

ADECUACION Y RECREACION: COFRADIAS Y HERMANDADES INDIAS DE LA REGION DE OAXACA*

Marcello Carmagnani

Università di Torino

Partamos de dos datos simples. Según las relaciones geográficas de 1580 existe una sola cofradía india en la región de Oaxaca, la de la Vera Cruz en Coatzacoalco, mientras que según las encuestas de 1776-77 y de 1790-92 las cofradías son más de mil. De una situación de casi total ausencia hacia finales del siglo XVI pasamos a una situación de fuerte arraigo en las sociedades indias de una institución que, como todos sabemos, es de origen hispánica.

Estos datos esconden en realidad un problema histórico de mayor alcance: ¿Cómo logró esta institución hispánica enraizar tan profundamente en la vida de las sociedades indias en una región donde todavía a finales del siglo XVIII la presencia mestizo-blanca es escasa? Una primera respuesta, casi inmediata, es la de hipotizar que estamos, por así decir, frente a una occidentalización inducida, indirecta, de la cual no conocemos la real evolución.

Posiblemente fueron más de una las cofradías existentes en la región de Oaxaca hacia 1580, pues las relaciones geográficas no mencionan la cofradía del Santísimo Sacramento, que encontramos funcionando en Achiutla, en la Mixteca, en 1576 (Spores 1984: 153). Sería, empero, un ejercicio inútil, por ahora, tratar de cuantificar el número de las cofradías existentes al final del siglo XVI. El problema es otro: ¿Cuál es el conjunto referencial y cuáles son los vectores de occidentalización que explican las cofradías? La información de la cofradía de la Vera Cruz la hemos encontrado en la pregunta 36 del cuestionario, y forma parte de un conjunto de preguntas relativas a la diócesis, las iglesias, los monasterios y las obras pías, es decir, a lo que *grosso modo* podemos definir como el conjunto de las instituciones religiosas. Con otras palabras, la cofradía parece

configurarse como uno de los potenciales vectores institucionalizados capaces de extender y reforzar la cristianización.

El documento hispánico nos ilustra el conjunto propositivo potencial y los potenciales vectores ibéricos de la cristianización en una determinada área novohispana, ayudándonos así a comprender que el referente hispánico real de las cofradías indias no es la institución de la cofradía en cuanto tal. De ahí, pues, que la transposición de la cofradía en el contexto novohispano, y más específicamente en el de Oaxaca, forme parte de un paquete propositivo y no simplemente impositivo que, para manifestarse, requiere, como demuestra la existencia de apenas una cofradía en 1580, una activación paralela del referente territorial indio. La imagen ingenua, subyacente en los escasos estudios existentes, de que las cofradías nacen por la imposición de los religiosos parece no tener en realidad ningún fundamento.

Volvamos nuevamente a nuestra información. A la pregunta: «Los monasterios de frailes y de monjas de cada orden que en cada pueblo hubiere», el alcalde mayor de Coatzacoalco contesta: «Se responde que, en esta villa, hay un hospital de paja, donde los hermanos de la cofradía de la Santa Vera Cruz salen en procesión a hacer su penitencia el Jueves Santo» (Acuña 1984: 124). Si asociamos la pregunta y la respuesta tenemos la siguiente secuencia monasterio-hospital-cofradía-procesión. La cual nos permite reconocer los vectores de difusión de la religiosidad occidental, vista como un conjunto de prácticas materiales que requieren bienes de naturaleza patrimonial para conseguir fines de naturaleza ideal.

La secuencia convento-hospital-cofradía-fiesta nos permite comprender todas las situaciones descritas por las relaciones geográficas y de manera especial todas las situaciones territoriales caracterizadas por la presencia de algunos vectores, pero no de todos. Sabemos por ello que los conventos y las iglesias presentan un alta difusión, pero que su presencia es una condición necesaria, aunque no suficiente, para dar nacimiento a un hospital o a una cofradía. Así acontece en Atlahuaca, en Miahuatlan, en Coahuatlan, en Tecucuilco, etc. Podemos también saber que la existencia de un hospital, el de Nochistlan, no es describible a partir de la secuencia, pues «lo fundaron los

principales todos deste dicho pueblo» (Acuña 1984: 370). Un fenómeno diferente pero similar en la substancia lo encontramos en Miahuatlan, donde, en el día de San Andrés, en la iglesia homónima fundada por los dominicos, «hacen los naturales muchos regocijos de sus bailes y areytos, cantando en loor del santo» (*ibidem*: 81).

La información disponible nos dice que la secuencia propuesta por el referente religioso hispánico, es decir, convento-hospital-cofradía-fiesta, se da de forma extremadamente parcial en el área de Oaxaca y que, por lo tanto, el nacimiento de la religiosidad india en esta vasta región se desarrolló siguiendo otras secuencias que no contemplan ni el hospital ni la cofradía. En términos más generales estamos en presencia de la negación, la anulación, por parte del referente indio, de los vectores de occidentalización avanzados por el referente hispánico.

La negación y proclividad a la anulación de los vectores de occidentalización es bien descrita por la información adicional de que disponemos sobre el hospital de Nochistlan. El hospital de pobres no sólo fue fundado por los principales, sino que se mantiene de manera, por así decir prehispánica, pues «no tiene renta ninguna más de tan solo una sementera que el común hace cada año para dar de comer a los probres que en él se vienen a curar» (Acuña 1984: 370). Según las ordenanzas de hospitales de 1552 la manutención del hospital es, en cambio, «deber de los cofrades», los cuales no sólo deben asistir a los enfermos, sino también ofrendar «lo que de su voluntad sea» (Venegas Ramírez 1973: 115-117) (1).

