

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Título

Las cofradías indígenas como medio de inserción social en Lima (siglo XVII).

El caso de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN
HISTORIA**

AUTOR

Walter Vega Jácome

ASESOR

Dr. Jesús Antonio Cosamalón Aguilar

Diciembre, 2018

Lima – Perú

RESUMEN

Esta tesis trata acerca de la forma cómo, en el siglo XVII, los indígenas «veinticuatro», fundadores y líderes de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana (ubicada en su parroquia del barrio de San Lázaro, que actualmente es parte distrito del Rímac, en Lima), aprovecharon las características de su asociación laica de culto, así como la naturaleza propia de la sociedad de antiguo régimen, para incrementar su honor y prestigio, a través de manifestaciones de piedad católica y acciones de ayuda espiritual y material a los hermanos cofrades. Para ello, los indígenas «veinticuatro» emplearon eficazmente una serie de estrategias que les permitieron obtener reconocimiento social ante la comunidad cristiana de Lima. Estas estrategias comprendieron: el aprovechamiento del prestigio místico de su advocación –vinculada a un origen indígena en la región del Collao–, cuya imagen fue protagonista en Lima del «milagro del sudor»; la vinculación con personajes de elevado estatus dentro del cuerpo social indígena y la elite española; la administración eficiente de los recursos económicos de la cofradía; la defensa del prestigio de su institución; así como el servicio al rey y a la Iglesia. El cumplimiento de estas estrategias permitió a los «veinticuatro» incrementar su honor y prestigio, obteniendo un estatus elevado dentro del cuerpo social indígena, lo cual les permitió insertarse exitosamente en la sociedad colonial, tal como lo demuestra el hecho de haber obtenido y gozado de ciertos privilegios, como la ayuda y protección de personajes poderosos de la elite indígena, española y criolla en calidad de benefactores de la cofradía; el privilegio de nombrar a sus propios capellanes; la concesión del patronato sobre el beaterio Nuestra Señora de Copacabana; y, el derecho de los «veinticuatro» y de los hermanos cofrades a ser catequizados en su propio templo.

AGRADECIMIENTOS

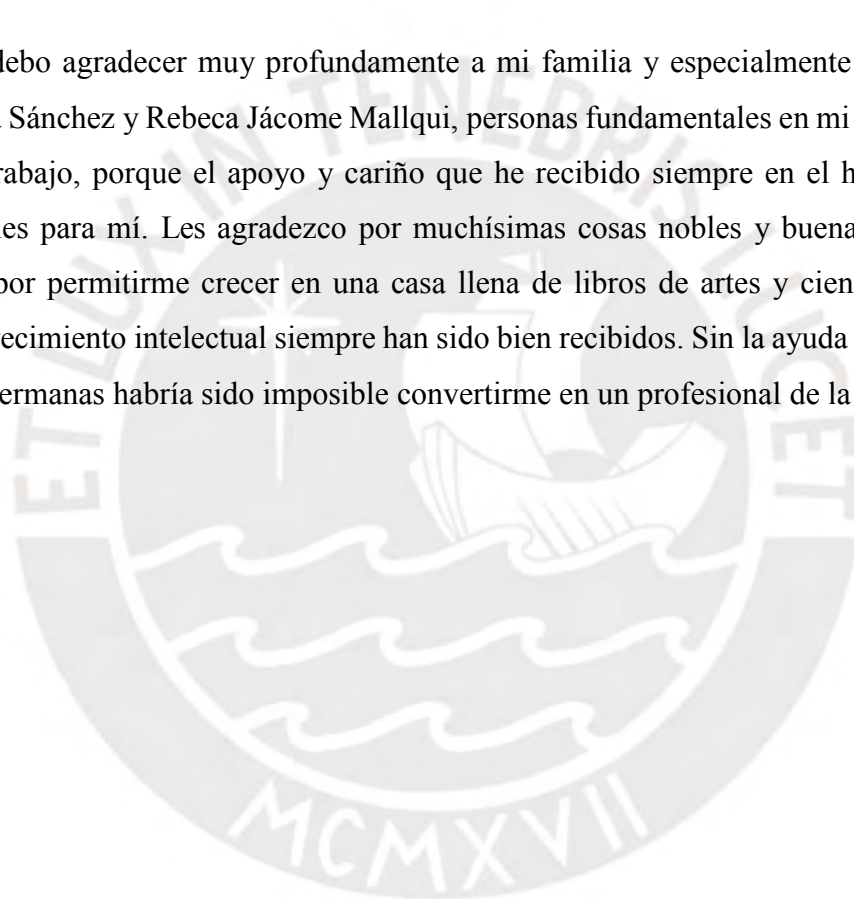
Deseo expresar mi agradecimiento a las personas e instituciones que me alentaron e inspiraron a realizar esta tesis. En primer lugar, mi reconocimiento y gratitud al Dr. Jesús Cosamalón Aguilar, cuya guía y consejo me ayudaron a enfocarme en lo importante de la investigación. Somos muchos los profesionales de la Historia quienes hemos sido favorecidos de su claridad intelectual, generosidad y elevadas calidades personales. Esta tesis está inspirada en sus imprescindibles investigaciones en materia de historia social colonial. Desde luego, todos los defectos, errores y omisiones que puedan encontrarse en este trabajo son de mi entera responsabilidad.

En la Pontificia Universidad Católica del Perú, debo un agradecimiento a todos los docentes quienes compartieron sus conocimientos e investigaciones con nosotros los estudiantes de la Maestría en Historia, especialmente aquellos expertos en el pasado colonial de quienes aprendí mucho. Mi reconocimiento especial a la Dra. Liliana Regalado, la Dra. Scarlett O'Phelan y la Dra. Margarita Suárez, así como al Dr. Carlos Contreras y al Dr. Luis Miguel Costa, quienes siempre exigieron un alto nivel académico en las clases, exposiciones e investigaciones. Asimismo, un agradecimiento especial al Dr. Jorge Lossio por el apoyo académico y personal que me brindó como docente y amigo.

En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos debo un agradecimiento a mis colegas y amigos, con quienes me formé académicamente. Mi gratitud a José Chaupis Torres y Luis Salcedo Okuma, que me acompañaron en mis primeros pasos como estudiante y profesional de la Historia. Asimismo, un reconocimiento a mis profesores de la Escuela de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales, a la Dra. Teresa Vergara y al Dr. Francisco Quiroz, así como a Raúl Adanaqué y Maribel Arrelucea, grandes amigos y excelentes profesionales. Mi agradecimiento especial al profesor Manuel Valladares Quijano, quien me honró con su confianza y amistad cuando empecé mi carrera profesional como docente e investigador.

En el Archivo Arzobispal de Lima debo un agradecimiento a la directora Laura Gutiérrez y a Melecio Tineo, por el inestimable servicio que brindan a todos los investigadores que acudimos a su excelente institución. En el Archivo de la Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana mi reconocimiento al trabajo de Víctor Gálvez. En el Instituto Riva-Agüero agradezco a Ada Arrieta y Martha Solano por brindarme su apoyo profesional y amistad. En la Universidad San Ignacio de Loyola, agradezco a los profesores Enrique Espinoza-Benavides y Camilo Fernández. En la Universidad de Lima, mi gratitud a los colegas Lizardo Seiner, Fernando Armas, José Huiza, José Valdizán y Gabriel García.

Finalmente, debo agradecer muy profundamente a mi familia y especialmente a mis padres, Selenco Vega Sánchez y Rebeca Jácome Mallqui, personas fundamentales en mi vida a quienes dedico este trabajo, porque el apoyo y cariño que he recibido siempre en el hogar han sido imprescindibles para mí. Les agradezco por muchísimas cosas nobles y buenas que me han enseñado, y por permitirme crecer en una casa llena de libros de artes y ciencias, donde la cultura y el crecimiento intelectual siempre han sido bien recibidos. Sin la ayuda de mis padres, hermanos y hermanas habría sido imposible convertirme en un profesional de la Historia.



ÍNDICE

	Pág.
Resumen	ii
Agradecimientos	iii
Índice	v
Índice de Tablas	viii
Índice de Anexos	ix
Índice de Figuras	x
Lista de Archivos Consultados	xi
Introducción	1

CAPÍTULO I

ASPECTOS GENERALES Y CONCEPTUALES DE LA SOCIEDAD DE LIMA COLONIAL (SIGLO XVII)

1.1. Antecedentes y orígenes de la sociedad colonial	18
1.2. Aspectos físicos y demográficos de Lima colonial	19
1.3. Aspectos culturales de Lima colonial	27
1.3.1. La piedad cristiana bajomedieval (siglos XI-XV)	27
1.3.2. La Reforma protestante (siglo XVI)	29
1.3.3. La Contrarreforma y el Barroco (siglos XVI-XVII)	30
1.4. Aspectos sociales de Lima colonial	32
1.4.1. La sociedad colonial de «antiguo régimen»	32
1.4.2. Honor, prestigio y estatus	40

CAPÍTULO II

ASPECTOS GENERALES DE LAS COFRADÍAS COLONIALES LIMEÑAS (SIGLO XVII)

2.1. Concepto y funciones de las cofradías	45
2.2. Origen, fundación y expansión de las cofradías	47
2.3. Organización interna de las cofradías	52
2.3.1. La jerarquía de los hermanos	52
2.3.2. Los cargos administrativos	52
2.3.3. Los cabildos	54

2.4. Tipos de cofradías	55
2.5. Bases materiales de las cofradías	56
2.6. Significado de las cofradías en la vida de los hermanos	57
2.7. Impacto y significado de las cofradías en el entorno social	59
2.7.1. Las acciones pías y su importancia en el entorno social	60
2.7.2. La contribución a la infraestructura religiosa de la ciudad	61

CAPÍTULO III

LAS COFRADÍAS COMO MEDIO DE INSERCIÓN SOCIAL

EN LIMA (SIGLO XVII). EL CASO DE LA COFRADÍA NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA

3.1. Origen de la advocación de Nuestra Señora de Copacabana en el Alto Perú (siglo XVI)	62
3.2. La fundación de la cofradía y el «milagro del sudor» de la Virgen	64
3.2.1. El traslado de los indígenas a la reducción de Santiago del Cercado	65
3.2.2. El «milagro del sudor» de la Virgen de Copacabana en Lima	68
3.2.3. La fundación definitiva de la cofradía y la vuelta al barrio de San Lázaro	72
3.3. La búsqueda del honor por los «veinticuatro» de Copacabana	76
3.3.1. El incremento del honor considerando los atributos sociales innatos	76
3.3.2. El incremento del honor considerando los actos del linaje	79
3.3.3. El incremento del honor considerando los actos respecto al entorno social	82
3.3.3.1. La administración eficiente de los bienes y rentas de la cofradía	83
3.3.3.2. La afirmación de la cofradía frente a las otras asociaciones dentro del templo	88
3.3.3.3. Las acciones directas de los mayordomos como líderes temporales de la cofradía	90
3.3.4. El incremento del honor considerando los actos respecto al Estado	93
3.3.5. El incremento del honor considerando los actos respecto a la Iglesia y la religiosidad	98
3.4. La consolidación del prestigio y la obtención de estatus por los «veinticuatro» de Copacabana	102
3.4.1. El estatus de los benefactores de la cofradía de Copacabana	102
3.4.2. El privilegio de nombrar a sus propios capellanes	103

3.4.3. La concesión del patronato sobre el beaterio de Copacabana y el intento de elevarlo a monasterio	107
3.4.4. El derecho a ser catequizados en su propio templo	110
CONCLUSIONES	113
FUENTES PRIMARIAS MANUSCRITAS	121
FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS	123
BIBLIOGRAFÍA	125
ANEXOS	143
FIGURAS	164



