

La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala

FLAVIO ROJAS LIMA

(Seminario de Integración Social de Guatemala)

El hombre debe ser lo que podría ser, aunque no lo sea todavía.

E. Fromm

El descubrimiento y la conquista de América se producen en el marco de las grandes transiciones económicas y sociales de la Europa del siglo XVI, y éstas, por consiguiente, dejan su impronta en todas y cada una de las manifestaciones particulares de aquel acontecimiento trascendental en la historia de la humanidad. La posición rezagada que ocupa España en el proceso de transformación de las viejas estructuras medievales a las nuevas formas del capitalismo mundial, y la propia situación evolutiva de las distintas sociedades precolombinas de América, son hechos particulares que inciden también en la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Las motivaciones mercantiles del descubrimiento se ponen de manifiesto desde la búsqueda misma de las nuevas rutas comerciales hacia el Oriente, y adquieren expresiones contractuales en las famosas capitulaciones y en otros convenios de naturaleza semejante. En cuanto al fenómeno específico de la conquista y la colonización, son las instituciones económico-sociales como la esclavitud, el tributo, la encomienda, el repartimiento de indios y de mercaderías, las reducciones y los servicios personales, las que confirman la exacta relación colonial en la que los recursos naturales y humanos de la América española se ponen al servicio de la sociedad metropolitana. La violencia de la conquista, los contornos epopéyicos de la misma, sus profundas ambigüedades ideológicas que todavía apasionan a legos y estudiosos, son hechos que reflejan también las contradicciones de la España que pugnaba por apurar la marcha del desarrollo capitalista sin haberse librado

todavía de todas las ataduras medievales. Los hechos de guerra, sin embargo, la voluntad de poder y autoridad, y aun la campaña ideológica librada con la vehemencia y el furor de que ya en otras partes había dado muestras el mundo cristiano, no son sino circunstancias coadyuvantes o consecuentes que permiten la consecución de los objetivos fundamentales de carácter económico.

En un largo proceso que no concluye todavía y que se remonta con nuevas características más allá de las declaraciones independentistas, los indios americanos son despojados de su historia y de sus instrumentos de producción, y comienzan a elaborar bienes culturales y materiales que les son ajenos y extraños y que luego se convierten en medios efectivos para consolidar y multiplicar su pobreza y su alienación. Los nuevos sistemas de producción, que se hacen descansar básicamente en la fuerza de trabajo indígena, se pueden ilustrar, por ejemplo, con la misma industria textil, que antes marcara el despegue capitalista de algunos países europeos. Con la tecnología llegada de Europa, la industria textil de la América española se desarrolla cualitativa y cuantitativamente, incorporando a los propios indígenas en un mercado masivo que es llevado a extremos como el de uniformar pueblos enteros con trajes especiales, pintorescos y sofisticados, que de alguna manera son vinculados también a los esquemas locales de estratificación. Se puede decir, de este modo, que los llamados trajes indígenas, en países como Guatemala por ejemplo, resultan directamente afectados por los nuevos sistemas de producción, en los que a veces perduran elementos estrictamente culturales, ora indígenas ora españoles, de la época de la preconquista.

Las explotaciones mineras y los cultivos orientados a los mercados mundiales, que exhiben rasgos feudales particularmente en cuanto concierne a las relaciones de producción, dan paso a nuevas formas de propiedad y una creciente acumulación de la riqueza. Los indígenas son despojados de la tierra y convertidos en mano de obra forzosa, en un proceso que se prolonga más allá de la independencia (1821), y que se agudiza durante el predominio liberal (1871) y aun en épocas más recientes.

La transición capitalista iniciada en la sociedad española del siglo XVI se hacía evidente en lugares estratégicos como Sevilla. Un estudio sobre este sitio, por ejemplo, del que es autora la norteamericana Ruth Pike (1972), nos presenta un cuadro acucioso de la profunda transformación de la sociedad sevillana de la época, en la que surgían nuevos valores sociales y económicos y

se descartaban los viejos como resultado de la nueva posición de la ciudad como principal puerto hacia las Indias. «Las creencias tradicionales —dice Pike— que enfatizaban la virtud y el valor como bases de la nobleza, eran echadas por la borda. Una sociedad adquisitiva estaba emergiendo, y un espíritu de utilidad inundaba la ciudad. La ambición de dinero y la inconformidad con el cuadro de estratificación prevaeciente, llegó a ser un motivo de común preocupación para todos los sevillanos. Los ricos del Nuevo Mundo parecían envolver en un hechizo a toda la ciudad, en especial durante el arribo de las flotas, cuando eran llevados en carretas de bueyes a lo largo de las calles, desde el Guadalquivir hasta la Casa de Contratación» (*op. cit.*, p. 21). «Si la vida en Sevilla se caracterizaba por el materialismo y la codicia, ningún grupo reflejaba más tales características que la nobleza local» (*op. cit.*, p. 22). «Esta, sin embargo —afirma Pike—, mediante vínculos de matrimonio y comunidad de intereses, se fusiona con la capa emergente de los comerciantes, con la que integra posteriormente una sola clase social, convertida luego en la élite gobernante de la ciudad» (*op. cit.*, p. 24). Ruth Pike señala el papel determinante que desempeñaban las élites en todo el fenómeno de la conquista, y la manera cómo los representantes de dichos grupos se las ingenian para combinar adecuadamente la religión, la política y el comercio (tanto de mercaderías como de esclavos) en su propio beneficio. La acumulación de bienes, principalmente inmuebles, en manos de los grupos elitistas, es un hecho que ya se puede observar claramente en Sevilla, y luego con muchos menos controles y ataduras, en las posesiones coloniales.

La situación de Sevilla señala los derroteros de la sociedad global de la España de la época, en la que los remanentes medievales dan paso lentamente a un desarrollo capitalista que se hace más notorio en los grandes centros urbanos. El espíritu emergente del capitalismo español es trasladado de inmediato a las posesiones coloniales de ultramar. Las exigencias económicas en la vida de los centros más activos, como Sevilla, condujeron al aprovechamiento adecuado de las diferencias culturales propias de las distintas minorías locales como los esclavos de origen africano, los moriscos y los conversos, y también este fenómeno particular tiene sus repercusiones en la estructuración de las sociedades coloniales de América.

Hemos traído a colación el caso especial de Sevilla, usando la información de Ruth Pike sobre la transformación económica de

esta ciudad, simplemente porque resulta ilustrativo de los procesos de transformación capitalista que tuvieron como escenario la España del siglo xvi, y que luego fueron trasladados sistemáticamente a las colonias americanas. La transformación económica y social que se opera en el siglo xvi en España, por lo demás, es un tópico ampliamente documentado en fuentes del pasado y contemporáneas.

LA REACCIÓN INDÍGENA

Cuando son sometidos al nuevo sistema de producción capitalista y ante la desarticulación violenta de su propia sociedad, los indígenas americanos son sacados abruptamente de su mundo tradicional y experimentan un estado de ambigüedad y desorientación que, por medio de los mecanismos de la conquista ideológica, se consolidan en el transcurso de los siglos. Tales mecanismos se orientan principalmente a la negación de la cultura y la historia de las sociedades indígenas, en un contexto ideológico en el que se enfatizan las limitaciones y la imperfección fundamental del hombre.

En el marco amplio de la cultura de la conquista, el indio es convertido en un instrumento para fines que se relacionan, en último término, con la acumulación de riqueza en los sectores dominantes de los centros metropolitanos. En definitiva, los mismos conquistadores resultan instrumentalizados por un sistema de producción y una cultura en los que su propia felicidad, su propia «realización» como hombres, se ve relegada a un segundo plano, ante la deificación obsesiva y dominante de la riqueza y el poder. Estos, la riqueza y el poder, se obtienen por medio de la violencia, el despojo, la competencia y otros procedimientos que contribuyen a la deshumanización de las relaciones entre los individuos y los grupos que van surgiendo en la nueva sociedad colonial.

El indio, obviamente, sufre la mayor degradación en la conquista; se ve mutilado en sus propios procesos evolutivos al quedar sin una clase dirigente activa, que asuma la dirección de su vida en sociedad; resulta instrumentalizado y reducido a un estado de enajenación total por medio de la esclavitud y el trabajo forzoso y constata que su trabajo redunde de modo creciente en

su propio empobrecimiento y en la mutilación de sus superiores atributos humanos.