En realidad nos esperaríamos que dada la fuerte dimensión condicionante de la alta mortalidad india se hubiera difundido mayormente el binomio hospital-cofradía. Si no ocurre así es porque el modelo secuencial de occidentalización propuesto se presenta totalmente desequilibrado a favor del referente hispánico, resultando que el único elemento capaz de sintetizar el referente hispánico con el referente indio es la fiesta. De ahí, pues, que el rechazo del modelo secuencial propuesto dependiera del hecho que las sociedades indias no vieron en él ninguna posibilidad de reformulación de su propio imaginario colectivo.

Si, como hemos podido ver, la secuencia monasterio-hospital-cofradía-fiesta fue incapaz de conseguir que la cofradía arraigara en el mundo indio de Oaxaca durante el siglo XVI, ello no significa, sin embargo, que la propuesta de origen ibérico no tuvo eco, pues hacia fines del siglo XVII la cofradías parecen haber arraigado en la región de Oaxaca. De este arraigo tenemos un dato significativo: de las cofradías existentes en 1790-92 cuya fecha de fundación conocemos, 59 fueron fundadas antes de 1700 (cf. Carmagnani 1988: 132-144).

Los indicios de que disponemos nos indican que el referente propositivo hispánico sigue emitiendo sus señales. En efecto, bajo el manto protector del convento de Teposcolula se desarrollan dos cofradías, la de la Santa Cruz, fundada en 1624, y la de Nuestra Señora del Rosario, en 1658 (Spores 1984: 153). Ambas nacen de la cesión de bienes pertenecientes al Convento (*Archivo del Juzgado de Teposcolula*: leg. 34-145; leg.40-21). La debilidad del referente hispánico queda subrayada en el hecho de que son los religiosos quienes ceden recursos con el fin de favorecer el nacimiento de las cofradías, mientras que según el modelo secuencial del siglo XVI debían ser los cofrades quienes sostuvieran la institución. La documentación nos revela un segundo hecho importante: cada cofradía está asociada a una devoción particular (a la Santa Cruz y a Nuestra Señora del Rosario) anterior posiblemente a la institución, y tenía, dado que son dos en el mismo pueblo, como asiento territorial el barrio.

Una situación similar la podemos seguir mejor en el área zapoteca del Valle, más concretamente en Zaachila, donde la primera cofradía, la de San Nicolás Tolentino, fue fundada el 12 de junio de 1656 y existe hasta hoy en día. En Zaachila, en el arco de setenta años, concretamente entre 1656 y 1726, nacen otras cinco cofradías, cada una de ellas asociada a una devoción particular: al Santo Cristo, a Nuestra Señora de Guadalupe, a Santa Rosa, a San Pablo y a Nuestra Señora de los Dolores. A diferencia de cuanto sucede en Teposcolula, la primera cofradía de Zaachila no nace bajo el manto protector de un convento, sino de la espontaneidad de algunos indios principales que dotan a la cofradía de San Nicolás de 20 pesos en reales y media arroba de cera (*Cofradía de Zaachila*: II serie, rollo 2).

Una situación similar presentan las otras cofradías pues el obispo de Oaxaca, al concluir su visita pastoral a Zaachila el 2 de febrero de 1726, apunta: «Se averiguó no tener ninguna de dichas hermandades principal alguno, y sólo tener unas cuatro, otras tres arrobas de cera, y asimismo el que algunos gastos que tienen no los pueden costear» (*Cofradía de Zaachila*: II serie, rollo 2).

Este trasfondo de devociones particulares seguirá estando presente hasta muy entrado el siglo XVIII, que representa el período de oro de la institución de la cofradía. El cura de Almoloya, en el área cuicateca, escribe en su informe del 29 de Junio de 1803: «Cofradías no las tiene ni esta cabecera ni sus pueblos, y sólo unas hermandades cuyo origen lo traen de la devoción de los antiguos indios» (Bergoza Jordán 1984, I: 21) o, como dice el párroco de San Mateo del Mar en área huave, en su informe de 1802: «Varias y diversas son las que en este curato se denomina cofradías, pero aunque gozan entre los indios de tal título, propio y realmente no son otra cosa que unas meras hermandades o devociones pías (toleradas por los ill.mos Señores Diocesanos para el bien de las iglesias de este curato) por carecer de legítimas fundaciones» (Bergoza Jordán 1984, II: 211). Todas las informaciones sobre el origen de las cofradías parecen calcados sobre este molde. En efecto, también el párroco de Ayoquesco, en el valle de Oaxaca, escribe que «no hay cofradía alguna que sea legítima y verdadera. Hay, sí, ventiuna hermandades, que propia y rigurosamente no son más que unas meras devociones (a juicio del actual Señor Diocesano)» (*Archivo General de la Nación*, Cofradías: vol. 18-3, informe 1792). Un elemento adicional nos lo ofrece el corregidor de Etlá, quien, luego de mencionar que las dos cofradías de la cabecera son en realidad hermandades, agrega que «si algunas otras hay en los pueblos sujetos, no tienen títulos de hermandades, ni el cura las reconoce como tales; sino que pasan por meras devociones entre los indios, pues no tienen más fondo que su piedad que los excita a pedir voluntariamente una misa el día del santo, a cuya protección se han acogido» (*Archivo General de la Nación*: vol. 18-3, informe 18.07.1790).

