



**HAL**  
open science

## Religiosidad y reputación social en Mesoamérica: comparación intercultural

Eloy Gómez Pellón

► **To cite this version:**

Eloy Gómez Pellón. Religiosidad y reputación social en Mesoamérica: comparación intercultural. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Nov 2012, Madrid, España. pp.243-251. halshs-00873758

**HAL Id: halshs-00873758**

**<https://shs.hal.science/halshs-00873758v1>**

Submitted on 16 Oct 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Actas  
Congreso  
Internacional  
América  
Latina:  
La autonomía  
de una región

XV Encuentro de  
Latinoamericanistas  
Españoles

Actas del Congreso Internacional “América Latina: La autonomía de una región”, organizado por el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos (CEEIB) y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), celebrado en Madrid el 29 y 30 de noviembre de 2012.

Editores:

Heriberto Cairo Carou, Almudena Cabezas González, Tomás Mallo Gutiérrez, Esther del Campo García y José Carpio Martín.

© Los autores, 2012

Diseño de portada: [tehura@tehura.es](mailto:tehura@tehura.es)  
Maquetación: Darío Barboza  
Realización editorial: Trama editorial  
[trama@tramaeditorial.es](mailto:trama@tramaeditorial.es)  
[www.tramaeditorial.es](http://www.tramaeditorial.es)  
ISBN-e: 978-84-92755-88-2

# RELIGIOSIDAD Y REPUTACIÓN SOCIAL EN MESOAMÉRICA: COMPARACIÓN INTERCULTURA

Eloy Gómez Pellón<sup>1</sup>

## Resumen

El predicamento creciente que alcanzaron los estudios campesinos en la antropología académica, a partir de los años veinte del siglo pasado, dio lugar a que muchos antropólogos norteamericanos eligieran el área mesoamericana a partir de entonces para llevar a cabo sus investigaciones. El paradigma cultural- funcionalista de la comunidad autárquica y cerrada, inspirado en el marco teórico de la tradición europea, fue puesto a prueba, en las décadas siguientes, mediante la aplicación de orientaciones institucionalistas, cognitivas y economicistas, de suerte que, muy a menudo, le fue prestada una progresiva atención a los aspectos rituales destinados al reforzamiento de la identidad comunitaria. Entre estos últimos, mereció particular interés, al menos desde mediados de los años treinta, la existencia de asociaciones e instituciones, de carácter cívico-religioso, también conocidas como sistemas de cofradía o de grados, que conjugaban la lucha individual por la reputación social y el prestigio con estrategias destinadas a la igualación de la riqueza personal, y todo ello en aras del fortalecimiento de las instituciones comunitarias. Distintas hipótesis han tratado de explicar la existencia de estos sistemas de grado en las comunidades campesinas de Mesoamérica, en el área andina y en otras partes de América Latina.

## Introducción

La solidez con la que durante décadas se mantuvo la perspectiva de la “comunidad” campesina homogénea comenzó a ceder progresivamente a partir de los años sesenta, cuando algunos antropólogos, recurriendo a hipótesis distintas y mediante técnicas de observación diferentes, cuestionaron cada vez con más insistencia la vieja teoría de la uniformidad. En cualquier caso, la certidumbre de Kroeber (1948), de Redfield (1956, 1965) y de otros, de que el campesinado era en parte sociedad y en parte cultura había alimentado la revisión teórica del asunto. Sin embargo, era tan poderosa la suposición de la comunidad homogénea, sin duda debido a la sencillez con la que se había engrosado el marco teórico acerca de la misma durante décadas, que el modelo de la “comunidad homogénea” ni siquiera ha desaparecido por entero en nuestros días. Téngase en cuenta que este modelo de la homogeneidad fue defendido desde muchos frentes, empezando por el que defiende el específico comportamiento económico de los campesinos (A. V. Chayanov, 1925), siguiendo por el que podemos llamar cognitivo (G. Foster, 1967), y concluyendo con el institucional (E. Wolf, 1967).

La existencia teórica de comunidades campesinas, cerradas e independientes, había procurado a la antropología el sucedáneo de las viejas comunidades primitivas. Por otro lado, se trataba de una teoría que rimaba con la tradicional certidumbre de la clara separación entre el ámbito rural y el urbano. Más aún, y en efecto, la teoría de la “comunidad” homogénea concordaba con el uso de técnicas de observación sencillas, a partir de la suposición de que las distintas unidades domésticas eran extremadamente parecidas, salvo en los aspectos debidos a la pura contingencia, al azar genealógico, etc. La autosubsistencia sustentada en la relativa pobreza de medios era la hipótesis de partida que orientaba cualquier estudio de acuerdo con el modelo teórico consolidado por los llamados estudios campesinos hasta años después de la Segunda Guerra Mundial. A pesar de que E. Wolf (1967) situó el problema en un escenario nuevo, al apreciar que existían comunidades abiertas al exterior (con la consiguiente contradicción representada por la “comunidad abierta”), pero sin negar la existencia de comunidades cerradas y corporativas. Tanto es así que F. Cancian (1972) califica a E. Wolf como el más influyente teórico de la homogeneidad. En cualquier caso, y por vez primera, Wolf negaba el común denominador que se había atribuido al campesinado, a partir su supuesta homogeneidad, y admitía otros modelos de campesinado.

## 1. Comunidad y filantropía reforzada

En efecto, el sostenimiento de la idea de la comunidad campesina autárquica y cerrada al mismo tiempo que la otra idea de la comunidad abierta en algún grado al exterior constituía una auténtica contradicción que alimentó sucesivas hipótesis (E. Gómez Pellón, 2011). Es evidente que, de alguna manera, y con independencia del grado de apertura de la comunidad, se trataba de preservar la supuesta homogeneidad de la comunidad campesina. Una de las respuestas

<sup>1</sup> Eloy Gómez Pellón. Universidad de Cantabria

surgidas a la percepción de la homogeneidad en su vertiente institucional vino, precisamente, del lado de F. Cancian (1972). Este último advirtió que Wolf (1966,1967) había puesto el acento en el aspecto local y en y en el supuesto aislamiento de las comunidades campesinas. Pero también en los mecanismos con los que las comunidades campesinas, a través de sus instituciones, nivelan a los individuos que las integran, destacando entre ellos el que podemos denominar de *filantropía reforzada*. Mediante presiones sociales, las instituciones logran que los individuos que acumulan mayor prestigio y reconocimiento personal patrocinen rituales a sus expensas, logrando de este modo algo similar a un reparto más equitativo de la “riqueza”. Al mismo tiempo, otras costumbres actúan de manera análoga con la tenencia de la tierra, trazan permanentemente las fronteras de la comunidad y ejercen un control en la entrada y en la salida de la misma. En definitiva, una serie de costumbres guían las relaciones económicas de la comunidad, no sólo en su seno sino también en la interacción de sus miembros con el exterior.