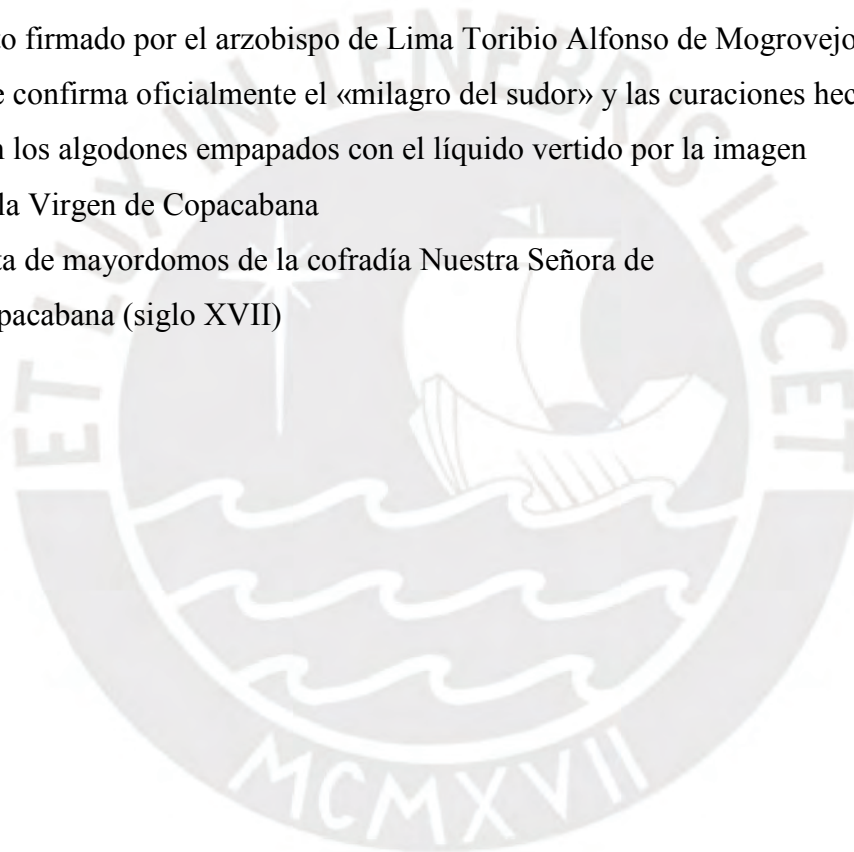
ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Población por grupos étnico-raciales en Lima (1614)	21
Tabla 2: Población por grupos étnico-raciales en Lima (1700)	22
Tabla 3: Comparación entre el número de indígenas por sexos en Lima (1613 y 1700)	23
Tabla 4: Origen de la población indígena de Lima (inicios del siglo XVII)	23
Tabla 5: Mujeres indígenas de Lima (1613) de acuerdo a su estado civil	25
Tabla 6: Ocupaciones de los indígenas en Lima (inicios del siglo XVII)	26



ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1: Cofradías existentes en Lima (siglo XVII)	143
Anexo 2: Constituciones de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana (parroquia Nuestra Señora de Copacabana, barrio de San Lázaro)	147
Anexo 3: Testigos declarantes en el informe acerca del «milagro del sudor» de Nuestra Señora de Copacabana (1591)	155
Anexo 4: Inspección de la imagen de la Virgen Nuestra Señora de Copacabana	159
Anexo 5: Testimonio de la curación de los ojos de una mujer por intercesión de la Virgen	160
Anexo 6: Auto firmado por el arzobispo de Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo, que confirma oficialmente el «milagro del sudor» y las curaciones hechas con los algodones empapados con el líquido vertido por la imagen de la Virgen de Copacabana	161
Anexo 7: Lista de mayordomos de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana (siglo XVII)	162



ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Plano de Lima colonial	164
Figura 2: Virgen Nuestra Señora de Copacabana	165
Figura 3: Portada de la parroquia Nuestra Señora de Copacabana	166
Figura 4: Nave central de la parroquia Nuestra Señora de Copacabana	167



LISTA DE ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Arzobispal de Lima	AAL
Archivo General de la Nación (Lima)	AGN
Archivo de la Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana	ASBLM



INTRODUCCIÓN

El estudio de la sociedad colonial peruana le debe mucho a investigaciones pioneras, que propusieron ideas sugerentes y bien documentadas, que abrieron líneas de investigación para reconstruir las características del mundo urbano¹. Dichas investigaciones establecieron como rasgos característicos de la sociedad colonial una marcada jerarquización, escasa movilidad social y una rivalidad constante que enfrentó, principalmente, a los sectores populares, así como a los indígenas, afrodescendientes y castas. Esto implica que dichos grupos estuvieron condenados a sufrir la explotación y discriminación de parte de la elite, ocupada principalmente por los españoles peninsulares –nativos de España– y los criollos –españoles nacidos en América–, con muy pocas posibilidades de lograr el mejoramiento de sus condiciones de vida o de escalar posiciones en la jerarquía social.

Además, se resaltó el hecho de que indígenas, afrodescendientes y castas, identificados usualmente en dichas investigaciones con los sectores populares, cultivaron un odio profundo, acentuado por las diferencias «raciales» –o más bien fenotípicas (rasgos físicos externos)–, por su lugar de origen (América o África) y por aspectos culturales, como el idioma materno, las costumbres y la religiosidad distinta a la cristiana. Sobre la base de estas ideas se tuvo la impresión de estar frente a sectores populares dispersos y antagónicos², que vivieron independientemente y desconfiando los unos de los otros, al interior de una sociedad colonial donde españoles y criollos eran los únicos que gozaban de prestigio social, honor y riquezas, mientras que los otros grupos étnico-raciales debían conformarse con una vida de gran pobreza material y cultural.

Sin embargo, investigaciones posteriores han demostrado que dichos grupos étnico-raciales y los sectores populares, desarrollaron una vida material y espiritual compleja, que incluía estrategias sociales con las cuales podían mejorar sus condiciones sociales, a partir de la afirmación del honor, prestigio y estatus, así como el desarrollo de redes sociales con diversas

¹ Investigaciones imprescindibles para iniciar el acercamiento a la sociedad de Lima Colonial son las de Flores Galindo (1984a, 1984b, 1991). Este investigador fue uno de los primeros en abordar el estudio de las estructuras sociales que primaban en Lima, en el tránsito de la Colonia a la República, partiendo del análisis de la vida cotidiana de la plebe.

² Dicho antagonismo, que enfrentó entre sí a los grupos que conformaban la sociedad limeña, fue mostrado como una característica básica de la sociedad colonial, sin embargo, como señala Iwasaki: «la sociedad colonial presenta muchas facetas violentas, pero no estamos de acuerdo en que haya sido el rasgo dominante.» (1986: 164).

personas dentro y fuera de su propio grupo. Estas ideas se expusieron en investigaciones relativas a la sociedad urbana de Lima colonial³ que permitieron descubrir una sociedad dinámica, donde el campo y la ciudad estuvieron en permanente contacto, y todos los grupos sociales interactuaron en el escenario social. En consonancia con dicha visión dinámica de la sociedad colonial urbana, en esta tesis estudiaré a un grupo de indígenas de Lima en el siglo XVII, a partir del análisis de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana.

En el periodo colonial las cofradías fueron, en primer lugar, asociaciones laicas de culto y, en segundo lugar, instituciones con un fuerte carácter cooperativista. Esto significa que inicialmente, y de manera semejante a como se forman los clubes actualmente, las cofradías coloniales se creaban a partir de la reunión de un grupo de laicos, quienes escogían una advocación católica –en honor a la Virgen María, a los santos, al Santísimo Sacramento, a las ánimas del purgatorio, etc.–, con el objetivo primordial de honrar y promover su culto, a través de una serie de actos rituales y litúrgicos –misas, procesiones, etc.– destinadas a demostrarle su admiración y devoción en calidad de intermediaria entre Dios y los hombres.

Sin embargo, la naturaleza y fines de estas instituciones trascendieron el marco místico de culto, pues también ofrecieron una serie de beneficios espirituales y materiales a sus afiliados, tales como la celebración de los funerales y el ofrecimiento de un enterramiento cristiano en suelo consagrado –dentro de la cripta de la cofradía–, pero también el otorgamiento de ayuda monetaria a los cofrades en caso de necesidad por encontrarse en la cárcel o el hospital, entre otros muchos beneficios. Estas actividades, que hoy podrían ser consideradas como de «asistencia social», fueron también parte de la razón de ser de una cofradía, porque así fueron concebidas estas instituciones desde sus orígenes en la sociedad europea bajomedieval, y así es como fueron traídas a América por los españoles y luego adoptadas por los indígenas, afrodescendientes y castas.

Su organización interna dependió del tamaño e importancia de sus afiliados. La mayoría de cofradías fueron modestas, pero las hubo también muy poderosas gracias a la calidad de sus miembros y a la popularidad de su advocación. Los miembros de las cofradías estuvieron organizados en dos niveles de acuerdo a su jerarquía. El nivel superior fue ostentado por los

³ Para ver algunas de las investigaciones que aportaron una visión más dinámica de la sociedad colonial urbana de Lima, cfr. Cosamalón (1999a); Lockhart (1990); Quiroz (1995, 2005 y 2008); y, Vergara (1997).

hermanos «veinticuatro», quienes fueron los líderes fundadores o sus descendientes. El segundo nivel fue para los hermanos «cofrades» simples, quienes eran el grueso de los afiliados, pero no participaban de la administración. Gozaban de la asistencia espiritual y material que las cofradías prometían por escrito –a través de un documento llamado «carta de esclavitud»– y estaban sometidos a una serie de obligaciones.

Uno de los aspectos más interesantes de estas asociaciones fue la rapidez con que se expandieron entre la población urbana de los virreinos hispanoamericanos y entre el campesinado indígena. En las ciudades como Lima, las cofradías fueron adoptadas velozmente por los aborígenes y la población afrodescendiente, convirtiéndose en una de las instituciones más populares formadas por laicos y en una de las manifestaciones de piedad católica más importantes en la vida cotidiana de la ciudad. La expansión exitosa de las cofradías entre esos grupos étnico-raciales es un hecho notable que ha llamado la atención de los investigadores, porque debemos tener en cuenta que se trataba de una institución nacida en el seno de la sociedad cristiana europea, ajena a las prácticas culturales religiosas tanto de africanos como de indígenas americanos.⁴

Las cofradías estuvieron fuertemente influidas por la piedad barroca y prosperaron con el auspicio de las autoridades, porque formaron parte de una estrategia general desarrollada, en el contexto de la Contrarreforma católica, por la Iglesia hispanoamericana, para atraer la atención de la población aborigen, cuya cristianización fue una de las principales tareas que justificaron la existencia y la autoridad en América, tanto del clero como de la Corona española. Por lo tanto, las cofradías fueron promovidas por las autoridades, porque fueron una forma eficiente de promover el culto a las advocaciones y ayudaron a consolidar la doctrina católica. Asimismo, para indígenas y afrodescendientes estas asociaciones fueron una forma eficaz de expresar su adhesión a la comunidad cristiana, por lo tanto, fueron una vía perfecta para insertarse exitosamente en el *statu quo* propio del antiguo régimen colonial adquiriendo honor, prestigio y estatus.

En la sociedad de antiguo régimen el honor implicaba una serie de aspectos que sumados podían incrementar la dignidad del individuo frente a su propio grupo y frente a la sociedad. Uno de

⁴ Una de las razones que explican el éxito y expansión de estas asociaciones fue su gran adaptabilidad a diferentes entornos sociales y la enorme variedad de funciones que cumplió y que satisfacían las necesidades, sobre todo, de los sectores populares, tal como han observado Meyers y Hopkins (1988: VII-XIII).

los factores que influyeron sobre el honor fue la piedad cristiana, porque ella permitía al individuo, fuera cual fuera su condición, mostrarse como un auténtico hijo de Dios, poseedor de un alma inmortal de igual calidad que el de cualquier otro miembro de la sociedad. Sobre esta base los indígenas, afrodescendientes y castas descubrieron que persuadir a la sociedad de que ellos también eran buenos cristianos les permitiría demostrar que merecían formar parte de la comunidad católica, como súbditos de la Corona e hijos de Dios, neutralizando de esta forma las sospechas que podían recaer sobre ellos dada su condición de «cristianos nuevos».

