

Persistencia y cambio en las cofradías indígenas de Honduras

Jorge F. Travieso¹

Las cofradías, instituciones religiosas introducidas por los españoles durante la colonia, tuvieron gran importancia para el desarrollo económico, social y cultural de un considerable sector de Honduras. Hoy en día, estas instituciones persisten en muchas comunidades, tanto indígenas como no indígenas, pero el papel que juegan en la vida social comunitaria es apenas un tenue reflejo de lo que fueron a lo largo de los trescientos años de vida colonial.

En este trabajo, intentaré establecer algunos patrones generales en la evolución de las cofradías indígenas de Honduras. Me concentraré en tres aspectos que, a mi parecer, fueron determinantes para definir, primero, la gran importancia que alcanzaron y, luego, su decadencia como instituciones sociales:

1. Económico-Político
2. Dinámica social local
3. Persistencia sociocultural indígena

Para este análisis tomaré como punto de partida la función de las cofradías como instituciones mediadoras y de barrera, como las llama MacLeod (1984:327 y ss.).

La bibliografía sobre las cofradías de Honduras es escasa. Nuestros historiadores aún no investigan el tema a fondo, y cuando lo han hecho ha sido desde una perspectiva bastante general. Destaca como el más completo entre los trabajos históricos la tesis *La Cofradía Colonial en Honduras*, de los historiadores Carlos Gallardo y Gustavo Izaguirre (1994). La literatura antropológica, que enfoca el tema desde la perspectiva de la etnografía actual, es igualmente escasa. He basado mis apreciaciones de las cofradías actuales principalmente en mi experiencia de campo entre los Lencas de los departamentos de Intibucá y Lempira, particularmente con la Alcaldía Auxiliar de la Vara Alta de Yamaranguila, Intibucá.

Desde su introducción en la región por los sacerdotes españoles, a mediados del siglo XVI, las cofradías fueron sociedades dedicadas a la veneración de un santo y a la

¹ Antropólogo y catedrático de la Carrera de Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Actualmente funge como Director del Instituto de las Culturas Autóctonas y Populares.

ayuda mutua de sus miembros. De ambos propósitos derivaron las actividades económicas y, después, muchas de ellas se convirtieron en empresas agrícolas, ganaderas, inmobiliarias y de préstamo (Gallardo e Izaguirre 1994:46). También, la combinación de los factores religiosos y económicos harían que las cofradías se convirtieran en instituciones de gran influencia en el desarrollo de la sociedad colonial hondureña en general y de la indígena, en particular.

Las cofradías indígenas de Honduras estuvieron distribuidas en las zonas occidental, central, sur y suroriental del país. Estas áreas fueron las de mayor actividad española durante la colonia y coinciden casi exactamente con la ocupada por los cacicazgos de filiación mesoamericana, particularmente los grupos ahora conocidos como lenca. El área ocupada por las tribus de la zona intermedia (culturas de bosque tropical) no fue colonizada por los españoles, a excepción de una parte del actual departamento de Olancho donde desarrollaron actividades de lavado de oro y, por períodos intermitentes, la zona alrededor del puerto de Trujillo.

En la actualidad, las cofradías indígenas que aún funcionaban plenamente se encuentran en la zona lenca del occidente, particularmente en los departamentos de La Paz, Intibucá y Lempira. Sin embargo, encontramos cofradías de ladinos, que aún guardan fuertes vestigios de la cultura indígena, en una zona más amplia que abarca desde el occidental departamento de Santa Bárbara hasta el suroriental departamento de El Paraíso. No hay datos sobre la supervivencia de cofradías indígenas en la región de Olancho.

La relativamente fácil aceptación de las mayordomías por los grupos mesoamericanos, y su posterior impacto en estas sociedades indígenas, debe analizarse en conjunto con la introducción simultánea del sistema de organización civil local basado en el sistema de cabildos (alcaldías). Los etnohistoriadores le han dedicado muchos estudios a los procesos de conformación y evolución del sistema de organización local civil-religioso que se desarrolló en las comunidades indígenas mesoamericanas (cf. por ejemplo: Chance y Taylor 1985, Carrasco 1961).

