante el periodo pluvial sobre una superficie difícil de trabajar. No obstante, la presencia de algunas corrientes fluviales que desembocan en la mitad sur de la cuenca, asegura el agua necesaria para la agricultura la mayor parte del año (Valdez, 1994, p. 289).

³ El trabajo de paleografía y traducción del documento y la investigación sobre Sayula y sus cofradías se realizó como parte de los cursos avanzados de Lengua Náhuatl impartidos en el Departamento de Historia, durante los semestres 2016B y 2017A. En dichos cursos han participado estudiantes de las licenciaturas en Historia, Antropología y Letras del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Las playas que se forman en la parte norte debido a la desecación del manto lacustre, en temporada de verano se cubren de una costra mineral conocida como salitre o *tequezquite*, de la cual a través de un determinado proceso, se obtiene la sal. En este sentido, la cuenca de Sayula representa, desde la época prehispánica, uno de los yacimientos de sal más importantes de Mesoamérica. Asimismo, el fácil acceso a los distintos recursos vegetales y minerales esparcidos por la cuenca ofreció la posibilidad de complementar los recursos a los grupos humanos asentados desde tiempos remotos (Valdez, 1994, pp. 290-291).

Son variados los recursos naturales de las diferentes zonas de la cuenca. Entre los minerales es posible encontrar, además de la sal, distintos tipos de arcilla, piedras y minerales que son utilizados por los artesanos; entre los vegetales se encuentran maderas, cortezas y fibras, además de frutos silvestres cultivables como la pitaya, el maguey y el nopal; por último, entre los animales, peces y cierto tipo de especies migratorias como patos y gansos para la pesca y la caza (Valdez, 2005, p. 56).

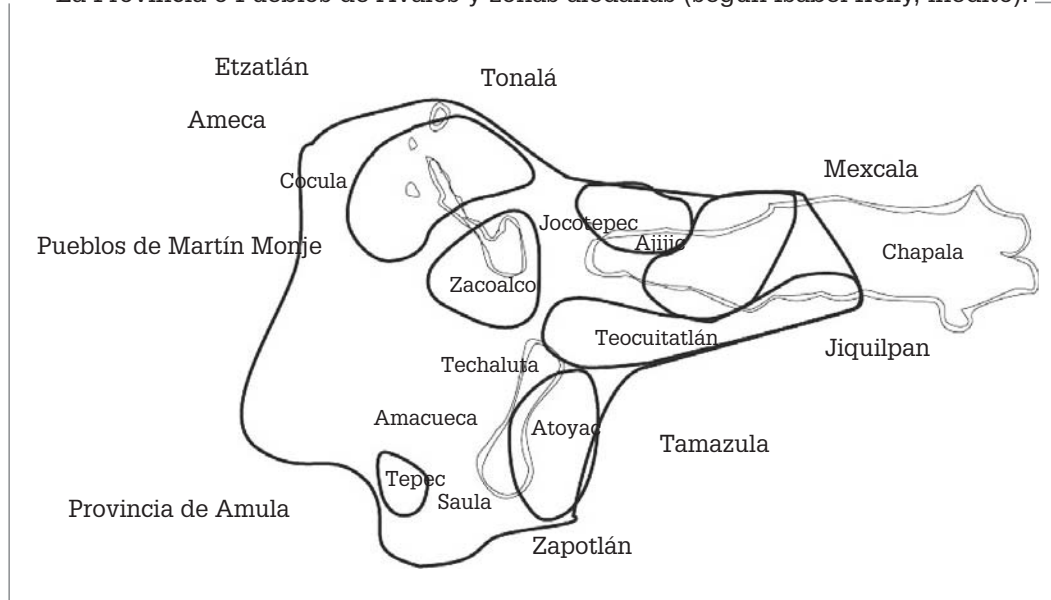
Estas características naturales hicieron posible que diversos grupos étnicos se asentaran en las orillas de la cuenca. En la actualidad existen localidades que tienen sus orígenes en grupos humanos que se establecieron cerca de la laguna salina mucho tiempo antes de la invasión española. En la ilustración 1 se muestran los poblados alrededor de la cuenca al momento del contacto europeo, entre ellos Sayula, Amacueca, Techaluta, Atoyac, Zacoalco y Teocuitatlán, que al momento de la colonización formaron, junto con otros pueblos, la provincia de Ávalos.

Según Munguía Cárdenas, estas poblaciones se conformaron por “trashumantes que iban en pos de otro destino, por ello llegaban, se instalaban, mezclábanse con los residentes y después [...] continuaban su camino dejando parte de su descendencia, por lo que sus características étnicas quedaban impresas en la región” (1976, p. 16). En este sentido, la cuenca de Sayula fue escenario de una diversidad cultural constituida por grupos en constante dinámica entre sí.

Según Valdez, “la presencia de grandes centros públicos en las zonas próximas a las estaciones de extracción de sal” (2005, p. 93) sugiere que el comercio, con base en el trueque, permitió el desarrollo de los pueblos asentados alrededor del vaso lacustre. Entre los productos que intercambiaban se encuentran el algodón de pochote y los pelos de conejo que eran utilizados para fines textiles; metales preciosos con los que los orfebres fabricaban joyas para la elite; plumas coloridas con las que ornamentaban sus trajes y tocados; prendas de vestir hechas de pieles de animales; objetos de alfarería como instrumentos musicales y vasijas; plantas y flores medicinales; “maíz, miel, calabaza, cebollas, pescado,

Ilustración 1

La Provincia o Pueblos de Ávalos y zonas aledañas (según Isabel Kelly, inédito).



Fuente: Schöndube (1994, p. 337).

animales de caza, caracoles, conchas marinas, colorantes; además sal y tequezquite” (Munguía Cárdenas, 1976, p. 18).

Existen varios puntos de vista en lo que respecta a la hegemonía de poder en la zona. Según Valdez (1994, p. 292) “la distribución de asentamientos importantes en casi la totalidad de la cuenca refleja la instauración de señoríos o jefaturas regionales con pueblos súbditos de tamaño variable”. Asimismo, las *Relaciones* de los pueblos vecinos a la cuenca hacen referencia a la presencia tarasca en la zona.⁴ Por otra parte Brand (1993, p. 469) menciona que el control de la región estuvo en disputa entre los tarascos y el rey de Colima.

Para el año de 1523, la región de Sayula fue invadida por los españoles, hecho que permitió la incorporación de Tamazula, Zapotlán, Tuxpan, Sayula, Zacoalco y Cocula a la Nueva España. Dichas provincias al haber sido avasalladas por el Calzonci, no opusieron resistencia a la conquista por Cortés, quien para 1524 cedió estos poblados a un pariente suyo llamado Hernando de Saavedra. Sin embargo, tiempo después Saavedra dejó la zona para ir a Honduras a cubrir el cargo de gobernador. Este suceso representó una oportunidad para que Alonso de Ávalos, un hermano menor de Saavedra y primer encomendero de los pueblos de Michoacán,

⁴ Para esta zona no se cuenta con la *Relación Geográfica* correspondiente. Lo más cercano es la *Relación* de Tuxpan, Tamazula y Zapotlán (Acuña, 1987).

sometiera los pueblos de la cuenca. Las encomiendas formadas por estas poblaciones abarcaron un extenso territorio hacia el sur que fue nombrado, en tiempo de la dominación española, como la Provincia de Ávalos (Valdez, 1994, p. 287).

En cuanto a la población indígena de los asentamientos de la cuenca, lo que se sabe con certeza es que en ellos se hablaban la lengua coca y el náhuatl, si bien los nombres registrados en ocasiones llevan a confusión. En un documento de 1536, citado por Fernández (1999), se refiere una transacción en la que intervienen varias personas, indígenas y españoles. Sobresale el hecho que se mencionan tres lenguas habladas por personas tanto de Usmajac como de Sayula; los nombres registrados son “copaxa”, “tolocho” y “euin” (Fernández, 1999, p. 303). Cerca de cincuenta años más tarde, en la década de 1580, Ciudad Real, a su paso por la región, señala que en Zapotitlán y en Sayula se habla la lengua “tzaulteca”, mientras que el mismo autor franciscano señala que en Techaluta se confiesan “por intérprete” de la lengua local a la lengua mexicana o náhuatl. Es decir, hay una lengua extendida a las otras poblaciones de la cuenca, como Zacoalco, Amacueca y Atoyac; sin embargo el náhuatl es la lengua vehicular para la confesión. En estas poblaciones, la lengua es *pinome*, término que remite al plural de *pinotl* o *pinutl*, “extranjero”.⁵ Tello, por su parte, señala expresamente que en Teocuitatlán la población habla la lengua “coca” (Tello, 1984, p. 218). En otros estudios (Baus de Czitrom, 1982; Gerhard, 1993; Yáñez Rosales, 2013) se considera la posibilidad de que los términos *coca* y *pinome* se refieran a la misma lengua; que los cocas serían un grupo que emigró en dirección norte-sur en fechas probablemente no tan lejanas a la conquista, por lo que se les identificaba como *pinome*, es decir “extranjeros”, y que se establecieron en las poblaciones de Cocula, Zacoalco, Tlajomulco y otras de la ribera del lago de Chapala, en distancia cercana a Teocuitatlán y a Techaluta. La presencia del coca como lengua de arraigo reciente en la región no significaría que otras lenguas, como las mencionadas en el documento de la transacción citado por Fernández, hubieran dejado de hablarse. Simplemente significaría que había una gran diversidad lingüística en la región y que no tenemos las suficientes evidencias para conocer cómo eran las lenguas enumeradas.