Recordemos que en la España de la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII), las prácticas religiosas distintas al catolicismo eran condenadas como perturbadoras de la paz y el orden. Todos aquellos que las llevaran a cabo eran considerados «enemigos» de los hombres, de la comunidad y del rey, pues la Corona legitimaba su poder en la autoridad recibida de Dios. Por lo tanto, todos aquellos que no fueran católicos («herejes», «paganos» e «idólatras») estaban excluidos de la autoridad del monarca pues, como no reconocían la fuente de su poder no estaban sometidos tampoco a las leyes dadas por la Corona, así que podrían violarlas a su antojo, perturbando el orden social. Esto no podía ser tolerado por la comunidad cristiana pues significaba una amenaza al *statu quo*, así que, había que convertir al cristianismo a los no católicos o simplemente eliminarlos.

Es aquí donde las cofradías jugaron un papel muy importante, como asociaciones fundadas por laicos, fruto del libre albedrío de un grupo de cristianos, quienes deseaban expresar con hechos su adhesión al catolicismo y, por lo tanto, su pertenencia a la comunidad cristiana. Entonces, se puede afirmar que para los indígenas urbanos de Lima colonial las cofradías fueron instituciones que permitieron, en primer lugar, demostrar a la sociedad y a las autoridades civiles y eclesiásticas, su adhesión al orden colonial, en calidad de cristianos plenamente convertidos a la «fe verdadera» y por lo tanto súbditos legítimos de la monarquía católica. En segundo lugar, las cofradías les permitieron, especialmente a los «veinticuatro», obtener reconocimiento social y por tanto incrementar su «honor» y «prestigio», mejorando finalmente su «estatus».

Sin embargo, dada la generalidad con que ha sido abordado el estudio de las cofradías coloniales fundadas por los indígenas de Lima, las investigaciones no han logrado probar plenamente tales afirmaciones. La mayoría de trabajos explican y describen la estructura formal de las cofradías y hacen mención genérica a sus actividades. Charney (1998) fue uno de los primeros

investigadores en sugerir que los indígenas del valle de Lima usaron a sus cofradías para expandir sus redes sociales. Este investigador propuso que los aborígenes encontraron en estas asociaciones una vía de integración en el orden colonial y un sentido de pertenencia, como si se tratara de una «gran familia», pero su interesante investigación sólo trató este tema de manera general. Por lo tanto, es necesario realizar estudios de casos puntuales para responder una pregunta fundamental: ¿por qué los indígenas de la ciudad de Lima colonial adoptaron con tanto entusiasmo y tan rápidamente a las cofradías?

Esta tesis pretende ser un aporte para responder esta pregunta a partir del estudio de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana, fundada por los indígenas en la parroquia homónima ubicada en el barrio de San Lázaro (actual distrito del Rímac), considerando a las cofradías como organizaciones integradoras de la población aborígen en la sociedad colonial urbana de Lima, ciudad en la que ellos habitaban o adonde habían llegado como migrantes en el siglo XVII. De esta forma, las cofradías en general, y la de Nuestra Señora de Copacabana en particular, serán materia de análisis en su calidad de instituciones sociales que congregaron la adhesión de los individuos de este grupo étnico-racial, como parte de una estrategia para lograr su inserción exitosa en la sociedad limeña, demostrando su adhesión a la doctrina católica y su obediencia a la autoridad de la Iglesia y el rey.

Por lo tanto, el objetivo de mi investigación es demostrar la hipótesis de que, en el siglo XVII, los «veinticuatro» de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana aprovecharon las ventajas que les ofrecía su asociación, para insertarse exitosamente en la sociedad de Lima, a través del reconocimiento público obtenido como fundadores y dirigentes de dicha institución, presentándose ante la sociedad como cristianos caritativos, preocupados por el culto a su advocación y la asistencia a los cofrades. A través de manifestaciones de piedad que la cofradía les permitía llevar a cabo –en el contexto de la Contrarreforma y el Barroco–, los «veinticuatro» podían demostrar a toda la comunidad católica que ellos también eran miembros legítimos de ella y, por lo tanto, podían exigir el reconocimiento de un lugar en la sociedad como hijos de Dios y súbditos leales de la Corona católica. En este sentido, la inserción exitosa en la sociedad colonial debe entenderse como una consecuencia de la obtención de honor, prestigio y estatus por parte de los indígenas líderes de la cofradía.

La cofradía como fenómeno religioso y como institución socio-económica presente en el Perú desde las primeras décadas del periodo colonial, ha recibido en los últimos años mayor atención

de parte de los investigadores del pasado virreinal, quienes han demostrado la importancia de estas asociaciones en múltiples aspectos del orden colonial más allá de lo meramente religioso. Sin embargo, hasta hace relativamente poco tiempo fueron escasos los estudios científicos interesados en analizar la importancia de la cofradía como una de las instituciones más exitosas insertadas por los europeos en América y asumida rápidamente por los indígenas, afrodescendientes y castas en los virreinos hispanoamericanos y particularmente en el Perú.

Uno de los primeros que señaló la importancia de las cofradías fue Rubén Vargas Ugarte (1953, Tomo I). En una época en la que eran prácticamente inexistentes los estudios históricos relativos a las cofradías él señaló que estas asociaciones «merecen estudiarse tanto por su grande influencia social como por el espíritu de caridad y de cooperación que las animaba» (Vargas 1953: 314, Tomo I). Se mostró especialmente interesado en las cofradías, primero, por haber sido instituciones exitosas que lograron multiplicarse rápidamente desde el siglo XVI – atravesando todas las capas étnico-raciales y socioeconómicas del virreinato–; segundo, porque sus funciones, más allá de la promoción y cuidado de una advocación, comprendieron actividades de ayuda mutua y asistencia social; y, tercero, porque fueron una expresión laica y popular del amor cristiano por la virgen María.

Poco después fue publicado el trabajo de George Foster (1959) que aportó información acerca de las primeras fundaciones de cofradías en los virreinos de la América española, como resultado de su introducción por los europeos en las ciudades fundadas desde el siglo XVI. Su trabajo es importante porque comparó a las cofradías hispanoamericanas con las existentes en España, cuyos orígenes se remontaban a la Edad Media, determinando la semejanza en sus funciones que abarcaban principalmente dos rubros: a) el cuidado y promoción de una advocación católica; y, b) la asistencia material a los miembros de las cofradías y a la comunidad cristiana. George Foster sostuvo que estas relaciones humanas y de amistad cristiana promovidas por las cofradías gremiales eran equiparables a los efectos del «compadrazgo» (Foster 1959: 265).

Por su parte, Guillermo Reverter-Pezet (1985) describió y documentó las actividades rituales y benéficas de las cofradías, especialmente en las ciudades de la costa y sierra. Relievó la importancia que las cofradías tuvieron en la organización de las ceremonias religiosas, poniendo especial atención en su participación en las procesiones de Semana Santa y Corpus Christi. En su trabajo se explica el celo con que participaron de dichas celebraciones donde

podían lucirse y justificar su importancia y prestigio ante el público de la ciudad. Enfatizó las luchas que surgieron entre las cofradías acerca del lugar que cada una merecía, especialmente cerca del lugar del Corpus, ya que dicho sitio reflejaba el reconocimiento que la cofradía merecía de parte de la comunidad cristiana y de las autoridades. El autor respaldó esta idea con la publicación de dos importantes documentos (Reverter-Pezet 1985: 20-21) que describen el orden que debían observar las cofradías de Lima durante dichas procesiones.

Posteriormente, Ricardo Temoche (1987) se enfocó en las actividades asistenciales y de ayuda mutua de las cofradías como asociaciones cuyos fines, más allá de los meramente espirituales, tuvieron un impacto profundo en la vida cotidiana de las personas, sobre todo de los sectores populares de las ciudades del virreinato peruano. Inicialmente investigó el caso de las cofradías gremiales fundadas para promover una advocación católica y para facilitar la ayuda a los miembros del gremio de artesanos que habían fundado la asociación. Según este autor, el éxito económico, sobre todo de las cofradías gremiales más importantes del virreinato, fue uno de los factores que propiciaron su intervención por parte de las autoridades civiles, especialmente en el contexto de las reformas borbónicas, lo cual condujo a la extinción de dichas cofradías gremiales a fines del siglo XVIII.

Más allá del mundo urbano, para entender la importancia que estas asociaciones alcanzaron entre las comunidades campesinas, es necesario revisar los trabajos pioneros de Olinda Celestino y Albert Meyers⁵ quienes, aplicando un enfoque histórico-antropológico, hicieron un estudio de larga duración (siglos XVI-XX) de las cofradías rurales indígenas de la sierra central, vinculando dichas instituciones con los ayllus. Ellos fueron los primeros en estudiar a las cofradías coloniales fundadas y organizadas por las comunidades indígenas en el virreinato del Perú. Su interés principal fue determinar el impacto que tuvo la introducción de estas asociaciones sobre la vida y el funcionamiento de las comunidades campesinas, especialmente sobre los ayllus que sobrevivieron a la Conquista, y establecieron una relación estrecha en la evolución y desarrollo de ambas instituciones (cofradía-ayllu).

Según estos investigadores las cofradías ejercieron una gran influencia sobre la comunidad indígena a tal punto que la cofradía y el ayllu llegaron a volverse uno solo tanto en lo humano, pues estaban compuestos por los mismos individuos, como en lo material, ya que compartían

⁵ Cfr. Celestino (1988); Celestino y Meyers (1981a; 1981, b; 1988); Meyers (1986, 1988).

los bienes como las tierras y el ganado (Celestino y Meyers 1981: 303). Por eso, una de sus principales propuestas fue la continuidad entre el ayllu y la cofradía, ya que estas asociaciones de laicos se habrían asentado sobre las bases de la comunidad prehispánica. Según ellos, esta relación fue llevada por los indígenas a las reducciones o pueblos de indios donde los «ayllus se revitalizan funcionando como cofradías y sostienen entre ambos un sistema de don y contra don durante sus ritos, festividades y actividades anuales, sobre todo el día de la fiesta de sus santos patronos» (Celestino y Meyers 1981: 303).

En esta misma línea tenemos otra pionera investigación publicada por Rafael Varón (1982: 127-146), cuyo trabajo se enfocó en las cofradías fundadas en Huaraz en el contexto de las campañas de extirpación de idolatrías. Este investigador demostró el incremento en la fundación de cofradías precisamente una vez iniciada dichas campañas extirpadoras (1610-1640), lo cual sugiere que «la población indígena utilizó a la cofradía como un sustituto de las instituciones nativas legalmente desaparecidas y perseguidas» (Varón 1982: 135-136). Esto les permitió a las comunidades indígenas seguir conservando y administrando sus bienes, tierras y ganado e incluso les permitió continuar con algunas prácticas culturales y religiosas prehispánicas disimuladas bajo el velo de las actividades oficiales de la cofradía.

De otro lado, Manuel Marzal (1983, 1985) estudió las cofradías del Cuzco, donde estas asociaciones les ofrecieron a los campesinos de comunidad la posibilidad de disponer de bienes (tierras y ganado) y rentas bajo la protección de la Iglesia. Más aún porque se suponía que a través de ellas los indígenas podían acercarse mejor a la fe cristiana. Marzal afirma que las cofradías fueron «las formas de organización más propias del sistema religioso andino» (Marzal 1988 [1983]: 54) abrazadas con entusiasmo por las comunidades campesinas de la sierra sur. Esto se debe a que, más allá de los objetivos religiosos antedichos, en la práctica estas asociaciones fueron adoptadas por los indígenas para obtener ventajas materiales y sociales convirtiéndose «en canales de expresión de las antiguas solidaridades sociales y aún en escuelas de formación social y política, por tener los cofrades que administrar los bienes (chacras, ganados y donaciones) de la asociación» (Marzal 1988 [1985]: 35).