Si tratamos ahora de dar un orden por así decir diacrónico-lógico a nuestros dispersos y reducidos indicios que demasiado sintéticamente he presentado, emerge que la casi totalidad de

ellos, con excepción de los dos primeros relativos a Teposcolula, muestran a las cofradías como un fenómeno dotado de una fortísima espontaneidad, asociadas a la pluralidad de devociones existentes en las diferentes componentes territoriales indias. Esta espontaneidad devocional india se traduce en algunos casos, pero no en todos, en un fenómeno relativamente institucionalizado - la hermandad - y en muy pocos en un fenómeno institucionalizado - la cofradía con licencia. Indudablemente, tras esta espontaneidad devocional actúan fuerzas hispánicas que empujan hacia la parcial o total institucionalización de la devoción, por el hecho, entre otros, de que de esta forma, como escribe el párroco de San Mateo del Mar, se obtienen recursos adicionales para el curato. No es de extrañar, pues, que el párroco de Zaachila apunte en los libros parroquiales sólo informaciones relativas a la cofradía de San Nicolás, y a continuación ótras que a él interesan especialmente, es decir, el nombre de los mayordomos, las misas realizadas y los derechos percibidos.

Si bien originariamente algunas cofradías nacen bajo la protección de los conventos, esta vinculación tiende rápida y progresivamente a desaparecer durante la segunda mitad del siglo XVII, siendo sustituida por otra totalmente nueva, que ligará devoción y hermandad-cofradía. Se trata de una transformación sustancial, pues se abandona el referente hispánico institucionalizado y se valorizan todas las prácticas religiosas presentes en el mundo indio, con lo que resulta que la hermandad y la cofradía asumen progresivamente el papel de una institución social india que, como tal, conjuga la dimensión material con la inmaterial, la patrimonialidad con el logro de fines ideales. En otras palabras, la hermandad y la cofradía son una expresión de la nueva religiosidad india que se conforma en el curso del siglo XVII.

Conviene, sin embargo, profundizar la relación entre el referente religioso indio y su primera manifestación, la devoción por los santos y por la Virgen, tratando de explicar ulteriormente las ideas hasta ahora desarrolladas por Nancy Farriss (1984) y Serge Gruzinski (1988) en relación a contextos territoriales diferentes del de Oaxaca. Tanto en Yucatan como en el México central las devociones a los santos y a la Virgen tienen su punto de partida en la desarticulación de la reli-

giosidad posclásica anterior a la invasión ibérica, que esta última acelera. El resultado es que asistimos a un repliegue sobre cultos locales que se manifiestan en lo que los misioneros definieron como ídolos, y que Gruzinski identifica más precisamente como paquetes rituales, es decir, como objetos materiales y simbólicos necesarios para el proceso ritual, remitiendo así a la tradición religiosa de su pasado de nómadas. La transformación que en última instancia queremos subrayar es la que progresivamente adecúa en el contexto colonial la preexistente práctica religiosa simbolizada en el "ídolo" a la nueva práctica religiosa simbolizada por la "imagen". Así, pues, como deben entenderse las palabras del párroco de Almolaya cuando sostiene que el origen de las hermandades «lo traen de la devoción de los antiguos indios», donde por antiguos indios debe entenderse la tradición ritual india.

La transformación que hemos ilustrado no es solamente un proceso de adecuación, sino también un proceso dotado de una fuerte carga creativa. En efecto, el nuevo símbolo - la imagen del santo y de la Virgen - es colocado dentro del espacio sagrado hispánico (la iglesia), y una parte de los bienes materiales asociados a la devoción son útiles a los sacerdotes, al barrio y al pueblo, subrayando en esta forma la conexión con la dimensión religiosa y material hispánica y con la dimensión religiosa y material india. En efecto, mediante la devoción a las imágenes el mundo indio se apropia de una parte cada vez más consistente del espacio sagrado hispánico, resultando que la religión no es vivida como imposición sino como una cosa propia, y establece con el mundo hispánico un intercambio mediante el cual la devoción india es tolerada a cambio de la cesión de bienes materiales, por lo que puede ser institucionalizada formal o informalmente como hermandad o cofradía. En última instancia la cofradía y la hermandad no son otra cosa que la institucionalización de un pacto colonial de más vasto alcance fundado en complicidad de dos mundos diferentes que deben no sólo convivir sino también encontrar formas de colaboración.

Las cofradías y hermandades son, pues, un indicador de un proceso más vasto, que en mi reciente estudio sobre Oaxaca he caracterizado como de reestructuración y reelaboración de lo imaginario colectivo y de lo real indio (Carmagnani 1988), y que se manifiesta justamente a partir del segundo tercio del siglo

XVII. Este vasto proceso se traduce en la construcción de una solidaridad interétnica que permitió a todos los grupos ordenar coherentemente su identidad específica, valorizarla con una proyección hacia el futuro y coordinarla con las otras identidades.

A diferencia de los estudiosos que otorgan un papel preeminente a la dimensión inmaterial, imaginaria, en la reconstrucción de las sociedades indias bajo dominio imperial, me parece que la comprensión de dichas sociedades, y en especial de su lógica interna, depende de nuestra capacidad de correlacionar mejor y con más cuidado la dimensión material con la inmaterial en un análisis de tipo procesal. Mediante el análisis procesal evitaremos caer en la construcción de un modelo único, válido para todas las sociedades indias, que como bien sabemos presentan fuertes connotaciones regionales.

El único estudio parcialmente dedicado a las cofradías indias de Oaxaca sostiene que: «Algunas cofradías fueron fundadas en el siglo XVII, pero muchas aparecieron manifiestamente más tarde, en el siglo XVIII, después de la secularización de las parroquias dominicas, cuando la población empezó nuevamente a crecer» (Chance & Taylor 1985: 8). Si seguimos esta idea tendríamos que el crecimiento de las cofradías es directamente proporcional al incremento demográfico y a la aceleración imprimida por la secularización de los curatos a comienzos del siglo XVIII.