El capitalismo crea en el indígena una cuasi patología social que se prolonga hasta el presente: lo enajena, lo empobrece, le impone un ascetismo irracional y le hace buscar soluciones evasivas como la sumisión exagerada y la aceptación de formas de gobierno autoritarias y conservadoras (Fromm, 1958, *passim*).

El espíritu del capitalismo, así como la nueva ética cristiana de que son portadores los españoles, son extraños al indígena, y le sacan violentamente de su estable mundo tradicional.

En tales circunstancias, y en una reacción casi natural, el indígena retrocede defensivamente en busca de lo que Erick Fromm llama los vínculos primarios con la naturaleza y con los otros hombres, a fin de rescatar la seguridad perdida y la conciencia de una segura ubicación social. El indígena se aferra a los rasgos de la etapa evolutiva que el antropólogo Victor Turner denomina «comunitas» (1971, *passim*). En aquella situación de inseguridad, de ambivalencia y de angustia, y bajo el acoso de la violenta imposición cultural, el indígena americano se encuentra con la fórmula de la cofradía. Se trata de un tipo de hermandad religiosa utilizado por los españoles como un eficaz coadyuvante en los propósitos de dominación ideológica y económica. Con un sentido peculiar, la cofradía forma parte del esquema de la conquista, casi como el requerimiento de Palacios Rubio, o como la encomienda; justamente por ello se la localiza en toda la América hispana, desde el sur de Estados Unidos hasta la Patagonia; pero en las áreas socialmente más desarrolladas, como Mesoamérica, es donde alcanza sus formas y cometidos más característicos.

Para el indígena, sin embargo, la cofradía representa en algún sentido un vínculo con el universo social anterior; es una vuelta a los vínculos primarios, en la terminología de Fromm; y, por otra parte, es una puerta de salida abierta por los mismos conquistadores.

La cofradía, en efecto, presenta rasgos sociales y religiosos localizados también en las formaciones sociales prehispánicas (Carrasco, 1961), y al mismo tiempo asegura los intereses de los colonizadores europeos. Por consiguiente, y aunque parezca paradójico, la cofradía puede ser utilizada como un vínculo con el pasado y abre perspectivas de sobrevivencia en el futuro de las sociedades americanas; resulta ser, así, un instrumento ambiguo y contradictorio, en el que se da cabida a los dioses prehispánicos y

a los dioses cristianos, y que, por otro lado, permite buscar la estabilidad y la seguridad de la época anterior, así como la adaptación o el equilibrio con las formas impuestas por el régimen colonial. En sus vínculos con el pasado, exhibe necesariamente un carácter reaccionario, conservador, y por ello resulta cara a los círculos elitistas de las sociedades indígenas precolombinas y contemporáneas; en sus vínculos con el futuro, como parte del orden colonial, significa en parte la sustitución de expresiones religiosas obsoletas por otras más racionales, pero extrañas siempre a las potencialidades propias del hombre. El marco de ambivalencias o de antinomias de la cofradía, al que se hace referencia más adelante, se amplía y se consolida en la medida en que la cofradía, llegada de Europa, se transforma en una típica institución indígena.

LA COFRADÍA INDÍGENA EN GUATEMALA

La cofradía cobra especial importancia en el área de Mesoamérica, y ello se explica en parte por el desarrollo cultural y social de la región en la época de la preconquista. Ahí donde las formas de organización clánica daban paso a unidades territoriales con una relativa centralización política y económica; ahí donde desaparecían los grandes estados teocráticos detentadores de los excedentes de la producción; ahí donde el desarrollo cultural había alcanzado alturas que siguen siendo ejemplares en la historia de la humanidad; ahí, precisamente, se requerían técnicas de dominación más elaboradas, a las cuales corresponden reacciones igualmente sofisticadas y sutiles.

La cofradía es uno de los fenómenos sociales más documentados en la etnografía mesoamericana y del mismo se ha llegado a decir que representa en la estructura social de los grupos indígenas del área, lo que el parentesco representa en la estructura de las sociedades tribales africanas (Cancian, 1967).

Por algunos elementos que le son característicos, según se ha indicado ya, es posible asignarle orígenes americanos como también europeos o africanos que se remontan, estos últimos, a los siglos IX y XII (Pullan, 1971; Foster, 1953; Rumeu de Armas, 1944; Montes, 1977; Pike, 1972). Sin embargo, en Mesoamérica, y particularmente en el área maya de esta región, siguió un desarrollo peculiar que nos induce a hablar de la cofradía indígena como una

especie de género religioso más amplio y diversificado, aunque en la literatura etnológica de la zona se le sigue llamando con una extensa variedad de nombres particulares.

Los rasgos más sobresalientes de la cofradía indígena de los pueblos mayas pueden resumirse de la siguiente manera: 1) fue convertida en un elemento estructural de gran relevancia; 2) funciona como un reducto social y cultural frente a las formas de dominación colonial y neocolonial; 3) se mantiene como un obstáculo ante la expansión de formas más modernas y dinámicas de organización social, y 4) persiste como un foco activo de la identidad y seguridad colectivas del indígena tradicional. Estos rasgos, como se ha dicho ya, son observables entre los mayas en general, pero particularmente entre los mayas del altiplano occidental de Guatemala, donde se localizaban los centros más desarrollados al producirse la conquista del área en los primeros decenios del siglo XVI. Dichos rasgos, además, reflejan las contradicciones fundamentales propias de la cofradía indígena.

ESTRUCTURA SOCIAL DE UN PUEBLO QUICHÉ DE GUATEMALA

A fin de que se pueda apreciar la ubicación social y los rasgos distintivos de la cofradía indígena, presentamos a continuación el cuadro esquemático de la estructura social de un pueblo quiché de Guatemala*.

En este pueblo existen nueve cofradías indígenas dedicadas a igual número de imágenes del santoral católico. Todas tienen los mismos cargos jerárquicos, que son básicamente los mayordomos (1o., 2o., 3o. y 4o.), un alcalde cofrade 2o. y un alcalde cofrade 1o. en la cúspide. Hay una cofradía principal o «Cofradía del pueblo», dedicada al santo patrono del lugar, y cuya sede es el principal foco de la vida ritual tradicional. La iglesia católica y algunos «adoratorios naturales», son focos rituales complementarios y estos últimos están situados en colinas alledañas en las cuatro direcciones cardinales. Teóricamente todos los varones adultos deben

* El trabajo de campo en que se basa esta sección fue hecho en 1979-80, antes de que la violencia política alcanzara sus puntos críticos en la región; después de aquellos años, y como resultado de dicha violencia, se han producido cambios importantes en la integración de los grupos y en las relaciones de poder a nivel local. Este informe etnográfico se refiere a un pueblo específico, pero es aplicable, *mutatis mutandis*, a otras comunidades de la zona. El nombre del poblado se mantiene en reserva por razones obvias.

servir en los cargos de una de las cofradías secundarias, para ocupar posteriormente, también de manera ascendente, los cargos de la cofradía principal. Al terminar el ciclo completo del servicio ritual, es decir, después de servir como alcalde cofrade de la cofradía principal, se adquiere la categoría de Principal del pueblo. Esta es una posición que se alcanza generalmente después de los cuarenta años y a la misma corresponde un alto *status* social y económico, puesto que el servicio prolongado demanda gastos considerables y la inversión de un tiempo valioso, así como el cumplimiento de deberes rituales importantes para la colectividad. Los Principales constituyen un cuerpo corporativo y deliberante que usualmente se reúne en la sede de la cofradía principal para tratar asuntos relativos a la vida del pueblo y a las relaciones de éste con el mundo exterior. El pueblo está dividido en dos mitades (*moities*), lo que parece ser una característica prehispánica, y los Principales representan a cada sección por partes iguales. Hay dos Principales que ocupan la posición de dirigentes del grupo, y ellos son conocidos con el nombre de *Aj-Waren*, es decir, guías o líderes de la colectividad. Entre las atribuciones prácticas de los Principales figura la de nombrar a los hombres que asumen cada año los cargos en todas las cofradías; dichos hombres se conocen en la lengua quiché con el nombre de *Aj-Patán*, o sea «los que sirven». Los Principales, asimismo, nombran al «alcalde indígena» o «alcalde segundo» del pueblo, que es un funcionario no autorizado por la Constitución y las leyes nacionales, pero que, con base en el derecho consuetudinario, ejerce funciones públicas específicas, como la de administrar justicia en las disputas menores entre indígenas, reclutar mano de obra gratuita para trabajos y obras comunales, y otras funciones de intermediación entre los órganos oficiales de la autoridad local y la población indígena mayoritaria. Tales funciones son particularmente importantes cuando el jefe de la corporación municipal, es decir, el alcalde oficial del pueblo, es un vecino ladino que no conoce la lengua quiché y no puede, por lo mismo, tener acceso directo a la población indígena monolingüe. Otra función de los Principales, que resulta decisiva en el cuadro de las relaciones de poder, es la relativa al nombramiento de los llamados «alcaldes auxiliares», que son los representantes de la autoridad y del Estado al nivel inferior de las aldeas, cantones y caseríos.