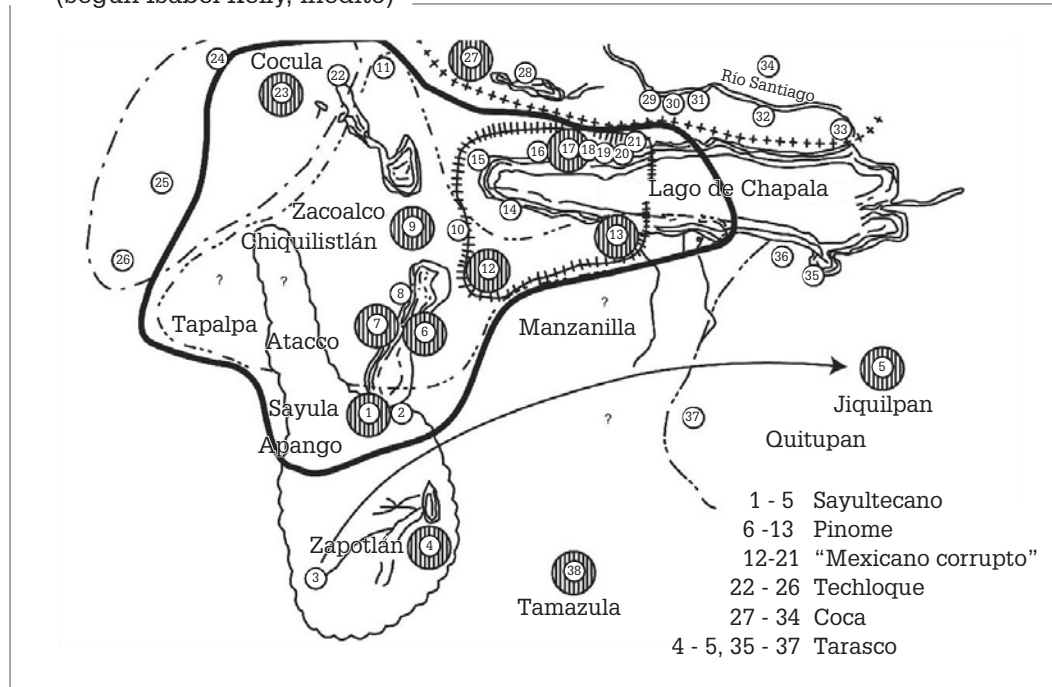
En la ilustración 2, según Isabel Kelly, se muestra la contigüidad geográfica entre los pueblos que hablaban coca y pinome, lo que permite sugerir la probabilidad de que ambas lenguas sean la misma. Se puede apreciar cómo los poblados indicados con los números del 6 al 13, entre ellos Techaluta, Amacueca, Zacoalco y Atoyac, ubicados alrededor de la

⁵ Véase Molina, 1977: *pinotlatoa*: “hablar en lengua estraña”.

cuenca de Sayula, están en cercanía con los poblados asentados en la laguna de Chapala, indicados del 27 al 34, donde el primer grupo habló la lengua pinome, y en el segundo, coca.

Ilustración 2

Lenguas habladas en la Provincia de Ávalos y zonas aledañas
(según Isabel Kelly, inédito)



Fuente: Schöndube (1994, p. 337).

De esta forma, podemos hipotetizar que el coca o pinome se extendía, en dirección sur, hasta Techaluta, y hacia el oriente hasta Teocuitatlán y los pueblos de la ribera de Chapala; mientras que el náhuatl iniciaba su presencia, por decirlo de alguna manera, aproximadamente en Sayula y se desplegaba hacia el sur, rumbo a Zapotlán, Tuxpan, Colima y de allí al sureste en Michoacán. Hay que decir sin embargo que las menciones sobre las lenguas coca, pinome y tzayulteca desaparecen completamente a partir de la segunda mitad del siglo XVII, mientras que las del náhuatl permanecieron hasta el siglo XX. La zona nahua-hablante estará conformada por San Andrés Ixtlán, San Sebastián, Tuxpan, Suchitlán y Ayotitlán, principalmente, todas ellas poblaciones del sur de Jalisco y en Colima.⁶

⁶ Véase Arreola, 1934.

Esbozo sobre la evangelización entre las poblaciones de la Cuenca de Sayula

El recuento sobre la evangelización de las poblaciones que formaron parte de la Provincia de Ávalos es el que se rescata de fuentes de autoría franciscana. Fray Antonio Tello señala que el cacique Cuantoma facilitó la conquista espiritual al ser el primero en aceptar la fe cristiana e influyó para que los indios hicieran a un lado su resistencia y recibieran el bautismo.

A partir de esto se empezó a predicar la fe, a convertir y a bautizar a un gran número de pobladores de esta región. Más tarde comenzaron a erigirse los conventos. En Zapotlán, pueblo perteneciente a la Provincia de Ávalos, encontramos el primer convento fundado en Jalisco por fray Juan de Padilla en los años 1532-1535 (Munguía Cárdenas, 1976, p. 70). Este convento, al convertirse en guardianía, tuvo bajo su administración los pueblos de Amacueca, Sayula, Cocula, Zacoalco y Etzatlán, hasta que se construyeron conventos (Tello, 1984, pp. 407-408). Se sabe que cuando se fundaba una “visita”, esto es, un pueblo que quedaba registrado como lugar donde se había comenzado la evangelización, el franciscano encargado dejaba un alguacil, generalmente un indígena, quien estaba a cargo de vigilar que la población llevara un comportamiento acorde a los lineamientos cristianos. En caso de haber comportamientos que podrían ser sospechosos de un regreso al culto a sus deidades, el alguacil debía avisar al padre guardián (*Códice Franciscano*, 1941, p. 54).

La doctrina para indios de Sayula perteneció al convento de Zapotlán hasta el año de 1547, en que se fundó el convento de Amacueca y pasó a su administración. Para 1551 Sayula era atendido por un sacerdote confesor de españoles y predicador de indios.

En 1573 fue erigido el convento de Sayula,⁷ su primer guardián fue fray Antonio de Gordejana; tuvo bajo su administración los pueblos de Apan-go, Chiquilistlán, Amatlán y Usmajac (Tello, 1984, p. 81). A la conversión de la población siguió la construcción de capillas y hospitales por diversos rumbos. Estos últimos se establecían siempre y cuando no fueran pueblos pequeños. Anexas a los hospitales se levantaron las capillas dedicadas siempre a la Inmaculada Concepción (Muriel, 1990, t. I, p. 70).

⁷ El convento de Sayula fue descrito en el año de 1587 por Antonio de Ciudad Real, quien señala: “el convento (cuya vocación es de nuestro padre San Francisco) es de mediana capacidad, de aposentos bajos hechos de adobes, con su enmaderamiento y cubiertos de paja, la iglesia es de lo mismo, hecha de tres naves, tiene una buena huerta de mucha arboleda y hortaliza [...] moraban allí dos religiosos, visitólos el padre comisario y detúvose con ellos aquel día” (Ciudad Real, 1993, p. 149).

Los hospitales tenían reglas tanto para su establecimiento como para su funcionamiento. Una de las reglas que estableció el fundador de los hospitales fue que “tendrán su altar a donde se diga misa, con su retablo de Nuestra Señora de la Concepción en sus frontales y ornamentos lo que mejor se pudiere” (Arévalo, 1979, p. 187). Según Muriel, uno de los principales objetivos era religioso, pues el hospital se convirtió en una de las más importantes escuelas evangelizadoras. Se trataba de llevar a los indios a la fe a través ciertas actividades como el rezo y el canto en la capilla, después hacían los trabajos en el hospital y terminaba la semana con la fiesta Mariana los sábados (1990, t. I, p. 73). Algo muy importante en cuanto a la existencia del hospital es que el ayuntamiento indígena residía en él y allí tenía sus regidores.