Cancian (1972) realizó un minucioso estudio en un asentamiento del área maya, en Zinacantán, en los años sesenta, llegando a la conclusión de que el mismo respondía con relativa fidelidad al perfil trazado por Wolf de la comunidad cerrada y corporativa. El asociacionismo religioso y ritual, en un contexto católico, ilustra lo que es un sistema de esta índole. Explica Cancian que la reputación comunitaria de un hombre depende del lugar que éste ocupa en el sistema religioso de “cargos”. Se puede decir que tal sistema le proporciona un status, que a menudo es dominante y siempre posee una gran significación en el contexto de la comunidad. En realidad, el sistema zinacanteco de *cofradía* no es diferente de otros existentes en Mesoamérica y hasta de otros que están presentes en distintas partes de Iberoamérica, conocidos con los nombres de *sistemas de cargos*, *sistemas de cofradía*, *sistemas de escala*, *sistema de jerarquía civil-religiosa*, etc. Este último autor nos explica minuciosamente el complejo sistema de cargos existentes en Zinacantán, como exponente de lo que se está señalando. La carrera de un hombre en una cofradía se desarrolla en cuatro niveles, a su vez compuestos por toda una larga serie de puestos, que ha de recorrer para alcanzar el máximo prestigio dentro de la comunidad.

Para hacernos una idea de la complejidad del sistema, basta decir que sólo en el primer nivel existen 35 cargos, cuya culminación abre la puerta a un segundo nivel en el que se hallan 12 cargos, que a su vez conducen a los 6 cargos del tercer nivel y, por último, a uno de los dos cargos del último nivel, esto es, el cuarto. Es tal el prestigio asociado a cada uno de estos cargos, que es necesario esperar a los 35 años para obtener uno de ellos, lo cual significa que el aspirante a los puestos más altos no tiene tiempo que perder, hasta el extremo de que es lo usual que sean muchos los hombres que mueren antes de alcanzar su objetivo, en el recorrido de su particular *cursus honorum*. El hecho de que estemos ante una comunidad campesina, corporativa y cerrada según Cancian, lo cual resulta patente en el uso de la lengua, en el sentimiento identitario y en su sistema local de cargos, nos ilustra acerca de lo que los teóricos institucionalistas han apreciado en relación con estas comunidades campesinas.

Ahora bien, en el sorprendente análisis de Cancian (1972) hay algo que llama más aún, si cabe, la atención. La conquista de los sucesivos cargos está asociada a los importantes costes que implica el mantenimiento del ritual, y que incluye la conservación de capillas, fiestas, ceremonias de distinto tipo, etc. El culmen de la mayordomía, por ejemplo, supone un notable dispendio, muy superior a menudo al que nos podríamos imaginar. En este sentido, Cancian explica que en 1960 un mayordomo-rey gastaba en el año de su función alrededor de 10.000 pesos (3.000 dólares americanos), que trasladados a nuestra época arrojan una desmesurada magnitud. Dado que no es posible reunir con facilidad ese capital en el interior de la comunidad, muchos hombres se afanan en conseguirlo trabajando lejos de su casa, en ocasiones viajando a los Estados Unidos. Sin embargo, el gasto, por lo que tiene de reconocimiento y de adquisición de prestigio y reputación, para el hombre que lleva a cabo la proeza y para su familia, se da por muy bien empleado. Si este hombre llegara al nivel alto de la jerarquía, especialmente al cargo más elevado de este nivel, la comunidad entera le reconocería la máxima reputación, de modo que sería exonerado, incluso, del pago de impuestos. Con todo, es Cancian el que nos recuerda que los reconocimientos fiscales por parte de la comunidad no son más que una minucia en relación con el capital invertido.

En efecto, da la impresión de que en el caso de Zinacantán estaríamos ante una comunidad corporativa y cerrada. Hasta podríamos pensar que todo este sistema constituye el artificio que la comunidad precisa para mantener su cohesión externa y para redistribuir la riqueza de los agraciados, los cuales son empujados para que gasten generosamente su dinero. Pero el asunto también nos hace pensar acerca de tan peculiar sistema, empezando por conocer los orígenes del mismo. Asimismo, nos invita a acercarnos a la posibilidad de que fuera del contexto mesoamericano pueda existir una institucionalización análoga a la de este sistema de cargos. En realidad, el *sistema de cofradía*, como exponente de la vida socio-religiosa, posee hondas raíces en la cultura española. Por lo que sabemos, el sistema español y el implantado en Iberoamérica en época colonial eran extraordinariamente similares.

Sin embargo, un trabajo publicado por S. Tax en 1937, que es uno de los primeros en prestar atención a los *sistemas de cofradía* en Mesoamérica, abrió la posibilidad a otras explicaciones. Años más tarde, a partir de 1952, P. Carrasco (1961, 1991) publicará sucesivos textos en los que se inclina por la existencia de una neta influencia procedente de la propia tradición mesoamericana anterior a la llegada de los españoles, para explicar tan característica costumbre, aunque no niega la impronta de las instituciones españolas en este sistema cívico-religioso. El sistema descrito por Carrasco, en líneas generales, se define por la presencia en las comunidades tradicionales de indios de Mesoamérica de una jerarquía que combina los cargos civiles y ceremoniales de la organización de la vida

local en una única escala de cargos anuales. Los hombres de la comunidad tienen que participar en el sistema y todos tienen la oportunidad de progresar en los escalones que componen la institución, hasta alcanzar por último el status más deseado, que es el de ancianos.