Los Principales se consideran representantes de la comunidad ante el mundo exterior y como tales intervienen en el juego polí-

tico institucionalizado por intermedio de los partidos que funcionan a nivel nacional. Como puede notarse, los Principales se forman, y en cierto sentido se profesionalizan, después de su servicio en las cofradías, lo que permite apreciar el papel que éstas juegan en las relaciones de poder y, además, como mecanismo de control social en los segmentos tradicionales de la población.

En el cuadro de la estructura social del pueblo se aprecian fácilmente las siguientes categorías sociales: en el plano cultural, los indios y los ladinos; en el plano religioso, los «costumbristas», catequistas, «católicos» y protestantes; en el orden económico, los ricos y los pobres, diferenciados básicamente por la cantidad de tierra en propiedad y la disponibilidad de mano de obra asalariada; y finalmente, en el terreno político, los partidos legales tradicionales y los aparatos gubernativos en su nivel inferior.

Las relaciones entre los grupos enunciados presentan las siguientes características generales: por una parte, el conflicto permanente y a veces agudo, así como la eventual cooperación recíproca; por otra parte, los traslados o entrecruzamientos ocasionales entre las distintas categorías mencionadas; en el caso de los costumbristas y catequistas se trata de grupos integrados exclusivamente por indígenas, pero en uno y otro grupo existen indígenas ricos y pobres, así como elementos de los diferentes partidos políticos nacionales.

Los costumbristas, llamados así porque practican la «costumbre», o sea una actividad ritual (rezos a los santos católicos y a las divinidades prehispánicas, quema de copal e incienso, adivinaciones, etc.) que forma parte de un catolicismo folk con acusados ingredientes prehispánicos, constituyen el sector más tradicional y conservador. Se identifican decididamente como indios y se aferran a los patrones culturales más antiguos; ello no obstante, hay una marcada división entre la mayoría pobre de este grupo y la élite del mismo, conformada esta última por personas relativamente adineradas que además monopolizan los conocimientos esotéricos sobre los que descansa la vida ritual del conjunto. Otros rasgos característicos del costumbrismo son el culto a los antepasados, el culto a los santos, el *chuckajau* o sacerdote nativo, y el calendario maya.

El culto a los antepasados es básicamente un mecanismo de control social, por medio del cual se persigue que la conducta real de las personas observe las pautas ideales aprobadas para la co-

lectividad; los muertos, en efecto, toman parte de la vida cotidiana, vigilando, ayudando, recompensando y castigando las distintas formas de comportamiento. En su calidad de intermediarios, además, ayudan a racionalizar las relaciones con los poderes sobrenaturales y las relaciones individuales y de grupo.

El culto a los santos es consecuencia de un tipo de sincretismo religioso en el que los elementos cristianos occidentales y los de origen americano precolombino, permanecen claramente diferenciados; esto último se colige porque los indígenas pueden formular comparaciones entre su religión popular y el catolicismo ortodoxo, sopesando la prédica y los embates sistemáticos de los sacerdotes de la Iglesia local. Los santos a los cuales rinden culto los costumbristas son todos del santoral católico, pero ellos son vistos como representantes de la colectividad. En este sentido, eventualmente son alineados con divinidades prehispánicas de igual o mayor importancia, como el «Santo Mundo» y otras que se conciben como «dueños» de las cosas, de los accidentes geográficos y del destino de los hombres. Los santos son considerados también como «antepasados», y, como éstos, «conviven» con los hombres y participan de sus alegrías y contrariedades; por tales razones beben y bailan con los hombres en las ocasiones festivas y con ellos entristecen y sufren en los trances de pena y de adversidad. El día del santo patrono del pueblo —que dicho sea de paso es uno de los santos más importantes de la Iglesia católica y cuya imagen es considerada por los indígenas como una de las más «poderosas» de la región— se celebra por los costumbristas no siempre en la fecha señalada por el Vaticano, sino en el día más propicio del calendario maya en las proximidades de aquella fecha oficial. Este rasgo, el del culto a los santos, es precisamente uno de los más combatidos por la Iglesia ortodoxa, que ha orientado buena parte de la filosofía y la praxis de Acción Católica a combatir la existencia de la cofradía y el culto a los santos.

El *chuchkajau* es el sacerdote nativo, el chimán, como se dice en algunas lenguas mayances de Guatemala, o *shaman* según se dice en la literatura antropológica principalmente de origen inglés. Es un especialista en el manejo del conocimiento esotérico y en la medición y significación del tiempo de acuerdo con el calendario maya precolombino. Realiza una actividad ideológico-ritual (por ejemplo, cuando adivina el destino de una persona o pronostica el resultado de una empresa cualquiera) y una actividad curativo-

ritual (cuando se establece el origen natural o sobrenatural de una enfermedad y se neutralizan los efectos de la misma). El instrumento de trabajo usado en las prácticas adivinatorias es la «santa vara», o envoltorio sagrado en el cual se guardan los frijoles rojos y monedas antiguas que sirven de oráculo en las mencionadas prácticas adivinatorias. Los *chuchkajaus* son dueños de la sabiduría tradicional y de la visión del mundo de los antepasados; ello lo explica el significado de la misma palabra (*chuch* = abuela; *kajau* = abuelo o señor), que alude a la suma sapiencia de todos los antepasados. La función de los *chuchkajaus* está ampliamente documentada en la etnografía guatemalteca (véase, por ejemplo, Schultze Jena, 1945, y Bunzel, 1981) y se puede resumir diciendo que buscan conseguir el bien y evitar el mal para los hombres, a sabiendas, sin embargo, de que el bien se puede alcanzar por medio del mal y a la inversa.

En la cofradía principal del pueblo permanece, casi como un especialista de tiempo completo, el «chuchkajau del pueblo», que es al mismo tiempo el cuidador de la imagen del santo patrono y director de la vida ritual a nivel de la comunidad; ejerce una directa supervisión para mantener el orden y la continuidad ritual en todo el pueblo; lleva el control de los días sagrados y nefastos y de las actividades colectivas que a éstos corresponden; también ejerce como *chuchkajau* particular. (El hombre que ocupaba tal posición en 1979, fue muerto violentamente —lapidado— unos meses después.)

El último rasgo sobresaliente del costumbrismo es el calendario maya de origen precolombino, que tiene vigencia todavía en muchos pueblos del altiplano indígena de Guatemala. Se trata del calendario sagrado o *tzolkin*, de 260 días, con sus trece números y sus veinte nombres, que regula en buena medida la vida individual y colectiva de las comunidades mayas contemporáneas, señalando los días propicios y los días nefastos para todo tipo de actos o empresas, sean éstas agrícolas, comerciales, de diversión o lo que fuere. En los días más sagrados del año ritual, por ejemplo el *Guaxaquib-bats* (8-mono) o el *Guaxaquib-queiej* (8-venado), la cofradía principal se convierte en un activo centro del culto costumbrista. El calendario maya y su importancia actual en el área quiché es un tema adecuadamente documentado también en la etnografía sobre Guatemala (véase, por ejemplo, Schultze Jena, 1945; Bunzel, 1981; Goubaud Carrera, 1964; etc.).