En Sayula, el hospital de la Purísima Concepción de los indios se construyó en el año de 1577 (Munguía Cárdenas, 1976, p. 44). Contaban con ganado y tierras para su sostenimiento, además de que las comunidades indígenas también estaban a cargo de su mantenimiento. Ciudad Real menciona al respecto que

Hay en todos ellos [los pueblos] fundada cofradías de la Concepción de Nuestra Señora la Virgen María, y tienen los cofrades sus leyes y ordenanzas; negocio es éste de mucha caridad y devoción, en que los indios son favorecidos así espiritual como temporalmente (1993, t. II, p. 68).

Según la *Descripción...* redactada por fray Diego Muñoz, para 1585 en Sayula ya existía un “monasterio”, dedicado a San Francisco (Muñoz, 1965, p. 34). Lo mismo sucedía con otros pueblos cercanos como Amacueca, Zapotlán, Atoyac y Techaluta. La fundación del monasterio en Sayula habría partido del de Amacueca. De acuerdo con el mismo informe, allí residían dos o tres religiosos, uno de los cuales era designado predicador. Dos años más tarde, según lo reportado por Antonio de Ciudad Real, quien registra lo sucedido al pasar por ahí el padre comisario de los franciscanos y su comitiva, hubo una gran fiesta con motivo de la visita del franciscano. La comitiva procedente de Zapotlán, al acercarse a Sayula, es recibida por varios españoles quienes “le hicieron la salva disparando sus arcabuces” (Ciudad Real, 1993, pp. 148-149). Llamaban la atención los altares y “ramadas” instalados por la población indígena para recibir al padre comisario, según la narración de Ciudad Real.

Así, hacia fines del siglo XVI, los autores franciscanos revelan, en concordancia con sus intereses, el avance de la cristianización al parecer sin contratiempos. A través de sus recuentos, observamos la construcción

de capillas y un culto que parece haber sido plenamente aceptado y es profesado por la población local.

Esta situación, en donde los franciscanos tuvieron a su cargo las labores de evangelización al igual que el cuidado de cofradías y hospitales, no perduró durante toda la época colonial. A mediados del siglo XVII, durante el periodo de Juan Ruiz de Colmenero como obispo, hubo un primer intento secularizador, es decir, un intento de que las guardianías, los conventos y hospitales que se encontraban en manos de los franciscanos, pasaran a manos del clero secular. No se logró. Sin embargo, aproximadamente un siglo después de nueva cuenta se dio un intento de secularización, ahora por parte de la Corona, que tampoco fructificó. Hacia 1775 el obispo de Guadalajara, fray Antonio Alcalde, informó a la Provincia de Santiago sobre una real cédula, con fecha de julio de ese año, en donde se establecía

que por ahora y precariamente conservase los doce Curatos y Doctrinas... con la condición precisa de que de los proveimientos que rindan se dé a cada uno de los Religiosos sin excepción alguna lo que fuere necesario en propria especie de comida y vestido, y de ningún modo en la de dinero para que así ninguno tenga cuidado, ni solicitud temporal para hacer el servicio de Dios y del Rey.⁸

En realidad esto fue sólo una pausa en la secularización, que tal vez se logró gracias a que al frente del obispado estaba un franciscano. Sin embargo, en julio de 1797 se emitió otra cédula donde se decretó la secularización “a excepción de los más pingües” que eligiera la provincia franciscana. Por motivos que no se especifican en la documentación, la provincia escogió los de Etzatlán y Cocula,⁹ aunque también trató de conservar los de Amacueca, Teúl y Santa Anita, anexo al de Tlajomulco. Sin embargo, en agosto de 1801 un fiscal de lo civil resolvió que se cumpliera la disposición real (Yáñez Rosales, 2002, p. 44).

Algunos antecedentes europeos de las cofradías

La palabra cofradía proviene de “cofrade”, del latín *cum* “con” y *frater* “hermano”. Según el *Diccionario de la Real Academia Española* es un término usado para nombrar una institución dedicada a realizar obras piadosas: “1. f. Congregación o hermandad que forman algunos devotos, con autorización competente, para ejercitarse en obras de piedad. 2. f.

⁸ AGN, Clero Regular y Secular, Vol. 4, Exp. 4, f. 151, en Yáñez Rosales, 2002, p. 43.

⁹ AGN, Clero Regular y Secular, Vol. 4, Exp. 7, f. 2.

Gremio, compañía o unión de gentes para un fin determinado”. Saborit Badenes (1990, p. 141) define una cofradía como “una asociación de fieles que se reúnen para fines caritativos, benéfico-sociales, religiosos, piadosos, penitenciales o festivos”, y las cataloga así:

Gremiales, las que formaban una agrupación entre un gremio, que comúnmente realizan funciones benéficas y que asisten a los de la misma profesión. El santo es el patrono del gremio.

Sacramentales, las que sirven de ayuda mutua en la vida cristiana y que son muy promovidas después del Concilio de Trento (1545-1563).

Caritativas, las que la historiografía francesa llama *charités*. El fin de éstas es el auxilio mutuo entre los cofrades o la dedicación a un aspecto de la caridad cristiana como la ayuda a los pobres vergonzantes, casar doncellas, auxilio en la enfermedad, ayuda en los sufragios y el entierro. Algunas regentaban hospitales (Saborit Badenes, 1990, p. 141).

Sin embargo, el mismo autor menciona que no hay una diferenciación tan estricta puesto que una cofradía puede dedicarse a hacer las labores de otro tipo de ellas, aunque en principio esa actividad no sea su función primaria; es decir, las actividades de un tipo de cofradía no eran ni exclusivas ni restrictivas.¹⁰ En el mismo sentido, MacLeod (2000, p. 203) señala que “la cofradía existe con el propósito de facilitar ayuda mutua entre sus miembros y sobre todo para mantener y financiar el culto de su santo titular y otras obras piadosas”.

Las cofradías buscaban estrechar vínculos entre sus miembros y formar relaciones de mutuo apoyo entre religiosos y cofrades. De esta forma, los religiosos crearon el sistema de terceras órdenes laicales, vinculadas con la primera que era la de varones, esto es los integrantes del clero regular, y la segunda era la de las monjas. Así, para los laicos quedaban las cofradías. Éstas eran sobre todo resultado de las misiones o predicaciones cuaresmales que hacían los religiosos; posteriormente la cofradía quedaba protegida por la parroquia que la había construido, y quedaba así fundada donde no había una iglesia conventual. A pesar de estar bajo los estatutos de erección y régimen interno según el modelo primario,

¹⁰ Landa Fonseca (2010, p. 30) coincide en gran medida en la clasificación, sólo que ella las nombra sacramental (misma clasificación), de profesiones liberales y hermandad del socorro. Además sugiere menos rigidez en las clasificaciones.

algunas no lo mantenían, e incluso construían su propia iglesia para funcionar con sus propios capellanes (Saborit Badenes, 1990, p. 142).

Según Díaz Sampedro, los primeros escritos con el epígrafe de “cofradía” aparecieron entre los siglos x y xi (2011, p. 198). Y tanto Vovelle (citado por Saborit, p. 142) como Díaz Sampedro (2011, p. 198) coinciden en que las cofradías en Europa tuvieron auge en los siglos xvi y xvii. Sin embargo, Saborit recalca que hay un incremento en el siglo xviii, como en el caso de la diócesis francesa de Rennes, donde su número aumentó de 13 a 302.

Por otro lado, para Bechtloff las primeras “confraternidades” nacieron en Europa en el siglo viii y fue para estrechar los vínculos religiosos entre los feligreses y su iglesia. Coincidiendo con otros autores, éstas no dejaban su carácter laico a pesar de ser fundadas por sacerdotes. Sin embargo, en España su desarrollo se vería entorpecido temporalmente, pero a partir de la Reconquista se sentarían las bases políticas para un artesano próspero y así el papel de las llamadas “cofradías-gremios” habría de fortalecerse (1996, pp. 13-14). Según MacLeod (2000, pp. 203-204) una atribución que tuvieron las cofradías desde sus orígenes fue la de ser sociedades cooperativas funerarias, relacionadas con los gremios. A través de sus fondos se realizaban ceremonias y entierros decentes, lo cual era la preocupación de mucha gente pobre de la Europa medieval y la temprana Europa moderna.