Por su parte, Alejandro Diez (1994, 1997) ha estudiado las cofradías y hermandades de las comunidades costeñas de Piura (Sechura y Catacaos). Aunque sus investigaciones se enfocan en los siglos XIX y XX también se refieren al periodo colonial. Este autor confirma, primero, que en dicha región las cofradías aparecieron en el siglo XVI, multiplicándose especialmente a

lo largo del siglo XVII con gran éxito «porque permitían a los indígenas conservar sus costumbres concediéndoles cierto grado de autonomía en el desarrollo del culto, además de restablecer y mantener relaciones de solidaridad en una sociedad indígena desestructurada» (Diez 1994: 156). Y, en segundo lugar, demuestra que la obtención de los máximos cargos al interior de la cofradía confería al elegido un cierto grado de prestigio ante los miembros de la comunidad. Esto era un aliciente no sólo para pertenecer a una de estas asociaciones sino también para fundar nuevas cofradías.

El estudio de Marina Zuloaga (2012) analiza las cofradías de los pueblos de indios de Huaylas entre el siglo XVI e inicios del siglo XVII. Propone que las cofradías fueron usadas para proteger los bienes y rentas de las comunidades indígenas convirtiendo sus tierras y ganado en «bienes intangibles que eran administrados directamente por mayordomos indios y fiscalizados por los curas, pero en los que la jurisdicción civil no tenía ninguna competencia legal ni capacidad de intromisión» (Zuloaga 2012: 277), por eso, ni siquiera las autoridades civiles, como los corregidores, podían intervenir en dichos bienes ni en sus rentas. Según Zuloaga, los sacerdotes pretendieron incrementar el control sobre los bienes y rentas de las comunidades, creando nuevos gravámenes –como «quartas» y diezmos–, pero los indígenas respondieron a este intento de usurpación de sus riquezas intensificando el traspaso de sus bienes comunales hacia las cofradías, exoneradas de gravámenes en su calidad de obras pías.

Volviendo a la ciudad de Lima colonial destacan las investigaciones de Joaquín Rodríguez, Teresa Egoavil y Beatriz Garland, el primero enfocado principalmente en el siglo XVII y las siguientes en el siglo XVIII. Si consideramos que las cofradías existentes en la ciudad de Lima en el siglo XVII se desarrollaron en el contexto histórico determinado por los efectos de la contrarreforma y el barroco, el trabajo de Joaquín Rodríguez (1995), presenta a las cofradías como vías usadas por la Iglesia contrarreformista para mantener vigente el espíritu del catolicismo y lograr la evangelización de indígenas y afrodescendientes. Propone que las cofradías tuvieron como foco de difusión a las ciudades y centros urbanos, donde los españoles llevaron su religiosidad y costumbres. Así, las cofradías fundadas por los europeos en América se convirtieron en instituciones que pretendieron expresar los postulados contrarreformistas de ese periodo, tales como «la conducta ascética, la simbología ritual, el corporativismo religioso, la ayuda mutua» (Rodríguez 1995: 17).

Por su parte, el trabajo de Teresa Egoavil (1986) es un estudio de larga duración (siglos XVI-XVIII) con énfasis en el último siglo colonial, que trata de definir a las cofradías y describir el mecanismo de funcionamiento interno de estas asociaciones, explicando la organización del sistema de cargos, quiénes eran sus miembros, quiénes sus autoridades administrativas y la forma cómo estas eran elegidas por los «veinticuatro». Ella determina la diferencia entre los «veinticuatro» –en su calidad de líderes de la cofradía– y los «cofrades» –en calidad de hermanos simples–. Asimismo, establece los mecanismos de acceso a los principales cargos a través de elecciones anuales y hace referencia a las pugnas que frecuentemente surgían entre los dirigentes por ocupar cargos tan importantes como los de mayordomos.

Otros aportes importantes de Teresa Egoavil son, primero, la descripción de los beneficios materiales y espirituales que la cofradía ofrecía a través de las «cartas de esclavitud» que los hermanos recibían como una suerte de «contrato» entre ellos y la asociación; segundo, el análisis de las estrategias desplegadas por los «veinticuatro» para acumular capitales y diversificar sus inversiones con el objetivo de incrementar sus bienes y rentas; y, tercero, el estudio relativo a la libertad que la cofradía ofrecía a sus miembros para reunirse casi «libremente», como miembros de una asociación fundada con el consentimiento de las autoridades. Esta capacidad de reunirse y debatir sobre una gran variedad de temas pudo haber representado un verdadero desafío para las autoridades civiles y eclesiásticas, pero también para la propia élite criolla de Lima, sobre todo si se trataba de cofradías compuestas por grupos socioeconómicos pobres y étnico-raciales no blancos.

La investigación de Beatriz Garland (1994) estudia a las cofradías coloniales poniendo acento en el siglo XVIII. Su trabajo analiza las formas de acumulación y las estrategias de inversión que las cofradías realizaron para incrementar sus caudales, demostrando que ellas tuvieron una cartera de inversiones muy diversa. Garland propone que las cofradías actuaron como una suerte de instituciones financieras «de seguro y crédito», aunque oficialmente esa no era su naturaleza sino la de servir a la promoción de una advocación. Así, los cofrades obtenían beneficios que iban más allá de los puramente espirituales e incluso de los económicos, porque tenían la posibilidad de establecer canales de comunicación que enriquecían sus redes sociales y les permitían insertarse exitosamente en la sociedad colonial, especialmente a los miembros de los sectores populares, así como a indígenas, afrodescendientes y castas.

Sobre la base de los trabajos de Teresa Egoavil y Beatriz Garland, publiqué una investigación (Vega 2005) que muestra las principales características de las cofradías de Lima. Algunos de los aportes de dicho trabajo son, en primer lugar, el análisis de las cofradías durante el temprano periodo colonial (siglo XVI), época que sólo fue tocada tangencialmente por los estudios anteriores; segundo el uso de la información pertinente contenida en los *Libros de Cabildo de Lima*, fuente histórica con muy poca presencia en trabajos precedentes; y, tercero el análisis de la relación existente entre las cofradías, especialmente las fundadas por los sectores populares limeños, con las autoridades civiles (el Cabildo) y eclesiásticas (el Tribunal Eclesiástico), demostrando una relación que era áspera en tanto la elite criolla desconfiaban de las reuniones que los «veinticuatro» indígenas y afrodescendientes llevaban a cabo, muchas veces sin supervisión de un sacerdote.

Las investigaciones de Teresa Egoavil y Beatriz Garland constituyen trabajos indispensables acerca de las cofradías urbanas del periodo colonial, enfocadas en la ciudad de Lima en el siglo XVIII, ofreciendo un acercamiento panorámico indispensable para adentrarnos en el estudio de esta institución. Mi propia investigación ya citada complementa mucha de esta información acerca de la naturaleza y organización interna de las cofradías en general. El resto de investigaciones más relevantes que abordan el estudio de las cofradías tratan de asuntos más específicos y cada una de ellas aporta descubrimientos e ideas importantes para comprender mejor el fenómeno de las cofradías. Destacan los estudios que analizan las características e importancia de las cofradías fundadas por los indígenas, afrodescendientes y castas.

Anthony de la Cruz (1985), estudió la importancia que las cofradías tuvieron sobre la vida de los esclavos africanos y los afrodescendientes. Sus aportes son, primero, mostrar un amplio panorama acerca del funcionamiento y organización de las cofradías fundadas por ellos, enfatizando los factores que condujeron al éxito de estas asociaciones como formas de organización a las cuales se unieron masivamente, desde el siglo XVI; segundo, demostrar la facilidad que las cofradías ofrecían a sus asociados para reunirse en un clima de «relativa libertad» permitiendo estrechar lazos de fraternidad particularmente con los miembros de sus propias tribus o «naciones»; y, tercero, la idea de que la consolidación de lazos fraternales entre miembros de las mismas tribus les permitió continuar algunas prácticas culturales africanas.

Estudios posteriores han confirmado y complementado algunas de estas observaciones como las investigaciones de Raúl Adanaqué (1993) y Jean Pierre Tardieu (1997). Para Raúl

Adanaqué, las cofradías fueron un espacio que permitió a las diversas «naciones» de afrodescendientes encontrarse con sus semejantes, intercambiando con ellos sus experiencias y recordando las costumbres e historias de sus ancestros. Por lo tanto, ellas sirvieron, sobre todo a los esclavos, como una «válvula de escape» o una compensación que permitía olvidar las dificultades cotidianas y los rigores de estar al servicio de un amo, proporcionando además un sentimiento de bienestar espiritual y ayuda mutua.

Por su parte, Jean Pierre Tardieu (1997) propuso que las cofradías facilitaron la integración de los afrodescendientes y permitieron la sobrevivencia velada de algunas prácticas culturales africanas. También estudió el problema que planteó a las autoridades la proliferación de estas cofradías, muchas veces sin autorización oficial, y la preocupación de la elite criolla que sospechaba de las reuniones al interior de esas cofradías y temía las prácticas contrarias al cristianismo o que pudiera ser el nido de conspiraciones contra el orden social (Tardieu 1997: 530). Sin embargo, según Tardieu, estas cofradías demostraron ser en realidad inofensivas, al punto que las autoridades eclesiásticas, las pusieron como ejemplo de instituciones cristianas y las motivaron a participar públicamente en las celebraciones religiosas, como las fiestas patronales y las procesiones (Tardieu 1997: 551).

También he abordado el estudio de estas asociaciones (Vega 2001), enfatizando el hecho de que los sectores populares afrodescendientes, percibieron claramente las ventajas que podían obtener a partir de las cofradías para lograr insertarse con éxito en la sociedad colonial. Considero que, si bien es cierto las cofradías fueron instituciones que permitieron soportar los rigores de una vida carente de libertad y facilitaron la integración de los grupos sociales agobiados por la pobreza y la marginación social, también debemos considerar que estos beneficios tuvieron límites en la sociedad de antiguo régimen colonial. La documentación apoya esta observación porque en ella se encuentran plasmadas también las pugnas que frecuentemente surgieron, especialmente entre los miembros de naciones tribales diferentes, que a veces conformaban una misma cofradía.

Por otra parte, Maribel Arrelucea (2012) propone que la población esclava de origen africano «se identificó tempranamente con el catolicismo», de tal forma que los esclavos y libres de origen africano adoptaron a las cofradías como instituciones a través de las cuales podían demostrar su adhesión al catolicismo, en una sociedad colonial cristiana que siempre los vio como un grupo étnico sospechoso de conservar y practicar los cultos idolátricos traídos de su

continente de origen. Plantea también que las autoridades civiles y eclesiásticas se preocuparon por asegurarse de que este grupo étnico-racial abrazara también la religiosidad cristiana y por ello la legislación española protegía el «derecho» de los esclavos a asistir a los ritos cristianos y a las fiestas religiosas. En este sentido es perfectamente comprensible que las autoridades coloniales hayan permitido que las poblaciones afrodescendientes fundaran sus propias cofradías.

Respecto a los indígenas de Lima colonial, Lyn Lowry (1988) propuso que, con el objeto de lograr la adaptación de los aborígenes a las costumbres y al ordenamiento social y político colonial, la Iglesia desplegó varios métodos de control de carácter físico –como la fundación de reducciones– y mental –aquellos que tocaban la sensibilidad y los temores del individuo–. Sobre esta base y ante la falta de sacerdotes indígenas, prohibidos por el ordenamiento colonial del periodo estudiado, se instituyó lo que ella denomina «un cuerpo de especialistas religiosos indígenas» (Lowry 1988: 26), entre los que se encontraban los mayordomos de las cofradías, quienes debían ayudar a la promoción de la religiosidad cristiana. Para demostrar su hipótesis Lyn Lowry, realizó una investigación sobre la base de 43 testamentos de indígenas del periodo 1600-1620. Según su estudio, para el periodo referido «se comprueba que el 75% de los hombres eran integrantes de una o más cofradías, mientras que la cifra para las mujeres era de 55%» (Lowry 1988: 27). En esta línea, Paul Charney (1988, 1989, 1998, 2012) propuso que las cofradías fueron instituciones que ayudaron en la «reestructuración» de la sociedad indígena luego de la «desestructuración» que sufrieron las comunidades como consecuencia de la Conquista.

