

La cofradía, su organización institucional y dimensión política: El caso en San Sebastián Retalhuleu, Guatemala

The Cofradía, Its Institutional Organization and Political Dimension: The Case of San Sebastián Retalhuleu, Guatemala

Hugo Fidel Sacor Quiche

Universidad de San Carlos de Guatemala

* Autor a quien se dirige la correspondencia: hfsacor49@gmail.com

Recibido: 20 de mayo de 2024 / Aceptado: 15 de octubre de 2024

Resumen

Se analiza el papel de las cofradías como instituciones religiosas y sociales, a partir de la época colonial. Se destaca su papel central en la vida comunitaria indígena y mestiza, funcionando no solo como espacios de devoción, sino también como mecanismos de organización social, política y económica. El texto aborda cómo las cofradías se insertaron dentro del sistema colonial como intermediarias entre las autoridades eclesiásticas, civiles y las comunidades locales. Aunque subordinadas al control clerical y estatal, lograron conservar cierta autonomía y continuidad a través del tiempo, adaptándose a los cambios políticos y religiosos, incluso tras las reformas borbónicas y la independencia. Se argumenta que estas organizaciones mantuvieron una lógica propia de funcionamiento, articulando la religiosidad popular con prácticas locales de poder. Su organización delega y sanciona mediante un consejo de mayordomos que elige y nombra anualmente en la comunidad. Este estudio subraya la importancia de estudiar las cofradías como expresiones de una institucionalidad alternativa que permitió a los sectores subalternos negociar su lugar dentro del orden colonial y postcolonial. Finalmente, se plantea que las cofradías, lejos de ser estructuras arcaicas, fueron espacios dinámicos de construcción de ciudadanía y agencia política, revelando así su complejidad histórica y su relevancia en la configuración de las relaciones de poder en Guatemala.

Palabras clave: Institucionalidad indígena, religiosidad popular, poder local, autoridad tradicional, patrimonio cultural

Abstract

This article analyzes the role of *cofradías* as both religious and social institutions, starting from the colonial period. It highlights their centrality in Indigenous and mestizo communal life, functioning not only as spaces of devotion but also as mechanisms of social, political, and economic organization. The study explores how *cofradías* became embedded in the colonial system as intermediaries between ecclesiastical and civil authorities and local communities. Although subject to clerical and state control, they maintained a degree of autonomy and institutional continuity over time, adapting to political and religious transformations, including the Bourbon Reforms and the post-independence period. The article argues that these organizations operated according to their own internal logic, articulating popular religiosity with localized forms of power. Its organization delegates and sanctions through a council of stewards that he elects and appoints annually in the community. Their structure delegated authority and enforced decisions through a council of stewards (*mayordomos*), elected and appointed annually by the community. The analysis underscores the importance of studying *cofradías* as expressions of alternative institutionalities, which enabled subaltern groups to negotiate their position within the colonial and postcolonial order. Far from being archaic remnants, *cofradías* are shown to have been dynamic spaces for the construction of citizenship and political agency. Their historical complexity and adaptability reveal their enduring relevance in the configuration of power relations in Guatemala.

Keywords: Indigenous institutionalities, popular religiosity, local power, traditional authority, cultural heritage



Introducción

Con la conquista e implantación del imperio hispano en Guatemala, se conservaron formas de estructura social de los poblados prehispánicos dentro del marco legal del régimen colonial. Para ello, las autoridades coloniales acudieron al auxilio de caciques indígenas —principales, alcaldes y alguaciles de pueblos de indios— quienes alcanzaron un rango de poder político en la comunidad local desde el siglo XVI. Estos líderes adoptaron la cofradía con entusiasmo y, con ello, acrecentaron la solidaridad comunal, utilizándose como medio para celebrar ceremonias y fiestas sin mucha interferencia de los españoles. No obstante, con el tiempo, las autoridades coloniales comenzaron a sospechar de su autonomía y decidieron someterlas a un control más estricto mediante autorizaciones reales.

La cofradía, organizada bajo un consejo permanente de mayordomos, consolidó una función institucional de carácter religioso. Cada año, esta estructura dirige actividades religiosas según las advocaciones santorales, en el seno de la comunidad municipal. Actualmente, la jerarquía eclesiástica identifica esta práctica como expresión de la religiosidad popular.

Este estudio se enfoca en el significado, la dinámica de poder y el contexto histórico de las cofradías en Guatemala, especialmente, en una comunidad lingüística maya k'ich'e de San Sebastián Retalhuleu, en el suroeste del país.

Las misiones religiosas que acompañaron a los conquistadores y colonizadores en América oficializaron la cofradía como institución dentro del marco legal establecido por las Leyes de Indias a través del Patronato Real.

En algunas comunidades del Reino de Guatemala las cofradías fueron adquiriendo poder territorial más allá de la extensión del ejido del pueblo, gracias a mercedes reales. Como institución, aprovecharon ciertos beneficios que la estructura legal les permitía, lo cual, dejaba margen de participación dentro de instancias políticas del Estado colonial para resolver abusos del tributo y diezmo. De esta manera se aseguraba la cofradía el bienestar social de la comunidad. Sin embargo, su funcionamiento permanecía bajo la jurisdicción tanto de autoridades civiles como de tribunales eclesiásticos del régimen colonial.

El análisis de los paradigmas teóricos sobre la institucionalidad de la cofradía y su papel dentro de una hegemonía política dinámica a lo largo de cuatro siglos permite replantear su significado histórico y su función social en el contexto guatemalteco

Nota metodológica

Este estudio se enmarca en una perspectiva histórico-antropológica que combina el análisis documental con la observación etnográfica. El enfoque metodológico es cualitativo, con énfasis en la interpretación de fuentes coloniales, así como en la recuperación de la memoria histórica local mediante archivos y registros de cofradías. También se incorporan referencias bibliográficas especializadas en historia colonial guatemalteca y estudios etnográficos previos, que permiten contextualizar el fenómeno cofradial, desde el siglo XVII hasta la actualidad.

Aunque se presenta un recorrido histórico general sobre el desarrollo de las cofradías en Guatemala, el análisis se enfoca en el caso específico de la comunidad k'iche' de San Sebastián Retalhuleu, que constituye la unidad de observación principal. Este abordaje permite un estudio profundo, orientado a documentar prácticas rituales, estructuras organizativas y dinámicas de poder propias de las cofradías locales.

La recolección de datos incluye registros fotográficos y observación, con el fin de explorar la continuidad y transformación de estas instituciones como espacios de poder local, cohesión social y resistencia cultural frente a los regímenes colonial, liberal y republicano. La interpretación se apoya en los

marcos teóricos de Max Weber y Nicos Poulantzas para analizar las nociones de dominación tradicional y hegemonía comunitaria.

La cofradía: institucionalidad e instancias políticas **Órdenes y cofradías**

La primera orden religiosa que se estableció formalmente en el Reino de Guatemala fue la de los franciscanos, desde la llegada de fray Francisco Marroquín, quien pertenecía a dicha orden. En su primer templo se organizaron las primeras cofradías de españoles del antiguo reino, entre ellas la de La Inmaculada Concepción, mencionada en varios libros del cabildo de la ciudad desde el 27 de noviembre de 1527 y de La Santa Vera Cruz, fundada el 9 de marzo de 1533 (Juarros, 1981).