Es el propio P. Carrasco (1961: 323) quien llega a calificar el sistema de “un tipo de democracia, en el que todos los cargos están abiertos a todos los hombres y en que el funcionamiento de la escala tiene como resultado que todo el mundo participe por turno en las responsabilidades de los cargos”. P. Carrasco (1961), al igual que años más tarde F. Cancian (1972), explica que el número de cargos es siempre superior en los primeros niveles, mientras que en el más alto se reduce. Con todo, en este último, los puestos de la parte religiosa (mayordomías) y de la parte civil (regidores y jueces) resultan tan apetecidos que, a pesar de la dificultad que entraña su obtención, muchos hombres no cejan en el empeño. Cuando se trata de ciudades y de villas y éstas están divididas en distritos, todos ellos tienen sus correspondientes cargos, esto es, participan equitativamente en los niveles superiores de la jerarquía. Ahora bien, se trata de cargos que van solidariamente unidos con importantes responsabilidades (patronazgo de las fiestas, organización de banquetes ceremoniales relacionados con la transmisión del cargo, tanto en la esfera religiosa como en la civil, frente a los cargos del nivel más bajo que son claramente serviles (recaderos ceremoniales, barrenderos y vigilantes de la villa o de la ciudad).

Cancian (1972) en su día apreció que esta situación, además de contribuir a fijar las fronteras de lo local, distinguiéndolo de su entorno, contribuye a mantener la solidaridad social y el aislamiento cultural del lugar, de modo que estas instituciones rituales “tipifican el aspecto interior de las comunidades campesinas”. Ciertamente que, en los casos en los que están presentes estos sistemas cívico-religiosos, nos hallamos ante comunidades campesinas que Wolf clasificó como *corporativas y cerradas* (1967). La explicación de que existan tales tipos de comunidades, según este último, se hallaría en que en las mismas ha operado una polarización, bien por oposición a la colonización que, procedente del exterior, afecta a la sociedad entera que sirve de marco a la campesina, o bien como resistencia frente a la colonización interna, desencadenada en su propia sociedad. Justamente, la cerrazón propia de estas comunidades las presenta a los ojos de los investigadores como tradicionales frente a la modernidad. No obstante, y si bien las comunidades campesinas de Mesoamérica y de Java son corporativas y cerradas, similares desde muchos puntos de vista, cuando no se producen las condiciones de colonización señaladas las comunidades campesinas son abiertas, tal como las descubre Wolf en algunas partes de América Latina y de otras regiones del mundo.

Ahora bien, en el razonamiento de Wolf, la existencia de comunidades campesinas cerradas era plenamente compatible con la homogeneidad propia de la pobreza campesina, tal como se ha dicho. La observación, sin embargo, es discutible, sobre todo tras observar el funcionamiento de las instituciones cívico-religiosas. Efectivamente, examinando todos y cada uno de los niveles del *sistema de cargos* se percibe la existencia de claros rasgos igualitarios, de suerte que las diferencias entre niveles parecen tan sólo dadas por la edad. Un examen más minucioso descubre, por el contrario, rasgos jerárquicos. Los integrantes de los sucesivos niveles se van infraordinando con relación a los que ocupan los niveles superiores y, más aún, la dificultad para escalar hasta los puestos más altos del nivel superior implica la posesión de un status superior en el sistema de posiciones de la sociedad local. De ello se sigue que los rasgos de carácter igualitario se van combinando con otros de orden jerárquico, todos los cuales, en su conjunto, proporcionan la auténtica medida de un *sistema de cofradía*.

## 2. La hipótesis de la continuidad institucional

Explica P. Carrasco (1961: 323-325) que los rasgos de la organización política, ceremonial y económica de época precolombina eran similares a los del sistema moderno de la escala cívico-religiosa, y concreta como significativos los siguientes: a) existencia de una escala de status jerárquicamente clasificados; b) la posibilidad para un amplio grupo de individuos de ascender en esta escala; c) la vinculación de la escala a la estratificación social; d) las numerosas implicaciones económicas del sistema. Para mostrar este hecho en el período precolombino, Carrasco recurre a la información que proporciona, entre otros, Fr. Diego Durán, que pasa por ser uno de los más fidedignos informantes acerca de la sociedad azteca en el momento del inicio de la colonización. El objetivo del ascenso social y de la adquisición de títulos eran parte indisoluble de las actitudes culturales de la sociedad azteca, gracias a las tres vías fundamentales para la progresión en el status: la guerra, el sacerdocio y el comercio. Así, la movilidad ascendente en el status militar y en el religioso era parte indisoluble de la organización de las llamadas *casas de los hombres*, una de las instituciones que vertebraba la sociedad precolonial.

Es importante señalar que los jóvenes aztecas, bien fueran nobles o plebeyos, ingresaban en las *casas de los hombres*, siempre comenzando por el escalón más bajo de la escala de grados, tanto militares como sacerdotales. Los distintos grados iban asociados con expresiones estéticas (vestimenta, peinado, tocados, adornos corporales, etc.). Los miembros de cada grado, o de cada nivel (entendido éste como conjunto de grados que comparte derechos y obligaciones) tenían sus propios espacios de reunión y de interacción, bien en los templos o bien en el palacio de gobierno, de suerte que el cambio de nivel suponía una modificación relevante en el status. *De iure*, los grados y los niveles iban unidos indefectiblemente con las funciones propias de la administración civil y religiosa. No obstante, los jóvenes ingresaban en la *casa de los hombres* o en la *casa de la juventud*, como también se llamaba, antes de la

pubertad, para experimentar la carrera propia del primer tramo de edad. Una vez llegada la pubertad, debían mostrar su valía en el campo de batalla, de modo que su progreso dejaba de ser uniforme para depender del mérito particular. En este sentido, la captura de un prisionero suponía un logro muy relevante en el ascenso social, al tiempo que propiciaba la introducción del individuo en las redes sociales y ceremoniales.

Por lo que parece, según la información que proporciona Fray Diego Durán, concordante con la del P. Sahagún y otros, la actividad militar y la sacerdotal estaban fuertemente conectadas, aunque comportaban dos itinerarios diferentes para los aspirantes. Parte de las *casas de los hombres* eran las llamadas *casas de la juventud*, denominadas *telpochcalli*, de las cuales había una en cada distrito. La formación de las mismas iba dirigida a los jóvenes plebeyos y les proporcionaba instrucción, tanto en la guerra como en las obras públicas. Existían otras *casas de hombres* que eran llamadas *calmecac*, las cuales eran las residencias sacerdotales, a menudo dispuestas formando hileras, al servicio de los correspondientes templos de la ciudad y donde adquirirían su preparación los hijos de los nobles y, ocasionalmente, los hijos de los plebeyos. Por lo que parece, mientras en estas últimas la preparación eran fundamentalmente religiosa y complementariamente militar, en las *telpochcalli* la formación básica iba dirigida a la adquisición de los conocimientos propios de la milicia y de la obra civil.