El problema es más complejo. Indudablemente las sociedades indias de Oaxaca, como he subrayado en mi estudio ya recordado (Carmagnani 1988), deben desarrollar en el curso del siglo XVIII estrategias nuevas y más complejas para responder no sólo al incremento demográfico, sino también a la creciente mercantilización, que nada tiene que ver con el capitalismo, y a la nueva política de control directo desarrollado por el estado colonial. Todos estos condicionamientos nos podrían explicar como mudió la resistencia pasiva de las sociedades indias, pero no pueden explicarnos mínimamente la capacidad adaptativa y recreativa que desarrollaron.

De las 1079 hermandades y cofradías indias existentes en la región de Oaxaca a finales del siglo XVIII, 158 fueron fundadas

entre 1701 y 1790. De este total, una tercera parte aparece en el primer tercio del siglo, otra tercera parte en el segundo y el último tercio en los últimos tres decenios del mismo siglo XVIII. A finales de aquella centuria sólo el 6,3% de los pueblos carecía de cofradía o hermandad, lo cual evidentemente no excluye que no poseyeran, como se ha dicho, devociones no formalizadas. En otras palabras, el fenómeno cofradía-hermandad atañe a finales del siglo XVIII a todas las sociedades indias presentes en la región de Oaxaca, independientemente de la lengua y la colocación geo-ecológica, habiéndose convertido en una institución fundamental en la estrategia de reproducción de etnicidad (cf. Carmagnani 1988).

La expansión de cofradías y hermandades no es explicable solamente por la necesidad de adecuación a nuevas condiciones económicas y sociales regionales y a la necesidad de reproducción exclusivamente material de la etnicidad. El crecimiento cuantitativo y cualitativo de la institución responde también a necesidades de reproducción y recreación de lo imaginario colectivo indio, y en especial de lo religioso, que, como se ha dicho, se conforma en el curso del siglo precedente.

Para comprender adecuadamente la conjunción esfera material-cofradía-esfera inmaterial debemos por un momento dejar de lado una de las ideas implícitas que poseemos de la religiosidad, que la considera total o parcialmente exenta de transformaciones, eterna como la divinidad.

El cura de Itundujia en la Mixteca Alta, escribe en 1803: «Ellos (los indios) son incomprensibles: me parece a veces su fe más viva que la de Cananea, y en ocasiones más incrédulos que los Fariseos; con tanta devoción piden un Evangelio o bendición a un padre como un remedio a un hechicero, un consejo a los sacerdotes como un dictamen a un supersticioso, no dudan que Dios los puede condenar, y creen que el tecolote es un lúgubre profeta que les anuncia la muerte y los mayores males; cubren los altares de flores y no oyen misa; piden sermones en sus fiestas y jamás estudian la doctrina; derraman lágrimas delante de un santo viejo apolillado, manco y aun sin cabeza y no se arrodillan cruzando delante del Santísimo, se rodean los confesionarios de penitentes pero comúnmente con sólo tres pecados. No en todo los culpo» (Bergoza Jordán 1984, I: 194).

De este desahogo de un sacerdote, con dies años de párroco, es de donde hay que partir para comprender la *pietas* india que da origen a las formas devocionales. ¿Qué es lo que los hace "incomprensibles" a pesar de poseer una fe viva? ¿Cuál es el significado de sus supersticiones, de la utilización del sacerdote como hechicero, de los ritos cristianos en sus fiestas?, ¿Qué significado atribuir a sus devociones y a sus indiferencias? Estamos en presencia de una serie de signos que remiten a un preciso contexto referencial que el sacerdote desconoce o no quiere conocer. Se asoma, en cambio, una religiosidad india fuerte, resistente, en la cual los elementos cristianos son ordenados a partir de un imaginario no cristiano, con el resultado de que nosotros, por falta de elementos y posiblemente de instrumentos adecuados, la caracterizamos como una religiosidad sincrética sin que verdaderamente lo sea. Sería más justo hablar de religiosidades yuxtapuestas, lo que haría necesario definir y redefinir constantemente el área de contacto, la intersección entre las dos religiosidades.

La forma devocional india es un buen ejemplo de nuestro discurso más general. La devoción a un santo o a la Virgen se traduce concretamente en la colocación dentro de la iglesia de la imagen del santo o de la Virgen, la que significa que hay una apropiación consentida del espacio religioso hispánico por parte del espacio religioso indio. Esta intersección de los espacios le permite al indio inscribir la imagen y la devoción no sólo dentro de su espacio, sino también de su religiosidad, pues la devoción y su representación material, la imagen, forman parte del más vasto proceso ritual indio, que sintéticamente presenta dos formas, una visible, la constatable por el observador hispánico, y otra invisible, la observable exclusivamente por los actores indios (Carmagnani 1988: 21-51).

Conformémonos por ahora con decir que detrás de la devoción a los santos hay un vasto universo, un conjunto referencial que debemos tener presente, y volvamos a la manifestación visible de la devoción: los santos y las vírgenes. El momento culminante de la devoción, tanto en su forma institucionalizada - hermandad y cofradía - como en su forma no institucionalizada - la simple devoción -, la encontramos en la fiesta, que, como sabemos, es un conjunto de formas rituales y de comunitarismo de consumo.