El obispado de Guatemala se fundó el 18 de diciembre de 1534 por bula del Papa Paulo II, como sufragáneo del de Sevilla. Se nombró obispo a Francisco Marroquín, quien era muy allegado a Pedro de Alvarado y su familia, residentes en el reino, circunstancia que ayudó a una campaña militar expansionista sin mayores obstáculos. Este hecho fue determinante en la transformación de la villa española de Santiago en ciudad, dotada con una catedral propia que se alimentaba de tributos en especies e impuestos directos provenientes de los pueblos indígenas (Estrada Monroy, 1973).¹

No puede pasarse por alto la influencia ejercida de la importación de obras religiosas, fenómeno que se produjo desde el momento de la conquista, pues tanto soldados como religiosos llevaban consigo numerosas imágenes sobre la vida de los santos. Originalmente, muchas de estas imágenes eran estampas, aunque también circularon lienzos de diversos tamaños, conocidos genéricamente como sargas, los que resultaban muy fáciles de transportar. Así se inició un intenso comercio de objetos artísticos destinados al culto de la evangelización: pinturas, esculturas, telas y otros objetos religiosos (Victoria, 1986).

Poderes eclesiales, cofradías, agrupaciones de devotos, familias pudientes e incluso miembros de la antigua nobleza indígena fueron importantes patrocinadores de arte religioso producido en talleres de maestros y oficiales escultores, pintores y plateros desde finales del siglo XVI, principios del siglo XVII, y posterior a esta época. La vida social giraba en torno a la religión y el mecenazgo artístico formó parte fundamental de esa dinámica devocional y cultural.

Entre las instituciones religiosas más relevantes del período colonial se encuentra la Archicofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral Metropolitana de Guatemala. Esta fue erigida por el obispo de Guatemala y Verapaz, Juan de Santo Mathia Sanz Muñozca y Nudillo, por decreto de 28 de enero de 1669, confirmada por bula del papa Clemente XIII, el 5 de diciembre de 1759.²

En el marco del control que la Corona ejercía sobre las prácticas religiosas, se emitieron disposiciones orientadas a delimitar las funciones de las cofradías dentro del orden colonial. Así, la Real Cédula de 1672 prohibió expresamente que estas se auxiliaran de oficiales civiles, como el alférez, para encabezar las procesiones durante sus festividades, con el argumento de que su naturaleza era estrictamente religiosa y no civil. En palabras del propio documento: “No consientan que se nombren por alférez de sus cofradías. La reyna Gobernadora (sic)” (Rojas Lima, 1986).

1 En la organización política de la Corona hispánica en América, se conformó el Reino de Guatemala, unidad administrativa que abarcó los territorios que hoy comprenden Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y el estado mexicano de Chiapas. Su capital fue la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala (actual La Antigua Guatemala) desde 1540 hasta 1776, y posteriormente la Nueva Guatemala de la Asunción (actual Ciudad de Guatemala), desde 1776 hasta la independencia en 1821.

2 Documento en fotocopia de la Venerable Archicofradía del Santísimo Sacramento del Altar, Santa Iglesia Catedral de Guatemala, s.f.

Desarrollo y formación de la cofradía

Durante el siglo XVII, dos instituciones españolas fueron impuestas en los pueblos de indios: la cofradía, o fraternidad religiosa, y las cajas de comunidad, una especie de arcas comunales. La administración de las cofradías fue regulada tanto por la legislación indiana como por el fuero eclesiástico, estableciendo inicialmente la figura del mayordomo como responsable de los asuntos administrativos (Rojas Lima, 1986).

Muchos pueblos respondieron con entusiasmo ante las cofradías y las cajas de comunidad, valiéndose de ellas para acrecentar la solidaridad comunal y plataforma para celebrar **ceremonias y fiestas**, sin mucha interferencia de los españoles (Macleod & Rojas Lima, 1987). No obstante, con el tiempo, las autoridades españolas comenzaron a sospechar de este margen de acción y buscaron ejercer un control más estricto a través de autorizaciones reales.

El término cofradía³ proviene del latín *cum frater*⁴. Su administración, se estructuraba en cargos específicos, dirigidos principalmente para organizar las festividades religiosas patronales. Las autoridades eclesiásticas estaban obligadas a asistir a los cambios de cargos al final de cada año en Pascua o Navidad, conforme a disposiciones establecidas desde inicios del siglo XVII. En estos actos también se elegía al alcalde del cabildo, quien solía ser reconocido como el primer alcalde de la comunidad. Estos cambios debían registrarse en el libro oficial de la cofradía, de acuerdo con el mandato legal vigente (Konetzke, 1971; Rojas Lima, 1986).

La función original de los miembros de cofradía correspondía a la catequesis o impartir la doctrina a los niños, situación que cambió por intereses económicos ante los gastos que ocasionaba cubrir la celebración de festividades religiosas. Con la desaparición de muchas vicarías, las comunidades pasaron a depender de los curatos, cuyos párrocos, por lo general, estaban ausentes y realizaban únicamente visitas esporádicas. Esta ausencia reforzó la autonomía de las cofradías, que asumieron tareas como el mantenimiento y la limpieza de la iglesia, la organización de procesiones y otras prácticas religiosas, funcionando de forma independiente del párroco. Esta situación les permitió tomar decisiones internas y resolver asuntos propios de la comunidad (Rodas Estrada & Hernández Méndez, 2003).

Aunque no contaban con un instrumento legal formal, las evaluaciones eclesiásticas realizadas durante el arzobispado de Pedro Cortés y Larraz (1769-1770) reconocieron la necesidad de regular su funcionamiento. A partir de entonces, comenzaron a establecerse normas disciplinarias basadas en el relevo anual de cargos, siguiendo instrucciones de las autoridades eclesiásticas. Gracias a ello, las cofradías llegaron a operar como instituciones con suficiente autonomía, dotadas de capacidad ejecutiva y coercitiva, delegada en sus funcionarios electos y reelectos por el consejo de mayordomos (García Añoveros, 1980).

La doctrina (curato) de San Bartolomé, Mazatenango, Suchitepéquez, hacia finales del periodo colonial, se reconocían siete cofradías aprobadas y confirmadas por los ilustrísimos señores obispos, las cuales ordenaban sus misas mensuales. La cabecera de toda la provincia, y residencia de su alcalde mayor, San Antonio Suchitepéquez, contaba hacia 1800 con una vicaría que administraba 3 iglesias, 14 cofradías, 3,612 feligreses (Juarros, 1999).

Durante el régimen colonial, las cofradías estaban sujetas al pago de tributos por visitas eclesiásticas o impuestos oficiales, control jurisdiccional de autoridades oficiales de tribunales eclesiásticos del régimen colonial. El exceso de estos pagos generó descontento entre las comunidades indígenas, que

3 Dentro de ese rango se incluyen cofradías, hermandades, obras pías y fundaciones piadosas reconocidas mediante bulas apostólicas, destinadas al fomento y la devoción de la fe católica. Para su establecimiento y funcionamiento, debían contar con licencia aprobada conforme a las disposiciones del Real Patronato de Indias, vigentes desde 1565.

4 Con el hermano.

presentaron quejas ante la Corona. En algunos casos, las Reales Cédulas dictadas en respuesta a estas demandas resolvieron a favor de las cofradías, restituyéndoles ciertos derechos fiscales (Rojas Lima, 1986).