Explica P. Carrasco que estos hombres jóvenes dejaban la *casa de los hombres* después de los veinte años y antes de los treinta, cuando podían optar entre su carrera de ascensos en la guerra, acaso más rauda, y la gestión civil o religiosa en los distritos de su ciudad, los cuales eran hereditarios con cierta frecuencia, hasta la conclusión de su *cursus honorum* a los 52 años, cuando pasaban a gozar de una acusada venerabilidad. Los ancianos de cada distrito, conocidos como *calpulhuetque*, eran tenidos por consejeros del jefe de distrito y conformaban el grupo que velaba por el ceremonial de su distrito.

Todo lo dicho hasta aquí conduce a Carrasco (1961, 1991) a pensar que los *sistemas de jerarquía cívico-religiosa* podrían guardar una relación estrecha con la tradición precolombina del área mesoamericana. De hecho, la progresión a través de los sucesivos niveles y grados que se observa en estos *sistemas de cofradía* presenta parecidos evidentes con el itinerario establecido en las sociedades aztecas y en las de su área de influencia. La doble orientación política y ceremonial de los *sistemas cívico-religiosos* actuales también recuerda en alguna medida a la organización social que pareció reinar en Mesoamérica en los tiempos previos al inicio de la colonización y aún con posterioridad, conviviendo con la impuesta paulatinamente por los colonizadores. Todo ello le lleva a Carrasco a pensar que pudiera haberse producido una continuidad entre la vieja organización y la nueva. Algunas prácticas conservadas en la actualidad entre los chinantecas y los mixe en materia de cofradías parecen abonar esta última hipótesis.

246

El esquema propuesto por Carrasco, sin embargo, podría presentar dificultades para ser trasladado a las sociedades campesinas actuales del área mesoamericana. Reconoce el autor que el sistema cívico-religioso de las comunidades indias mesoamericanas es marcadamente democrático, en el sentido de que no hay restricciones de acceso, y todos ellos pueden recorrer el complejo *cursus honorum* hasta alcanzar la venerabilidad que también se les reconoce a los campesinos actuales cuando han alcanzado cierta edad. El hecho de que los sistemas cívico-religiosos actuales aúnen lo religioso y lo civil en alguna medida constituye uno de los aspectos que aconsejan a P. Carrasco ahondar en la hipótesis de la continuidad. Es por ello que dice: “sin negar la indudable aportación española a su evolución, este artículo pretende subrayar los antecedentes anteriores a la llegada de los españoles y mostrar cómo conformaron la introducción de la organización municipal española en el estado de cosas del gobierno colonial” (Carrasco, 1979: 325).

No obstante, a través del análisis de P. Carrasco, puede verse que no es fácil trazar una similitud entre la antigua organización y la actual. De este modo, se pueden enumerar diferencias muy significativas. El viejo sistema, al revés que el presente, se fundaba en una singular estratificación social, que comenzaba en el rígido control de la tierra y que privilegiaba el control de la nobleza en todos los ámbitos sociales, fundamentalmente haciéndose con los grados más altos e manera sistemática. Más aún, la sucesión hereditaria en los cargos relevantes parece que fue práctica habitual en lo que se refiere al segmento nobiliario, al contrario que en el plebeyo. Todo ello configura un panorama muy diferente al que parecen traslucir los sistemas cívico-religiosos que nos vienen ocupando en el presente texto. Es cierto que Carrasco, insistiendo en que “muchos de los rasgos importantes de la estructura moderna estaban presentes en el tipo precolombino”, no duda en hallar la clave de las diferencias en la supresión de la guerra interna por parte de los españoles, en la introducción de la administración municipal y en la eliminación de las viejas creencias también por parte de estos últimos. Ello habría producido una alteración de la organización que explicaría las diferencias entre el viejo sistema y el nuevo. Aun así, Carrasco no duda en subrayar que “la forma española de administración municipal y las cofradías católicas se reconstituyeron y canalizaron según los rasgos principales de la estructura ceremonial y política indígena” (Carrasco, 1979: 334).

Muchas de las similitudes culturales, a juicio de Carrasco (1961: 334-336) y de otros autores (Favre, 1973; Macleod, 1983), procederían de la estrategia colonizadora de los españoles. En el área mesoamericana, donde existían estructuras estatales, los colonizadores optaron por adoptar en los municipios el denominado *gobierno dual*. A fin de conservar las estructuras fiscalizadoras y tratando de pactar con las elites dominantes, se prefirió conciliar el viejo sistema con el nuevo, de manera que los antiguos funcionarios y los nuevos terminaron por constituir el cuerpo

administrativo de la ciudad. Fue así como se conservaron prácticas en el acceso a niveles y a grados en la vida ceremonial y hasta en ciertos aspectos de la vida civil. Más aún, en los niveles inferiores de la organización municipal se produjo una total continuidad. Existen sobradas evidencias de que esto sucedió así al examinar las sociedades mesoamericanas actuales, en la que se siguen conservando prácticas administrativas y ceremoniales directamente heredadas de los viejos pobladores. Carrasco (1961: 334-335) pone como ejemplo el caso de Chiapas en nuestros días, a imagen y semejanza de lo que sucede en otros muchos lugares en el presente. Así, la cultura mesoamericana actual estaría recorrida por *costumbres y prácticas duales*, esto es, de convivencia generalizada entre la tradición antigua y la moderna. El propósito de no interferir las costumbres tradicionales hizo que estas últimas terminaran por ser algo más que un sustrato. Por ejemplo, la introducción de la pauta administrativa española de renovar los cargos municipales anualmente no impidió que, mediante la reelección, se alargara el tiempo de los mismos cuanto fuera necesario para adaptarlos a las prácticas tradicionales. Dicho de otro modo, año tras año se iba produciendo la reelección, acomodando así la exigencia española a la tradición indígena.