Las contradicciones intrínsecas de la cofradía, que ya han sido sugeridas de alguna manera en las líneas precedentes, fueron puestas de relieve ya en el siglo XVIII, en un informe enviado por el arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, a la corte de España. Figura dicho informe como complemento de la *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Guatemala* (1958) y fue enviado por el arzobispo a requerimiento expreso de la Corona. El documento contiene, entre otras, las siguientes observaciones interesantes: a) en la diócesis de Guatemala las cofradías eran el principal sostén económico de la Iglesia a nivel local y, de suprimirse, la Iglesia no podría subsistir a dicho nivel; b) las cofradías habían sido convertidas en el centro de «las idolatrías y los vicios de los indios»; c) se había producido tal identificación de los indios con el sistema de las cofradías, que una posible supresión de las mismas daría lugar a imprevisibles alteraciones del orden social. Sobre la conveniencia o inconveniencia de la cofradía respecto de los intereses coloniales, el arzobispo decía textualmente: «...para tratar del asunto es precisa la difusión, y aun de este modo no deja de ser empeño difícilísimo formar concepto de si son necesarias, útiles o perjudiciales, porque de todo esto tienen mucho, y lo que hai que decir sobre ello, se me hace muy dificultoso [...]. Pero según tengo observado —agrega Cortés y Larraz— en todo género de asuntos de este Reyno se hallan todas las dependencias implicadas de contradicciones, lo que embaraza el poderse terminar ni decidirse sobre ellas con el correspondiente acierto; porque si aparecen por su semblante inútiles y perjudiciales, por otro se representan convenientes y necesarias...» (Montes, 1977: 83-85). En otra parte de su informe, el arzobispo de Guatemala expresa lo siguiente de las cofradías: «Siendo tan antiguas y que las quieren los Yndios, aunque sin idea alguna christiana, entiendo, que lo mismo sería quitarlas, reformarlas, o alterarlas de cualquier modo, que alborotarse los Yndios, abandonar los Pueblos, y desconocer el nombre de christianos, como sucedió en años pasados, que habiendose quitado en el Partido y Alcaldía de Sololá (según relación del Cura de esta Parroquia) ni aun bautizar á sus hijos quisieron los Yndios, hasta que se las bolbieron» (Montes, 1977: 85).

Las contradicciones esenciales que persisten en la cofradía o sistema de cargos, se pueden colegir con facilidad de la consi-

derable variedad de estudios e interpretaciones sobre el tema que existen en el área mesoamericana.

En efecto, la diversidad de modelos interpretativos propuestos en las distintas épocas y lugares, pone de manifiesto el carácter cambiante del fenómeno. Se nos demuestra, así, que se trata de una particular manifestación de la vida social, con su propia dinámica y sus contenidos dialécticos correspondientes.

Este último problema, el de la dialéctica de la vida social referida al caso concreto de la cofradía, se refleja en una serie de antinomias, contradicciones básicas, o simplemente ambivalencias, que se desprenden del estudio moderno de que ha sido objeto la cuestión en el campo de las ciencias sociales, principalmente en el área mesoamericana. El cuerpo de tales antinomias puede presentarse de la siguiente manera:

1) La cofradía es un símbolo religioso y al mismo tiempo un escenario de conducta real.

En efecto, y según se insinúa en otra parte de este estudio, la cofradía tiene toda ella las connotaciones propias de un símbolo único en cuanto sugiere algo que sobrepasa sus apariencias externas; en cuanto tiene un significado no del todo conocido y manifiesto, pero compartido, directa o indirectamente, por muchas personas vinculadas por el mismo símbolo. En su ámbito funcional, además, tiene una serie de símbolos y signos secundarios, con sus propios significados particulares, y entre los cuales se incluyen insignias, trajes especiales, danzas, comidas y bebidas rituales, etc.

Pero además de sus configuraciones simbólicas propias, la cofradía —cuando menos en muchos lugares de Guatemala— implica un lugar determinado, una unidad espacial, en la que se observan ciertos patrones de comportamiento obligado, traducidos por lo común en una conducta ceremonial y ocasionalmente festiva, con sus propias connotaciones simbólicas.

2) La cofradía forma parte de la estructura social a nivel de la comunidad e, indirectamente, también a nivel nacional, y, por otro lado, es un componente del mundo ideológico.

Es, ciertamente, una categoría discreta, un grupo delimitado, tanto en sentido estricto si nos referimos al cuerpo de cofrades, como en sentido lato si aludimos al grupo tradicionalista que se identifica con su esencia y sus prácticas. Es, también, un instrumento de clasificación de las personas con criterios jerárquicos,

y en muchos casos define la calidad de indígenas en contraposición con la categoría de ladino. En algunos pueblos guatemaltecos cumple las veces de un distintivo de los grupos religiosos tradicionales y más conservadores, en el cuadro de un faccionalismo religioso beligerante. Aparte de todo ello, sin embargo, la cofradía es un vehículo eficaz para conservar y propagar todo un sistema de ideas y creencias, unas de origen prehispánico, como el calendario maya o el culto a los antepasados, y otras con antecedentes occidentales reelaborados, como el culto a los santos. Ella misma es un lugar sagrado, sede de poderes sobrenaturales, y un núcleo ideológico bien definido.

3) En cuanto a sus orígenes, la cofradía es simultáneamente española e indígena.

Autores como Carrasco (1961) han señalado algunos de sus antecedentes prehispánicos, entre los que figuran la organización jerárquica del culto (que además se encuentra en muchas culturas primitivas y modernas); las deidades religiosas vinculadas a pueblos y lugares, en una relación parecida a la de los santos patronos de las reducciones, o pueblos de indios, fundadas por los españoles en el siglo XVI; los festivales cíclicos, las procesiones, los adoratorios naturales; el calendario prehispánico y su función reguladora en el ciclo de la vida individual y colectiva.

Respecto de sus orígenes indígenas o su identificación con la cultura americana, puede ser significativo el hecho de que en los idiomas nativos se hayan acuñado términos específicos para designar el sistema. Así, por ejemplo, en quiché se dice *chac-patán*, y en tzotzil, *ab-tel*.

Por otra parte, no es difícil enumerar los rasgos claramente españoles u occidentales de la cofradía, y bastaría citar los santos, los rezos, las ceremonias especiales como la misa y las procesiones, la nomenclatura más generalizada, etc.

A veces puede notarse en uno solo de todos los rasgos mencionados —como en el culto a los santos, en las procesiones, en los festivales cíclicos— un doble origen indiferenciado.

4) Es un fenómeno preponderantemente religioso, pero tiene implicaciones económicas, políticas, sociales propiamente dichas, artísticas, festivas y de otro género, como corresponde realmente al fenómeno religioso a nivel micro y macrosociológico, en todos los contextos históricos.

No es difícil poner de manifiesto el carácter multifacético de la cofradía mesoamericana, aunque algunos de sus aspectos esen-

ciales eventualmente son más evidentes que otros. En la época colonial fue uno de los principales instrumentos usados por la Iglesia para su propio financiamiento (Cortés y Larraz, 1958, y Montes, 1977), y con estos propósitos u otros parecidos, las cofradías de algunos pueblos llegaron a acumular grandes capitales en los que figuraban valiosos bienes muebles, inmuebles y semovientes (Cortés y Larraz, citado por Montes, 1977). En la actualidad las connotaciones económicas se reflejan en el cuadro particular de estratificación interna, en el cual los Principales y cofrades representan a una élite que aprovecha el sistema para preservar intereses materiales. Ello no obstante, hay autores que señalan insistentemente supuestas tendencias niveladoras en el sistema, lo cual se logra —según se dice— por medio del gasto ostentoso que conlleva la actividad ceremonial y festiva.

El carácter social y económico, en fin, se demuestra también por la enorme red de intercambios que implica la cofradía, los cuales se refieren no sólo a bienes y servicios, sino a dignidades, aptitudes y posiciones de poder. Por ejemplo, el mercado de candelas, licor, incienso, es verdaderamente fuerte en el radio institucional de las cofradías. En algunos lugares son igualmente importantes los servicios de adivinación, curación y confortación espiritual que prestan los chimanes a cambio de estipendios a veces bajos, pero regulares. Se vende también la transmisión de conocimientos con motivo de la iniciación de los nuevos especialistas religiosos o espirituales, y aun el manejo de las malas artes de las brujerías en las obligadas y comunes circunstancias en las que el conflicto social se hace más agudo.