En algunas comunidades del Reino de Guatemala, mediante mercedes reales, las cofradías fueron adquiriendo poder territorial, fuera de la extensión del ejido del pueblo, para abastecerse de fondos y así celebrar sus festividades religiosas, aumentando cultivos agrícolas, haciendas de ganado⁵ (Solano y Pérez Lila, 1977), de tal manera que el territorio comunal y los beneficios se fueron extendiendo.

Cambios significativos contemporáneos

A finales del siglo XVIII, la Corona española dispuso que solo se oficializaran tres cofradías por comunidad, una medida que pretendía limitar su creciente número. Sin embargo, esta disposición se aplicó con rigor únicamente en las ciudades metropolitanas. Esto explica por qué, en la actualidad, en algunas cabeceras departamentales como Retalhuleu, solo subsiste la Cofradía de San Antonio, mientras que en municipios cercanos como San Sebastián aún se mantienen activas ocho cofradías, además de la Cofradía Mayor. En Rabinal, Baja Verapaz, se conservan dieciocho cofradías, y en Chichicastenango, Quiché, probablemente se localice el mayor número a nivel nacional.

Con la independencia y la formación del Estado guatemalteco, se produjeron transformaciones estructurales importantes. La primera configuración legal del país fue como una provincia autónoma dentro del modelo federal, con su propia constitución promulgada en 1825 (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2010). La Constitución de 1824, que sentó las bases de la nueva república, adoptó un sistema representativo y federal, proclamó la soberanía nacional, reconoció una amplia gama de derechos y estableció la religión católica como oficial (García Laguardia, 2002).

Durante la Reforma Liberal (1873–1884), numerosas propiedades pertenecientes a la Iglesia, a las comunidades indígenas o a las cofradías fueron desamortizadas, al no contar con títulos legalmente inscritos en el recién creado Registro General de la Propiedad. Estas tierras fueron puestas en venta o subastadas, pasando así a manos privadas (Guerra Borges, 1977). Asimismo, se suprimió el control de la Iglesia sobre el Registro Civil y el sistema educativo, se reconoció la validez del matrimonio civil, se clausuraron conventos y se confiscaron sus bienes, y se prohibieron las procesiones religiosas y el uso público de hábitos clericales.

En este contexto, las municipalidades ladinas o mixtas se concibieron como una estrategia para abrir el gobierno local al ideario liberal. Sin embargo, en las áreas rurales, las cofradías continuaron funcionando como estructuras sociales fundamentales, no solo por su papel religioso y cultural, sino también como espacios de promoción social y de legitimación de liderazgos comunitarios. En muchos casos, ocupar cargos dentro de la cofradía constituía un paso previo necesario para aspirar a puestos de autoridad en la municipalidad (Rodas Nuñez & Esquit, 1997), como aún se observa en municipios como Sololá y otros del área tz'utujil.

Situación de la Alcaldía Mayor de Suchitepéquez

La economía del cacao

Las ciudades y villas fundadas por los españoles, que posteriormente se constituyeron en Alcaldías Mayores o Corregimientos, se establecieron en áreas densamente pobladas por indígenas. Esta

⁵ A los indígenas se les concedió el derecho de criar toda clase de ganado, incluida la crianza de ovejas para la obtención de vellones de lana, mediante Real Cédula del 17 de diciembre de 1551.

Figura 1

Cofradías en Santiago, Cubulco, Baja Verapaz



ubicación estratégica buscaba atraer a la población nativa hacia las afueras de las ciudades coloniales, asegurando así una fuente constante de mano de obra barata y no especializada, integrada originalmente por exesclavos e indígenas naboríos (Lutz, 1982).

En las zonas de la Costa Sur, los encomenderos españoles intensificaron la demanda del cacao como forma de tributo. Esta dinámica transformó a las comunidades cacaoteras y a las regiones adyacentes en importantes centros comerciales, que desde los inicios del Reino atrajeron a numerosos mercaderes (Pavia, 1996). Un ejemplo ilustrativo lo ofrece el caso de Samayac, en la provincia de Suchitepéquez, cuyos 270 tributarios estaban obligados a entregar un oneroso tributo de 3,000 pesos en cacao, situación que llevó al rey a ordenar su revisión el 17 de julio de 1533. Algunos indígenas llegaban a pagar hasta cien ducados al año, mientras que, en 1576, Zapotitlán exportaba vía terrestre cerca de mil cargas de cacao hacia la Nueva España (Macleod & Rojas Lima, 1987; Rubio, 1959).

La producción cacaotera estaba en manos tanto de cacicazgos indígenas como de pequeños productores comunales. También existían indios acomodados que poseían tierras alrededor de los pueblos en la franja costera. En la llamada Costa de Zapotitlán, dentro de la provincia de Suchitepéquez, aproxi-

madamente una tercera parte de los indígenas de cada pueblo poseía plantaciones de cacao, aunque una cuarta parte de la producción total estaba ya en manos de ladinos (AGCA, Signatura A 3.6, Legajo 122, Expediente 2264, Folios, 9 y 10).

En 1765, la producción cacaotera de San Antonio Suchitepéquez seguía exportándose hacia la Nueva España. Desde décadas anteriores, comerciantes provenientes de Oaxaca y Tehuantepec llegaban hasta esta región en busca del preciado grano. Uno de estos casos se registra en el reclamo de Lucas Rodríguez por una carga de cacao detenida en San Antonio Retalhuleu y destinada a Puebla de los Ángeles. El juez comisario Pedro de Luna había embargado la carga tras el fallecimiento del fletero Gaspar Fernández, por no contar con la escritura correspondiente. Rodríguez argumentaba su legítima propiedad sobre los 52 tercios de cacao con base en un inventario:

pido y suplico mande que conforme el dicho ynventario se me den y entreguen los dichos cincuenta i dos tercios de cacao, que estan marcados de mi marca pues son mios y estan en especie siendo necesario ofresco información de todo lo contenido (AGCA, Signatura A 3.6, Legajo 2748, Expediente 39, Folio 546).

El comercio del cacao con México generaba ingresos monetarios significativos que permitían la adquisición de productos manufacturados europeos y mexicanos, incluyendo textiles de obras y mercancías orientales. De esta manera, el cacao se integraba a un circuito comercial que articulaba mercados internos y externos mediante la entrada de metales preciosos al Reino de Guatemala (Sacor, 1984).

El auge del cacao fue lo suficiente como para proporcionar también beneficios considerables a unos cien o doscientos comerciantes españoles y mestizos que llegaban desde México al reino; su riqueza también atrajo a una multitud de pequeños funcionarios de la ciudad que se vincularon a los ricos encomenderos y comerciantes por medio de la amistad y el compadrazgo, el matrimonio y los negocios ilícitos (Murdo, 1980).

El cacao desempeñaba el carácter de un pago en especie tributo y un pago en moneda, es decir, como un valor de uso para el consumo y como manifestación de expresión de valor en su forma total o desplegada para la economía regional (Cifuentes Medina, 1982).

La comunidad de San Sebastián

San Sebastián no figura entre los pueblos con cacicazgos mencionados en el Título Real de Ixquín Nehaib de 1558, en el que sí aparece San Luis de la Real Corona, considerado una villa española —posteriormente extinta tras el brote de fiebre amarilla de 1765—, la cual fue asignada a una vicaría que agrupaba varios pueblos anexos, entre ellos San Sebastián (Van Oss, 1984).