Otra investigadora interesada en el estudio de la población indígena de Lima es Teresa Vergara (2015) quien ha tratado el caso de la cofradía San Crispín y San Crispiniano, fundada por aborígenes zapateros. Ella demuestra que los mayordomos y «veinticuatro», maestros de dicho oficio, fundaron la cofradía teniendo en mente no sólo el cuidado y promoción de su advocación sino también para controlar la producción y comercialización de sus productos, tal como indicaban sus constituciones. Asimismo, ha documentado cómo los indígenas usaron la legislación colonial y fueron conscientes de los vacíos legales que podían ser aprovechados para obtener alguna ventaja.

De esta forma es posible entender por qué decidieron no formar un gremio sino fundar una cofradía, ya que de haberse agremiado formalmente, estos indígenas zapateros habrían estado

bajo el estricto control del Cabildo de Lima, mientras que al estar asociados en una cofradía dependerían más bien de la jurisdicción eclesiástica, que les ofrecía un margen de libertad mayor para dedicarse a sus actividades –de culto y asistenciales– pero también gran libertad en la administración de sus bienes y rentas. Por lo tanto, los maestros zapateros indígenas fundaron su cofradía buscando no sólo «conciliar piedad e interés económico», sino también prestigio social y un mejoramiento de su estatus social a través de la demostración de manifestaciones de piedad ante los ojos de la sociedad colonial.

En esta línea de investigación de las cofradías como «dadoras de prestigio», pero centrándose en el caso de cofradías de origen español, tenemos los trabajos de Judith Mansilla (2008, 2010), quien propone que estas asociaciones sirvieron como un medio de ascenso social, especialmente para aquellos que ostentaron cargos. Ella relievra el análisis del honor como virtud fundamental en el mundo colonial y la religiosidad como un canal «que permitía expresar ese honor» (Mansilla 2008: 10) y a la cofradía como un medio de exteriorizar dicha religiosidad. Propone que en la sociedad de antiguo régimen la idea de subir o bajar en la escala social no dependía principalmente de aspectos económicos, como en la sociedad contemporánea, sino de aspectos extraeconómicos como la religiosidad y sus manifestaciones pues «una persona podía ser reconocida como poseedora de grados de honorabilidad, la cual variaba de acuerdo a la mirada de otras personas» (Mansilla 2008: 11).

Por lo tanto, Judith Mansilla considera que las cofradías podían ayudar, sobre todo a los hermanos «veinticuatro», en el ascenso social dentro de los límites impuestos por la misma naturaleza estamental de la sociedad colonial. Así, aunque a través de estas asociaciones podía lograrse un mejor posicionamiento social, este mejoramiento en el estatus tenía ciertos límites y la cofradía servía para estabilizar las relaciones sociales manteniendo a cada quién en su lugar, ya que al interior de las cofradías no todos tenían el mismo nivel, pues un «veinticuatro» era superior en jerarquía a un simple «cofrade» (Mansilla 2008: 11).

Finalmente, para los fines de la presente tesis, son importantes los estudios enfocados en la cofradía Nuestra Señora de Copacabana. Entre ellos destaca la investigación de Gonzalo Carrillo (2003) quien ha estudiado los conflictos políticos y sociales ocurridos a fines del siglo XVI e inicios del XVII en torno a la imagen de dicha Virgen. Estos conflictos tuvieron como protagonistas al arzobispo de Lima, al virrey del Perú, a los jesuitas y a los indígenas fundadores de la cofradía. El autor demuestra que las pugnas surgieron por el interés de controlar a la

imagen y a la cofradía, porque al hacerlo también se conseguiría obtener influencia sobre una parte importante de los aborígenes de la ciudad capital, pues esa advocación se había convertido en uno de los símbolos principales de la religiosidad indígena y porque a la imagen de la Virgen de Copacabana en Lima, se le atribuyó el «milagro del sudor», luego de lo cual su popularidad y poder de convocatoria crecieron, trascendiendo incluso el marco de la población indígena de la ciudad.

Las investigaciones de Diego Lévano (2004, 2006, 2012, 2017) también se han enfocado en el estudio de las cofradías indígenas de Lima, principalmente en el siglo XVII, analizando sus características y el impacto social, cultural y religioso que estas tuvieron sobre la ciudad, especialmente en el contexto de auge de la cultura barroca, tomando como caso ilustrativo el estudio de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana. Este investigador ha constatado la importancia que las cofradías tuvieron como asociaciones que fomentaron la solidaridad entre los indígenas, convirtiéndose en «un cuerpo mediático entre lo profano y lo sagrado» (Lévano 2006: 234), pues al interior de ella los cofrades se convertían en verdaderos hermanos tanto en lo «terrenal», brindándose asistencia mutua y ayuda económica en caso de necesidad, como en lo «ultraterreno», forjando lazos espirituales que se manifestaban en la celebración de misas y en el acceso a un sitio de enterramiento consagrado en la cripta de la asociación.

Finalmente, Gabriela Ramos (2005, 2010) ha estudiado el caso de las cofradías como asociaciones que fueron rápidamente adoptadas por la población aborígen desde los inicios de la Colonia, al punto que ya en el siglo XVI era usual que los indígenas de Lima y Cuzco formaran parte de más de una cofradía. Ha documentado extensamente esta afición de los indígenas por las cofradías a través del estudio de 54 testamentos de indígenas del siglo XVI, constatando que el 50% pertenecía al menos a una cofradía, mientras que en 180 testamentos del siglo XVII el porcentaje sube a 79% de individuos de dicho grupo étnico-racial (Ramos 2010: Tablas 5.5 y 5.6). También estudió a la cofradía de indígenas Nuestra Señora de Copacabana con la idea de probar la hipótesis de que esta advocación sirvió como una «mediadora cultural» dentro de la sociedad colonial, pues esta Virgen convocó la atención de diversos sectores sociales y étnicos del virreinato del Perú, a pesar de ser una imagen vinculada principalmente a los sectores indígenas (Ramos 2005: 163).

Esta tesis está dividida en tres capítulos. En el primero estudiaré los antecedentes históricos y las principales características socio-culturales del periodo en el que aparecieron y se consolidaron

las cofradías de Lima, especialmente en los siglos XVI y XVII. El objetivo de este capítulo es determinar la importancia de las cofradías como parte del esfuerzo cristianizador; describir los principales rasgos de la mentalidad religiosa –especialmente de la «caridad» o amor cristiano– que los europeos heredaron de la piedad bajomedieval; estudiar el impacto que tuvieron en la práctica religiosa colonial los fenómenos de la Reforma, la Contrarreforma y el Barroco; explicar las características de la sociedad colonial de antiguo régimen, poniendo énfasis en la posición que ocuparon en ella los indígenas y analizando el valor que tuvieron en el *statu quo* social conceptos como el honor, prestigio y estatus; y, describir los rasgos demográficos de la ciudad de Lima en el siglo XVII, valorando el tamaño e importancia de la población aborigen.

En el segundo capítulo, estudiaré las principales características de las cofradías limeñas entre los siglos XVI y XVII, poniendo énfasis en las asociaciones fundadas por la población indígena. Se determinará su naturaleza y funciones; se describirán los detalles de las fundaciones de cofradías en la ciudad de Lima; se analizará la organización interna de las cofradías; se describirán los tipos y cantidad de cofradías existentes en Lima en el siglo XVII; se estudiarán las bases económicas de las cofradías; se explicarán los factores que permitieron la expansión de las cofradías en todos los sectores de la sociedad limeña; se analizará el impacto y el significado que las cofradías tuvieron en la vida de los «veinticuatro» y los cofrades simples; se estudiarán las relaciones que desarrollaron las cofradías con otras asociaciones similares; y, se explicará el impacto y significado de las cofradías en el entorno social del antiguo régimen colonial.

Finalmente, en el tercer capítulo analizaré el caso de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana para comprender cómo un grupo de indígenas del siglo XVII usaron a esta asociación para «demostrar» a la sociedad y a las autoridades, por qué debían ser considerados verdaderos cristianos y leales súbditos del monarca español. Se describirá el origen indígena de la advocación de la Virgen de Copacabana; se determinarán los detalles acerca de la fundación de la cofradía y el «milagro del sudor» de la imagen de la Virgen; se tratará la fundación de la cofradía y la vuelta de los «veinticuatro» al barrio de San Lázaro; se analizará la afirmación de la autonomía de los «veinticuatro» en la administración de los bienes de la asociación; se estudiará cómo los «veinticuatro» lograron afirmar el liderazgo de su cofradía al interior de su templo; se tratará cómo los mayordomos lucharon para afirmar su liderazgo al frente de la asociación; y, se estudiará cómo los «veinticuatro» pretendieron alcanzar el reconocimiento

público de su identidad cristiana incrementando su honor, prestigio y estatus, tal como lo demuestra el hecho de haber logrado obtener privilegios oficiales.



CAPÍTULO I

ASPECTOS GENERALES Y CONCEPTUALES DE LA SOCIEDAD DE LIMA COLONIAL (SIGLO XVII)

1.1. Antecedentes y orígenes de la sociedad colonial:

En el siglo XVI y la primera mitad del XVII, España fue una de las principales potencias europeas gracias a la construcción de un gigantesco imperio. A esta grandeza contribuyó el notable trabajo desarrollado por dos monarcas hispanos del siglo XVI que supieron aprovechar de maneras distintas y con diferentes visiones los recursos con los que contaba su reino. El primero de estos reyes fue Carlos V (1500-1558), rey de España y emperador de Alemania, cuya labor estuvo dirigida a consolidar el poderío hispano en el contexto europeo, así como a contener el avance del protestantismo. El otro monarca fue su hijo Felipe II (1527-1598), cuya labor se concentró principalmente en consolidar la administración y el poderío hispano sobre las colonias americanas (Carmagnani 2011: 27-81).

En dichas colonias los indígenas fueron un factor que legitimó la presencia española, ya que la mentalidad religiosa, determinó que la conquista del «Nuevo Mundo» fue un acto de justicia divina mediante el cual Dios encargó a Castilla la tarea de convertir al cristianismo a los nativos idólatras. Por lo tanto, la tarea gloriosa de ganar almas para el Señor recaía en España porque esa era la voluntad revelada por Él al permitir que fueran los castellanos quienes descubrieran este nuevo continente. Este razonamiento expuesto públicamente ante el concierto europeo por los reyes hispanos fue sancionado y legitimado por el Papa a través de bulas o edictos donde Su Santidad reconocía el poder de la corona castellana sobre los territorios recién descubiertos y además se ponía a los indígenas, e incluso a la Iglesia americana, bajo la protección y tutela de la Corona (García 1992).

Sobre la base de este razonamiento y en consonancia con el esfuerzo iniciado a fines del siglo XV por los reyes católicos Fernando e Isabel para consolidar el poder del Estado, la Corona española se aseguró de que ni siquiera la autoridad del papado estuviera por encima suyo en sus territorios. Para lograr esto, dichos reyes lograron obtener del Papa el reconocimiento del «Patronato Regio» por el cual el Santo Padre puso oficialmente a la Iglesia hispanoamericana bajo la tutela, protección y autoridad de la corona de Castilla. De esta forma, todos aquellos

asuntos eclesiásticos que tuvieran lugar en los virreinos y las tierras exploradas, aunque fueran promovidas por sacerdotes y bajo el visto bueno del papado, debían obligatoriamente contar con la aprobación del rey, de lo contrario debían ser tomadas como ilegales e inválidas⁶.