Las connotaciones estrictamente sociales se perciben también en la incidencia del sistema en la clasificación y organización de las personas en grupos diversos (costumbristas, cofrades, Principales, etc.) y en el ordenamiento de las relaciones entre dichos grupos. La significación de la cofradía en este sentido, aludida ya en líneas anteriores, puede ser directa o indirecta, principal o complementaria, pero la institución, de todas maneras, tiene mucho que ver con la ordenación del universo social.

En relación con las connotaciones políticas del sistema, quizá sea suficiente recordar que en algunos contextos —como en la Guatemala anterior a la Revolución de 1944— el sistema o jerarquía de cargos religiosos funcionaba de manera alterna con la jerarquía del gobierno civil local y ambas ramas participaban conjuntamente en específicas funciones políticas y administrativas,

como las de policía y vigilancia, la intermediación con los poderes centrales, la administración de justicia en las instancias inferiores, etc. En los mismos pueblos de la región quiché de Guatemala, los grupos de Principales asociados al sistema de cofradías —según lo hemos sugerido ya— retienen funciones de gobierno tribal disimulado o cuando menos disminuido, lo que se comprueba al comparar las condiciones anteriores y posteriores a la Revolución liberal de 1871 y a la Revolución democrática burguesa de 1944. Si las vinculaciones políticas señaladas no fueran suficientes, habría que recordar que las cofradías tienen mucho que ver con la distribución del poder real —y, a veces, también, con la del poder formal al participar abierta o disimuladamente en los procesos electorales de los tiempos recientes— en los niveles locales. El conocimiento y la actividad ritual, en el caso de los chimanes y cofrades, constituye también, coyunturalmente, un efectivo instrumento de poder social en el sentido weberiano, o sea como medio para obtener de otras personas determinadas formas de comportamiento, o bien como vehículo efectivo de control social.

En cuanto a las significaciones artísticas y festivas, baste decir que la cofradía es foco de festivales cíclicos en los que la música, las danzas, las piezas dramáticas, los arreglos florales, ocupan un lugar preponderante. En algunos pueblos quichés de Guatemala se puede observar que la cofradía es el lugar en que se organizan y se ensayan las danzas coreográficas más conocidas, entre las que figuran algunas de origen hispánico como el Baile de la conquista y el de Moros y Cristianos, y otras de origen americano como el Baile de la Culebra, el Palo Volador, los Ixtanes y otros. La marimba sola de tiempos anteriores y la marimba con saxos de época más reciente, así como el tipo de música que se las asocia, son expresiones artísticas de los sectores indígenas tradicionales vinculados a la cofradía; ésta, en fin, ha sido y es, por lo general, el escenario de actividades festivas o de simple esparcimiento. También suele usársele como el lugar donde se guardan viejas partituras de música sacra o popular, máscaras, imágenes iconográficas, instrumentos y otros objetos relacionados con el arte. Cortés y Larraz decía en el siglo XVIII refiriéndose a las fiestas de cofradía: «Tienen su música y bailes que llaman Funes y zarabandas en que pasan todo el día y la noche en gravísimos excesos» (cit. por Montes, *op. cit.*, p. 84).

5) La cofradía es cristiana y es pagana al mismo tiempo.

No puede negarse que fue introducida por los españoles como parte de la conquista ideológica y como uno de los tantos medios para sustituir una cultura y religión —las vernáculas y paganas— por la cultura occidental y la religión católica; luego fue usada como un reducto de las culturas y religiones tradicionales para rescatar lo que había de rescatable después de la agresión de los ejércitos militares, económicos e ideológicos de la conquista.

Ya hemos indicado la presencia de elementos culturales indígenas en la cofradía, algunos de los cuales se siguen llamando paganos o herejes por los voceros cristianos. También pueden apreciarse los elementos cristianos españoles, los que, ya en el contexto de la cultura indígena, no siempre han estado del todo identificados con el pensamiento cristocéntrico de los últimos siglos.

6) La cofradía es un instrumento de integración, de cohesión social, de servicio a la comunidad y, de manera simultánea, es un vehículo de división y de conflicto social.

En efecto, la cofradía une a los miembros del conglomerado tradicional; es un símbolo de identidad, y por consiguiente de cohesión, de aquellos que comparten de una u otra manera sus significados intrínsecos. Las unidades sociales que comparten los contenidos semánticos y las tendencias centripetas de la cofradía son los indígenas, básicamente los indígenas tradicionales, pero también los grupos católicos locales en un sentido más difuso e indirecto y las sociedades nacionales mesoamericanas en la medida en que participan de algunas de las características esenciales de lo indígena, de lo católico, de lo occidental.

El servicio en los cargos del sistema se ha definido por no pocos estudiosos como un servicio a la comunidad, dado que el ciclo de fiestas, la red de intercambios diversos, el culto a los santos, la actividad ritual, la justificación ideológica de las diferencias sociales, etc., son todas expresiones de la vida social de que se benefician los miembros de las distintas unidades sociales locales y nacionales; todos los miembros de estas unidades derivan beneficios materiales y espirituales o psicológicos de las fiestas, los ritos, los intercambios y de todas las expresiones aludidas. En este sentido la cofradía contribuye, aunque sea de modo indirecto, a reforzar y mantener todo un sistema social y un modo de vida que rebasan las fronteras nacionales y se prolongan en el tiempo.

No obstante, y precisamente porque contribuye a crear o mantener categorías sociales discretas, la cofradía es un vehículo de división y de conflicto social. Hay subgrupos y hombres que se

benefician más en el marco funcional de las cofradías y hay quienes las manipulan para hacer de ellas un medio directo o indirecto de explotación. Los chimanes, por ejemplo, como los especialistas religiosos en casi todos los contextos culturales, se benefician del sistema correspondiente, al que usan no sólo como instrumento de poder económico propiamente, sino de poder social en general. Como institución pasiva y conservadora tiene efectos cohesivos, pero al consolidar sus tendencias integradoras sobre bases de desigualdad o de explotación, alienta las fuerzas del conflicto y la desintegración. En las mismas fiestas, que constituyen parte importante de su funcionamiento institucional, se puede observar el surgimiento de reyertas, discusiones, agresiones verbales o, de hecho, el irrespeto a los derechos ajenos y muchas otras formas de conflicto a nivel interpersonal, de grupo y de clase. Resulta significativo que a veces se las quiera ver tan sólo como centros de vicio, de conducta irregular, de abusos, de excesos diversos, y ello no sólo de parte de los párrocos etnocentristas e intolerantes de la época colonial, sino de los más ilustrados jerarcas de la Iglesia de entonces y del presente. Este antagonismo, por otro lado, excede el plano estrictamente religioso y se extiende al terreno de las diferencias entre otros grupos, como las clases o los partidos políticos, cuyos intereses particulares pueden coincidir a nivel de la sociedad global.

7) La cofradía es estática y es dinámica, en la medida en que propugna y estimula el orden y el desorden sociales.

Esta contradicción se explica más o menos en la misma esfera de razonamiento que la anterior. Es estática en cuanto trata de mantener el *statu quo*, un sistema social determinado; pero a la postre resulta ser una fuerza dinámica en la medida en que contribuye a descubrir las debilidades, las negaciones de un sistema basado en desequilibrios, en fallas, tan profundas como las fallas continentales que dan lugar a los fenómenos sismológicos tan comunes en la misma región mesoamericana.

8) La cofradía tiene significados inmediatos distintos para los indígenas y para los ladinos, y aun para los propios indígenas, si éstos actúan en el marco de sus relaciones intragrupo o de sus relaciones intergrupo.

Los ladinos —en el caso de Guatemala— participan también en asociaciones religiosas, llamadas hermandades generalmente, que tienen algunas semejanzas con las cofradías de los indios; pero ellos no conceden a tales entidades la significación que los

indígenas otorgan a las suyas. La cofradía indígena, por lo mismo, resulta ser un símbolo más rico y más complejo; es única en cuestiones fundamentales que atañen a la conservación de la cultura tradicional.

Desde el mirador ladino la cofradía indígena es una cosa, y desde el mirador indígena es otra distinta. En el marco del etnocentrismo ladino se la mira peyorativamente y se reduce su significación; se subrayan sus aspectos negativos, como cuando se la asocia sistemáticamente con el vicio o con la ingenuidad del indígena; mas en otras circunstancias se intuyen o se perciben sus connotaciones subyacentes más relevantes.