La época probable de la primera construcción religiosa en San Sebastián puede inferirse a partir de la cruz atrial documentada fotográficamente por Muybridge en 1875. Dicha cruz presenta un estilo y técnica constructiva idénticos a los de la cruz atrial de la iglesia de San Bartolomé Mazatenango, atribuida al periodo barroco del siglo XVII. Ambas cruces desaparecieron a inicios del siglo XX. Esta similitud sugiere la posibilidad de que un mismo maestro constructor o arquitecto haya estado a cargo de las edificaciones religiosas de ambos pueblos.

En 1742, la administración de San Sebastián, tanto en lo civil como en lo eclesiástico, se encontraba bajo la jurisdicción del Corregimiento de Quetzaltenango —anteriormente Alcaldía Mayor hasta su cambio de denominación en 1689—, lo que justifica que en algunos documentos se refiera a la localidad como San Sebastián Quetzaltenango (Pardo, 1935). Esto sugiere que la Alcaldía Mayor de Suchitepéquez aún no contaba con una sede fija, razón por la cual las autoridades del corregimiento ejercían funciones en los márgenes de su jurisdicción. De acuerdo con los documentos del Archivo General de

Centroamérica, la sede del Alcalde Mayor era determinada por el propio nombrado; inicialmente se estableció en Cuyotenango y, más adelante, en San Antonio, donde permaneció hasta poco antes de la Independencia (AGCA, Signatura A1.10.3, Legajo 4048, Expediente 31340).

En 1741, las autoridades indígenas de San Sebastián estaban representadas por Manuel Quich, escribano y maestro de doctrina; Domingo Quich, maestro de coro; y los fiscales eclesiásticos Diego Sacor y Francisco Say. La organización política de la comunidad incluía alcaldes que administraban justicia durante la noche, apoyándose en el dictamen de un consejo de ancianos o principales, conocidos como calpules, figura tradicional de autoridad indígena:

los alcaldes administran justicia por la noche, desde tiempo inmemorial, y apoyan sus disposiciones en el dictamen de una junta de sus principales que ellos llaman y que regularmente son los indígenas más ancianos de la población y a quienes también les dan la denominación de calpules (Instituto Geográfico Nacional [IGN], 2000).

Un recuento de gastos de las comunidades indígenas realizado por la Alcaldía Mayor de Suchitepéquez en 1775 verificó que San Sebastián contaba con sus propias cofradías religiosas, lo que evidencia su vida religiosa organizada y cierta autonomía local en la administración espiritual.

La primera iglesia de San Sebastián fue devastada por un terremoto en 1741. Ante ello, la cofradía local, interesada en la reconstrucción del templo, se unió al cabildo y en 1775 solicitó al alcalde mayor de Suchitepéquez autorización para destinar al proyecto los tributos de la comunidad. En las parroquias rurales, era común que el párroco se encontrara ausente por razones de visita, por lo que las cofradías asumían responsabilidades clave en la vida religiosa local: el mantenimiento y limpieza de la iglesia, así como la organización de procesiones y otras prácticas devocionales, muchas veces de manera independiente al clero (Rodas Estrada & Hernández Méndez, 2003). Gracias a estos esfuerzos, en 1795 se inauguró una nueva iglesia —la actual iglesia de Santa Lucía— construida en el estilo Neoclásico (1760-1800), la cual impulsó la consolidación de un nuevo sector urbano. Este se organizó en torno a edificaciones domésticas de mampostería de talpetate y piedra canteada al norte del poblado, y alrededor del templo se trazó una pequeña plaza, continuidad del trazado urbano iniciado desde el siglo XVII con la primera iglesia.

En la memoria de la visita pastoral del arzobispo Pedro Cortés y Larraz en 1769, se documenta:

San Sebastián es pueblo anexo al pueblo de San Antonio Retalhuleu, por ser esta cabecera de curato. San Sebastián contaba con 328 familias con 875 personas y una familia de ladinos con tres personas... como a un curato de Retalhuleu hay un pueblo llamado Santa Catarina, de muy poca gente, el cual es anexo a la parroquia Mercedaria de Ostuncalco (1958).

Hacia 1810, los campesinos de San Sebastián comenzaron a extenderse hacia la zona de Maricón, al oriente del río Samalá. Con el respaldo del sacerdote a cargo, se dirigieron al alcalde mayor de Suchitepéquez solicitando tierras para ampliar el área de cultivo, pues la población tributaria había crecido a 600 personas. Lograron adquirir terrenos en San Martín Zapotitlán y Maricón; sin embargo, en 1819 surgieron conflictos con pobladores de dichas áreas, quienes reclamaron sus derechos ante el juez subdelegado de tierras, alegando la posesión de títulos de propiedad legítimos.

El edificio del Ayuntamiento, visible en una fotografía tomada por Eadweard Muybridge en 1875, fue una construcción sólida recién concluida en 1850. Su diseño incorpora columnas toscanas en el pórtico y zapatas que evocan formas propias del barroco guatemalteco. En este edificio pernoctaron las tropas liberales la noche del 14 de mayo de 1871, tras haber enfrentado a las fuerzas conservadoras en Retalhuleu (Serra, 1970). Uno de los tres frentes liberales, comandado por Miguel García Granados y

Justo Rufino Barrios, ingresó a Retalhuleu el 13 de mayo y al día siguiente libró una decisiva batalla contra tropas procedentes de Santa Rosa (Alonzo, 1960, como se citó en Serra, 1970).

La delimitación territorial de San Sebastián fue actualizada mediante un levantamiento topográfico realizado el 8 de mayo de 1883, según se registra en el libro de la Cofradía Mayor de San Sebastián (Instituto Geográfico Nacional, 2000).

Los terremotos de 1902 y 1942 provocaron el colapso de la cubierta y el campanario de la iglesia de Santa Lucía, lo que transformó significativamente el paisaje urbano. En 1950 se erigió una nueva iglesia, esta vez retomando el eje urbano tradicional de la plaza mayor del siglo XVII.

Desde 1877, San Sebastián forma parte del departamento de Retalhuleu. Fue declarada municipalidad de tercera categoría en 1975 y elevada a la categoría de villa por el Congreso de la República en 1986, como reconocimiento a su crecimiento económico y demográfico.

El territorio municipal se compone de pequeñas fincas, microfincas y haciendas que producen café, caña de azúcar, cacao, piña, plátano, banano, cítricos y otras frutas en menor escala. En las sabanas del sur, los campesinos cultivan maíz, frijol, tomate, chile, sandía, maní, melón, ajonjolí, entre otros, en sistemas de arrendamiento. En décadas recientes, el auge económico ha promovido la diversificación laboral hacia el sector industrial y de servicios, incluyendo plantas embotelladoras de bebidas como Coca-Cola, bodegas de cemento y ajonjolí, así como hoteles destinados al turismo.

De acuerdo con el censo poblacional de 1996 (INE), San Sebastián contaba con 16,633 habitantes: 8,210 hombres y 8,434 mujeres, de los cuales 10,100 (62.82 %) se identificaban como población maya k'iche'. La población urbana sumaba 6,867 personas, y la rural, 9,766.

Hasta hace una década, la parroquia de San Sebastián pertenecía al Obispado de Los Altos, con sede en Quetzaltenango. En la actualidad, se encuentra bajo la jurisdicción del Obispado de Suchitepéquez.