1.2. Aspectos físicos y demográficos de Lima colonial:

La Ciudad de Los Reyes, nombre oficial con el que fue fundada Lima en 1535, alcanzó su apogeo como centro de control político y económico en el siglo XVII (Suárez 2001, 2009), durante el periodo en que España estuvo regida por la dinastía Habsburgo. Una de sus características más resaltantes fue su forma física en «damero», con avenidas que se cortaban en ángulo recto lo que permitía una mejor disposición de las viviendas agrupadas en manzanas cuadradas y agilizaban el tráfico. A su vez, las manzanas o «cuadras» se agrupaban formando barrios que tomaban el nombre de la parroquia más importante de esa zona. La parte principal de esta urbe se encontraba en el margen izquierdo del río Rímac, donde se encontraban las sedes de las instituciones de gobierno civil y eclesiástico.

Al otro lado del río, en el margen derecho –hoy distrito del Rímac–, no se previó la edificación de viviendas, sin embargo, esa zona comenzó a llenarse de gente pobre. Como el río se encontraba justo en medio de estas zonas, actuó como una barrera natural entre ellas y, dado que antaño las epidemias eran frecuentes, ese sitio comenzó a recibir a los enfermos, de tal manera que el río actuaba como un «cordón sanitario» que evitaba la propagación de las infecciones, principalmente de lepra. Esta zona estaba conectada al otro margen gracias a un puente de piedra, por ello algunos comenzaron a llamarle popularmente «abajo el puente» a este sector, aunque su nombre oficial terminó siendo el de «barrio de San Lázaro» (Angulo 1935: 92, tomo II), donde en 1563 se fundó un hospital y una parroquia bajo la advocación de dicho santo (Panfichi 2004: 22-24).

La ciudad se encontraba rodeada por chacras (pequeñas y medianas propiedades agrícolas) y haciendas que abastecían a la población urbana de productos de panllevar (legumbres, carne, etc.). Dichas tierras de labranza estaban distribuidas a lo largo de tres ríos (Rímac, Lurín y Chillón) que componen todavía el valle de Lima. En dichos valles comarcanos se encontraban

⁶ De esta forma el «Patronato Regio» sobre Hispanoamérica fue incorporado a la normatividad oficial de la Corona española, tal como se aprecia en el Libro I, Título VI («Del patronazgo real de las Indias») de la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1681). Cfr. De la Hera (1963, 1992a, 1992b).

haciendas propiedad de españoles y criollos ricos, pero también existieron pequeñas y medianas granjas e incluso tierras agrícolas propiedad de algunas comunidades indígenas. Dichas haciendas, granjas y chacras eran trabajadas por indígenas y población afrodescendiente que fue la principal fuerza de trabajo de la ciudad y su zona de influencia rural (Cárdenas 1989, 2014; Domínguez 1988; y, Vegas 1996).

De esta forma, Lima quedó conformada por barrios habitados por personas de distinta condición socioeconómica y étnico-racial. Tres barrios tuvieron gran presencia de indígenas: Santa Ana (al sur este), Santiago del Cercado (al este) y San Lázaro (al norte, al otro lado del río Rímac) (Durán 1994; Pérez 1982, 1985). En ellos cohabitaron aborígenes e individuos otros grupos étnico-raciales, compartiendo relaciones cotidianas a veces armónicas y otras conflictivas. ¿Quiénes fueron estas personas que lograron encontrar la manera de coexistir en esta ciudad?, ¿de dónde procedían?, ¿cómo y por qué llegaron a la capital? Debemos responder a estas preguntas ya que ellas nos revelarán un poco los «rostros de la plebe» que fueron en gran medida protagonistas fundadores de las cofradías.

La población de Lima estuvo caracterizada por la diversidad socio-económica y la variedad de grupos étnicos-raciales que cohabitaron en ella, pues fue un foco de atracción para migrantes de todo el virreinato. Sus características demográficas en el siglo XVII son interesantes, en primer lugar, porque ocurrió la «estabilización demográfica» de la población indígena (Assadourian 1985: 69-93; y, Cook 2010), luego de haber sufrido un «colapso demográfico» en el siglo XVI. El resultado de esa mortandad fue la extinción de gran parte de indígenas costeños y la supervivencia de los nativos principalmente en la sierra sur. Por ello, en la costa la población aborígen fue minoritaria y su fuerza de trabajo tuvo que ser reemplazada por los afrodescendientes. Esta condición demográfica explica por qué en Lima la población indígena fue menor respecto a los otros grupos étnico-raciales.

En segundo lugar, el siglo XVII estuvo enmarcado por dos «padrones» o «numeraciones» de personas hechas en Lima por las autoridades, en 1613 y en 1700. Las investigaciones empleadas para acercarse a la demografía limeña del siglo XVII se basan principalmente en estos documentos, uno de ellos es el *Padrón de los indios de Lima en 1613* (Cook 1968) y el otro es la *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades, y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700* (Cook 1985). A partir de esta información se ha tratado de llenar los vacíos y corregir las omisiones de dichas fuentes. Consecuentemente, en la

información que proporcionaré a continuación y en los respectivos cuadros, debe advertirse que las cifras brutas de población y sus porcentajes pueden tener ligeras variaciones.

Estos trabajos demuestran un incremento moderado de la población indígena de este periodo. Para comprender más fácilmente estos datos demográficos, es útil saber el porcentaje que significó la población indígena respecto al total de la población limeña, tanto para inicios como para finales del siglo XVII. Al respecto, los estudios sobre la población limeña consignan un total de 1 978 indígenas para el año de 1614, que significa un porcentaje pequeño de la población total de la ciudad, calculada en 24 650 habitantes distribuidos de la siguiente forma:

TABLA 1 POBLACIÓN POR GRUPOS ÉTNICO-RACIALES EN LIMA (1614)		
GRUPO ÉTNICO-RACIAL	TOTALES	PORCENTAJE
Blancos	9 630	41.9 %
Afrodescendientes	11 130	48.5 %
Indígenas	1 978	8.6 %
Mestizos	192	0.8 %
TOTAL	22 930	100 %
Fuentes: Durán (1994: 56); Charney (1988: 24); y, Cook (2010: 208).		
Notas: a) El grupo de los blancos comprende a españoles (originarios de la península ibérica) y criollos (españoles nacidos en América). El grupo de los afrodescendientes incluye a negros (libres y esclavos llegados de África o nacidos en América) y castas (mulatos, zambos, etc.). b) En este cuadro no se ha considerado a la población masculina y femenina registrada como parte del clero, porque es muy difícil determinar su grupo racial. Esta población eclesiástica comprendía a 1 720 individuos que eran el 6.9 % de la población total, que en realidad sumaba 24 650 personas. c) El <i>Padrón</i> de 1613, que sirve de base para estas cifras, no consideró a la población indígena del pueblo de Santiago del Cercado, por lo tanto, la cifra de nativos debió ser un poco mayor pero no lo suficiente como para cambiar drásticamente la proporción porcentual.		

A continuación, en sus estudios sobre la ciudad de Lima, Pérez (1985) y Quiroz (2008) han registrado para el año de 1700 un total de 4 063 indígenas, entre hombres y mujeres, que fue también una proporción muy pequeña de la población total de la ciudad, calculada en 34 724 habitantes, distribuidos de la siguiente forma:

TABLA 2 POBLACIÓN POR GRUPOS ÉTNICO-RACIALES EN LIMA (1700)		
GRUPO ÉTNICO-RACIAL	TOTALES	PORCENTAJE
Blancos	19 632	56.5 %
Afrodescendientes	11 029	31.7 %
Indígenas	4 063	11.7 %
TOTAL	34 724	100 %
Fuentes: Pérez (1985: 50); y, Quiroz (2008: 41).		
Notas: a) El grupo de los blancos comprende a españoles (originarios de la península ibérica) y criollos (españoles nacidos en América). El grupo de los afrodescendientes incluye a negros (libres y esclavos llegados de África o nacidos aquí) y castas (mulatos, zambos, etc.). b) Probablemente en este cuadro la población mestiza no figura porque fue incluida en los otros grupos étnico-raciales, pues debido a su origen mixto muchas veces era difícil ubicarlos en un grupo específico. Además, al declarar su raza estas personas pudieron haber preferido ser incluidas en un grupo particular para buscar prestigio, privilegios o por simple autoidentificación. Desde luego este proceso tenía un límite que dependía de los rasgos físicos externos del individuo. c) María Pilar Pérez Cantó (1985) advierte que no se han tomado en cuenta a 2 520 personas, porque en el registro no aparece totalmente claro el grupo étnico-racial al que pertenecían. Fueron registrados simplemente como residentes en hospitales, conventos, etc. Agregando dicho número de personas la cifra total suma 37 244 habitantes de Lima.		

De otro lado, las cifras muestran que a lo largo del siglo XVII hubo una diferencia entre la proporción de varones y mujeres indígenas en Lima. Nuevamente debe tenerse cuidado con estas cifras, pues al no haber registrado a la población de Santiago del Cercado, el censo del año 1613 dejó de lado a todas las mujeres que vivían allí. Por lo tanto, es probable que el número de ellas haya sido superior a lo que registra dicho censo. Asimismo, para el año 1700, el trabajo de Pérez (1985: 53-55), sólo registra el sexo de la población adulta libre, no de los niños, en consecuencia, sólo trabajó con el 50% de la población censada ese año. La gran cantidad de mujeres registradas respecto a los varones puede deberse, tal como señala la investigadora, a que ese censo fue hecho con fines militares, para saber cuántos varones estaban disponibles en Lima para asumir cargas militares, por lo tanto, es probable que muchos de ellos se hayan escondido para no servir en la milicia. Considerando lo anterior, las cifras son las siguientes:

TABLA 3
COMPARACIÓN ENTRE EL NÚMERO DE INDÍGENAS POR SEXOS EN LIMA
(1613 Y 1700)

AÑO	INDÍGENAS VARONES	PROPORCIÓN RESPECTO AL TOTAL DE INDÍGENAS	INDÍGENAS MUJERES	PROPORCIÓN RESPECTO AL TOTAL DE INDÍGENAS
1613	1287	67 %	630	33 %
1700	1277	46 %	1506	54 %

Fuentes: Charney (1988: 27); y, Pérez : (1985: 53).

Otra característica demográfica de la población indígena de Lima en el siglo XVII fue el alto índice migratorio y el origen heterogéneo de dicho grupo étnico-racial. Los estudios acerca de la demografía colonial limeña, así como las propias fuentes primarias antes mencionadas, demuestran que una parte importante de la población nativa de Lima en dicho siglo procedía de lugares ajenos a la propia ciudad. Esta información es comprobable gracias al censo de 1613. Afortunadamente, en esa fuente los empadronadores consignaron el lugar de procedencia de cada uno de los indígenas registrados, lo cual permite hacer una estadística de la población aborigen foránea que habitaba Lima a inicios del siglo XVII. De acuerdo a los datos trabajados por Jaramillo (1992) el origen de la población indígena limeña a inicios del siglo XVII fue de la siguiente manera:

TABLA 4
ORIGEN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LIMA (INICIOS DEL SIGLO XVII)

ZONA DE ORIGEN	NÚMERO DE MIGRANTES	PORCENTAJE
Norte	598	34.5 %
Centro	313	18 %
Sur	333	19 %
Cercanías de Lima	423	24.5 %
Indeterminado	65	4 %
TOTAL	1732	100 %

Fuente: Jaramillo (1992: 273).

Notas: Tal como señala el autor cada una de las zonas comprende los siguientes lugares:

- a) La zona norte: Piura, Yaguarsongo, Saña, Cajamarca, Chachapoyas, Trujillo, Cajamarquilla, Santa, Huaylas, Conchucos, Audiencias de Granada y Quito.
- b) La zona centro: Huamalíes, Tarma, Chinjaicocha, Jauja, Angaraes y Huamanga.
- c) La zona sur: Castrovirreina, Vilcashuamán, Ica, Lucanas, Andaguaylas, Camaná, Parinacochas, Aymaraes, Abancay, Calca, Lares, Cotabambas, Chumbivilcas, Canas, Canchis, Carabaya, Condesuyos, Collaguas, Cabana, Charcato, Vitor, Chucuito, Arica, Audiencias de Charcas y Chile.
- d) Las cercanías de Lima: La zona entre los ríos Pativilca y Cañete, Cajatambo, Arnedo, Canta, Cercado, Huarochirí, Cañete y Yauyos.