Durante la época colonial, las cofradías jugaron, junto con las alcaldías, un papel importante en la mediación entre las comunidades y el Estado. Esta función recae ahora exclusivamente en las alcaldías, aunque en ciertas ocasiones, como en la solución de conflictos, pueden asumir momentáneamente este papel los patronatos, etc.

En Honduras, durante la Colonia, los pueblos y barrios indígenas tuvieron su propia alcaldía o alcaldía auxiliar indígena, diferenciada de las de pueblos de españoles o de mestizos. Con la Independencia, este sistema desapareció, instalándose un sistema de

alcaldías únicas. Sin embargo, en algunas comunidades como Yamaranguila e Intibucá, continuaron existiendo las alcaldías auxiliares. En Yamaranguila, los indígenas solicitaron al gobierno restablecer la Auxiliaría, y éste reconoció en ello una ventaja para evitar posibles desórdenes entre los indígenas. A juzgar por la historia oral de algunas comunidades como Santa Cruz y Erandique, en Lempira, las alcaldías auxiliares indígenas continuaron funcionando al iniciarse el período republicano, aunque ya no con el reconocimiento del Gobierno Central, pero sí con el reconocimiento de los alcaldes locales. Para los alcaldes resultaba ventajoso tener un cuerpo auxiliar que les ayudara a lidiar con los indígenas. En el caso de las alcaldías de los antiguos pueblos de indios, su particularidad indígena fue desapareciendo paulatinamente a medida que las cabeceras municipales fueron ladinizándose y los indígenas perdieron ese espacio político. Por otro lado, resultaba imposible borrar por decreto la autoridad real que los indígenas reconocían en sus alcaldías, por lo que algunos alcaldes como el de Yamaranguila, prácticamente no tienen otra alternativa que reconocer la autoridad de la Alcaldía Auxiliar.

La desaparición de las alcaldías indígenas que sobrevivieron al proceso de la Independencia ha ocurrido gradualmente a lo largo del presente siglo. En Honduras, únicamente en Yamaranguila se mantiene el esquema completo. Aquí persisten el gobierno civil, la Alcaldía Auxiliar y el sistema de cofradías como un todo integrado, aunque las cofradías se han visto muy debilitadas por acontecimientos recientes que discutiré más adelante.

Las cofradías actuales ya no se asemejan mucho a las coloniales en su organización, membresía y propósitos. A finales de la Colonia e inicios de la época republicana, perdieron su capacidad productiva y generadora de fondos; muchas de ellas perdieron también sus propiedades. Debido a esto, debieron abandonar gran parte de sus funciones económicas, de ayuda mutua y beneficencia. Ninguna de las cofradías actuales tiene una capacidad productiva significativa; apenas producen lo suficiente para la manutención de algunos mayordomos y para el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Su membresía se limita a los mayordomos y algunos otros funcionarios dedicados exclusivamente al culto de su Santo tutelar. Con tan escasos recursos, sus funciones de ayuda mutua se limitan a las que pueden prestar a peregrinos, romeriantes u otros visitantes durante las celebraciones religiosas. En Yamaranguila, por ejemplo, la sede de las cofradías funciona como albergue y cocina para los visitantes, aunque no pueden ofrecer mucho más que el corredor del edificio para este propósito.

Las comunidades en que ha logrado sobrevivir en alguna medida el sistema de cofradías muestran algunas de las características socioculturales que permitieron su desarrollo relativamente autónomo en los pueblos de indios coloniales. Son pueblos aislados que reciben la visita de un sacerdote, a veces sólo una vez al año, por lo que la vida

religiosa de la comunidad está en manos de las cofradías. Así, como esto favoreció entonces el surgimiento y la definición de una religiosidad indígena sincrética, ahora ha favorecido la persistencia de esta religiosidad y de otros aspectos de la cultura indígena, convirtiéndose de hecho en uno de los canales más importantes de transmisión de conocimientos tradicionales.