La cofradía en San Sebastián Retalhuleu: Cofradía mayor y cofradías menores

A pesar de los múltiples cambios en las administraciones religiosas durante la época colonial en la región, ha perdurado la advocación a San Sebastián, mártir del siglo III, ejecutado durante la persecución cristiana bajo el emperador romano Diocleciano. Esta devoción es especialmente significativa dado que Sebastián era soldado de la legión romana, lo cual subraya el contraste entre su identidad militar y su fe cristiana en un contexto de persecución. Tal como ocurre con el nombre del municipio, la cofradía titular lleva el mismo nombre devocional: San Sebastián Retalhuleu.

Actualmente, la parroquia de San Sebastián alberga diversas cofradías, entre ellas las de San Sebastián, Dulce Nombre de Jesús, Candelaria, San José, Santísimo Sacramento, San Pedro Apóstol, Virgen del Rosario, San Miguel Arcángel y Santa Lucía. Estas cofradías siguen un calendario litúrgico católico que determina el orden y fecha de sus respectivas festividades.

La organización interna de las cofradías en San Sebastián incluye tres cargos principales: el alcalde, un *chajal*⁶ (fiscal) y un mayordomo. El alcalde actúa como jefe o presidente de la cofradía; el chajal, como encargado de recibir y registrar los bienes o aportes; y el mayordomo, como responsable del resguardo de las limosnas y la gestión económica de la festividad, incluyendo la organización de los alimentos y demás gastos relacionados con las celebraciones.

⁶ Wachalal es un término que designa una pertenencia familiar cercana, ya sea por la línea paterna o materna. Wachal es una forma de respeto en k'iche', utilizada entre compadres; sin embargo, en el contexto del vínculo matrimonial, su uso más preciso corresponde al de consuegros. Por su parte, achal es una variante etimológica relacionada, que denota un rango de autoridad religiosa, como es el caso dentro de la estructura de la cofradía.

En el contexto de la comunidad k'iche' de San Sebastián, esta estructura se denomina de manera particular: el patán funge como autoridad principal, acompañado por los ajpatanom, es decir, los cofrades o integrantes de la cofradía (Carmack, 1979) (Figura 2).

Figura 2

Mayordomo con estandarte de la Cofradía Mayor San Sebastián



Nota. El mayordomo porta la bandera ceremonial y suele encabezar la procesión en compañía de la cofradía del Arcángel San Miguel.

En San Sebastián, existen dos momentos del año en los que todas las cofradías se reúnen y participan de manera conjunta en actos procesionales: la fiesta patronal de San Sebastián y la celebración de Todos los Santos. Fuera de estas fechas, cada cofradía celebra únicamente la festividad de su respectivo santo, de acuerdo con el calendario litúrgico. No obstante, todos los mayordomos están comprometidos a acompañar las celebraciones de las demás cofradías, como muestra de apoyo y unidad comunitaria.

Desde la época colonial, la cofradía dedicada a San José estuvo bajo la advocación y responsabilidad del cabildo municipal, siendo el propio ayuntamiento el encargado de su organización y celebración. Sin embargo, a partir de 1975, el ayuntamiento dejó de asumir dicha responsabilidad, por lo que la cofradía mayor designó a un miembro de la comunidad para encargarse de su administración y de la festividad correspondiente.

A pesar de las disposiciones reales que, en su momento, buscaron reducir el número de cofradías y limitar sus cargos oficiales, en San Sebastián se ha conservado una estructura amplia, en función de los servicios rituales que cada una presta a la vida religiosa local. Durante las procesiones festivas, los cofrades desfilan siguiendo un orden ceremonial que comienza con dos fiscales que guían la marcha, seguidos por el alcalde de la cofradía y tres mayordomos —conocidos en k'iche' como martom—. Les siguen dos chajales, encargados del orden entre los alguaciles y de la vigilancia general durante las celebraciones.

A continuación, desfilan cuatro mujeres cofrades, denominadas ajaw en k'iche', también llamadas capitanas, quienes suelen ser esposas de los cofrades. Estas portan sobre la frente un tocoyal o xaq'ap,

una banda tejida en hilo de algodón y seda con vistosos colores. La mujer principal de la cofradía lleva, además, una vela ceremonial de aproximadamente diez libras de peso, adornada con figuras talladas, lo cual refuerza su rol destacado dentro de la procesión.

Figura 3

Delegación de reina infantiles según la usanza de las mujeres cofrades



Nota. Reinas infantiles que visten el tocoyal, una cinta de seda bordada de ocho varas de largo, enrollada alrededor de la cabeza, y portan una vela de diez libras mientras acompañan la procesión de San Sebastián Mártir.

Los cambios de cofradías se efectúan durante el octavo día después de la fiesta patronal, es decir, tras el 20 de enero de cada año⁷ (Piedrasanta González, 1991). En esta ocasión, es costumbre que las cofradías entreguen el libro de caja y el inventario correspondiente. En el caso particular de la Cofradía Mayor, además de estos documentos, se transfiere también el libro de registro del título del municipio, el cual contiene el registro topográfico con las dimensiones territoriales del municipio, inscrito en 1883.

Tradicional encuentro de cofradías

En el marco de la festividad patronal en honor a San Sebastián Mártir, la cofradía mayor de San Sebastián Retalhuleu recibe, cada 19 de enero, la visita de la imagen de San Antonio de Padua, patrono

⁷ Las recomendaciones de las Leyes de Indias establecían la elección oficial de nuevos miembros de cofradías al finalizar el mes de diciembre. En San Sebastián, sin embargo, esta elección se realiza el 25 de noviembre, como antesala a un ciclo de rituales mayas que inicia en octubre

titular de la parroquia de San Antonio Retalhuleu (1579–1880). A su vez, el 12 de junio, la imagen de San Sebastián devuelve la visita a San Antonio, en una procesión que culmina en la sede de la cofradía de San Antonio en Retalhuleu ⁸ (Serra, 1970)

Este intercambio ritual entre cofradías, que se realiza frente al edificio municipal, consiste en la entrega simbólica de banderas y constituye un gesto de fraternidad entre ambos pueblos. Se estima que esta tradición se ha mantenido por más de dos siglos. Algunas referencias históricas sugieren que esta práctica surgió como una estrategia para mitigar antiguos conflictos entre ambas comunidades, reafirmando cada año un compromiso de paz⁹ (Serra, 1970).

La cofradía una instancia política hegemónica de la comunidad

Durante el periodo colonial, el Imperio Hispano legalizó diversas instituciones religiosas mediante las bulas apostólicas, las Leyes de Indias y el Patronato Real. En este marco jurídico, se instituyeron las cofradías en los pueblos de las alcaldías mayores y corregimientos del antiguo Reino de Guatemala, bajo el control de las órdenes religiosas que acompañaban el proceso de conquista y colonización.

Las cofradías, con el tiempo, fueron adquiriendo poder territorial más allá de los límites oficiales del ejido del pueblo,¹⁰ mediante mercedes reales que les permitieron incrementar sus fondos para financiar festividades religiosas. Esto incluyó la ampliación de terrenos agrícolas y haciendas de ganado¹¹ (García Añoberos, 1980; Solano y Pérez Lila, 1977). A pesar de su autonomía económica, estas instituciones estaban sujetas a visitas eclesiásticas y al pago de impuestos oficiales.