Los estudios señalan que fueron numerosos los indígenas de los valles comarcanos que llegaron a Lima por diversas razones, por ejemplo, trayendo productos agrícolas de consumo diario que eran cultivados en las chacras vecinas. Por sus constantes idas y venidas entre la ciudad y el campo, esta población indígena agricultora formaba parte del paisaje cotidiano de la ciudad, por eso es difícil saber si debe incluirse en la población indígena limeña. Este problema es propio de las ciudades preindustriales, donde la separación entre el campo y la ciudad era muy difusa. Asimismo, las investigaciones acerca de este periodo señalan que una mayoría de los indígenas habitantes de la ciudad (aproximadamente el 95%) procedían también de las provincias del interior del virreinato peruano «tanto de áreas rurales como urbanas» (Charney 1988: 7).

Otra característica de la población indígena fue su amplia distribución espacial a lo largo de la ciudad. Aunque la masa indígena se asentó principalmente en tres barrios (Santiago del Cercado, Santa Ana y San Lázaro) también vivieron en las demás zonas de la capital, coexistiendo con personas de otros grupos étnico-raciales. Por ello, aunque los indígenas eran inferiores en número respecto a esos otros grupos, su presencia en la capital era importante ya que lograron establecerse activamente gracias a una exitosa estrategia de inserción social y económica. En el aspecto social, una de las vías que les permitieron insertarse fue la construcción de redes sociales que incluían a otros indígenas, pero también a miembros de otros grupos. En este sentido, las cofradías, como asociaciones de ayuda mutua, fueron de gran importancia para expandir dichas redes sociales.

La inserción económica indígena se logró a través de múltiples actividades y ocupaciones. Vergara (1997) ha demostrado que a inicios del siglo XVII las indígenas se emplearon principalmente en labores domésticas. Según esta investigadora, poco más de la tercera parte

de las indígenas registradas en los censos declararon estar trabajando en ese momento, siendo la mayoría solteras. El trabajo doméstico ofrecía muchas «ventajas» como «techo, alimentación y, eventualmente, un pago que, aunque bajo, les permitía satisfacer algunas necesidades, incluyendo obligaciones tributarias» (Vergara 1997: 145). Sin embargo, también registró otras actividades laborales como el de vendedoras en el mercado, vendedoras de chicha y costureras, contratadas principalmente para hacer pequeñas labores de zurcido y remiendo, por lo que no competían con los artesanos sastres. Además, si tomamos en cuenta su estado civil, a inicios de dicho siglo XVII, de las 640 indígenas registradas, la mayoría de ellas declararon ser casadas, seguidas de las solteras, tal como se observa a continuación:

TABLA 5		
MUJERES INDÍGENAS DE LIMA (1613) DE ACUERDO A SU ESTADO CIVIL		
CONDICIÓN	NÚMERO	PORCENTAJE
Casadas	348	54.37 %
Solteras	115	17.96 %
Viudas	33	5.15 %
Divorciadas	2	0.31 %
Amancebadas	2	0.31 %
Niñas	140	21.87 %
TOTAL	640	100 %
Fuente: Vergara (1997: 136).		

Para el caso de los varones indígenas, Quiroz (1998: 277-308; 2008) ha demostrado que a fines del siglo XVI e inicios del XVII, muchos de ellos se dedicaron a labores artesanales usando las prerrogativas que la Corona puso a disposición de la República de Indios, como ser exonerados del pago de ciertos impuestos e incluso librarse de los exámenes y visitas que las autoridades coloniales hacían para fiscalizar a los artesanos. Según Quiroz (1998: 297), es posible contabilizar hasta 776 indígenas artesanos en el censo de 1613 de los cuales la mayoría habían venido de diferentes provincias del interior del virreinato. Esta cifra es significativa considerando que este investigador contabilizó un total de 1 930 indígenas, entre hombres y

mujeres. Según dicho censo de 1613 la mayoría de ellos «trabajaba como oficiales y aprendices de maestros artesanos de otras castas o indígenas» (Quiroz 1998: 297).

Charney (1988) señala que las ocupaciones más frecuentes de los indígenas limeños a inicios del siglo XVII fueron: sastres (21%), sirvientes (19%), zapateros (9%), labradores (6%), pescadores (5%, donde se incluían a los indígenas «pescadores de río»), e hilanderos de seda (4%). Esta misma proporción relativa a las ocupaciones de la mano de obra indígena son confirmadas por los trabajos de Jaramillo (1992) elaborados sobre la base del *Padrón* de 1613. Los estudios de estos autores confirman que la población aborigen que habitaba en la ciudad se concentró principalmente en labores vinculadas a la producción de manufacturas artesanales y luego en otras que requerían de un activo esfuerzo físico, como agricultores. En menor medida venían labores como el de arriero, pescador, pequeño comerciante y otros, tal como se aprecia a continuación:

TABLA 6	
OCUPACIONES DE LOS INDÍGENAS EN LIMA (INICIOS DEL SIGLO XVII)	
OCUPACIONES	PORCENTAJES
Artesanos y labores manuales	45,05 %
Sirvientes domésticos	35,2 %
Labradores	11,5 %
Otros	8,25 %
TOTAL	100 %
Fuente: Jaramillo (1992: 284-285).	
<p>Notas: De acuerdo al cuadro elaborado por este autor cada una de las ocupaciones comprendía los siguientes trabajos:</p> <p>a) <u>Artesanos y labores manuales</u>: Incluye los tres niveles de trabajadores que podían hallarse en una tienda (aprendices, ayudantes y oficiales) ocupándose en labores de cerrajero, sombrerero, barbero, sastre, albañil, carpintero, sillero, pasamanero, sedero, bordador, herrador, zapatero, tornero, platero, curtidor, pastelero, etc.</p> <p>b) <u>Sirvientes domésticos</u>: Quienes trabajaban atendiendo las necesidades cotidianas (limpieza, cocina, lavandería, etc.) en las casas de españoles y criollos de la nobleza o cualquier otro que pudiera pagarles un salario.</p> <p>c) <u>Labradores</u>: Campesinos que laboraban en los valles comarcanos como jornaleros y que usaban la ciudad como dormitorio.</p> <p>d) <u>Otros</u>: Arrieros o transportistas de carga, pescadores, sacristanes, vendedores de pescado y otros.</p>	

Por lo tanto, en el siglo XVII la composición étnico-racial de Lima muestra la presencia de una variedad notable de indígenas inmigrantes que fue minoritaria frente a la gran mayoría de blancos y afrodescendientes. Una de las causas de esta minoría numérica fue la gran mortandad indígena registrada en el siglo XVI, sobre todo entre la población nativa costeña. Sin embargo, la disminución de la población aborigen de los valles de Lima fue compensada en gran parte por la llegada de indígenas migrantes procedentes de casi todos los rincones del virreinato. Dicha población inmigrante y la población ancestral, que logró sobrevivir en Lima y sus alrededores, consiguió insertarse con éxito en el mundo urbano de la capital y se convirtió en un sector social casi imprescindible, sobre todo en labores relativas a la producción y los servicios domésticos.

1.3. Aspectos culturales de Lima colonial:

En el contexto europeo de los siglos XVI y XVII, cuando el poderío español alcanzó su punto más alto y luego se eclipsó, se desarrollaron tres grandes fenómenos históricos (la Reforma protestante, la Contrarreforma católica y el Barroco) que son importantes para entender el origen y desarrollo de las cofradías coloniales de Lima. Para comprender cómo es que dichos procesos culturales impactaron sobre el desarrollo de las asociaciones que estudiaremos, es necesario tomar en cuenta las características de la «piedad» cristiana en la Baja Edad Media (siglos XI-XV).

1.3.1. La piedad cristiana bajomedieval (siglos XI-XV):

La religiosidad occidental de la Baja Edad Media se centró en Dios y la vida de ultratumba. Las personas «miraban» más al cielo que a la tierra, pues entendían que la vida era corta y era mejor preocuparse por el destino del alma. Así pues, el «miedo a la muerte» condujo a que las personas buscaran consuelo bajo la guía del clero (García y Sesma 1999: 620-622). A cambio de guiar las almas, la Iglesia reclamó obediencia y estableció como fuentes oficiales del cristianismo: a) la tradición (aceptada por la jerarquía eclesiástica); b) la Biblia (interpretada únicamente por teólogos autorizados); c) los concilios y sínodos; y, d) las encíclicas. Cualquier cosa fuera de estas fuentes era considerada herejía, que el clero castigaba duramente con ayuda del Estado, lo que contribuyó a la consolidación de la «Iglesia latina» (García y Sesma 1999: 314-315) bajo cuya autoridad se determinó: la naturaleza del Purgatorio, la idea del «bien morir» y la noción de «caridad cristiana».

Las personas bajomedievales estaban persuadidas de que, siendo el pecado un mal cotidiano, era inevitable morir con el «alma manchada» impidiendo el ingreso al Paraíso. Entonces se determinó la existencia del «purgatorio», ubicado entre el cielo y el infierno, de donde es posible salir y encontrarse con Dios (García y Sesma 1999: 301; LeGoff 1981). Para lograr tal cosa se requería que el cristiano y/o sus deudos llevaran a cabo actos de piedad que trascendieran la vida del individuo, y que siempre existieran personas que rogaran a Dios por el alma del sufriente. Por eso, todos se interesaron en que se oficiaran misas por el alma de los muertos y que los laicos los incluyeran en sus oraciones diarias, esperando alcanzar la misericordia divina (García y Sesma 1999: 621). Cumplir estas condiciones implicaba practicar la «caridad» y preocuparse por el «bien morir».

El «bien morir» o «buena muerte» se refiere a las condiciones bajo las cuales un cristiano se preparaba para el momento del fallecimiento y las disposiciones posteriores a su defunción (Haindl 2013). Esto implicaba haber hecho todos los preparativos materiales y espirituales para fallecer siguiendo los preceptos y ceremonias dictados por la doctrina cristiana, lo que incluía, primero, que el agonizante recibiera los sacramentos –confesión, comunión, extremaunción–; segundo, que asegurara la celebración de misas por el alma que se encontraba ya en el purgatorio; tercero, la celebración de los funerales con la parafernalia ritual requerida (féretro, cirios, cantos, etc.); y, cuarto, la obtención de un sitio consagrado al interior de un templo para el reposo del cuerpo en espera de la resurrección (Ariès 2007; Haindl 2013; Tamayo 1992).

En esta misma línea de búsqueda de la salvación se encontraba el concepto de la «caridad». Tal como fue determinado por la doctrina oficial, en el pensamiento cristiano la caridad (del latín *caritas*) es una de las tres «virtudes teologales», siendo las otras dos la «fe» y la «esperanza», tal como menciona el apóstol Pablo (1 Co 13, 13). Por lo tanto, en la Edad Media la caridad era entendida como el «amor cristiano» expresado en las siguientes palabras evangélicas: «amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». De acuerdo a esta idea, ejercer la caridad (amor cristiano) significaba para los fieles tener a Dios siempre presente en los actos y pensamientos y también asumir un compromiso de preocupación por el prójimo, que debía expresarse en actos concretos tales como la asistencia a los enfermos, visita a los presos, alimentación de los pobres y ayudar al bien morir del prójimo⁷.