Como instituciones religiosas, las cofradías han cumplido la importante función de mediar entre la comunidad y las divinidades (Dios, los santos, espíritus, antepasados, la tierra y el agua, y aún el mismo diablo). Ante la ausencia crónica de los sacerdotes - los mediadores-, las cofradías han cumplido con las obligaciones rituales de las comunidades. Estas obligaciones muestran la dimensión completa del sincretismo religioso lenca: guardan muchos elementos de la religiosidad precolombina e incluyen también algunos elementos de la religiosidad popular española colonial, además de los aspectos católicos ortodoxos. Comprenden, además de misas y otros actos litúrgicos, la celebración de ritos agrarios llamados Composturas de la Tierra por los lenca, los cuales incluyen el sacrificio de aves, y celebraciones «paganas» igualmente inaceptables por la Iglesia. Al igual que muchos rituales religiosos precolombios y que algunas prácticas religiosas populares españolas coloniales (Christian, 1981:55y ss.), un buen número de estas prácticas religiosas tienen el propósito de prevenir o evitar eventos peligrosos para la comunidad, como malas cosechas o desastres naturales.

Los mayordomos deben llamar a los rezadores indígenas para la conducción de muchos de estos rituales. Los rezadores pertenecen a una tradición religiosa que, aún cuando también es de tipo sincrético, representa una línea independiente de desarrollo. Ellos son escogidos por las divinidades para ejercer su profesión y son los guardianes de las tradiciones más esotéricas de la cultura lenca. En algunos casos, ciertos rezadores pueden pertenecer a la jerarquía de la cofradía, aunque su función de rezadores no deriva de su posición en ella, y cumplen con sus obligaciones como tales, al margen de su cargo.

Las cofradías también son las mediadoras entre la comunidad y la Iglesia Católica y sus sacerdotes. En cumplimiento de sus obligaciones rituales, las cofradías se aseguran de la puntual visita del cura y cubren los gastos de celebración de misas y demás actos litúrgicos, por los cuales los sacerdotes cobran según un arancel. Este nivel de interacción, que podríamos llamar primario, suele ser armonioso. A otros niveles, la mediación se torna conflictiva: este patrón se observaba ya en las cofradías españolas de siglo XVI (Christian 1981:167), las cuales fueron protagonistas de no pocos enfrentamientos entre sus comunidades y los curas locales.

Muchos de los problemas actuales entre las cofradías y la Iglesia son esencialmente los mismos que los registrados durante la época colonial. El más mencionado por los

mayordomos es el de la prohibición de los rituales tradicionales. En muchos casos las cofradías no han tenido más alternativa que acceder, aún cuando la comunidad presiona por mantenerlos. En otros casos han debido recurrir a la clandestinidad para continuar con sus prácticas. A veces sus estrategias son sorprendentemente sencillas: en Santa Cruz, Lempira, donde el sacerdote prohibió la Carrera de Patos, un ritual en que un grupo de jinetes descabezan varios patos, los mayordomos simplemente esperaban a que el cura abandonara el pueblo después de cumplir sus obligaciones para celebrar el ritual (Travieso, 1995).

En 1775 el Obispo de Guatemala, Pedro Cortez y Larraz, en una enumeración de los perjuicios de las cofradías indígenas, comentó que «Las Cofradías y Hermandades en la idea, e intención de los Yndios, son un puro pretexto para sus deshonestidades, embriagueces y desórdenes...» (citado en Gallardo e Izaguirre, 1994:89). Algunos sacerdotes de la zona lenca aún comparten esta opinión, y con ella justifican sus prohibiciones. En épocas más recientes estos sacerdotes han iniciado, a través de los dirigentes religiosos laicos conocidos como Celebradores de la Palabra, una campaña en contra de la veneración de imágenes sacras, cuyo culto es el centro mismo de la religiosidad indígena. Algunos celebradores, haciendo eco de argumentos también esgrimidos por los protestantes, hablan de este culto como «idolatría».