El Estado colonial estableció figuras como el juez de milpas, encargado del control de la producción agrícola y de recaudar impuestos, y el juez de residencia, que fiscalizaba el desempeño de los funcionarios al finalizar su mandato. Sin embargo, no existían otras instancias fiscales que protegieran a la población indígena de los abusos tributarios. En este contexto, las cofradías se convirtieron en mediadoras clave ante las autoridades coloniales para la defensa del bienestar comunitario.

Los mayordomos y alcaldes de la cofradía mayor, revestidos de autoridad, articulaban intereses religiosos y políticos, operando como actores locales de poder. Su capacidad de negociación con instancias como el cabildo y el alcalde mayor de Suchitepéquez se evidencia en acciones concretas, como la solicitud de transformar los tributos comunitarios en la construcción de una nueva iglesia en 1775. También recurrieron a las cortes reales para demandar la devolución de impuestos excesivos, logrando en algunos casos resoluciones favorables mediante cédulas reales.

Estas acciones evidencian el papel de las cofradías como instituciones con fuerza social, capaces de articular alianzas con fracciones hegemónicas para defender derechos económicos y sociales. Como plantea Poulantzas (1973), la clase o fracción hegemónica convierte sus intereses económicos en intereses políticos que representan el interés general, asegurando así el dominio político:

La clase o fracción hegemónica polariza los intereses contradictorios específicos de las diversas clases o fracciones del bloque en el poder, constituyendo sus intereses económicos en intereses políticos, que representan el interés general que consiste en la explotación económica y en dominio político (p. 308).

8 Actualmente, la iglesia de Retalhuleu está dedicada a San Antonio, advocación que figuró oficialmente desde 1572, hasta que en 1880 se declaró como fiesta patronal la celebración en honor a la Virgen de la Concepción.

9 Conversaciones, en enero del 2017, con Guillermo Toc, vecino del cantón Parinox de San Sebastián.

10 De las 42 propiedades adjudicadas después de 1770, 15 componen propiedades de cofradías.

11 A los indígenas se les otorgó el derecho de criar todo género de ganado, mediante cédula real de 17 de diciembre de 1551 entre ellos ovejas para obtener vellones de lana. De Solano, 1977. 244 cofradías poseen capital en cabezas de ganado, se destacan Salvador, Chiquimula y Guazacapán con número de cofradías. Dentro de estas cofradías no figura la Alcaldía mayor de Suchitepéquez

La cofradía, entonces, no solo cumple funciones religiosas, sino que también actúa como un espacio de poder político local, otorgando autoridad a sus principales miembros y generando canales de participación dentro del aparato colonial. Las quejas por los abusos en la recaudación del tributo y el diezmo eran comunes, y muchas veces derivaron en procesos legales ante la corona española que culminaron en resoluciones a favor de las comunidades afectadas. Así, las cofradías contribuyeron a garantizar la cohesión social y el bienestar comunal (Figura 4).

Figura 4

Cofradías de Santo Tomás Chichicastenango



Poder local y la acción social de la cofradía

En la organización de la cofradía en San Sebastián participan diversas autoridades tradicionales: un alcalde, un *chajal* (fiscal)¹² y un mayordomo. El alcalde actúa como jefe o presidente; el *chajal*

¹² Wachalal es un término que designa una pertenencia familiar cercana, ya sea por la línea paterna o materna. Wachal es una forma de respeto en k'iche', utilizada entre compadres; sin embargo, en el contexto del vínculo matrimonial, su uso más

como recepcionista y encargado de la vigilancia; y el mayordomo funge como tesorero, responsable de custodiar las limosnas, colaborar en la preparación del almuerzo y cubrir los gastos de la festividad. Pero para la comunidad k'iche' de San Sebastián es el *patán* y sus miembros *ajpatanom* (cofrades)¹³ (Carmark, 1979).

Durante las procesiones festivas patronales, los cofrades desfilan en el siguiente orden: dos fiscales (chajales), quienes encabezan y guían la procesión; un alcalde de la cofradía; tres mayordomos (conocidos en k'iche' como *martom*); y cuatro mujeres, llamadas *ajaw* o también *capitanas*, quienes portan sobre la frente el *tokoyal* o *xaq'ap*. Los chajales tienen además la función de dirigir a los alguaciles y velar por el orden durante cualquier celebración.

Para ser miembro principal de la cofradía es necesario haber ocupado cargos sencillos en la misma y mantener una cofradía, por selección del consejo de la cofradía mayor, y puede durar un año o hasta cuatro años, según la capacidad económica familiar. Esta posición económica puede ser comerciante de abastos de frutas y granos, agricultor terrateniente, obrero técnico para asegurar los gastos que cubre la celebración del santo patrono correspondiente. Y a los nuevos cofrades nombrados son distinguidos con una varilla de ramo con flores de la cruz, que reviste su autoridad.

Para acceder a un cargo principal en la cofradía, es necesario haber desempeñado previamente funciones menores dentro de la misma y ser seleccionado por el consejo de la cofradía mayor. El período de servicio puede extenderse de uno a cuatro años, dependiendo de la capacidad económica de la familia del postulante. Esta capacidad suele asociarse a comerciantes de frutas y granos, agricultores propietarios o trabajadores técnicos que puedan solventar los gastos vinculados a la celebración del santo patrono. A los nuevos cofrades se les distingue con una varilla decorada con flores en forma de cruz, símbolo de su autoridad.

Las relaciones interpersonales dentro de la cofradía se caracterizan por un trato reverencial, donde se manifiesta respeto hacia las distintas jerarquías y fidelidad a los principios eclesiásticos. Entre los cofrades, el saludo tradicional es *sacramento*.

Un miembro de autoridad puede perder su cargo si se separa de la cofradía, aunque su experiencia moral y religiosa lo mantiene reconocido dentro de la comunidad. En muchos casos, continúa participando como consejero de la autoridad eclesiástica local y de las cofradías¹⁴. Asimismo, ejerce un rol fundamental en el ámbito familiar: participa en la solicitud de mano de la novia y en la organización de bodas ceremoniales¹⁵. Estos líderes son conocidos como *k'amalbe'*, y son muy apreciados como guías y consejeros comunitarios. La autoridad conferida al cofrade configura una estructura tradicional de poder carismático, que sigue siendo un pilar del tejido social de la familia k'iche' en la actualidad.

Además de organizar las festividades patronales, la cofradía tiene múltiples funciones: resguardar los objetos rituales de cada santo, asumir compromisos financieros para la celebración, acompañar a otras cofradías en sus festividades, comisionar mayordomías, coordinar procesiones y actos funerarios,

preciso corresponde al de *consuegros*. Por su parte, *achal* es una variante etimológica relacionada, que denota un rango de autoridad religiosa, como es el caso dentro de la estructura de la cofradía.

13 Tecpatán designa una unidad de tributo en la organización social k'iche'. Culpatan se refiere a quien recolecta los tributos, mientras que *ajpatán* nombra al tributario dentro de esta estratificación. En el discurso coloquial k'iche', expresiones como *q'ab'ana jun patán* o *yek jun patán* aluden a la idea de asociarse o comprometerse con algo. Así, la comunidad solía unirse para realizar trabajos colectivos, como la construcción de una casa, generalmente techada con paja.