En tal contexto, muchas asociaciones de este tipo, laicas, surgieron en tiempos de desgracia como las hambrunas y pestes. La población se quedaba falta de esperanzas debido a las experiencias de supervivencia o posiblemente debido a una pérdida de fe ante la mortandad masiva (Bechtloff, 1996, p. 14).

Escribe MacLeod que las cofradías tenían el respaldo del Estado a través de la Iglesia en su trabajo para aliviar la pobreza y las enfermedades. La Iglesia animaba a la gente a dirigir sus esfuerzos hacia actividades morales aprobadas y caritativas (2000, p. 204). Sin embargo estas instituciones también podían conllevar problemas para ambas partes, tanto para el Estado como para la Iglesia, debido a su creciente y constante rebeldía e intento de independencia para uno, y para otra las amenazas a la decencia y al orden público en las fiestas en honor a los santos patronos:

A veces describían cofradías que parecían ser independientes, efervescentes, tumultuosas, heterodoxas o ricas [...] algunas de estas organizaciones laicas se mantuvieron algo distantes del clero, llamándolo sólo cuando se les necesitaba para un propósito en particular [...] la mayoría de los cofrades eran pobres e iletrados, las creencias loca-

les “supersticiosas”, y aún las “idolatrías” no eran desconocidas (MacLeod, 2000, p. 205, comillas en el original).

Había de parte de la Iglesia y el Estado una falta de supervisión cuando las cofradías se encontraban en expansión, lo que era un comportamiento irregular y sospechoso, pues se daban gastos excesivos y signos de independencia e insubordinación. Había que imponerles un límite de número y actividades (MacLeod, 2000, p. 206). En pocas palabras las cofradías fueron usadas y modificadas por los dos grandes poderes, incluso de manera cómplice para sus propios beneficios. Para que la Iglesia no cayera en una contradicción de su expansión en paralelo con sus limitaciones, el Concilio de Trento, en su vigésima segunda sesión en 1562, decretó la uniformidad en la práctica de las cofradías y que el obispo autorizara sus actividades. Así, las visitas del obispo se convertirían en el principal método de control, más que una simple supervisión parroquial (MacLeod, 2000, p. 206).

Hay que tener presentes las bulas emitidas por los papas Alejandro VI en 1493 y Julio II en 1503; la primera reconocía a los reyes de España y Portugal el “derecho de conquista” mientras su objetivo se centrara en la evangelización, además en 1501 a los reyes españoles se les dio el derecho de reservarse el diezmo como compensación de los gastos en la misión evangelizadora. Julio II otorgó el derecho de patronato a la Corona española sobre la joven Iglesia de los reinos de ultramar. De estas bulas, entre otras, se derivan los fundamentos para las leyes vigentes desde 1680 hasta el siglo XIX y que se encuentran en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias* (Bechtloff, 1996, pp. 32-33).

Estos cambios, claramente coercitivos, transformaron las relaciones sociales y provocaron una readaptación en la sociedad, sin embargo cumplían con los intereses de los poderes hegemónicos en ese momento. MacLeod menciona que debido a los resultados exitosos,

el papa Clemente VIII en su bula *Quaecumque* de diciembre de 1604 añadió nuevas restricciones y aún más control para el ordinario; Felipe II... fue un ferviente defensor de estas tendencias y trató de establecer nuevos métodos de control sobre las cofradías en sus reinos (2000, pp. 206-207).

Finalmente no todo fue tragedia y panorama oscuro para los cofrades. Como el autor menciona, hubo resistencia desde los propios miembros religiosos. Siguieron su lucha para obtener cierta autonomía y en algunos lugares su cercanía al párroco, que no siempre era aliado del obispo,

contribuyó a eso. Una vez llegados a América, los conquistadores mantuvieron las estructuras organizacionales, ya que quienes llegaron se convirtieron en encomenderos y mantenían sus intereses en la conquista y en el sistema colonial (MacLeod, 2000, pp. 206-207). Una vez establecidas las cofradías en la Nueva España, no tardó en extenderse su número en el resto de América, debido a la labor evangelizadora de las misiones, con lo que se popularizaría la fe cristiana (Bechtloff, 1996, p. 14).

Las cofradías de indios en la Nueva España

Con las órdenes religiosas llegaron también las agrupaciones caritativas y otros modelos de organización social. La nueva dinámica reestructuró y redibujó las relaciones en las comunidades y calcos europeos como el de la cofradía fueron asimilados en la Nueva España. A pesar de no ser la primera herramienta evangelizadora, como el teatro, los catecismos, confesionarios y las artes y gramáticas de las lenguas originarias, las cofradías supieron asentarse y replicarse en distintas regiones del territorio mesoamericano. Gibson, escribiendo sobre el centro de México, afirma que

la cofradía representa, en su mayoría, una respuesta indígena tardía al cristianismo. No fue el producto del primer periodo de la actividad misionera. Aunque algunas cofradías indígenas se fundaron en el siglo XVI, los años de mayor vigor fueron los posteriores a 1600. A finales del siglo XVII varios cientos de ellas existían en el valle [de México], y las pruebas sugieren que por lo menos en algunos pueblos todos o casi todos los habitantes de la comunidad eran miembros (2003, p. 130).

En la Nueva España existieron cofradías de españoles, mestizos, indios y negros. El trabajo de Roselló Soberón habla de la Cofradía de San Benito de Palermo, fundada en Veracruz alrededor de 1636: “A ella podían ingresar lo mismo negros libres que esclavos, negros criollos, mulatos o bozales” (2000, p. 232). En cuanto a las cofradías de indígenas, Muriel, citando el caso de la fundación de una cofradía en Michoacán, reporta que en abril de 1719,

se reunieron en la sala de cabildos que estaba en el patio del hospital, el mayordomo de la hermandad Juan Pérez, el gobernador, cabildo, justicia y regimiento de los indios. Allí, asesorados por el cura, hicieron las constituciones de la cofradía, las cuales fueron aprobadas por el auto del 12 de mayo de 1719. Por ellas vemos que se trata de una organización meramente indígena. Así, se afirma que a ella no habían

pertenecido jamás negros, mulatos, mestizos, españoles y que así sería exclusiva para indios, hombres y mujeres. Sin embargo, al final de las constituciones se dice que pueden entrar españoles, pero sin tener voz ni voto (Muriel, 1990, t. I, pp. 75-76).

Este texto permite acercarnos a la pluriétnicidad de la época y a las distintas maneras en las que la diversidad cultural consiguió establecer vínculos sólidos para conformar comunidades donde pudiera ejercerse cierta autonomía, medianamente al margen de la Corona. Citando de nueva cuenta a Roselló Soberón, vemos que “los lazos de solidaridad y fraternidad que se tendieron en esta corporación se dieron a partir de la caridad cristiana y el sentido comunitario” (2000, p. 232). Las múltiples voces de la población negra y las castas encontraron un grupo identitario que amainaba la desprotección y vulnerabilidad en la que se encontraba la población de origen africano. Lo que hoy se percibe como minorías étnicas dentro de una realidad nacional homogeneizante en algún momento histórico no lo fue. Basta cotejar las cifras de Roselló Soberón al decirnos que de los seis mil habitantes de la ciudad de la Nueva Veracruz en 1650, aproximadamente cinco mil provenían de África. Por su parte, Gibson menciona que el número de tributarios asentados en Chalco, Xochimilco, Mexicaltzingo y Coyoacán ascendía aproximadamente a 28 000 en el año de 1550.

A continuación enumeramos brevemente algunas agrupaciones piadosas conformadas por indígenas y mencionamos varios textos que profundizan al respecto. Bechtloff (1996) hace un minucioso análisis de las cofradías en el territorio michoacano durante la época virreinal y da cuenta de las 18 que fueron fundadas, algunas del clero secular, otras agustinas, franciscanas y dominicas, de miembros españoles e indígenas; y de otras 20 franciscanas en el siglo XVI, todas con miembros indígenas. Mayer (2000) hace un recuento de las agrupaciones guadalupanas asentadas principalmente en el centro de la Nueva España, y dice que la primera hermandad de indios dedicada al culto guadalupano se fundó en 1678. La investigación de Landa Fonseca (2010) brinda un panorama general de las cofradías durante el virreinato, enfocándose en Santiago de Querétaro desde su fundación en 1531 hasta 1870.