Según el informe de 1803 (Bergoza Jordán 1984, II: 367-369) en la parroquia de Ecatepec se realizan cada año 45 fiestas, sin contar la Semana Santa, los domingos y otras festividades. De estas 45 fiestas, 38 son sostenidas por las 37 cofradías y hermandades que existen en el curato. La manifestación visible de lo imaginario religioso indio está contenida en estas cifras, que nos permiten afirmar que la devoción, sostenida o no por instituciones formales e informales, juega un papel importantísimo en la reproducción de la creatividad india. Estas fiestas son, por lo general, estigmatizadas por curas y funcionarios reales. Uno de estos últimos, el alcalde mayor de Xustlahuaca, en el año 1778, escribe que las cofradías «de sus caudales hacen lo que les parece, y no sólo esto, sino que dejan gastar a los naturales con exceso, en las celebridades de sus fiestas, así de iglesia, presentes, que llaman, comidas excesivas, a sus ministros de doctrina, como también entre los mismos naturales, no siendo de menos, y sí de mucha consideración, los gastos profanos y superfluos, que hacen cuando cuentan o hierran el ganado, ocupando algunos días en este ejercicio, reduciendo a banquetes, por tener la costumbre de que el primer día, es el obsequio al Cura, parientes, amigos, o paniaguados, en que gastan crecido dinero; después siguiendo el festejo de los naturales, que se reducen a embriagueces, y desordenes en lo que como dicho es, consumen cantidad de dinero, y según costumbre, hacen dichos presentes regalías, celebridades, y banquetes, según el caudal de la cofradía» (*Archivo General de la Nación*, Historia: leg. 312). Una imagen similar nos la ofrece el párroco de Antequera (1777), quien sostiene que el gasto de las cofradías «no consiste en solo el estipendio, que dan a su cura párroco por las vísperas, sermón y misa, que este sólo será el de siete u ocho pesos; sino en la función que el mayordomo hace a todo el Pueblo de almuerzo, comida, y bebida, que no le baja de ochenta o cien pesos; de suerte que el que es elegido mayordomo de estas cofradías o devociones que son muchas en los beneficios, queda totalmente destruido porque lo hacen de su bolsillo» (*Archivo General de la Nación*, Historia: leg. 312).

Las fiestas no son sólo vísperas, sermón, misa y comida y bebida abundante para todos los habitantes del pueblo, sino que también «en las expresadas fiestas», agrega el cura de

Antequera, «se juntan doce o catorce a hacer sus danzas, o conquista alquilando la ropa para esto» (*Archivo General de la Nación*, Historia: leg. 312, informe 14.04.1777). Si a esto agregamos «alguna pólvora que queman en sus fiestas», es decir, los fuegos artificiales, tenemos la completa manifestación visible de la fiesta (*Archivo General de la Nación*, Cofradías: leg. 18-3) (2).

Como puede verse, la devoción no sólo tiene un significado sacro sino también, diríamos hoy, otro profano, aunque pienso que ningún indio del pueblo de Ayoquesco o de Ecatepec sería capaz a finales del siglo XVIII de comprender esta diferenciación nuestra. La religiosidad india, que ni siquiera su contemporáneo español o mestizo-blanco entiende, acusándola, como hoy - ¿ayer? - hacían los etnólogos, de despilfarrar y malgastar recursos, es un proceso según el cual lo material y lo inmaterial, la comida y la misa, son aspectos de un todo, así como la cofradía o hermandad constituye tanto un patrimonio material como ideal.

Reflexionemos un momento sobre nuestros datos. El elemento esencial que se esconde tras la devoción, la hermandad y la cofradía es el conjunto de la religiosidad india que mediante su inserción en el espacio sacro hispánico genera una interacción permanente que permite no sólo la reproducción numérica de las devociones sino también su reforzamiento cualitativo. La interacción iglesia-devoción activa, desencadena el proceso de formación de hermandades y cofradías, que a su vez refuerza la interacción iglesia-devoción gracias a que las manifestaciones concretas de las hermandades y de la cofradías - las fiestas - benefician no sólo a sus miembros sino, más en general, a todos los habitantes del barrio y del pueblo. La fiesta, pues, termina no solo haciendo que las hermandades y las cofradías arraiguen y se extiendan, sino también reforzando la identidad étnica, siendo, por lo tanto, una parte constitutiva y una de sus representaciones visibles.

La secuencia interactiva inicial iglesia-devoción genera así una segunda secuencia interactiva representada por la interacción identidad étnica-devoción. Esta segunda interacción nace gracias a que la institución generada por la interacción inicial iglesia-devoción, la hermandad o la cofradía, posee no sólo una dimensión ideal sino también otra material,

representada por los recursos económicos, que facilita la consumación de la fiesta. Gracias a la conjunción de lo material y lo inmaterial, la doble interacción iglesia-devoción e identidad étnica-devoción termina por reforzar el referente indio, mientras que el hispánico se debilita. Se comprende así que el estado colonial trate, sin conseguirlo completamente, de someter a control eclesiástico los bienes de las cofradías y hermandades.

Todas nuestras fuentes subrayan que la fiesta se configura como un conjunto de prácticas religiosas y sociales cuya realización requiere ingentes recursos materiales, tanto de la cofradía o de la hermandad como personales de los mayordomos. El cura de Antequera nos dice «que el que es elegido mayordomo de estas cofradías, o devociones que son muchas en los Beneficios - las parroquias - queda totalmente destruído porque lo hacen de su bolsillo, con la necesidad de irse el indio a empeñar en las labores de servicio, quedando con ellos esclavos por muchos años; y como estas pensiones la circulan anualmente en los más acomodados vienen con el tiempo a quedar éstos en la fortuna de los más infelices» (*Archivo General de la Nación*, Historia: leg. 312, informe 14.04.1777).