Aunque la función militar y la religiosa eran las sendas más habituales del progreso social, también el comercio lo era. Existían en la tradición indígena agrupaciones de jóvenes mercaderes que realizaban expediciones mercantiles por encargo o con permiso de los mercaderes más poderosos. El éxito en el ámbito comercial, y más aún en lugares de conflicto y de guerra, procuraba méritos a los mercaderes y mejoras en el status social, tanto mayores cuando la acumulación de capital permitía al comerciante destinar una parte de los beneficios a sostener algún templo o ciertos cultos religiosos. En torno a estos últimos existían agrupaciones que competían en entrega para lograr el éxito ceremonial y también el sufragio de las obras públicas religiosas. Los comerciantes ricos adquirían esclavos que posteriormente eran destinados al sacrificio, como ofrendas a las divinidades.

En lo que interesa al presente trabajo, era en este contexto que se está señalando cuando con cierta frecuencia florecía el patronazgo personal en la actividad pública. Este patronazgo generaba espléndidos réditos en la mejora de status del individuo que, gracias a su trabajo y a su tesón, pero también a su generosidad, alimentaba un modelo de personalidad valorado muy positivamente en la sociedad indígena mesoamericana. En el caso más extremo, el dispendio en el gasto podía provocar la ruina del benéfico individuo. A muchos de estos obstinados patronos no parecía importarles el hecho al entender su actitud como una inversión para lograr el éxito personal y el reconocimiento social. Es el P. Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1547-1577) el que cuenta que, en aras de su causa preferida, estos patronos empeñaban solícitamente tierras y todo tipo de bienes.

El análisis de Carrasco parece mostrarnos la inserción del actual sistema *de cofradía* en la tradición indígena, aunque este mismo autor no descuida la posible influencia de la tradición española en la costumbre. De hecho, en todo caso, se enfatiza la importancia del *gobierno dual* para entender los posibles orígenes del sistema cívico-religioso en las comunidades mesoamericanas de nuestro tiempo, aunque distinguiendo claramente el caso de las comunidades campesinas, donde las mayores modificaciones procedieron de la introducción del culto católico, que actuó generando el correspondiente sincretismo, del caso de las comunidades urbanas, donde las transformaciones convirtieron a las antiguas sociedades indígenas en repúblicas de indios, esto es, igualándolas con las comunidades campesinas. De cualquier modo, el *gobierno dual* constituyó el paso previo a la gradual hibridación de los elementos culturales indios y españoles.

### 3. La tesis aculturadora

Ciertamente, muchos de los rasgos observados en las comunidades mesoamericanas seguimos percibiéndolos en las cofradías españolas, históricamente y en el presente, tal y como puso de relieve I. Moreno (1981: 257-261), cuando se opuso a los planteamientos de quienes como Carrasco y otros habían defendido el origen prehispánico de las cofradías. Admitiendo el parecido de los *sistemas de cofradía* de España y Mesoamérica, un interesante trabajo de M. D. Palomo Infante (2001) sobre las cofradías de los pueblos txeltales de Chiapas, puso de manifiesto que la cofradía, tras su constitución, a instancias de los religiosos españoles, y aprovechando la existencia de instituciones prehispánicas concurrentes, hubo de convertirse en el marco efectivo de la religiosidad indígena. La cofradía, como institución relevante de la vida local, fue capaz de contener toda la cohesión social y la expresión identitaria que precisaba la comunidad, por medio del rito y del ceremonial, sin menoscabo de su fuerza para canalizar el auxilio y la caridad especialmente valoradas por los nativos (Palomo Infante, 2000). De este modo, la cofradía habría sido, por un lado, instrumento eficaz de la colonización y, por otro lado, espacio de resistencia indígena.

Parece admitido que en el área mesoamericana se conservó la tradición de de la progresión en el status mediante el patronazgo de las ceremonias. Diversos autores han acentuado la idea de que la práctica fue estimulada por los religiosos españoles, al hallar en ella un medio eficaz en la extensión de un cristianismo de carácter sincrético y de sustrato indígena. En este sentido, el patronazgo parece que se asoció indisolublemente a la fiesta, y la organización de ésta se convirtió en una de las formas preferidas de progreso en la reputación social. En nuestros días observamos cómo el patronazgo de fiestas, sobre todo mediante los *sistemas de cofradía*, se halla presente en las culturas mesoamericanas, pero ni siquiera es ajeno a muchas otras culturas latinoamericanas. El cargo del mayordomo que hallamos en las cofradías actuales es inherente a un patronazgo festivo, selecto y generoso, dispendioso a menudo,



que proporciona prestigio a quien lo ostenta. Zinacantán, la localidad mexicana del área maya estudiada por F. Cancian (1972) ilustra a las claras cuanto se está explicando.

En Zinacantán algunos hombres asumen desde muy jóvenes tempranos cargos, iniciando una tendencia que será constante a lo largo de sus vidas (Cancian, 1972). Son cargos, los asumidos en el seno de la cofradía, que frecuentemente resultan muy gravosos. La tesis de Cancian es que Zinacantán representaba, al menos tal como él la analizó en los años sesenta del siglo pasado, a la comunidad corporativa y cerrada, pero heterogénea. Los hombres que asumen los cargos no son necesariamente pobres, sino que algunos cuentan con una posición económica favorable, sin dejar por ello de ser típicos integrantes de la comunidad campesina. Ello constituye la inequívoca prueba de la heterogeneidad, lejos de la indefectible homogeneidad con la cual muchos teóricos vieron en el pasado a las comunidades campesinas cerradas. Zinacantán era una comunidad cerrada porque la lengua y la identidad étnica de sus habitantes aislaban a la población de la cultura nacional, hasta hacerla inferior a los ojos de sus vecinos ladinos (Cancian, 1972). Pero el análisis antropológico puso de relieve que no era una comunidad homogénea. Ello era bien perceptible, precisamente, en las actividades rituales, debido sin duda a una apreciable estratificación social interna. No obstante, el hecho no implicaba la ruptura de la comunidad, sino que determinadas instituciones, como la cofradía, fundían las diferencias en objetivos propiamente comunitarios. Tanto es así que los lugareños atenuaban las diferencias entre los cargos, y los reconocían como similares, e incluso como iguales. Todos los cargos comportaban obligaciones y servicios, independientemente de la jerarquía que representaban, que engrandecían la comunidad. El prestigio no era más que el efecto de haber prestado sucesivos servicios a los convecinos.