Estas agrupaciones inexistentes en las culturas prehispánicas cobraron fuerza y arraigo en la época colonial y abrieron la posibilidad de continuar con las prácticas rituales tradicionales de estas latitudes, pero de manera encubierta por ritos cristianos. Mayer señala:

las cofradías desempeñaron un papel muy importante en el desarrollo del sincretismo pagano-cristiano. Injertaron el culto cristiano en la red

de barrios prehispánicos y lo arraigaron en el alma popular. Así, los indios percibieron las cofradías como las manifestaciones de sus antiguas asociaciones religiosas (2000, p. 182).

Las hermandades caritativas hicieron las veces de islas de autonomía y de piedra angular en la captación de recursos económicos: “las cofradías indígenas fueron más que instituciones religiosas. Algunas, como los nuevos cabildos del pueblo y las cajas de comunidad, eran para los españoles poco más que nuevas maneras de extraer dinero o trabajo de las comunidades indígenas” (MacLeod, 2000, p. 210). Cada cofradía administraba y distribuía sus bienes para poder solventar el sinfín de festividades del calendario litúrgico, que en más de una ocasión encontraba analogías con las deidades indígenas de la lluvia o la tierra. La economía de la localidad dependía en gran medida de las aportaciones de cada cofrade y de los recursos que se obtenían para financiar las festividades sin empobrecer a las localidades, tarea difícil, ya que una de las quejas más habituales sobre las hermandades era el despilfarro en las celebraciones:

Las cofradías estaban representadas por carros alegóricos fastuosamente engalanados que en determinados sitios del recorrido se detenían para representar cuadros bíblicos. Estas obras eran acompañadas por los músicos de la iglesia al son de sus trompetas, flautas, chirimías, tambores y címbalos. [...] vestían sus trajes de fiesta y, ciñendo sus cabelleras, se veían coronas de flores y plumas; los adultos lucían sus mejores prendas (Bechtloff, 1996, p. 68).

Gibson, por su parte, menciona la manera en la que las cofradías de Chimalhuacán Atenco costeaban los gastos con los recursos obtenidos de la venta de pulque, maíz y heno o con la renta de las “tierras de santos”.¹¹ Los miembros de la cofradía que poseían algún bien generalmente lo heredaban a la hermandad para aumentar los recursos de ésta, así aseguraban misas y demás aspectos necesarios para llevar a cabo un digno funeral. Además de las herencias, trabajo de los miembros en diferentes oficios o labores, donativos y caridad, las agrupaciones solventaban sus gastos mediante las cuotas que cubrían los miembros. Para que una co-

¹¹ Gibson usa “tierra de santos” para referirse a las propiedades que poseía la cofradía y que estaban bajo la tutela del santo patrón de cada una de ellas, “se entendía que pertenecían a las imágenes de los santos. Las imágenes en esta concepción no eran representaciones inanimadas sino los poseedores reales” (2003, p. 132).

fradía pudiera formarse era necesario cumplir con una serie de requisitos. Lockhart menciona algunos de ellos:

Antes de que el permiso de fundación de cualquier asociación piadosa fuera autorizado debía exponerse a detalle a quién estaba dedicada la asociación, los fines y actividades a los que se consagraría, los bienes de los que era propietaria, y debía aclararse si contribuiría con el fortalecimiento de la fe cristiana. A las cofradías reconocidas les daba licencia un obispo, debían tener sede en una iglesia consagrada y ser supervisadas periódicamente por un sacerdote, que también podía supervisar las elecciones de la organización (1999, p. 316).

Las cofradías fueron lugares de asistencia y ayuda humanitaria, grupos autónomos que unificaban a la comunidad proporcionando ciertos beneficios y garantías. Por ejemplo, se brindaba ayuda a viudas y huérfanos, dándoles formación profesional en el caso de los hombres y dote para las mujeres. Se ofrecían misas de difuntos y se otorgaban indulgencias:¹² “eran [...] centros de solidaridad local contra fuerzas externas. La cofradía indígena, después de todo, era la única institución religiosa que al nivel local no era española” (MacLeod, 2000, p. 210). Generalmente la cofradía tenía a su cargo un hospital; en caso de no contar con uno, los enfermos eran visitados en sus casas y cualquier necesidad material generada por la enfermedad era cubierta por los cofrades. Estas agrupaciones se hacían cargo de los gastos funerarios de sus miembros, además de brindar compañía al difunto (Bechtloff, 1996, p. 45). El culto prehispánico a los muertos encontró un lenguaje común en las prácticas cristianas que buscaban el descanso de éstos. La evangelización tuvo cabida en la integración de la población novohispana a grupos que brindaban una nueva y distinta identidad a una comunidad y en los que había una participación activa de todos los integrantes. Niños, mujeres y hombres conformaban las cofradías, cada uno con cargos y labores; algunos de estos cargos eran los de hermanos, hermanas, fiscal, diputados, priostes, *quenque*,¹³ mayordomo y escribano, por mencionar algunos; éstos se elegían por votación y se rotaban entre los miembros.

Entonces, podemos decir que la finalidad principal de las cofradías radicaba en el establecimiento de vínculos entre sus miembros para for-

¹² Este aspecto se desarrolla en Bechtloff, 1996, pp. 45-46.

¹³ Según Bechtloff, el *quenque* era parte de la dirección del hospital, junto con el prioste y el mayordomo; era alguien especializado en finanzas. (1996, pp. 107-108). Según Gilberti (1991), la traducción de *quengüe*, término purépecha, es “mayordomo”.

talecer la dinámica comunitaria. Ya que estos espacios eran quizá los únicos donde la población indígena podía ejercer su autonomía, fueron hermandades en las que la mixtura cultural permeaba más allá de la esfera religiosa. “Punto tras punto, los intereses de la comunidad indígena fueron obligados a coincidir con el cristianismo y a ser expresados en términos cristianos en las finanzas, en fiestas y cultos, en las construcciones eclesiásticas, en el trabajo, en las historias locales, en imágenes, en los nuevos nombres de los pueblos, en cofradías y de otras muchas maneras” (Gibson, 2000, p. 137). En un ambiente sincrético de oraciones, bailes y cantos se fraguó la excusa ideal para retomar y reestructurar el sistema prehispánico, renombrando el culto y encubriendo las prácticas; los pobladores de la Nueva España redignificaron sus vestimentas, sus ornatos y su arte, integrando además los elementos hispanos.

Las cofradías en el obispado de Guadalajara

Según Zafra Oropeza (1996), la primera cofradía y el primer hospital en el territorio del obispado de Guadalajara se construyeron a iniciativa del primer obispo Pedro Gómez de Maraver, hacia 1551. Dicha fundación, llamada de la Sangre de Cristo de Guadalajara, tuvo lugar en la capilla de la Vera Cruz, que después fue renombrada de San Juan de Dios. Si bien no está completamente documentado cómo fue que las cofradías y hospitales se extendieron, se puede suponer que los conventos franciscanos desempeñaron un papel muy importante en su extensión. Fray Diego Muñoz escribe hacia 1585 que en la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, que para entonces era una sola con Xalisco, había 47 monasterios, sin precisar dónde había hospitales. De estos monasterios, 26 estaban en Xalisco y 20 estaban en pueblos donde sólo había población indígena, es decir, no había españoles. Algunos de los pueblos registrados en la lista pertenecieron a la zona de interés en este artículo, como Tuxpan, Zapotitlán, Techaluta, Zacoalco, Sayula y varios más (Muñoz, 1965, p. 34). El mismo franciscano señala que el primer convento fundado en territorio de Xalisco fue el de Zapotitlán, seguido por los de Amacueca y Guadalajara. Esta ruta, de sur a norte, se entiende en tanto que los franciscanos que los fundaron entraron al territorio por el sur, esto es, por Pátzcuaro. Así se inició el establecimiento de conventos en lo que sería la Provincia de Santiago de Xalisco.

En el informe de Muñoz se habla de manera particular del franciscano fray Juan de San Miguel quien, según el autor, es recordado por haber comenzado la fundación de hospitales. Si bien pareciera que sólo fundó hospitales en la parte de Michoacán de la provincia franciscana, no hay

nada que impida pensar que también lo hizo en la de Xalisco. Dice fray Diego Muñoz:

en todos los pueblos, así de naturales que están a cargo de Religiosos de nuestra orden, como de las demás, y Clérigos, [fray Juan de San Miguel] fundó hospitales cercanos a las iglesias donde se curan los enfermos, vecinos y forasteros, se da posada a los caminantes, y se administran los Sacramentos de Penitencia y Extrema-Unción. *Todos tienen vocación de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción*, y en ella entran voluntariamente los que quieren, cinco o seis de los cuales con sus mujeres administran por sus semanas los enfermos, y según su posibilidad, les dan limosna (Muñoz, 1965, p. 44, énfasis agregado).