La imagen que nos proporciona la fuente presenta una vez más la característica que hemos puesto en evidencia hablando del cura de la Mixteca Alta, es decir, que no conoce, o mejor, no quiere conocer lo que esconden las apariencias. En efecto, si consideramos más detenidamente la acción de los mayordomos notamos que éstos, una vez elegidos, como señala una gran cantidad de testimonios, «reciben los bienes y principal con el cual comercian» y lo traen «al giro comercial lícito». Otras veces el capital es repartido «a los individuos más idoneos», «algunos tratantes», «entre varios individuos honrados». «Muchas veces» nos dice un documento mixteco «los gobernadores de las corporaciones indígenas venden el producto corporativo en la comunidad; a veces también asisten a los tianguis a vender la cosecha o el ganado de la comunidad o de la cofradía» (3).

Si sintetizamos todo lo que hasta ahora sabemos de la relación entre cofradía y circulación de bienes en el espacio regional oaxaqueño, podemos decir que gracias a los recursos de las cofradías y hermandades se logra una circulación de bienes

integrada por mayordomos-comerciantes y personas que ejercen el comercio por cuenta de la comunidad, de las cofradías y, posiblemente, por cuenta propia. El resultado final es que al cabo de cada ciclo productivo y comercial el principal (el capital preexistente) aumenta, con el resultado de que la cofradía y sus mayordomos pueden dispensar bienes a la colectividad en forma de fiesta sin necesidad de disminuir el capital en bienes y dinero de que disponen las cofradías. Si no fuera así, no se explicaría ni el crecimiento cuantitativo de las cofradías y hermandades ni mucho menos el crecimiento de bienes y de dinero efectivo en manos de las mismas.

Paralelamente al proceso interactivo iglesia-devoción y al proceso interactivo identidad étnica-devoción se da un fenómeno importantísimo que nos ayuda a comprender la expansión de las cofradías. Estas disponen cada vez más de una base material, autónoma de la comunidad y de las unidades familiares que las originaron, siendo así que las hermandades y cofradías son vistas y sentidas por sus miembros y por todos los habitantes del pueblo como una fuente de satisfacción, pues reciben de ellas un conjunto de bienes inmateriales y materiales que refuerza su conciencia de ser y de querer seguir siendo no sólo miembros de la cofradía, del pueblo, del territorio indio, sino también mixtecos, zapotecos, chontales o huaves. En última instancia, la cofradía en su fase expansiva facilita una mayor y mejor articulación entre la identidad familiar y la identidad comunitaria, configurándose así como una organización social y cultural intermedia entre la unidad doméstica y el pueblo, con lo que se revitaliza y da un nuevo sentido al barrio y, más en general, a la organización india, fundada en la dualidad.

¿Qué podemos concluir? A lo largo de este viaje plurisecular hemos visto que la primera tentativa de injertar en el mundo indio la institución de la cofradía se concluye con un rotundo fracaso, por el simple hecho que la secuencia propuesta por el referente hispánico no tenía ni un sentido material ni mucho menos un significado inmaterial para el mundo indio. La fracasada implantación de la cofradía nos indica que el mundo indio siguió poseyendo la capacidad selectiva propia de toda cultura, de manera que lo que aparece como una crisis cultural

fue sobre todo una crisis de identidad. De ahí pues, que mientras la cultura podía transformarse seleccionando del contexto hispánico los elementos susceptibles de reorganizar las formas culturales preexistentes, la identidad, en cambio, debía ser refundada. Indudablemente la refundación de una nueva identidad étnica requería que la cultura india, y por consiguiente la religiosidad, se reorganizara, reorientara y transformara. La explicitación de esta nueva religiosidad fue la devoción a los santos y a la Virgen.

Sin embargo, para que de las formas devocionales se pasara a instituciones como la cofradía y la hermandad, hubo que esperar a que la nueva religiosidad se conjugara con la necesidad de los actores de sentirse participantes de una empresa colectiva fundada no sólo sobre la cooperación dentro del mundo indio, sino también en formas de colaboración con la sociedad mestizo-blanca. De ahí, pues, que si bien podemos encontrar devociones ya durante el siglo XVI, es sólo a lo largo del siglo XVII cuando surgen las cofradías y hermandades, para consolidarse en el curso del siglo siguiente. En efecto, sólo a partir del siglo XVII, una vez reformulado lo imaginario colectivo indio, se asiste a su conexión con lo real indio, dando así vida a un proceso de construcción de una nueva identidad étnica.

El surgimiento de hermandades y cofradías no fue, por lo tanto, un hecho inmaterial, sino más bien el resultado de una interacción entre un hecho inmaterial y un hecho material. Gracias a esta interacción la cofradía adquiere a lo largo del siglo XVIII un significado territorial, pues revitaliza la dimensión del barrio en cuanto organización social y política intermedia entre la unidad familiar y el pueblo; un significado político, pues es un mecanismo de integración de viejos y nuevos principales en la jerarquía política; un significado cultural, pues expande la nueva religiosidad india; y, un significado simbólico mayor, pues contribuye a través de las fiestas a la reproducción de la etnicidad.