Los indígenas tradicionales, en cambio, se encuentran definidos en la cofradía; ésta les ayuda a mantener su identidad ancestral, aunque ello es más cierto cuando actúan como grupo frente a la sociedad global. Cuando actúan en sus relaciones intragrupo, en cambio, la fuerza integradora de la cofradía no es lo suficientemente grande para contrarrestar las desigualdades estructurales y el conflicto interno.

9) Eventualmente la cofradía tiene escasa o ninguna relevancia en mucho de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, y es también, en aspectos fundamentales, como triviales, rectora de la vida de esos pueblos. En relación con este punto, por ejemplo, es bueno recordar que no obstante los reiterados señalamientos sobre su declinación e inminente desaparición, ha persistido a lo largo de casi cinco centurias de cambio social.

En muchos poblados del occidente de Guatemala los locales o casas de cofradías permanecen abiertos todos los días, pero sólo son frecuentados por unos cuantos fieles. El alcalde cofrade o uno de los mayordomos permanece de modo permanente al cuidado del santo, sea que éste se encuentre en la casa particular de dichos oficiales o en una vivienda especialmente alquilada para tales propósitos. En consecuencia, aun la principal cofradía de un pueblo cualquiera aparece ordinariamente desierta o abandonada y resulta difícil —aun para los ladinos locales— adjudicarle alguna importancia en la vida de la comunidad. Sin embargo, la situación cambia radicalmente en los días festivos y más aún en los días sagrados del calendario maya ceremonial. En estas fechas cambia de modo ostensible la vida económica, festiva y ceremonial del pueblo entero, y las sedes de cofradía, según la particular importancia de éstas, se convierten en activos centros de reunión, con la asistencia de los Principales, los chimanes y gran cantidad

de fieles. Los ladinos, la iglesia local, los comerciantes, los transportistas, se benefician de dicho cambio de modos distintos, muchas veces desconociendo del todo las inmediatas razones del mismo.

Cosa semejante ocurre en los períodos de crisis de la vida individual o colectiva y en coyunturas políticas, como elecciones u otras oportunidades en las que surgen problemas diversos con los poderes centrales o en que se juegan los intereses de las comunidades locales. Es posible que ello se deba en parte a que los indígenas tradicionales carecen de otras formas de organización social, modernas y eficaces, para encarar las situaciones conflictivas.

10) La cofradía es un foco de moralidad y de control de la conducta social, y es también, en algún sentido cuando menos, un centro de conducta espontánea o irregular.

Como fenómeno preponderantemente religioso, resulta un efectivo instrumento de control social, pues busca imponer formas de comportamiento y trata de mantener valores y otras pautas culturales que condicionan las relaciones sociales. Pero en las fiestas o en las situaciones de desequilibrio se rompen las normas, se desprecian los valores y se asumen actitudes espontáneas contrarias a los esquemas normativos tradicionalmente definidos. La literatura etnográfica (Bunzel, 1981) alude a holgorios y borracheras en los que se violan los tabúes sexuales y se tiran por la borda los valores, las pautas de comportamiento, las creencias; y entonces, por ejemplo, hasta se pierde el respeto a los santos, a los antepasados y a otras cosas y fuerzas sagradas y temibles.

11) El culto a los santos es un elemento consubstancial de la cofradía, pero al mismo tiempo se ha trastocado —para la Iglesia católica cuando menos— hasta asumir ribetes de un fetichismo inaceptable.

Desde su introducción expresa por los españoles, la cofradía está asociada substancialmente al culto a los santos, y la presencia y el cuidado de éstos es parte indispensable en el aparato formal de la institución. Hay quienes afirman (Carrasco, 1961) que los santos patronos vinculados a la cofradía principal de los pueblos de indios tienen antecedentes en las deidades tutelares de las poblaciones precolombinas. Mas, por otra parte, hay suficiente base histórica (Pullan, 1971; Foster, 1953; Rumeu de Armas, 1944; Montes, 1977; Pike, 1972) para pensar que la cofradía fue usada desde la Edad Media y en la Contrarreforma y la Reconquista es-

pañola, como instrumento de catequización y como parte esencial de la instrumentalización ideológica. En América los santos jugaron un papel decisivo dando su nombre y una supuesta protección especial a los pueblos de indios, una protección parecida a la que recibían de las deidades tutelares precolombinas. Mediante todo un ciclo ritual dedicado a los santos, como sus misas, derramas, limosnas, procesiones, etc., la Iglesia católica estableció una fuente de ingresos, segura y permanente, en la que descansaba a veces la vida misma de la Iglesia a nivel local y para lo cual serían preferentemente los capitales de las cofradías (Cortés y Larraz, citado por Montes, 1977).

No obstante la importancia histórica y escatológica de los santos en el marco ideológico de la Iglesia católica, resulta significativo que dicho elemento sea ahora uno de los más combatidos en la vida de las cofradías por parte de la Iglesia ortodoxa.

El caso es que también los santos sufrieron —en la historia religiosa de los indios de Guatemala— un proceso de adaptación o de reelaboración sincrética, y han llegado a ser algo diferente de lo que quisiera la ortodoxia católica. En algunos pueblos de Guatemala, por ejemplo, se les da licor, se les saca a bailar en las fiestas, se les soborna por distintos medios y motivos (Bunzel, 1981) y se les hace objeto de otros tratos que contradicen su estatus divino y denotan una condición humana terrenal. En consecuencia, podría hablarse de una mayor humanización de los santos entre los indígenas, aun cuando la Iglesia ortodoxa hable contradictoriamente de un fetichismo exagerado. Precisamente por ello la Iglesia ortodoxa, inflexible y etnocéntrica como se presenta todavía en muchos aspectos, ha hecho de este asunto una de las grandes preocupaciones doctrinarias en sus programas de evangelización o depuración religiosa de los conglomerados indígenas por medio de Acción Católica. Sin embargo, son razones como ésta y otras similares que confirman la continuada sujeción del hombre a fuerzas metahumanas las que ponen en tela de juicio el carácter revolucionario que a veces se adjudica a la labor de catequesis de Acción Católica.

12) A la cofradía se la conceptúa a menudo como una típica institución social, es decir, como un conjunto estable de creencias y modos de conducta establecido y sancionado por la colectividad; pero en la práctica, como ya lo hemos insinuado, es manipulada por los sectores de dicha colectividad que detentan el poder, social o económico, como los Principales, los indios ricos y,

eventualmente, por los partidos políticos conservadores y por los gobiernos autoritarios de tendencias derechistas, los que suelen hacer alianzas electorales u otra clase de arreglos principalmente con los Principales.

13) Es un fenómeno único, genérico, pero presenta notables variedades en el tiempo y el espacio. El género presenta especies diferenciadas que permiten hablar de una cofradía ladina y una indígena en el contexto nacional de Guatemala; en otros lugares de Hispanoamérica y España existe con diferencias marcadas de lugar a lugar y de una época a otra.

Vale decir que la cofradía es una expresión particular del fenómeno religioso y éste le imprime algunas de sus características propias. Obedece a la dinámica de la vida en sociedad y está sujeta a las relaciones que se dan entre los individuos, los grupos, las clases y aun entre las sociedades globales. Sin embargo, como todo producto cultural, está sujeta al carácter cuantitativo y cualitativo de las relaciones entre los individuos y los grupos. Inclusive si se le concibe como un producto del sincretismo religioso que emerge en la América española del siglo XVI, no puede dejar de observarse que el mismo sincretismo cultural es un proceso de cambio permanente, con ingredientes políticos y dialécticos en la relación de las unidades sociales concurrentes.

En otras palabras, podría decirse que la cofradía obedece a los principios universales de la vida en sociedad; pero, como ésta, es cambiante por naturaleza, pues también lo son los productos culturales correspondientes. De aquí que la cofradía deba estudiarse desde el punto de vista de sus características más generales, pero en función de los contextos sociales particulares que le dan cabida.

14) Es querida y defendida por los indígenas, pero éstos, a veces, la sobrellevan con dificultad y hasta la rechazan abiertamente como una pesada imposición.