La posesión y administración de bienes continúa siendo una causa de conflictos entre las cofradías y la Iglesia. No todas las cofradías indígenas son poseedoras de bienes, y los de las que sí los tienen son escasísimos en comparación con lo que tuvieron durante su mejor momento en la época colonial. No obstante, al haber perdido su capacidad productiva y de generación de capital a finales de la Colonia y después de la Independencia, estas posesiones generan una buena parte de los fondos y bienes necesarios para la subsistencia de las cofradías. La otra fuente de ingresos son las limosnas y donaciones. Las limosnas son recolectadas en la iglesia o la sede de la cofradía, o en las peregrinaciones de los santos. Para esto, los santos de la iglesia local tienen dos imágenes. La más grande de ellas sale del templo únicamente en procesiones. La otra, más pequeña, conocida como «Mandadito» o «Mandadera», es enviada a las aldeas y caseríos de la parroquia o municipio, en una gira que puede durar todo el año. Allí es objeto de veneración y recibe limosnas y ofrendas². La generación de fondos es particularmente importante en vista de que las comunidades indígenas están en una área de gran depresión económica, donde la generación de capital es particularmente difícil, a tal punto que en ellas el trueque y la reciprocidad aún son estrategias viables de subsis-

² En el caso de Gracias y Mexicapa en el Departamento de Lempira, Chávez Borjas (1992:97) señala esto como un rasgo de las cofradías gracianas que han sido «sostenidas por familias de origen español», y no de las de Mexicapa, que guardan más elementos indígenas. No obstante, tal acción es común en prácticamente todas las comunidades indígenas del área lenca.

tencia. Incluso, muchas de las limosnas y donaciones que reciben los santos son pequeñas cantidades de granos, aves, huevos, etc.

Los bienes de las cofradías generalmente se limitan a unas cuantas manzanas de tierra y algunas cabezas de ganado. Para los indígenas, estos bienes pertenecen literalmente al Santo, la cofradía únicamente los administra. La Iglesia sin embargo, al no tener una política definida respecto a la religiosidad indígena, deja abierta la posibilidad de que algunos sacerdotes reclamen los bienes como propiedad de la Iglesia. En Yamaranguila, por ejemplo, un problema que se inició hace más de una década por la prohibición del Guancasco -visita de los santos- entre esa comunidad y la de Intibucá, se complicó cuando el sacerdote reclamó para sí las limosnas recaudadas en la iglesia y los terrenos y ganado de la Cofradía de San Antonio. El problema apenas llegó a una solución tentativa este año y dejó a la cofradía con menos terreno y ganado que antes. En los momentos de mayor conflicto esta situación se tornó violenta, e incluso llegó a provocar que los indígenas se tomaran la iglesia y le prohibieran entrar allí al cura durante varios años (Travieso, en imprenta).

Los diversos problemas que he señalado se originan, en gran medida, en las relaciones entre las comunidades, a través de las mayordomías, y sus respectivos curas párrocos; relaciones que se desarrollan a un nivel bastante personal. Por su lado, la Iglesia como institución ha generado otros problemas que constituyen un peligro aún mayor que los ya mencionados. Sin duda, el mayor impacto deriva de que la Iglesia carece de una política pastoral indigenista, por lo que sus acciones no toman en cuenta las particularidades de la religiosidad indígena, incluyendo el papel de las cofradías tanto a nivel religioso como sociocultural. En las décadas de 1960 y 1970 la Iglesia inició una reforma democratizante que le llevó a cambiar estructuras de base y políticas evangelizadoras. Dos de sus nuevas políticas afectaron grandemente a las cofradías indígenas: el soslayar el culto a los santos y la sustitución de las antiguas organizaciones de base, como las cofradías y los consejos de fábrica, por nuevas organizaciones laicas, frecuentemente más ladinizadas, como los Celebradores de la Palabra³.