Es a partir de la estrecha relación que encontramos en las hermandades y las cofradías entre la esfera inmaterial y la esfera material como podemos entender la capacidad de selección, adaptación y recreación de un modelo hispánico en el mundo indio. Si, como se ha dicho, la cofradía y la hermandad

son un producto de la interacción entre lo imaginario y lo real, resulta entonces evidente que esta interacción fue buscada tanto por el mundo indio como por el hispánico. El resultado final fue una mediación, un compromiso entre la necesidad de los indios de seguir desarrollando sus prácticas devocionales en cuanto parte integrante de sus procesos rituales y la necesidad de los españoles de evitar que las prácticas religiosas indias se alejaran progresivamente de las hispánicas. El compromiso alcanzado, el pacto informal establecido entre dos sociedades obligadas a convivir en el mismo espacio geohistórico, fue el reconocimiento de las iglesias como sede visible de las prácticas devocionales indias y la tolerancia demostrada hacia dichas prácticas, incluso hacia las visibles, por parte de la sociedad hispánica. El elemento que cimentó este pacto informal fueron los recursos de que disponían las devociones, que terminaron por ser reconocidas por las autoridades eclesiásticas y civiles hispánicas como hermandades y cofradías.

Razonando en estos términos tenemos, pues, que la disociación tantas veces subrayada entre el mundo indio y el mundo hispánico, y aparentemente presente en la institución de la cofradía entre la forma hispánica y la sustancia india, no se presenta ni en la realidad cotidiana ni mucho menos en los dos imaginarios obligados a convivir. Gracias al pacto informal que da vida a la cofradía como institución se produce un acercamiento de la misma al mundo hispánico, pues gracias a la aceptación del modelo hispánico se hispaniza parcialmente lo sagrado indio, y, al mismo tiempo, acontece un acercamiento del mundo hispánico al indio, gracias al reconocimiento informal hispánico de la cofradía como una institución esencial para la reproducción de la identidad étnica india.

Evidentemente no podemos hablar de aculturación, ni sincretismo, así como tampoco de mestizaje. A lo más, asistimos a una permeabilidad entre dos mundos que ilustra la capacidad del contexto colonial de favorecer la convivencia de las dos naciones, las cuales, no teniendo necesariamente los mismos objetivos, podían sin embargo ser estimuladas a desarrollar intercambios de elementos culturales por elementos económicos, de elementos políticos por elementos sociales y *vice versa*. El resultado final de esta combinación de intercambios entrecruzados entre el mundo indio y el mundo hispánico es la

existencia de una pluralidad de formas combinatorias para las cuales los conceptos de aculturación, sincretismo o mestizaje son, a decir poco, reductivos y carentes de una real efectividad analítica para una mejor comprensión de las interacciones que se desarrollan entre los dos mundos.

Notas

* En el curso de la reflexión y elaboración de este estudio, las discusiones con Chiara Vangelista, Rosa Casanova, Marco Bellingeri, Alberto Gallo y Duccio Sacchi me han permitido comprender mejor la interacción entre la institución y la dimensión material e inmaterial india.

1. Sobre la fuerza propositiva hispánica relativa a la fundación de hospitales, cf. Stafford Poole (1987: 52, 128).

2. Noticia de las cofradías del curato de Ayoquesco, 1792.

3. He presentado las evidencias relativas a la esfera de la circulación india en Carmagnani (1988: 144-174), y anticipo algunos resultados de mi investigación en curso, *Mercado y mercados de Oaxaca, siglo XVIII*.

Obras citadas

- Acuña, R. (ed.) 1984. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*. México: UNAM.
- Archivo General de la Nación* (México): Cofradías, vol. 18-3.
- -- Historia, leg. 312.
- Bergoza Jordán, A. 1984. *Cuestionario de don Antonio Bergoza Jordán, obispo de Antequera a los señores curas de las diócesis*. Oaxaca: Publicaciones del Estado de Oaxaca.
- Carmagnani, M. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- -- s. f. *Mercado y mercados de Oaxaca, siglo XVIII* (en prensa).
- Chance, J.K. & W.B. Taylor. 1985. Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist* 12: 1-26.

- Cofradías de Zaachila*. Oaxaca: Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, microfilms.
- Farriss, N.M. 1984. *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Gruzinski, S. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Spores, R. 1984. *The Mixtecs in ancient and colonial times*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Stafford Poole, C.M. 1987. *Pedro Moya de Contreras. Catholic reform and royal power in New Spain, 1571-1591*. Berkeley: University of California Press.
- Venegas Ramírez, C. 1973. *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México: INAH.

Resumen

La ponencia analiza las cofradías y hermandades indias en el área geo-histórica de Oaxaca durante la época colonial.

El punto de partida de esta reflexión lo constituye la idea que la cofradía y la hermandad representan uno de los potenciales vectores de occidentalización de las sociedades indias en la época colonial. Sin embargo, a diferencia de otros vectores de occidentalización, la cofradía y la hermandad presentan una fuerte connotación local y territorial que depende del hecho que interesan agrupaciones sociales que superan la unidad doméstica, siendo al mismo tiempo inferiores a la dimensión del pueblo. Estamos, pues, en presencia de una organización de tipo intermedio que, en su fase de madurez, establece una conjunción entre la esfera particular y la esfera general.

Para la adecuada comprensión del vector cofradía-hermandad, se utiliza una aproximación de tipo procesal, que permite comprender sus transformaciones en el tiempo y en el espacio.

La primera parte de la exposición muestra cómo actúa el vector en el contexto de la invasión ibérica. A este fin se ilustran las características propositivas hispánicas y las dificultades

objetivas de la automática e inmediata recepción de la propuesta. Se trata de mostrar que el vector va incluido dentro de un paquete específico que contiene por lo menos tres elementos: hospitales-fiesta-cofradía, y cómo estos tres elementos son originariamente percibidos y recibidos por las sociedades indias de la región de Oaxaca.