Es posible, sin embargo, que frente al esfuerzo racionalizador de P. Carrasco para explicar la continuidad que, en muchos aspectos, y también en el cívico-religioso, se produce en las sociedades mesoamericanas, y aún en las iberoamericanas, existan otras interpretaciones. Así, es evidente que los sistemas cívico-religiosos de cargos, especialmente frecuentes en Mesoamérica, guardan relación clara con las cofradías españolas, las cuales estaban en posesión de una larga historia en el momento de iniciarse la colonización del Continente americano. Las cofradías españolas eran en el pasado, como en la actualidad, asociaciones voluntarias de individuos, constituidas con muy diversos fines entre los que no falta el religioso. Su origen era medieval, y con estas mismas connotaciones existieron en distintas partes de Europa desde comienzos de la Edad Media, aunque dado que se trata de asociaciones con múltiples dimensiones, tales como la corporativa, la vecinal, la gremial, etc., se ha creído que sus raíces eran más antiguas aún. Es sabido que desde el siglo XII tienen una vida activa, que da lugar a que se proyecten, con este nombre o con el de hermandades, sobre el ámbito asociativo, el económico y otros, todo lo cual explicaría que hayan llegado, con muchas transformaciones, pero con relativa lozanía, hasta nuestros días.

248

El mensaje fraternal que encierra la cofradía parece haber aconsejado a los colonizadores españoles la implantación de las cofradías en el Nuevo Mundo. La evangelización se valió de instituciones como ésta para extender la cultura española por las tierras colonizadas. El hecho de tratarse de una forma asociativa polivalente, apta para la difusión de la cooperación y la ayuda mutua, y no sólo del espíritu cristiano, explica que la cofradía en concreto arraigara pronto en tierras americanas, especialmente en aquellas áreas en las que existía una estructura organizativa previa, y por tanto en el área mesoamericana y en el área andina. En el caso de España, la cofradía se había convertido en una institución muy notable, con esa múltiple proyección que se acaba de señalar, y con una importante presencia en la vida municipal. Respecto de la fraternidad que encerraba, y cuya cara más ilustrativa era la del auxilio común y la ayuda mutua que comportaba la institución para los cofrades, no se olvide que ya en España obedecía desde la Edad Media al elocuente nombre, alternativo al de cofradía, de hermandad. Así se explica que las cofradías actuales de muchos lugares de España se continúen denominando de esta manera, al igual que en algunas partes de Latinoamérica e, incluso, no es raro que utilicen ambas.

El hecho de que la etapa colonial americana coincidiera con la implantación de la Contrarreforma en el orbe católico explica el reforzamiento que acompañó al poder de la institución. La cofradía se avenía con las tendencias expresadas en este movimiento de respuesta al protestantismo, sobre todo porque promueve los valores más propios de la iglesia original: la caridad, la beneficencia, el amor al prójimo, la cooperación desinteresada y la piedad. Fue de esta manera como, a buen seguro, la cofradía recibió a partir de la segunda mitad del siglo XVI un impulso aún mayor en América del que había recibido previamente, al convertirse la institución en una de las expresiones de la evangelización del Nuevo Mundo. A nivel local, la cofradía se convirtió en una de las manifestaciones más poderosas de la convivencia, de la colaboración, de la celebración de la fiesta patronal, del auxilio de viudas, huérfanos, inválidos, enfermos, etc., de la realización de exequias por los difuntos y de otros cometidos con repercusión municipal de gran importancia. El sincretismo religioso también hizo que el santo protector de la cofradía en tierras americanas fuera síntesis de la tradición religiosa previa y de la nueva.

Por tanto, a imagen y semejanza de lo que sucedía en España, las cofradías, colocadas al amparo de una devoción se convierten en expresiones nucleares de la vida local, tanto en la vertiente civil como en la religiosa, lo cual explicaría la condición cívico-religiosa que la generalidad de los antropólogos siguen atribuyendo a la institución en la actualidad. La cofradía y el *cabildo*, órgano de reunión por excelencia de los cofrades, se convierten en el Nuevo Mundo en epicentros de la evangelización y del orden político-administrativo local. Por lo que se sabe, al servicio de las cofradías, análogamente a lo que sucedía en España, existían tierras que garantizaban las necesidades de la

institución y el auxilio de los cofrades. El aprovechamiento mancomunado de la producción proveía, además, la celebración de los banquetes periódicos, coincidentes con las celebraciones vinculadas al santo principal y al resto de las conmemoraciones (fiestas marianas, sacramentales, octavas, etc.) que tenían lugar a lo largo del año. La organización de la actividad civil y la religiosa obligaba a que los cofrades contrajeran obligaciones que les iban proporcionando la experiencia necesaria para desarrollar progresivamente otras funciones más complejas. Se deduce que, al igual en parte que sucedía en España, tales actividades se convertirían en oportunidades para el progreso en prestigio personal por parte de aquellos que más méritos acarrearán.

Según los historiadores que han investigado la evolución de las cofradías, al mismo tiempo que se produce la pérdida de las tierras que les sirven de sustento en España, por efecto de las sucesivas desamortizaciones decimonónicas, tiene lugar un proceso similar en América, que afecta particularmente a aquellas áreas en las que mejor había prendido la institución y en las que más floreciente era la institución, lo cual sucede en los años posteriores al nacimiento de las repúblicas americanas. La connatural pérdida de la base económica por parte de unas instituciones que, como se ha dicho, eran auténticos referentes de la vida social, hizo que evolucionaran progresivamente hacia el denominado *sistema de cargos*, tal y como las conocemos hoy. El trabajo de investigación acerca de las mismas en el área maya de Zinacantán revela que, sin lugar a dudas, continúan vertebrando la vida local y que conforman una de las agencias de socialización fundamentales en la vida de los lugareños.

El hecho de que en el siglo XIX estas cofradías fueran desprovistas, en Mesoamérica y en otros lugares, de la base económica representada por las tierras comunales que las sustentaban, determinó que poco a poco la contribución personal por proveniente de los sufragios se fuera convirtiendo en la estrategia de salvaguarda de la institución. Los procesos de transformación que desde hace largo tiempo, y muy especialmente en las últimas décadas, han sacudido a muchas comunidades campesinas, explica la heterogeneidad de un lugar como Zinacantán, y también que la aportación que conlleva la ocupación de los diferentes cargos comporte dispendios asimétricos entre los hombres y las familias del lugar. Precisamente, la fortaleza institucional hace que, lejos de cuestionarse esta asimetría, inherente a una estructura de niveles y de grados que es la cofradía, la misma sea vista como una fuente plena de posibilidades para el logro del prestigio personal.