Estos giros han creado gran confusión entre los indígenas. Respecto a los santos, ellos se preguntan cómo la Iglesia puede repentinamente negar la validez de lo que les enseñó durante siglos. En esto, para ellos, la tradición tiene más peso que las nuevas disposiciones eclesiales. En algunas comunidades indígenas, los Celebradores de la Palabra han tenido una aceptación relativa. En Santa Cruz, por ejemplo, el Mayordomo

³ Chapman (1986:102-3) señala cómo en Intibucá el consejo de fábrica fue favorecido por el cura sobre las cofradías y logró sobrevivir, ya como institución ladina. El origen de este conflicto fue también la administración de las limosnas.

Principal heredó su cargo a su hijo, quien es Celebrador. El nuevo Mayordomo ha conseguido que la Carrera de Patos ya no se celebre, algo que probablemente sucedería pronto debido a sus altos costos y otros factores, pero no ha atentado contra el sistema de mayordomía. Sin embargo, en general, los Celebradores, al igual que los protestantes, son vistos como una amenaza a la vida tradicional de los «católicos antiguos», como se llaman a sí mismos los seguidores de la tradición lenca para diferenciarse de ambos.

Según Gallardo e Izaguirre, «los fines y objetivos para los que habían sido creadas las primeras cofradías a fines del siglo XVI difieren grandemente de aquellos que les mantenían vivas a fines del siglo XVII» (1995:136). Esto es aún más cierto a finales del siglo XX. Muchos de los objetivos de las cofradías, como la evangelización, se cumplieron durante la Colonia. En 500 años ayudaron a crear una mito-historia portadora de una ideología adecuada para la supervivencia de los grupos indígenas como el sector dominado de la sociedad colonial. Su auge económico tuvo razón de ser en un momento determinado del desarrollo económico colonial; ya, en el contexto capitalista de nuestra época, sus estructuras resultan totalmente inadecuadas. De estos y otros hechos se puede ver que las cofradías son, como instituciones socioeconómicas, un remanente arcaico cuya supervivencia, por lo menos en la forma en que aún existen, tiene poca viabilidad. Sin embargo, no se puede dejar de señalar que, como portadoras de una cultura, formadoras y sustentadoras de una identidad y una cohesión grupal indígena, y como agentes motivadores de una dinámica social local -y, aún a cierto nivel, económica-, son insustituibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CARRASCO, PEDRO

1961 *The Civil -Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish back-ground and colonial development. American Anthropologist, 63.*

CHANCE, JOHN K., Y WILLIAM B. TAYLOR

1985 *Cofradías and Cargos: an historical perspective of the Mesoamerican civil-religious hierarchy. American Ethnologist, 12 (1).*

CHAPMAN, ANNE

1986 *Los Hijos del Copal y la Candela. Tomo II. México, UNAM.*

CHAVEZ BORJAS, MANUEL

1992 *Cómo Subsisten los Campesinos. Tegucigalpa, M.D.C., Guaymuras.*

CHRISTIAN Jr., WILLIAM A.

1981 *Local Religion in Sixteenth Century Spain. Princeton University Press.*

GALLARDO, CARLOS y GUSTAVO IZAGUIRRE

1994 «La Cofradía Colonial en Honduras». Tesis de Grado Tegucigalpa, M.D.C., UNAH, Carrera de Historia.

MACLEOD, MURDO

1984 *Spanish Central America. Berkeley, University of California Press.*

NEWSON, LINDA

1992 *El Costo de la Conquista. Trad. Jorge F. Travieso. Tegucigalpa, M.D.C., Guaymuras.*

TRAVIESO, JORGE F.

1995 «La Carrera de Patos». Diario *El Herald*o, sección La Palabra en el Tiempo.

————— «El Conflicto entre la Alcaldía Auxiliar de la Vara Alta y la Iglesia en Yamaranguila. Intibucá». Ponencia presentada en el Simposio «Religión de Estado y Religión Popular en Mesoamerica».