Como se puede ver en la documentación, la Inmaculada Concepción de la Virgen fue una de las advocaciones más importantes de las cofradías, y se infiere, de una duración mayor que la de otras, como el Santísimo Sacramento, las Ánimas u otras. En el siglo XVII, que es para cuando se cuenta con mayor cantidad de documentos procedentes de las cofradías, la veneración de la Purísima Concepción es algo aceptado y hay gran actividad tanto económica como de culto. La obtención de recursos, el cuidado del ganado y los diferentes rituales de los cofrades cuando alguien fallecía fueron actividades que implicaban trabajo colectivo desarrollado y sostenido por dichas agrupaciones a lo largo de buena parte de la época virreinal.

Al revisar el informe de la visita pastoral del obispo Juan Ruiz de Colmenero realizada entre 1648 y 1650,¹⁴ recorrido que como se mencionó arriba quedó estipulado desde el Concilio de Trento, se observa que muchas de las cofradías pertenecientes al obispado de Guadalajara continuaban nombrando el hospital bajo la protección de la Concepción mientras que la iglesia podía tener la misma advocación u otra. Llama la atención también, según el informe de la visita, que algunas cofradías poseían cabezas de ganado en menor o mayor cantidad, pero también que sufrían despojos por parte de los propios representantes de la Iglesia u otras personas. Por ejemplo, en el pueblo de Tuxcacuesco, perteneciente a Zapotitlán, a poca distancia Sayula, el templo estaba dedicado a San Antonio, mientras que el hospital a “Nuestra Señora de la Limpia Concepción”. Se menciona que la iglesia tiene puertas en buen estado, aunque sin llaves; que el hospital tiene “decencia”, aunque faltan dos

¹⁴ El recorrido de la visita se puede consultar parcialmente, ya que sólo abarca el sur y suroeste del obispado: AAG, Visitas Pastorales.

camas para los enfermos y algunos de los instrumentos para curación. En cuanto al ganado, se dice que la cofradía tiene tres caballos. La visita sirve para hacer una supervisión de sus bienes y la revisión de las cuentas de los mayordomos y priostes de los últimos años. Los mayordomos y priostes recién designados reciben un total de tres caballos y siete fanegas de maíz. Al hacer las cuentas, sale a relucir que el cura doctrinero que estuvo antes debe diez pesos, los cuales se le dieron para que comprara un candado para la puerta de la iglesia y unas jeringas para curación. Casos parecidos, de que faltara dinero o bienes de la colectividad, son muy frecuentes en la documentación colonial. En tal sentido, el hecho que el documento de Sayula denuncie que una casa que le fue donada a la cofradía esté en manos de alguien que no tiene que ver con los cofrades en realidad no sorprende.

A pesar de lo que acabamos de mencionar, los participantes de estas organizaciones construyeron espacios de autonomía. En un documento fechado en 1661, procedente de Amatitán, a todas luces el vicario en cuestión exigió a los cofrades reportar sobre cuarenta pesos que debían estar en la caja de la cofradía, y que sin embargo faltan. Los cofrades le informan entonces que el dinero se lo llevó un maestro, suponemos que de música, a Michoacán, a comprar “chirimías y un bajón”. El vicario no debería preocuparse, de acuerdo con los cofrades, en tanto que los instrumentos son para sus hijos, para la fiesta, es decir, para el futuro de la cofradía. Los documentos en español que acompañan el escrito en náhuatl permiten ver que el vicario está sumamente molesto con los cofrades; escribe al obispo Ruiz de Colmenero y cuestiona dicha compra, pues en Amatitán sólo se tienen dos festividades al año, para las cuales los cantores de Tequila pueden asistir.¹⁵

El caso exhibe dos visiones encontradas sobre el destino del dinero de la cofradía. Mientras que los cofrades consideran válido dotar su ejercicio ritual de instrumentos musicales propios, el vicario subestima tal necesidad, la considera un exceso y un afán de no atender las consabidas disposiciones de no gastar el dinero sin pedir autorización. Los cofrades sin embargo, lograron su objetivo.

La petición de los cofrades de Sayula

En cuanto a nuestro conocimiento sobre otras cofradías en Sayula, con base en documentación resguardada en el Archivo Parroquial de Sayula (APS) y el Archivo del Arzobispado de Guadalajara (AAG), sabemos

¹⁵ El documento ha sido publicado y analizado en Schmidt-Riese y Yáñez Rosales, 2012.

que durante la época colonial existieron la del Santísimo Sacramento (s. XVII-XIX), la de la Purísima Concepción (s. XVII-XIX), Nuestra Señora de Amatitán (s. XVII-XVIII), Nuestra Señora del Rosario (s. XVII), San Nicolás (s. XVII), las Benditas Ánimas (s. XVIII-XIX), Nuestra Señora de la Soledad (s. XVIII) y algunas otras (s. XVIII-XIX). Por las fechas, sabemos que coexistían varias cofradías al mismo tiempo, aunque desconocemos si su origen era gremial o étnico particular. Por lo visto en otras poblaciones del obispado de Guadalajara es poco probable que fuera el caso, pues se especificaría en el título del documento si eran de españoles, mulatos o el nombre del gremio. Sobre todas ellas existe alguna documentación en el AAG; sin embargo es escueta y en ocasiones se reduce a los inventarios de bienes que se entregaban al haber cambio de autoridades. No hemos encontrado actas constitutivas, informes sobre las limosnas que seguramente aportaban los cofrades, cartas u otro tipo de documentos que ofrezcan datos sobre cómo se organizaban para la fiesta, el entierro de cofrades difuntos, su testamento, o la actividad en los hospitales en caso de haberlos.

No obstante, por el documento en náhuatl sabemos que la cofradía de la Purísima Concepción contaba con un hospital, hecho que implica la organización de los cofrades para atenderlo, independientemente de que fuera tiempo de epidemias o no. En el Archivo Parroquial de Sayula (APS), sólo se encontró documentación que no contribuye directamente a nuestro conocimiento sobre la cofradía.¹⁶

Volviendo a las consultas en el AAG, no se encontró traducción o seguimiento de la solicitud hecha por los cofrades; tampoco se encontró el testamento de Juan de la Cruz, documento que, de existir, aclararía si a los cofrades les asistía la razón en su solicitud. Sólo tenemos su dicho. La falta de documentos no deja de mantener una incógnita respecto del resultado final de su petición. Sin embargo, consideramos que precisamente lo señalado por los cofrades es lo valioso del documento. En él se dirigen a una autoridad y le dan a conocer una situación que los agobia en tanto que no pueden tomar posesión de la casa. Es un problema para cuya resolución solicitan apoyo.

Veamos el documento con mayor detalle. Se trata de una sola foja, tiene en total 25 líneas, de las cuales 18 corresponden al texto de la carta y siete a las firmas de regidores, alcaldes y otras autoridades de Sayula. El por qué suscriben un documento de esta naturaleza cuatro alcaldes, seis regidores y todos los “ciudadanos principales” puede deberse a lo señalado por Muriel, quien afirma que cuando había hospital el ayuntamiento indígena residía en él y los indígenas tendrían sus regidores, haciendo

¹⁶ Véase el apartado del documento.

del hospital el centro de la vida económica y política (Muriel, 1990, t. I, p. 70). Si bien el comentario de la autora tiene que ver con los hospitales fundados por Vasco de Quiroga en el obispado de Michoacán, no hay que olvidar que hubo un tiempo en que la región de la Provincia de Ávalos, donde está Sayula, perteneció al obispado de Michoacán y tal vez la organización del hospital databa de aquella época. Otra posible razón del por qué el documento está firmado por los alcaldes y regidores de Sayula es la importancia del asunto en cuestión, es decir, había que reforzar la petición. Si bien es cierto que en las cofradías las autoridades más comunes eran el prioste y el mayordomo, la carta motivo de este artículo se encuentra firmada por las autoridades indígenas del pueblo, quienes se suman para dar fuerza a la petición. Pudiera ser que algunos de los alcaldes y regidores tenían algún puesto en la cofradía.¹⁷ El caso es que la carta está firmada por quince personas, quienes aunque se ostentan con los títulos de las autoridades que identificamos como civiles, se unen para respaldar a los cofrades.