Cuenta Cancian (1965 y 1972) que la existencia del sistema configura un reconocimiento desigual de la reputación personal. No todos los grados exigen las mismas obligaciones e idénticos dispendios. Así se entiende que F. Cancian nos explique que, cuando estaban varios hombres reunidos y se incorporaba uno más joven a la reunión, el recién llegado modulara las reverencias según quién fuera el destinatario de cada uno de sus saludos. Era entonces, a juicio del antropólogo norteamericano, cuando se ponía meridianamente de relieve que Zinacantán representaba a la comunidad cerrada (un sistema de cargos sólo integrado por los hombres zinacantecos) pero al mismo tiempo heterogénea (el prestigio acumulado por la persona era variable, según la capacidad de cada uno, de modo que el reconocimiento social era cambiante). Dice Cancian, no obstante: “los zinacantecos reconocían públicamente la importancia religiosa de todos los servicios de los cargos y no gustaban de las afirmaciones en el sentido de que un tipo de servicio fuese más importante que otro. Sin embargo, “resultaba obvio que no todos los participantes en el sistema eran iguales”.

Aunque el proceso desamortizador las afectó con toda su intensidad y muchas de ellas perdieron las tierras que les servían de sostén, otras muchas consiguieron sobreponerse mediante las aportaciones de los cofrades y las ofrendas y los donativos de los devotos. La contribución y el sufragio personal también tienen cabida en las cofradías españolas, al igual que el reconocimiento general, con el consiguiente reflejo en el prestigio personal. Ciertamente que, en el caso de las cofradías españolas, este prestigio se circunscribe al ámbito de la asociación y tiene relativa repercusión en el contexto cívico. Por otro lado, el status principal en el caso de las cofradías españolas raramente es el que proporciona la posición social del cofrade, aunque no es raro que la actividad en una cofradía determinada proporcione al cofrade un prestigio social nada desdeñable y hasta un status relevante.

No son pocas las cofradías españolas que han sobrevivido al tiempo, dotadas de reglas que, en el marco del derecho canónico vigente, son renovadas periódicamente, conservando así muchas de las funciones que les dieron vida en el pasado: fomento del culto, difusión de la devoción, conservación del patrimonio religioso, participación en ritos y ceremonias, cumplimiento de la disciplina, cooperación en la hermandad, etc. y todo ello mediante el juramento de fidelidad previo que da, además, derecho al uso de los símbolos de la cofradía. Algunas de estas cofradías han nacido en tiempos recientes, aunque en el mismo marco del derecho canónico se han dado unas reglas similares a las propias de las tradicionales. El *cursus honorum* del cofrade es siempre largo y compuesto por una multitud de grados, que se inician con el ingreso voluntario en la asociación, atendiendo con mucha frecuencia a la existencia de vínculos familiares previos con la misma. El ingreso en el órgano de dirección, esto es, en la junta de gobierno de la cofradía, comporta el acceso a diversos puestos debidamente ordenados y sometidos a una jerarquía: hermano mayor, teniente del hermano mayor, consiliarios (primero, segundo, etc.), mayordomos (primero, segundo, etc., cuyo ordinal lleva aparejadas sus correspondientes funciones: tesorería, contaduría, procesiones, pasos, culto, etc. ), diputado mayor de gobierno, secretario (primero, segundo, etc.), fiscal, prioste (primero, segundo, etc.), diputados (de formación, de obras asistenciales, etc.), capilleros, hermanos etc., todos y cada uno de los cuales poseen funciones propias, obligaciones concretas y un rígido sistema de incompatibilidades. Al lado de todos estos *cargos*, tal como,

generalmente, se denominan en las reglas de las cofradías a sus responsables correspondientes, existen determinadas prerrogativas que permiten el nombramiento de cofrades encargados de funciones básicas, y así los priostes, en su caso, pueden nombrar camareras encargadas de vestir las efigies marianas y a camareros, que hacen lo propio con las efigies cristíferas.

Todas las cofradías poseen órganos unipersonales y colegiados. Estos últimos se tejen en torno a los llamados *cabildos* o reuniones de cofrades. Existe un *cabildo general*, con asistencia de todos los hermanos cofrades que cumplan unos requisitos mínimos, entre los cuales se halla el de un cierto tiempo de permanencia en la cofradía; un *cabildillo*, y unos cabildos sectoriales encargados de la gestión de la asociación (cuentas, elecciones, etc.). En suma, la cofradía, como asociación de cofrades, cuenta con una minuciosa organización en la cual participa el cofrade dependiendo de su particular rol y de su posición dentro de la organización.

Los relatos que conocemos acerca de la progresión de los cofrades en las cofradías españolas dejan entrever larguísimas trayectorias personales, iniciadas en la niñez más temprana, jalonadas por el ingreso y por el acceso a los diferentes cargos, o simplemente por la participación en los actos ceremoniales de muy distintas maneras. También muestran el enorme sacrificio de estos cofrades tratando de allegar fondos para el sostenimiento de la cofradía, mediante actos petitorios, venta de papeletas para rifas y lotería, aportaciones personales de todo tipo, limpieza y ornamentado de imágenes, de pasos procesionales, etc., participación en procesiones y en todo tipo de actos de la cofradía, ascensos ocasionales para ocupar alguno de los cargos de la asociación y, en fin, la ejecución de todo tipo de roles que implican el reconocimiento de un status interno con su correspondiente proyección fuera de los estrictos límites de la cofradía. La mejor prueba es que, muy frecuentemente, determinadas personalidades de la vida pública, sobre todo local, son elevadas a la condición de mayordomos de honor, hermanos de honor, etc., contando con la aceptación de las mismas y con el aprecio que éstas sienten por la proyección social que la distinción lleva aparejada. Por otro lado, tampoco es raro que la persona que ostenta un cargo determinado se presente en la vida pública mencionando su status de cofrade.