14 Un alcalde de la cofradía era considerado candidato para ocupar el cargo de alcalde del cabildo.

15 No cabe duda de que, en ciertos vínculos sociales —como la petición de una novia—, pudo haberse aplicado un sistema ritual similar. Sin embargo, este se ha adaptado con el tiempo, estableciendo una ritualización a los quince días previos a la boda, con ciertos arreglos en la fecha y una variedad de obsequios entregados antes de la celebración.

encargar misas, decorar el anda procesional, registrar actos en el libro de la cofradía mayor¹⁶, preparar alimentos festivos, adquirir pirotecnia, contratar marimba o bandas procesionales y gestionar los permisos gubernamentales para los salones de baile.

Los signos distintivos de los miembros de la cofradía incluyen: el bastón o vara con cruz emblemática (símbolo de la cofradía), trajes ceremoniales (como el tokoyal en el caso de las mujeres), la bandera de la cofradía mayor y los instrumentos musicales tradicionales como el tambor y la chirimía, utilizados en los acompañamientos procesionales. El idioma oficial de uso en estas actividades es el k'iche'.

En suma, la cofradía constituye una forma de acción social organizada en torno a una asociación administrativa tradicional —del latín *cum frater*— que elige, designa y sanciona a sus miembros dentro del seno comunitario. Su legitimidad se renueva anualmente con el cambio de autoridades, y su institucionalidad se expresa en el discurso k'iche' mediante los términos *ajpatan* o *ajpatanom* para referirse a los cofrades, y *patán* para la organización misma (Rojas Lima, 1986; Weber, 1978).

La cofradía: una institución estructurada

Desde la época colonial, la cofradía se constituyó como una institución organizada con funciones religiosas y administrativas. Inicialmente, el nombramiento de un mayordomo implicaba la responsabilidad del mantenimiento y limpieza del templo, así como la organización de procesiones y otras prácticas devocionales, todo ello de manera independiente a la jurisdicción del párroco del curato o de una vicaría provincial. Con el tiempo, al delegarse la celebración de otros santos a mayordomías menores, surgieron nuevas figuras jerárquicas dentro de la estructura cofrádica, como el alcalde de la cofradía mayor y los mayordomos de cofradías secundarias.

La cofradía actúa como instancia delegada de la autoridad eclesiástica para la organización de festividades religiosas y patronales. Desde el siglo XVII hasta la actualidad, ha administrado los bienes comunales y dirigido la vida ritual de las comunidades indígenas. Su funcionamiento se basa en la elección anual de sus autoridades —especialmente los mayordomos— a través de un consejo interno que tiene capacidad para delegar, organizar y sancionar. Esta continuidad y adaptación ha sido interpretada desde la antropología social como una forma de fusión institucional que permitió a la sociedad indígena integrar elementos del orden colonial sin perder su agencia cultural.

Aunque no cuenta con un marco legal formal reconocido por el Estado, desde la evaluación eclesiástica impulsada por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1769-1770), se exigió el registro de actos en un libro, lo que derivó en la conformación de normas disciplinarias propias. Esta regulación interna, consolidada por el relevo anual de cargos, ha dotado a la cofradía de mecanismos de administración, ejecución y sanción que operan con autonomía institucional. El consejo de mayordomos, como órgano ejecutivo, puede limitar el derecho a ocupar cargos dentro de la cofradía en caso de incumplimiento de deberes, tales como la inasistencia a celebraciones o la omisión en la organización de festividades¹⁷. En casos graves, el cofrade pierde su calidad de miembro de forma inmediata¹⁸ (Weber, 1978).

16 La Cofradía Mayor de San Sebastián conserva un libro encuadernado, no de hojas sueltas, sino con páginas regladas. En la mitad de dicho volumen se encuentra registrado el levantamiento topográfico de las colindancias del territorio municipal, realizado en 1883.

17 Este caso resalta la importancia de la norma legal y su fuerza coercitiva como fundamento del poder organizacional de las cofradías.

18 En la década de 1980, en San Sebastián Retalhuleu, Catarina Cum se vio obligada a entregar la Cofradía del Rosario al no poder continuar con los gastos que esta implicaba. En contraste, en Tecpán Guatemala, Chimaltenango, se vendió la imagen de Jesús de la Burriquita por Q50.00, transacción formalizada mediante un documento de pago en la década de 1990, sin que la cofradía ni la iglesia local lograran recuperar la imagen. Información recopilada de testimonios orales en ambos lugares.

Aunque no cuenta con un marco legal formal reconocido por el Estado, desde la evaluación eclesiástica impulsada por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1769-1770), se exigió el registro de actos en un libro, lo que derivó en la conformación de normas disciplinarias propias. Esta regulación interna, consolidada por el relevo anual de cargos, ha dotado a la cofradía de mecanismos de administración, ejecución y sanción que operan con autonomía institucional. El consejo de mayordomos, como órgano ejecutivo, puede limitar el derecho a ocupar cargos dentro de la cofradía en caso de incumplimiento de deberes, tales como la inasistencia a celebraciones o la omisión en la organización de festividades. En casos graves, el cofrade pierde su calidad de miembro de forma inmediata (Weber, 1978).

En el contexto rural guatemalteco, la cofradía ha representado un elemento estructural clave en el ejercicio del poder local, sirviendo como unidad de observación privilegiada para el análisis de las formas de reconocimiento social y de ascenso comunitario hacia cargos en la municipalidad (Rodas Estrada & Esquit, 1997). Durante el período liberal, especialmente en municipios ladinos o mixtos, la cofradía contribuyó a mediar la relación entre comunidad indígena y Estado. Como se señala en el Censo de Población del 31 de octubre de 1880:

Los alcaldes administran justicia por la noche, desde tiempo inmemorial, y apoyan sus disposiciones en el dictamen de una junta de sus principales que ellos llaman y que regularmente son los indígenas más ancianos de la población y a quienes también les dan la denominación de calpules (Instituto Geográfico Nacional, 2000).

La cofradía ha operado, por tanto, como un espacio de poder político local, articulando intereses comunitarios e incluso, en ciertos momentos, los de clases hegemónicas, en la medida en que ha contribuido al bienestar colectivo. Su categoría institucional —representada por los principales o mayordomos— establece una jerarquía de autoridad asociada al servicio religioso, a la conservación de los idiomas mayas y al fortalecimiento del tejido social familiar. Su riqueza simbólica se expresa también en los trajes ceremoniales y en los ritos de paso que acompañan sus funciones.

Desde un análisis del poder social, la cofradía representa una forma de autoridad con naturaleza ambivalente: por un lado, es heterónoma al actuar como delegación de la autoridad eclesiástica; por otro, su carácter electivo y ejecutivo le confiere una dimensión autónoma. En términos weberianos, esta dualidad responde a una legitimidad racional-tradicional que sitúa a la cofradía como una institución dotada de poder legítimo en el entramado comunitario (Weber, 1978).

Conclusiones

La cofradía constituye una de las instituciones fundamentales donde se articula la vida social de los pueblos indígenas. A pesar de las presiones ejercidas por los sistemas político, económico y religioso de matriz occidental, la cofradía ha logrado preservar su propio estatus social y cultural. En su seno se oficializa el uso del idioma originario, se resguarda la organización del matrimonio —núcleo estructural de la familia—, y se mantiene viva la riqueza simbólica del tejido y vestuario tradicional a través de los *ajk'amalbe*.