Como ya se dijo, la carta no tiene fecha ni especifica el nombre de la autoridad a quien se dirige, aunque suponemos que es eclesiástica. Luego del saludo formal que se encuentra en la mayoría de los documentos de este tipo, se dice que todos los presentes, los “alcaldes ordinarios y regidores... ciudadanos...”, están muy preocupados porque hay una casa que fue asignada para el hospital por su dueño, quien en vida se llamaba Juan de la Cruz. Sin embargo, un español, cuyo nombre no se registra, se la ha apropiado. Por lo tanto, piden la ayuda de la autoridad para recuperarla. En la carta no se mencionan las dimensiones de la casa, ni el uso específico que los cofrades le darán una vez que tomen posesión de ella. El asunto es que el difunto Juan de la Cruz dijo que la heredaría a la cofradía, en concreto al hospital, pues no tenía familia. Esto es una pieza de información importante, pues además de dar el argumento del por qué destinó la casa a la cofradía, sirve para advertir que no hay parientes que pudieran reclamar el derecho de quedarse con ella.

¹⁷ En términos generales, se sabe que el prioste era quien administraba los bienes de la cofradía, mientras que el mayordomo se encargaba de organizar la fiesta. Al desaparecer las cofradías en los siglos XVIII y XIX, las mayordomías sobrevivieron en muchos pueblos, pues representaron y representan todavía la cabeza de la agrupación o equipo que trabaja para organizar la fiesta de un santo, a pesar de ya no existir la cofradía como una asociación que daba mayor soporte estructural y de vinculación para el trabajo conjunto.

Pudiera ser además que Juan de la Cruz pretendía pagar con la casa el arrendamiento de la tierra de la cofradía; esta posibilidad sería la base para que los cofrades informen en la carta de la relación “contractual” entre ellos y Juan de la Cruz, en tanto que él arrendaba tierras de la cofradía. Así las cosas, aunque hay un español que se ha apropiado de la casa y con quien hay una disputa por la posesión, los cofrades tienen un argumento irrefutable: la propiedad es para el hospital, gracias a la voluntad expresada en vida por el propio dueño. Si la casa de Juan de la Cruz constituía el pago por el arrendamiento de tierras “de Nuestra Señora”, hay que recordar que las tierras pertenecen al santo o devoción a quien está dedicada la cofradía. Los cofrades en este caso son quienes cuidan de los bienes de la asociación. Para esto organizan el culto, la fiesta, cuidan de la capilla y se preocupan porque esté adornada con propiedad, de que haya lo necesario para las celebraciones como se mencionó arriba en el caso de Amatitán. Los cofrades cuidan del hospital y sus enfermos, organizan el cultivo de las tierras de los santos, el cuidado del ganado y lo que esto implica. Entonces corresponde a ellos defender la posesión de la casa.

En el texto, los cofrades no se detienen en detalles ni explicaciones. Su dicho es breve. Saben que les asiste la razón. Frente a una petición tan concreta y precisa, digamos sin fisuras, la autoridad eclesiástica deberá actuar en consecuencia y ayudar a la cofradía a recuperar la casa. No tiene por qué esgrimir motivos contrarios a esta solicitud.

Conclusiones

El acercamiento a las cofradías indígenas en el obispado de Guadalajara a través del documento de Sayula permite conocer la capacidad de adaptación de las comunidades a la realidad colonial. Las poblaciones indígenas se apropiaron de la organización colectiva que representaba la cofradía no sólo en Sayula sino probablemente en toda la Nueva España, para reproducir prácticas sociales de origen prehispánico pero también asumiendo actitudes y valores que llegaron con el cristianismo y sus instituciones. En la defensa de la continuidad de la posesión de bienes materiales, por ejemplo, la casa mencionada en el documento central del presente artículo, las tierras, el ganado, o el destino del dinero en el caso de los cofrades de Amatitán para comprar instrumentos, estaba en juego el ejercicio de la autonomía de la cofradía. La defensa de los bienes de los cofrades es al mismo tiempo la lucha por la preservación de los vínculos comunitarios y la garantía de la permanencia de la agrupación para futuras generaciones.

En el documento de Sayula no se habla de la fiesta a la Purísima Concepción, pero se sabe por otros textos coloniales ubicados en el AAG que era un ritual en el que se participaba de manera colectiva y comprometida. La fiesta que celebraba al santo de la cofradía constituyó un espacio físico y simbólico donde se pudo reivindicar y recrear la identidad y la historia mediante dinámicas sociales que partieron de la comunidad. Todavía en el presente, la fiesta de la Purísima Concepción, el 8 de diciembre, es la celebración religiosa más importante en Sayula; basta mencionar que la parroquia está dedicada a ella. El culto a las deidades prehispánicas encontró un calco europeo y de manera encubierta llevó a cabo sus propias prácticas religiosas, conformando paulatinamente el sincretismo religioso que podemos percibir en el fervor de la defensa de las “tierras de santos”.

En lo que al tema lingüístico concierne, al parecer en Sayula se habló más de una lengua indígena, podemos percibir la convivencia entre ellas y el posible desarrollo del náhuatl como lengua franca. El hecho que el documento de este artículo esté escrito en náhuatl no implica la desaparición de las otras lenguas, sino la carencia de un registro de la continuidad y uso de ellas, que para el siglo XVII ya habían sido desplazadas. Podemos decir que el náhuatl se convirtió efectivamente en la lengua de evangelización y de administración colonial, y en tal sentido fue el canal comunicativo entre las comunidades y las autoridades, en este caso eclesiásticas. Poco a poco el náhuatl también sería reemplazado por el español, obedeciendo al proyecto hispanizante de la época, ya que con el paso del tiempo deja de verse registrado en otros documentos, dejando al español como la lengua de la región. Observamos como resultado que prácticamente no existen documentos escritos en lenguas indígenas en el siglo XVIII.

Trabajo documental

Se consultaron los archivos de la Arquidiócesis de Guadalajara y el de la parroquia de la Purísima Concepción de Sayula, éste en febrero y marzo de 2017. En el primer acervo se encontró muy poca documentación referente a la primera mitad del siglo XVII, fecha en la que datamos el documento. En el segundo acervo, gracias al señor cura José Sánchez Sánchez, se logró consultar cuatro libros; el primero es un libro de cuentas de una de las cofradías que existían; el segundo y que nos causó confusión es un libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Amatlán. Sin embargo, el padre nos indicó que se refería a la cofradía del pueblo de Usmajac, la cual estaba bajo la juris-

dicción de la parroquia de Sayula; el tercer libro pertenece a la cofradía que trabajamos, esto es, la de la Purísima Concepción, pero corresponde a finales del siglo XVII y mediados del siglo XVIII; finalmente, en el cuarto libro consultamos información perteneciente al Hospital de indios de la Purísima Concepción de 1749 donde se menciona que debido a un sismo, los libros y documentos anteriores se perdieron.¹⁸

Carta al gobernador de parte de los pobladores de Sayula¹⁹

- 1) Tehuantin Alldes ordinarios yhuan mochintin
Tehuantin Al[cal]des ordinarios ihuan mochintin

Nosotros alcaldes ordinarios y todos [los]

- 2) rexitores yhuan mochintin Altepehuaque
regidores ihuan mochintin Altepehuaque

regidores y todos los pobladores

- 3) principales mixpatzinco tinecico ynti-
principales m[o]/ixpa/tzin/co ti/neci/co in ti-

principales, hemos venido a comparecer frente a usted

- 4) tlatohuani²⁰ cenca tictotenamiquilia moma-
tlatohuani cenca ti/c/to/tenamiqui/lia mo/ma-

gobernador, besamos mucho sus manos

¹⁸ Existe un inventario de cómo se encontraban el convento y la iglesia antes y después del temblor en el Fondo Franciscano de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco.

¹⁹ El documento se presenta de la siguiente manera: la primera línea es la paleografía, la segunda es la transcripción al náhuatl normalizado o colonial del centro de México, y la última es la traducción al español hecha por los autores del presente artículo.

²⁰ El término “Gobernador”, que es como hemos traducido *tlatohuani*, presente en la cuarta línea del texto, puede aplicarse a autoridades tanto eclesiásticas como civiles; en este caso, debido a que el documento se encontró en el archivo del Arzobispado, inferimos que hace referencia a algún sacerdote u obispo.