Con todo, no deja de ser evidente que esta situación aún se halla lejos de los casos señalados por Cancian cuando al analizar el *sistema de cargos* de Zinacantán, en los Altos de Chiapas, observa que determinados cargos son tan ambicionados que los postulantes mejor situados no dudan en realizar duros trabajos como emigrantes con el fin de reunir la cantidad necesaria para realizar una dispendiosa aportación a su cofradía, y todo ello con el fin personal de proseguir la carrera de conquistas que le permitan reunir la máxima reputación personal y la venerabilidad que ésta lleva aparejada. Mas no es menos verdad que el caso español se presta claramente a la analogía, si se tiene en cuenta que, junto a los muchos parecidos propios de los *sistemas de cargos*, la búsqueda del prestigio personal ocupa en ambos un lugar muy destacado, hasta el extremo de tratarse en un caso y en otro de *sistemas de cargos* comparables.

250

## Conclusión

El interés que adquirieron en el seno de la antropología los estudios campesinos a partir de los años veinte del siglo pasado hizo de la comunidad un modelo duradero de análisis. La hipótesis de la comunidad, autárquica y cerrada, compuesta por unidades domésticas que comparten una situación económica de pobreza, constituyó el modelo preferido inicialmente por quienes defendían orientaciones institucionalistas, cognitivas y economicistas, si bien terminaría por verse progresivamente contestada por quienes, como E. Wolf, advertían la existencia de comunidades abiertas, y no sólo comunidades corporativas cerradas. Otros, como F. Cancian, apreciaron la existencia de comunidades cerradas pero no homogéneas, como había pensado Wolf, sino heterogéneas. Este es el caso de Cancian, quien analiza una comunidad maya de los Altos de Chiapas, Zinacantán, a lo largo de los años sesenta, en la cual percibió una subcultura campesina (expresión de la comunidad cerrada), pero con distintos grados de acceso a las oportunidades individuales que proporcionaba el sistema económico regional, y por la existencia de un complejo y jerarquizado sistema de cargos.

Por otro lado, desde mediados de los años treinta, S. Tax y, posteriormente, P. Carrasco y otros, nos muestran la importancia de estos *sistemas cívico-religiosos* o de cofradía, en el área mesoamericana. El análisis de Carrasco parece mostrarnos la inserción del actual sistema de cofradía en la tradición indígena, aunque este mismo autor no descuida la posible influencia de la tradición española en la costumbre. De hecho, en todo caso, se enfatiza la importancia del *gobierno dual* para entender los posibles orígenes del sistema cívico-religioso en las comunidades mesoamericanas de nuestro tiempo, aunque distinguiendo claramente el caso de las comunidades campesinas, donde las mayores modificaciones procedieron de la introducción del culto católico, que actuó generando el correspondiente sincretismo, del caso de las comunidades urbanas, donde las transformaciones convirtieron a las antiguas sociedades indígenas en repúblicas de indios, esto es, igualándolas con las comunidades campesinas. De cualquier modo, el *gobierno dual* constituyó el paso previo a la gradual hibridación de los elementos culturales indios y españoles.

A través del presente texto he pretendido poner de manifiesto que el posible sustrato indígena en los *sistemas de cofradía* de Latinoamérica, y especialmente del área mesoamericana, no debe ocultar una sustantiva y decisiva continuidad de una tradición española, como es la de las hermandades y cofradías, de robustas raíces medievales, y

bien presente aún en la cultura española actual. Muchos de los rasgos más característicos del sistema de cargos (compromiso, devoción, ambición, entrega, competencia, *cursus honorum*, etc.) lo encontramos tanto en el caso mesoamericano como en el español, y sobre todo, el permanente postulado y la lucha por la conquista de un prestigio y de una reputación social que son inherentes al sistema de cargos. Es más que posible que la desamortización llevada a cabo en España y en Latinoamérica deviniera en un sistema alternativo de sostenimiento de estas instituciones, contemplativo con el gasto, más o menos dispendioso y movido por la conquista del prestigio, que es común a ambos lados del Atlántico. Ello no contradice el hecho de que la cofradía que, desde fecha temprana se había convertido en el marco idóneo de la religiosidad indígena, seguramente aprovechando la existencia de condiciones culturales previas, acabara siendo una institución nuclear de la vida local, gracias a su idoneidad para acoger determinadas funciones políticas, sociales y económicas, y a su fuerza para canalizar la cohesión social y los procesos identitarios de la vida local.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1953). *Formas de gobierno indígenas*, Imprenta Univrsitaria, México.
- Cancian, F. (1965). *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, México.
- Cancian, F. (1972). *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan*, Stanford: Stanford University Press.
- Carrasco, P. (1961). “La jerarquía cívicoreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J. R. Llobera (com.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979, pgs. 323-340.
- Carrasco, P. (1991). “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas” en M. Suárez (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, Alianza Editorial Mexicana: 306-326.
- Chayanov, A. (1925). *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.
- Favre, H. (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI, México.
- Foster, G. M. (1967). “Peasant Society and the Image of Limited Good”, en Potter, Díaz y Foster (Eds.), *Peasant Society*, Boston: Little Brown and Company, pgs. 320-323.
- Foster, G. M. (1962). *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Gómez Pellón, E. (2011). *Tierra, trabajo y conflicto en el campesinado*, Universidad de Cantabria, Santander.
- Macleod, M. J. (1983). “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas”, *Mesoamérica*, vol. 4, nº 5, pgs. 64-86.
- Moreno Navarro, I. (1981). “Control político, integración ideológica e identidad étnica: el “sistema de cargos” de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas”, *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, Instituto de Estudios Onubenses, Huelva, pgs. 249-265.
- Palomo Infante, M. D. (2000). “Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas”, *Cuicuilco*, vol. 7, nº 19, México, ENAH, Agosto 2000, pp. 15-33.
- Palomo Infante, M. D. (2001), “Instituciones religiosas y religiosidad en la frontera sur de México: el caso de los tzeltales de Chiapas”, *Revista Pueblos y Fronteras*, PROIMMSE-IIA-UNAM, nº 2, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, pp. 143-155.
- Redfield, R. (1956). *Peasant Society and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, R. (1965). *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago.
- Tax, S. (1937). “The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, *American Anthropologist*, 39, 423-444.
- Wolf, E. (1966). *Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor, 1971.
- Wolf, E. (1967). “Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central”, en J. R. Llobera (com.), *Antropología económica*, Anagrama, Barcelona, 1981, pgs. 81-95.