La identificación afectiva y el rechazo simultáneos han quedado registrados desde los tiempos coloniales (Cortés y Larraz, citado por Montés, 1977, y García Añoveros, 1980), y en la actualidad se encuentran pueblos donde la cofradía es objeto de una oposición sistemática, no sólo de los catequistas, que representan las nuevas tendencias católicas entre los indígenas, sino aún de muchos individuos del mismo sector tradicionalista, como los varones jóvenes inmersos en los procesos de proletarización a nivel nacional.

Resulta ilustrativo recordar que el nombre de la cofradía ha sido incorporado a algunas lenguas indígenas con el significado de «servicio», «carga», «tributo», y aun como sinónimo de «mecal» (la banda ceñida a la frente que sirve para sostener pesadas cargas a la espalda).

Ya se ha dicho, además, en líneas anteriores, que la cofradía fue introducida como instrumento de la conquista ideológica, como coadyuvante de la explotación de los indios, como medio de financiamiento de la Iglesia católica a nivel de las comunidades; pero luego ha sido manipulada y ha llegado a ser ideologizada de distintas maneras en los diversos entornos y coyunturas sociales. Los movimientos liberales del siglo XIX, por ejemplo, trataron de destruirla por razones diferentes de las que hoy esgrimen la Iglesia católica o las sectas protestantes.

Actualmente hay muchos pueblos en los que los indígenas jóvenes se niegan a servir en las cofradías y donde se intuye su instrumentalización para afirmar estructuras que han favorecido la explotación de las mayorías indigentes; pero en esos mismos pueblos se ha comprobado su utilidad como un reducto de resistencia cultural, de seguridad colectiva, frente a un mundo alienante y dominador, en el cual el hombre se deshumaniza cada día más. Todo ello explica la aceptación y el rechazo que el historiador norteamericano Charles Gibson (1964) recogiera en una fórmula sintética en que la cofradía se define como una institución blanca, no-blanca y antiblanca.

15) Es una manifestación exótica y parcialmente exotérica que se presta por ello a la explotación turística, pero tiene también un carácter esotérico de innegables connotaciones existenciales en el mundo indígena.

A primera vista, o bien desde las posiciones etnocéntricas de la actual sociedad guatemalteca, la cofradía indígena es juzgada principalmente en sus contenidos peregrinos y vulgares y se le asocia a la decantada candidez y rusticidad de los indígenas. Despierta la curiosidad general, sobre todo por sus ribetes folklóricos, y algunas entidades estatales y particulares suelen organizar festivales turísticos locales o regionales en los que se hace participar a las cofradías en días y horas de trabajo sin reconocer a sus miembros el valor del tiempo invertido y otros gastos en los que ellos incurren. Las connotaciones sociales o culturales más profundas, que han sido puestas de manifiesto en la literatura especializada, sin embargo, no han alcanzado una difusión y una

valoración adecuadas por razones vinculadas con la estructura de la sociedad en sus diferentes niveles; pero baste decir aquí y ahora que, cuando menos indirecta y circunstancialmente, la cofradía ha dado seguridad, identidad, ubicación, a un hombre angustiado y perdido, aunque al mismo tiempo haya servido también para sujetar al hombre a poderosas fuerzas alienantes.

16) Es un instrumento de jerarquización, de estratificación, y lo es asimismo de igualdad y homogeneización. Denota prestigio y posición social, pero, de alguna manera, provoca cierta distribución de la riqueza y del poder y permite un relativo grado de movilidad social.

Casi podría decirse que este punto en particular ha dividido los estudios etnológicos en dos corrientes opuestas, en una de las cuales se insiste en los efectos niveladores del gasto ostentoso de los titulares de los grados superiores de la jerarquía y en las oportunidades de movilidad ascendente abiertas para todos los varones jóvenes que se desplazan en la escala hacia la posición de Principal, en la cual se acumula un considerable prestigio y una buena dosis de poder social.

17) La cofradía es conservadora y simultáneamente progresista. En un sentido implica adherencia a los vínculos primarios (Fromm, 1958) o al estado que Victor Turner llama «comunitas» en los procesos de transformación cultural (Turner, 1971); se orienta a salvaguardar la cultura tradicional y las formas de organización social anteriores a la conquista y de ese modo representa un recurso efectivo para mantener el *status quo* y un orden social favorable a las minorías elitistas integradas por los Principales y los directores de la vida ritual. Los sectores costumbristas, por otra parte, han favorecido la sumisión y el apoyo a los gobiernos autoritarios (Fromm, 1958) como formas de evasión frente a la explotación económica y a las presiones enajenantes a que les ha sometido y les sigue sometiendo la sociedad nacional.

Pese a todo lo anterior, y en la medida en la que ha sido un foco vivo de la cultura indígena y también una particular forma de organización social —a veces la única— de los sectores costumbristas, la cofradía tiene un carácter progresista que se traduce en su papel beligerante frente a otros sectores antagónicos. La defensa obstinada de la cultura tradicional implica indudablemente un rechazo consistente de la dominación colonial en el plano ideológico y el mantenimiento de una historicidad y un grado de identidad colectiva que las fuerzas dominantes de la colonia y de la

sociedad republicana han procurado destruir de manera sistemática.

Puede afirmarse que la cofradía es una fuerza de acción y reacción, inclusive en el sentido que, al identificarse con el pasado y obstaculizar el cambio, constituye una fisura que debilita y contradice el sistema imperante.

18) Es un instrumento de dominación, de control, pero también lo es de resistencia y liberación.

En sus connotaciones religiosas, así las prehispánicas como las de origen cristiano, representa la negación de las potencialidades del hombre y alienta la sujeción de éste a fuerzas extrañas poderosas. Como hemos indicado reiteradamente, sirve para apuntalar un estado de cosas en el cual prevalece la división y los antagonismos sociales y favorece la explotación por parte de las minorías elitistas. En la medida en la que impone pautas de conducta, creencias, valores y principios varios, es una forma de control social, pero en cuanto permite conservar una identidad y una clara posición en el universo social, no obstante las embestidas coloniales de todos los tiempos, resulta un instrumento de resistencia y aun de liberación, puesto que impide un estado de enajenación total.

Renate Zahar (1970: 51) afirma que la huida hacia las viejas tradiciones y costumbres religiosas tienen un carácter regresivo, pero puede mostrar también tendencias progresistas y anticoloniales. Zahar se muestra de acuerdo en el carácter evasivo de tales movimientos, pero, por otro lado, comparte la idea de que los mismos deben verse como el inicio de la oposición anticolonial organizada, porque de ellos parten necesariamente, para negarlos o afirmarlos, los esfuerzos renovadores posteriores. Este es el caso de Acción Católica y de otros esfuerzos renovadores más radicales que se han dado y se siguen dando en Guatemala.

Como reducto cultural de los antiguos grupos mayas, en el que participan exclusivamente los mismos indígenas, la cofradía ha permitido al indio no sólo ser objeto, sino también sujeto de su historia.

19) En muchos sentidos, la cofradía es racional e irracional en sus contenidos fundamentales. En efecto, racionaliza un retorno a las posiciones religiosas y sociales de la época prehispánica, pero no tiene la necesaria consistencia, en los terrenos ideológico y de la praxis sociopolítica, para desafiar todo el sistema actual en el que el indio es relegado a una posición subalterna.

Hablando en general del hombre colonizado, Renate Zahar (*op. cit.*: 52) dice de éste que, «al aferrarse al mundo tradicional, estancado bajo la intervención colonial, se produce un rechazo generalizado de la civilización colonial y, con él, también del progreso técnico. Para el colonizado es imposible distinguir entre las tendencias aparentemente represivas y las tendencias generales del progreso, dado que cada medida parcial de progreso va unida a una efectiva explotación económica de las fuerzas productivas y también al racismo y a la opresión. 'La verdad objetiva y comunicable se ve pervertida continuamente por el engaño de la situación colonial'».

20) La cofradía, dadas sus ambivalencias y contradicciones intrínsecas, da cabida a divergencias ideológicas, a visiones diferentes del mundo y a concepciones encontradas sobre el papel del hombre como criatura o como creador de la historia.