- 5) tzin yhuan mocxitzin tictotenamiquilia
tzin ihuan mo/[i]cxi/tzin ti/c/to/tenamiqui/lia

*venerables y sus venerables pies besamos.*²¹

- 6) yn axcan timiz yxpantilia tonequipa-
in axcan timi[t]z ixpantilia to/nequipa-

Y, ahora, nosotros frente a ti mostramos nuestra preo-

- 7) choliz ytechcopa Ju[an] te la cruz catca otictla-
cho/liz i/tech/copa Ju[an] de la Cruz catca o/ti/c/tla-

cupación: acerca de quien fue Juan de la Cruz

- 8) neuhtique tlali yaxca totlazonantzin yhuan
neuhti-que tlal[l]i i/axca to/tlahzo/nan/tzin ihuan

a quien arrendamos la tierra propiedad de Nuestra Señora [y]

- 9) Ju[an] te la cruz catca quitohuaya ychuac nimi-
Ju[an] de la Cruz catca qui/[i]htohua/ya ihcuac ni/mi-

quien fue Juan de la Cruz decía: "Cuando yo muera

- 10) quiz nicahuaz ynin cali yaxca yez San[to] [H]os-
qui/z ni/cahua/z i/nin cal[l]i i/axca yez San[to] os-

dejaré ésta casa y será propiedad del santo Hospital"

- 11) pital amo nicpia nopiltzin zan ce cali nicchi-
pital amo ni/c/pia no/pil/tzin zan ce cal[l]i ni/c/chi-

*Yo no tengo descendencia,*²² sólo una casa que yo

²¹ Este tipo de presentaciones tan reverenciales y rebuscadas eran comunes en los textos de escribanía en lengua náhuatl.

²² Literalmente "Yo no tengo mi hijito".

- 12) huaz auin yn axcan ya omomiquilia auyn axcan-
hua/z au[h] in axcan ya o/mo/miqui/lia au[h] in axcan-

haré. Y ahora él ya murió. Y ahora

- 13) tlen ypampa ocali ce yzpaniol yca ynin timi-
tlen ipampa o/cal ce español ica inin ti/mi[tz]/

debido a que se disputó²³ [la casa] con un español

- 14) machtia yn titlatohuani maxitechmo-
machtia[h] in ti/tlatohuani ma/xi/tech/mo-

te hacemos saber a ti, gobernador, que por favor nos

- 15) peluili timopilhuan yxquich ca totlatol otic-
palehui/li to/mo/pil/huan ixquich ca to/tlahtol o/ti/c

ayudes a nosotros tus hijos. He aquí nuestra palabra

- 16) mocaqui/lti ma tto Dios mo pieli timopol-
mo/caqui/lti ma totecuyo Dios mo pieli ti/mo/pol-

*que te hicimos escuchar. Que Dios Nuestro Señor te guarde,²⁴ noso-
tros*

- 17) huan nican ypan Altepetl Santiago Sa[n]
huan nican ipan Altepetl Santiago Sa[n]

tus hijos aquí en el pueblo de Santiago San

- 18) Fran[cis]co Çayolan.
Francisco Sayula.

Francisco de Sayula.

²³ O - [i]cali

Pret – Verbo: Pelear

²⁴ La despedida y la introducción son fórmulas usadas en cartas formales e informales dirigidas a alguna autoridad. Para profundizar más en la producción de textos en náhuatl y su clasificación, consultar a Mentz, 2009.

- 19) Fran[cis]co Hernandez Al[ca]lde, Diego Carçia Al[ca]lde
Francisco Hernández alcalde, Diego García alcalde
- 20) Salpator Diego Rexitor, Agustín Sanctigo Rexitor
Salvador Diego Regidor, Agustín Santiago regidor
- 21) Antres Ju[a]n Rexitor, Ju[a]n Angel Rexitor
Andrés Juan regidor, Juan Ángel regidor
- 22) P[edr]o Ju[a]n Rexitor, Ju[a]n Sebastian Rexitor
Pedro Juan regidor, Juan Sebastián regidor
- 23) Matheo Fran[cis]co Domingo Sebastian
Mateo Francisco, Domingo Sebastián
- 24) Ju[a]n Sebastian Fran[cis]co Gaxpar Ju[a]n Tomas
Juan Sebastián, Francisco Gaspar, Juan Tomás
- 25) Domingo Sebastian P[edr]o Sebastian
*Domingo Sebastián, Pedro Sebastián*²⁵

Siglas y referencias

- AAG Archivo del Arquidiócesis de Guadalajara, Guadalajara
AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México
APS Archivo de la Parroquia de Sayula, Sayula
ARAG Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara, Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Guadalajara

Bibliografía

- Arévalo Vargas, L. (1979)
Historia de la Provincia de Ávalos, Virreinato de la Nueva España.
Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Arreola, J. M. (1934)
Tres vocabularios dialectales del mexicano. *Investigaciones Lingüísticas*, t. II, pp. 428-443.
- Baus de Czitrom, C. (1982)
Tecuxes y cocas. Dos grupos de la región de Jalisco en el siglo XVI.
México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

²⁵ | AAG, documentos en náhuatl.

- Bechtloff, D. (1996)
Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán.
- Brand, D. (1993)
La región tarasca. En A. Goyta y L. Mirambell (coord.). *La arqueología en los Anales del museo michoacano.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 159-193.
- Ciudad Real, A. de (1993)
Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. t. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz Sampedro, B. (2011)
La investigación histórica y jurídica de las cofradías y hermandades de Pasión en Andalucía. *Foro: Revista de ciencias jurídicas y sociales* (núm. 14), pp. 195-222. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/FORO/article/view/38998/37624>
- Fernández, R. (1999)
Mucha tierra y pocos dueños: estancias, haciendas y latifundios avaleños. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gerhard, P. (1993)
The North Frontier of New Spain. Norman: University of Oklahoma Press, edición revisada.
- Gibson, C. (2003)
Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810. México: Siglo XXI.
- Gilberti, M. (1991)
Vocabulario en la lengua de Mechuacan. Edición facsimilar. Introducción, documentos y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren. Morelia: Fimax (Colección Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha, III).
- Landa Fonseca, C. del S. (2010)
Las cofradías en Querétaro: de la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Lockhart, J. (1999)
Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII. México: Fondo de Cultura Económica.
- MacLeod, M. J. (2000)
Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750. En M. A. Pastor y A. Mayer (comp.) *Formaciones religiosas en la Amé-*

- rica colonial*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 203-227.
- Mayer, A. (2000)
Las corporaciones guadalupanas: centros de integración “universal” del catolicismo y fuentes de honorabilidad y prestigio. En M. A. Pastor y A. Mayer (comp.) *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 179-201.
- Mentz, B. von. (2009)
Cambio social y cambio lingüístico. El náhuatl “cotidiano”, el de “doctrina” y el de “escribanía” en Cuauhnáhuac entre 1540 y 1671. En K. Dakin, M. Montes de Oca y C. Parodi (ed.) *Visiones del encuentro de dos mundos en América. Lengua, cultura, traducción y transculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 111-145.
- Molina, A. de (1977)
Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana. México: Porrúa.
- Muriel, J. (1990)
Hospitales de la Nueva España. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cruz Roja Mexicana, 2 vol.
- Munguía Cárdenas, F. (1976)
La Provincia de Ávalos. Guadalajara: Secretaría de Cultura, Gobierno de Jalisco.
- Muñoz, D. (1965)
Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, cuando formaba una con Xalisco. Año de 1585. Guadalajara: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Roselló Soberón, E. (2000)
La Cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII. En M. A. Pastor y A. Mayer (comp.), *Formaciones religiosas en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 229-242.
- Saborit Badenes, P. (1990)
Estudio de las cofradías en el Alto Palancia. *Estudios: Revista de Historia moderna*, núm. 16, (pp. 141-160). Recuperado de http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_II/PDF67.pdf
- Schmidt-Riese, R. y Yáñez Rosales, R. H. (2012)
Padre nuestro ticmomachiltis. Análisis pragmático discursivo de un expediente de Amatlán de 1661. *Tlalocan*, vol. XVIII, pp. 157-175.

- Schöndube, O. (1994)
La región de Sayula vista a través de las fuentes etnohistóricas. En E. Williams (ed.), *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 325-340.
- Tello, A. (1984)
Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, *Libro Segundo*, vol. III.
- Valdez, F. et al., coord. (1994)
El Michoacán antiguo. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Valdez, F., O. Schöndube y J. P. Emphoux, coord. (2005)
Arqueología de la cuenca de Sayula. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Weckmann, L. (1984)
La herencia medieval de México. México: El Colegio de México.
- Williams, E. (1994)
Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Yáñez Rosales, R. H. (2013)
Ypan altepet monotza san Antonio de Padua tlaxomulco. En el pueblo que se llama San Antonio de Padua Tlajomulco. Guadalajara: Instituto de Cultura, Recreación y Deporte del Ayuntamiento de Tlajomulco, Prometeo Editores.
- Yáñez Rosales, R. H. (2002)
Guerra espiritual y resistencia indígena. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Zafra Oropeza, A. (1996)
Las cofradías de Cocula. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara, Editorial Ágata.

Recibido: 22/04/2017. Aceptado: 21/03/2018