La vida social y el ciclo vital del pueblo maya continúan íntimamente ligados al calendario ritual, dirigido por los *ajq'ijab*, quienes regulan los tiempos del nacimiento, el matrimonio, la siembra y otras dimensiones de la existencia. Esta continuidad evidencia que la cofradía no es únicamente un “refugio indígena”, como sugiere Rojas Lima (1986), sino una expresión vigente de una civilización que ha perdurado desde tiempos prehispánicos y que se distingue profundamente de la tradición occidental europea.

Aunque el sistema capitalista moderno transformó elementos clave del modelo económico —como la producción agrícola, el trabajo y el salario—, estas modificaciones no lograron desestructurar del todo la vida social indígena. Instituciones como el calendario maya, el idioma, la estructura familiar y las festividades religiosas siguen siendo pilares culturales de las civilizaciones originarias. En el caso del pueblo k'iche', estas expresiones mantienen plena vigencia: el idioma continúa vivo, el calendario ritual sigue marcando la organización comunitaria y las ceremonias del ciclo vital se conservan.

Particularmente, la cofradía de San Sebastián Retalhuleu, con su tradicional encuentro anual con la cofradía de San Antonio de Retalhuleu, representa una afirmación simbólica de la paz y la convivencia entre pueblos vecinos. Este acto ritual tiene un profundo significado histórico, ya que simboliza la superación de antiguas tensiones entre poblaciones indígenas y mestizas, vigentes por más de dos siglos.

Desde la perspectiva del dominio tradicional planteado por Max Weber, el consejo de ancianos —encarnado en las autoridades cofrádicas— representa una forma de poder legítimo delegado por la comunidad. No obstante, esta estructura no se mantiene estática: se observa una creciente inclusión de jóvenes, lo cual permite la continuidad y revitalización de las funciones religiosas, sociales y familiares, especialmente en lo relativo al matrimonio y al reconocimiento del estatus familiar.

Con la modernización del sistema de justicia, que sustituyó los modelos colonial y liberal, el papel de los ancianos como autoridades en la resolución de conflictos ha sido en gran medida desplazado. Sin embargo, en muchas comunidades aún perviven formas de dominio tradicional, especialmente vinculadas a la vida ritual y a las prácticas consuetudinarias.

A pesar de la transformación de las instituciones públicas en las comunidades locales, la cofradía continúa siendo el eje estructurante de las celebraciones patronales en municipios y cabeceras departamentales de Guatemala. Su capacidad de convocar y fortalecer la identidad comunitaria le otorga vigencia frente a los desafíos contemporáneos y la convierte en un espacio clave para la transmisión intergeneracional de saberes y valores.

Finalmente, el Estado guatemalteco ha reconocido la importancia de estas instituciones ancestrales mediante el derecho consuetudinario y políticas culturales orientadas a su protección. Muestra de ello son los siguientes acuerdos emitidos por el Ministerio de Cultura y Deportes:

- Acuerdo Gubernativo No. 516-2003: Declara Patrimonio Cultural a las Cofradías Indígenas de Guatemala.
- Acuerdo Gubernativo No. 388-2005: Declara Patrimonio Cultural a los Trajes Indígenas de Guatemala.
- Acuerdo Ministerial No. 96-2006: Declara Patrimonio Cultural Ancestral de la Nación a todos los trajes ceremoniales y de uso diario de mujeres y hombres en las comunidades indígenas del país.

En suma, la cofradía representa una forma de resistencia cultural, adaptación institucional y afirmación identitaria que sigue nutriendo el tejido social de los pueblos originarios de Guatemala.

Referencias

- Carmack, R. M. (1979). *Historia social de los quichés*. José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.
- Cifuentes Medina, E. (1982). *La Reforma Liberal y la acumulación originaria de capital* [Tesis de grado, Universidad de San Carlos de Guatemala].
- Cortés y Larraz, P. (1958) *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Sociedad de Geografía e Historia
- Estrada Monroy, A. (1973). *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala* (Vol. 26). Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

- García Añoверos, J. M. (1980). *Situación de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII* [Tesis de grado no publicada]. Universidad de San Carlos, Escuela de Historia.
- García Laguardia, J. M. (2002). *Breve historia constitucional de Guatemala*. Ministerio de Cultura y Deportes
- Guerra Borges, A. (1977). Realizaciones económicas del Gobierno de Justo Rufino Barrios. *Revista Alero*, 51.
- Instituto Geográfico Nacional. (2000). *Diccionario Geográfico de Guatemala*. IGN
- Juarros, D. (1981). *Compendio de la Historia del Reino de Guatemala, 1500-1800* (Vol. 1). Editorial Piedra Santa.
- Juarros, D. (1999). *Compendio de la Historia del Reino de Guatemala, 1500-1800* (Vol. 2). Editorial Piedra Santa.
- Konetzke, R. (1971). *América Latina: La época colonial* (II). Siglo Veintiuno.
- Lutz, C. H. (1982). *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773* (Vol. 2). Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- MacLeod, M. J. (1980). *Historia socioeconómica de la América Central española, 1520-1720*. Piedra-santa
- Macleod, M. J. & Rojas Lima, F. (1987). *Relaciones étnicas y la sociedad indígena en la provincia de Guatemala, ca. 1620-ca. 1800*. José de Pineda Ibarra
- Pardo, J. J. (1935). Boletín del Archivo General del Gobierno (Vol. 2, Núm. 3). Tipografía Nacional.
- Pavia, F. (1996). Matrícula de los tributos de Moctezuma. Inédito
- Piedrasanta González, G. A. (1991). *Aproximación al estudio etnosiquiátrico en Guatemala: El caso de San Sebastián, Retalhuleu* [Tesis de grado, Universidad de San Carlos].
- Poulantzas, N. (1973). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. Siglo XXI.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2010). *Guatemala: Hacia un Estado para el desarrollo humano Informe Nacional de Desarrollo Humano 2009-2010*. Magna Terra Editores.
- Rodas Estrada, J. H., & Hernández Méndez, R. E. (2003). *Los pueblos y la realidad colonial (siglos XVI-XVIII)*. *Estudios*, 31, 81-129.
- Rodas Nuñez, I. & Esquit, E. (1997). *Elite ladina-vanguardia indígena: De la intolerancia a la violencia*. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Rojas Lima, F. (1986). La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala. En M. Riera Dorado & A. Ciudad Ruiz (Eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos* (pp. 253-282). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Rubio Sánchez, M. (1958). El Cacao. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 31, 81-129.
- Sacor, H. F. (1984). *La producción y comercialización del cacao en el Reino de Guatemala: 1524-1765* [Tesis de grado, Universidad de San Carlos de Guatemala].
- Serra, R. (1970). *Bocetos históricos de Retalhuleu*. Tipografía Nacional.
- Solano y Pérez-Lila, F. d. (1977) *Tierra y sociedad en el Reino de Guatemala*. Editorial Universitaria.

Van Oss, A. (1984). *Pueblos y parroquias en Suchitepéquez colonial*, 5(7), 161-179. *Mesoamérica-na*.

Victoria, J. G. (1986). *Pintura y sociedad en Nueva España: Siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Weber, M. (1978). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica

Archivo General de Centroamérica, AGCA

AGCA, Signatura A 3.6, Legajo 122, Expediente 2264, Folios, 9 y 10.

AGCA, Signatura A 3.6, Legajo. 2748, Expediente 39, Folio 546.

AGCA, Signatura A 1.10.3, Legajo 4048, Expediente 31340.