La segunda parte de la reflexión trata de comprender el arraigo de la institución, distinguiendo los elementos condicionantes (reformulación del pacto colonial, reestructuración de las sociedades indias, etc.) de los elementos específicos de la sociedad india (redefinición de la territorialidad). En la fase del arraigo, que se lleva a cabo esencialmente entre el segundo y el último tercio del siglo XVII, se observa un progresivo deslizamiento desde el referente propositivo hispánico, siendo así que el vector de occidentalización es capturado, por así decirlo, por el referente indio.

La tercera parte trata de mostrar cómo entre el último tercio del siglo XVII y el primero del siglo XIX, se asiste a un fenómeno que en términos generales podemos caracterizar como de reorientación de la institución. Es éste el momento de máxima creatividad, pues por su naturaleza de organización intermedia la cofradía debía, por una parte, conjugar la dimensión religiosa, social, económica y política india con el nivel doméstico y el territorial, y, por otra, establecer una articulación con la dimensión hispánica, especialmente con la iglesia y la parroquia. La reorientación no debía sólo identificar, establecer e implementar medios y estrategias, sino también conjugarlos con objetivos más generales y, en especial, con la necesidad de reformular constantemente la identidad étnica a la luz de un contexto colonial cambiante.

El resultado final de este proceso de adecuación y de recreación fue el de dar vida a una entidad o cuerpo social intermedio, con una existencia objetiva y concreta y una individualidad exterior y visible, de modo que las cofradías se formaron independientemente de la presencia o no de un estatuto: la licencia obispal. Este cuerpo social intermedio es mucho más que una institución legal, pues poseyendo un conjunto de bienes materiales e inmateriales, patrimoniales y de naturaleza ideal, destinados a servir permanentemente a un fin determinado, dará ventajas no sólo a los miembros de la

institución sino también a los no pertenecientes a ella. En última instancia, por ser la *cofradía* una institución que posee una precisa individualidad dentro de la más vasta sociedad india local y territorial y configurarse como una institución cerrada y permanente, no pierde fácilmente su específica identidad por la transformación de sus elementos.

Sommario

Questo lavoro analizza le *cofradías* e le *hermandades* indie nell'area storico-geografica di Oaxaca nell'epoca coloniale.

Il punto di partenza di questa analisi è la tesi che la *cofradía* e la *hermandad* rappresentano uno dei potenziali vettori di occidentalizzazione delle società indie in epoca coloniale. Ciononostante, a differenza di altri vettori di occidentalizzazione, esse presentano una forte connotazione locale e territoriale, dovuta al fatto che *cofradía* e *hermandad* interessano raggruppamenti sociali superiori all'unità domestica e nello stesso tempo inferiori alle dimensioni della comunità. E' questa dunque un'organizzazione di tipo intermedio che, nella sua fase di maturità, stabilisce una connessione tra l'ambito particolare e l'ambito comunitario.

Per un'adeguata comprensione del vettore *cofradía-hermandad* si utilizza un'approssimazione di tipo processuale, l'unica, dal punto di vista dell'A., che permetta di comprendere le sue trasformazioni nel tempo e nello spazio.

La prima parte della relazione mostra come opera il vettore nel contesto della penetrazione spagnola. A questo fine si illustrano le caratteristiche propositive ispaniche e le obiettive difficoltà di una ricezione automatica ed immediata della proposta. Si cerca di mostrare come il vettore debba essere incluso all'interno di un insieme che contiene per lo meno tre elementi: *hospitales-festa-cofradía* e la maniera in cui questi tre elementi sono originariamente percepiti e accettati dalle società indie dello Stato di Oaxaca.

Nella seconda parte si cerca di comprendere come l'istituzione si sia radicata, distinguendo gli elementi condizionanti (riformulazione del patto coloniale, ristrutturazione delle

società indie, ecc.) dagli elementi specifici della società india (ridefinizione della territorialità). Nella fase iniziale, che si conclude fra il secondo e l'ultimo terzo del secolo XVII, si osserva un progressivo slittamento dal referente propositivo ispanico, con il risultato che il vettore di occidentalizzazione viene catturato, per così dire, dal referente indio. La terza parte illustra come, fra l'ultimo terzo del XVIII sec. e il primo terzo del XIX sec., si assista ad un fenomeno che in termini generali può essere definito di riorientamento della istituzione. E' senz'altro questo il momento di massima creatività, poichè per la sua natura di organizzazione intermedia la *cofradía* doveva coniugare da una parte la dimensione religiosa, sociale, economica e politica india con il livello domestico e quello territoriale, e, dall'altra, stabilire un'articolazione con la sfera ispanica, in special modo con la chiesa e la parrocchia. La riorientazione non solo doveva identificare, stabilire e istituire mezzi e strategie, ma anche coniugarli con obiettivi più generali e, in special modo, con la necessità di riformulare costantemente l'identità etnica alla luce di un contesto coloniale in mutamento.

Il risultato finale di questo processo di adeguamento e riformulazione è stato quello di generare un'entità o corpo sociale intermedio con un'esistenza obiettiva e concreta e un'individualità esterna e visibile, di modo che le *cofradías* si formarono indipendentemente dalla presenza o meno di uno statuto, nello specifico, la licenza vescovile. Questo corpo sociale intermedio è molto più che un'istituzione legale, giacché, possedendo un insieme di beni materiali e immateriali patrimoniali e di natura ideale, destinati a servire in permanenza finalità specifiche, esso offrirà vantaggi non solo ai membri dell'istituzione ma anche a coloro che non vi appartengono. In ultima analisi, poichè la *cofradía* è un istituto che possiede una precisa individualità all'interno della più vasta società india locale e territoriale e si configura come un'istituzione chiusa e permanente, essa non perde facilmente la sua identità specifica pur trasformandosi le sue componenti.