En este orden bastaría decir que entre los propios actores, como entre los que la estudian, se la concibe como un vínculo sólido con un mundo tradicional en el cual se niegan las potencialidades del hombre y se consolida una situación colonial prolongada; esa misma ciega identificación con el mundo tradicional de los vínculos primarios, sin embargo, produce un rechazo generalizado de la civilización colonial y de los procesos igualmente enajenantes que son propios de esta situación. La cofradía, entonces, ofrece cuando menos una serie de parámetros para determinar la posición del hombre en la historia.

CONCLUSIÓN

A manera de conclusión insistimos en señalar algunos aspectos fundamentales que persisten en la cofradía indígena contemporánea. Ella sigue funcionando como un símbolo dominante que expresa las condiciones de la vida en sociedad, y por lo mismo aparece como una entidad ambivalente y contradictoria. En Guatemala, como en toda Mesoamérica, fue establecida como instrumento de paz y confraternidad en un sistema colonial opresivo y aterrador. En determinadas circunstancias, sin embargo, abre una estrecha salida en el laberinto angustioso de la «cultura de conquista», permite al colonizador un reencuentro relativo consigo mismo y se convierte en un desafío permanente de un orden colonial que, en última instancia, afecta también al colonizador en

sus propias condiciones humanas. En la actualidad sigue sirviendo para delimitar campos conceptuales que permiten a los dominados defender lealtades y autonomías en pos de una mayor seguridad ontológica. En muchos lugares de Mesoamérica funciona como una entidad más o menos independiente y autónoma respecto de la Iglesia y del gobierno local, pero en un contexto en el que las relaciones coloniales están siendo sustituidas paulatinamente por relaciones de clase a nivel nacional. El propio movimiento de Acción Católica, que al principio subrayaba sus contenidos idealistas y metahumanos, se vio luego rebasado por fuerzas que plantearon soluciones más inmediatas a los problemas materiales a nivel de las sociedades globales. El enfrentamiento armado de los últimos años, en el que se ha visto inmersa parte de la población indígena, ha venido a cambiar severamente el cuadro de las relaciones de poder a nivel local, y habrá que esperar que afloren las consecuencias necesarias en el plano religioso. No obstante, es evidente que el sector más golpeado por la lucha armada fue el de los catequistas, mientras que los grupos tradicionales y sus particulares instituciones como la cofradía, se encuentran en una posición de mayor estabilidad y permanencia, sin duda por su carácter conservador y por su capacidad para adaptarse o para mediatizar un estado de subordinación y explotación que les afecta directamente por su condición de indios y su condición de campesinos desposeídos y asalariados.

El futuro mediato o inmediato de la cofradía está sujeto sin duda a los cambios de la sociedad global guatemalteca. En realidad puede hablarse de una consistente declinación que apunta hacia la desaparición total en un futuro imprecisable. Los autores que se han ocupado de este tema particular han señalado una diversidad de factores que contribuyen a dicha declinación. Cancian (1965 y 1967), por ejemplo, ha insistido en el crecimiento demográfico como el factor que más incide en el debilitamiento de la cofradía, pero menciona también la expansión económica, la ladinización, la actividad política, el protestantismo. Otros autores como Cámara (1952), Adams (1957 y 1970), Reina (1974), Carrasco (1961), Guiteras Holmes (1961), Dewalt (1975), Falla (1973), Early (1974), Calder (1970), Rojas Lima (1968), Smith (1977) y otros más, se han referido a factores diversos como la presencia de sacerdotes católicos en las comunidades, especialización ocupacional, articulación con la sociedad total, reducción de la población masculina adulta, migraciones de *braceros*, programas de

transformación agraria, proyectos de industrialización, desarrollo del movimiento catequístico de Acción Católica, influencias de política exterior, introducción de nuevas ideologías, crecimiento del protestantismo, etc.

En un interesante estudio en el que se señalan las nuevas formas asumidas por la cofradía, Smith (1977) subraya los factores puramente económicos relacionados con la transformación de la agricultura de subsistencia, la escasa tierra en poder de las masas campesinas indígenas y los consiguientes procesos de proletarización en el campo. En otro estudio reciente, Kay Warren se refiere particularmente a la oposición activa que se dio en los últimos años entre el movimiento de Acción Católica y la cofradía tradicional. Con base en este estudio se puede colegir que Acción Católica llegó a representar un movimiento progresista con una mejor racionalización de la posición subordinada del indígena en la sociedad nacional, pero sin que ello implicara una precisa diferenciación de las relaciones íntimas y las relaciones de clase a nivel nacional.

Por medio de la cofradía, en todo caso, los indígenas guatemaltecos han sido parcialmente capaces de recordar su pasado, identificarse con su historia, delimitar su universo social, en un marco estructural en el que todo se confabula contra la identidad indígena. Como parte de un mundo tradicional, la cofradía deberá dar paso a las fuerzas que construyen el futuro, pero como éste es producto del pasado, la cofradía deberá quedar registrada en la historia social de los indios de Guatemala como un importante reducto cultural.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard:

1957 *Political changes in Guatemalan Indian Communities*, Tulane University, New Orleans.

1970 *Cucifixion by Power: Essays on Guatemala National Social Structure, 1944-1966*, University of Texas Press, Austin, Texas.

BUNZEL, Ruth:

1981 *Chichicastenango*, Seminario de Integración Social, Guatemala.

CALDER, Bruce Johnson:

1970 *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca, 1944-1966*, Seminario de Integración Social, Guatemala.

CÁMARA, Fernando:

1952 *Religious and political organization, Heritage of Conquest*, Sol Tax ed., The Free Press, Illinois.

- CANCIAN, Frank:
 1967 Political and religious organizations, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, University of Texas, Austin.
- CARMACK, Robert M.:
 1979 *Historia social de los Quichés*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- CARRASCO, Pedro:
 1961 The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: pre Spanish background and colonial development, *American Anthropologist*, vol. 63, pp. 483-497.
- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro:
 1958 *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala.
- DEWALT, Billie R.:
 1975 Changes in the cargo systems of Mesoamerica, *Anthropological Quarterly*, Washington.
- EARLY, John D.:
 1974 Some Ethnographic Implications of an Ethno-historical Perspective of the Civil-Religious Hierarchy Among the Highland Maya, Ms.
- FALLA, Ricardo:
 1973 *La conversión religiosa*, The University of Texas (tesis), Austin.
- FOSTER, George M.:
 1953 Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish América, *South Western Journal of Anthropology*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-28.
- FROMM, Erick:
 1958 *El miedo a la Libertad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.
 1971 *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.
 1977 *Mar'x Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing Co., New York.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María:
 1980 *Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVII*, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- GIBSON, Charles:
 1964 *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford University Press, California.
- GOUBAUD CABRERA, Antonio:
 1964 *Indigenismo en Guatemala*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- GUITERAS HOLMES, Calixta:
 1961 *Perils of the Soul*, Glencoe Free Press, New York.
- MONTES, Santiago:
 1977 *Etnohistoria de El Salvador, Cofradías, Hermandades y Guachivales*, El Salvador.
- PIKE, Ruth:
 1972 *Aristocrats and Traders, Sevillian Society in the Sixteenth Century*, Cornell University Press, New York.
- PULLAN, Brian:
 1971 *Rich and Poor in Renaissance Venice*, The social institutions of a Catholic State to 1620, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- REINA, Rubén:**
 1974 *La Ley de los Santos*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- ROJAS LIMA, Flavio:**
 1968 *Los pueblos del lago de Atitlán (et. al.)*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
 1980 La cofradía indígena: Una medalla de dos caras, Revista *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, tomo LIII, Guatemala.
 1984 *La Simbología del lenguaje en la cofradía indígena*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- RUMÉU DE ARMAS, Antonio:**
 1944 *Historia de la previsión social en España*, cofradías, gremios, hermandades y montepíos, Madrid.
- SCHULTZE JENA, Leonhard:**
 1945 Vida y creencias de los indígenas quichés, Revista *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, tomo XX, Guatemala.
- SMITH, Waldemar R.:**
 1977 *The fiesta system and economic change*, Columbia University Press, New York.
- TURNER, Victor:**
 1971 *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, London-New York.
- VÁSQUEZ, Eduardo:**
 1967 *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
- WARREN, Kay B.:**
 1978 *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*, University of Texas Press, Austin and London.
- ZAHAR, Renate:**
 1970 *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, Siglo XXI, Editores, S. A., México.