⁷ Para profundizar en los conceptos de «caridad» y «asistencia caritativa» bajomedieval, así como el papel de la cofradías en la puesta en práctica de ellos, cfr. Álvarez (2004: 644-647); Arias de Saavedra y López-Guadalupe

El ejercicio cotidiano de estas ideas cristianas (buena muerte, caridad, etc.) ocasionó el dispendio de ingentes cantidades de recursos económicos que fueron en gran medida direccionados por y hacia la Iglesia. Esto planteó un problema para los pobres, pues para ellos donar algunas monedas significaba en muchos casos dar todo lo que poseían para lograr el cumplimiento de misas, por su alma y las de sus difuntos, en tan escaso número y tan desnudas de parafernalia, que en realidad «no garantizaba» la redención de las almas del purgatorio. En este contexto de los últimos siglos medievales se desarrollaron intensamente las cofradías como asociaciones de laicos destinadas a promover el culto a una advocación, pero también a brindar asistencia material y ayudar al bien morir de los cofrades, permitiéndoles desarrollar actos de caridad y demostraciones de piedad cristiana (Navarro 2017: 45).

Sin embargo, debemos considerar que estas asociaciones de laicos, así como los aspectos de la mentalidad cristiana bajomedieval que he expuesto se desarrollaron entre fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna, en un contexto histórico en que la religiosidad medieval empezó un lento proceso de transformación, iniciada en la elite de Europa Occidental que luego se expandió a los sectores populares urbanos. Inicialmente este proceso de transformación del catolicismo estuvo influido por la Reforma protestante, cuyas principales características deben ser comprendidas porque, como veremos luego, tuvo un importante impacto en el nacimiento y desarrollo de las cofradías hispanoamericanas.

1.3.2. La Reforma protestante (siglo XVI):

Las ideas del protestantismo proponían que la relación entre Dios y los hombres debía ser directa a través de la oración y la lectura personal de la Biblia (Bada 1993; Burke 2014, Kamen 1987; Romano y Tenenti 1989). A través del estudio individual de las sagradas escrituras y de la oración sincera hecha desde el corazón arrepentido, el pecador debía dirigirse a Dios, acercarse a él, tratar de conocerlo en la medida que el limitado entendimiento humano lo permitiera y pedir su perdón por los pecados cometidos. Al mismo tiempo el cristiano debía comprometerse a llevar una vida acorde con los preceptos cristianos que le permitiera ganar su entrada al Cielo, siendo los valores y actos que debían regir esta vida cristiana resultado del

(2000); Arranz (2016); Benítez (1998); García de Cortázar (2012); Paul (2014); Pinol (2010). Asimismo, Alejandra Bustos (1998) ha estudiado y documentado la aplicación de la caridad en la ciudad de Córdoba (siglos XVI y XVIII).

estudio personal de la palabra de Dios –expresada en la Biblia– y de una reflexión individual honesta, que rechazara la hipocresía y la corrupción.

Por lo tanto, el protestantismo dejó fuera de la «ecuación» salvadora a la Iglesia católica, pues no se necesitaban intermediarios en las relaciones divinas y humanas, ni eran requeridos los complejos rituales –como la misa católica– que oficializaban esa relación, sacralizándola gracias a la intervención de un sacerdote católico, único conocedor del texto bíblico en latín, una lengua extraña para el común de las personas que presenciaban la misa sin comprender sus palabras. Desde el punto de vista protestante, la Iglesia católica se había arrogado la intermediación del hombre con Dios, haciendo creer a los cristianos que el Papa y el clero eran los únicos que poseían el conocimiento de los verdaderos rituales y las palabras para invocar a Dios, con la intercesión de los santos y la Virgen.

Según los protestantes, la intermediación de la Iglesia católica era innecesaria, y significaba un engaño del cual el papado y la Iglesia se habían aprovechado para acumular poder y riquezas a costa de los pecadores, estimulados a donar sus bienes y hacer contribuciones, con el objeto de obtener el perdón de sus pecados como una suerte de contraprestación espiritual. Este «engaño» elaborado por la Iglesia incluía la creación de una ritualidad expresada en las misas, procesiones y festividades religiosas, y la invención de un mundo ultraterreno que comprendía el purgatorio y un cuerpo de seres, como los santos, que debían ser invocados en calidad de entes autorizados para abogar por las almas y el bienestar de los hombres, de tal manera que sin su intervención era muy poco probable que Dios atendiera los ruegos. En este contexto surgió el movimiento de la «Contrarreforma».

1.3.3. La Contrarreforma y el Barroco (siglos XVI-XVII):

La Contrarreforma o «Reforma Católica» intentó combatir y desvirtuar los postulados protestantes, pues se temía que estos significaran la destrucción del orden social y político determinado por Dios (Sebastián 1981). Para lograrlo la Iglesia católica comprendió que era necesario consolidar algunas ideas doctrinarias tradicionales, matizar otras y llevar a cabo cambios en su organización, en los rituales y en su relación con los fieles. Para ello, las autoridades utilizaron varias estrategias como: primero, la reafirmación acerca del valor de los santos como intercesores de los hombres ante Dios y del purgatorio como lugar transitorio del alma; segundo, el valor de las manifestaciones externas de piedad; y, tercero, la necesidad de

promover un acercamiento más cotidiano entre los hombres y Dios bajo la guía y supervisión de la Iglesia católica. Estos factores se expresaron a través del «Barroco».

El Barroco fue un movimiento cultural, desarrollado en Occidente entre fines del siglo XVI y el siglo XVII (De la Flor 2003; Maravall 2012; Sebastián 1981). Su objetivo fue impactar sobre la sensibilidad religiosa del espectador a través de un golpe visual o auditivo que produjera asombro. Por ello, el Barroco se expresó a través de la música, la pintura y la escultura, inspirados en pasajes impactantes de la Biblia –sobre todo sacados de los Evangelios–, y hechos relevantes de la tradición católica relacionados con el sacrificio de los apóstoles, los santos y santas y los evangelizadores, quienes habían encontrado muchas veces muertes dramáticas en su intento por extender la palabra de Dios. Por ello, destacaron las imágenes relativas a la pasión, crucifixión y agonía de los mártires (Gruzinski 1994).

Además, al atraer la atención de los espectadores, el Barroco cumplió el objetivo de servir como vía pedagógica sobre los fieles. De ahí que las obras artísticas, sobre todo las visuales, transmitieran mensajes que la Iglesia quería introducir en la mente de los espectadores. Uno de estos mensajes fue que la pasión y muerte de Cristo, los apóstoles, santos y mártires eran actos que demostraban, primero, su amor a Dios, así como la obediencia que los fieles le deben, exigiendo incluso el sacrificio de la vida; y, segundo, la obediencia y gratitud debida a la Iglesia como madre y maestra de la comunidad cristiana. Por lo tanto, esas imágenes eran un recordatorio acerca del valor de la Iglesia como única vía para la salvación del alma si uno era obediente a ella, tal como lo habían hecho los mártires, pilares de la Iglesia y modelos del buen cristiano.

Entonces, el Barroco reivindicó el valor de los santos, mártires y ángeles, como entes que hablan por el cristiano ante Dios, y también actualizó la vigencia de los rituales –misas, procesiones, etc.–, a través de los cuales el hombre se comunica con la divinidad y alcanza el perdón (Sánchez-Concha 2003). Así, el Barroco sirvió a una «pedagogía» católica que enseñó a los fieles la necesidad de conocer e imitar la vida de aquellos que, bajo la supervisión de la Iglesia, sirvieron a Dios alcanzando la vida eterna. Sin embargo, en los siglos XVI y XVII las personas buscaron canales diferentes al martirio para alcanzar la perfección espiritual, siendo una de ellas la fundación de asociaciones de laicos –como las cofradías–, que tenían como objetivo promover el culto a una advocación y la caridad con el prójimo.

Estos asuntos quedaron sancionados por la Iglesia católica a través del Concilio de Trento (1545-1563) (Ribot 2017: 253-256). En este Concilio, que sirvió de base a los concilios posteriores, en primer lugar, quedó reafirmada la validez de los ornamentos y reliquias sagradas como vías de acercamiento a la plenitud divina y no como manifestaciones de culto idolátrico. Por lo tanto, el uso y donación de estos íconos por parte de los fieles cristianos quedó sancionado como un acto de piedad, en tanto objetos que ayudan al católico a sentir más cerca suyo a Dios. En segundo lugar, las obras pías quedaron aceptadas, protegidas y reguladas por las autoridades y la doctrina. De esta forma las asociaciones de fieles, como las cofradías, fueron también confirmadas como obras pías, protegidas por el derecho civil y eclesiástico.

En tercer lugar, las tradiciones católicas fueron validadas para lograr la salvación de las almas. Esto significa que ideas como la existencia del purgatorio fueron consolidadas y por consiguiente todos los esfuerzos hechos para sacar a las almas de esta «dimensión ultraterrena» quedaron también validados. Sin embargo, lo más importante respecto a la defensa de la tradición es el hecho de que se haya defendido y confirmado la validez de los santos como «intermediadores» o «abogados» de los hombres ante el Tribunal de Dios. Especialmente importante fue en este sentido la figura de la Virgen María, a quien le fueron reconocidos todos sus atributos místicos como mujer virginal e inmaculada y madre indiscutible del Mesías. De hecho, uno de los pilares de la contrarreforma, especialmente en los territorios hispánicos, fue el culto mariano en sus diferentes advocaciones (Vargas Ugarte 1956).

1.4. Aspectos sociales de Lima colonial:

En el siglo XVII, predominó en Lima una sociedad corporativa de tipo estamental y de castas, enmarcado en los criterios del honor, prestigio y estatus –propios del antiguo régimen– e influido por las condiciones étnico-raciales inherentes a la realidad colonial peruana. Para entender esto debemos considerar primero qué fue la sociedad de «antiguo régimen» y luego analizar las características fundamentales de la sociedad estamental y de castas.

1.4.1. La sociedad colonial de «antiguo régimen»:

Se conoce como *antiguo régimen* al orden de cosas (*statu quo*) imperante en la sociedad occidental durante la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII). En el aspecto social, se caracterizó por una fuerte jerarquización social o estratificación social, donde el honor y el nacimiento

fueron aspectos fundamentales para determinar la posición social de un grupo o de un individuo, y la movilidad social era escasa, lo cual significa que era muy difícil –aunque no imposible– pasar de un grupo social a otro, especialmente buscando el ascenso social. Asimismo, se configuró una «sociedad estamental» (Mörner 1980: 3), compuesta por grupos llamados «estamentos»⁸ (clero, nobleza y plebe), cada uno reconocido por el Estado y la tradición, con su propio estatus jurídico-social y privilegios u obligaciones respecto al Estado y la Iglesia⁹.

Debemos considerar que en Hispanoamérica existieron otros grupos determinados por su filiación étnico-racial, principalmente españoles e indígenas. Ellos estuvieron oficialmente reconocidos por la Corona en la figura política de las «dos Repúblicas»: la de «españoles» (Thomson 2007: 65) y la de «indios» (Thomson 2007: 63; Mörner 1980: 8), cada uno con su propio ordenamiento legal. Sin embargo, la determinación de estas dos repúblicas fue un acto más teórico-jurídico que práctico, y su principal objetivo fue separar a los dos grupos que, desde el punto de vista del Estado español, eran los más importantes en el orden colonial, para facilitar su gestión civil y eclesiástica, estableciendo normas que reconocían oficialmente los privilegios y el estatus de los españoles y, al mismo tiempo, pretendían proteger a los indígenas y facilitar su evangelización (Williamson 2013: 138-142).

Así, las «dos Repúblicas» deben ser consideradas más como una «segregación» jurídica que física, pues en la vida cotidiana todos los grupos étnico-raciales interactuaron. Sin embargo, hubo intentos fallidos de separar a la población aborigen del resto, como parte de una política de Estado, este fue el caso de las «reducciones» o «pueblos de indios» (Burns 2007: 40; Mörner 1980: 10) creados con el objetivo de concentrar a la población nativa, para que fuera más fácil movilizar su fuerza de trabajo y adoctrinarlos en la fe católica. Esta población fue puesta bajo la autoridad política-estatal de un corregidor de indios y la tutela espiritual de un cura doctrinero, a quienes debió resultarles más fácil catequizar a los indígenas concentrados, cobrarles el tributo y movilizarlos a las mitas.

⁸ La división estamental distinguió a la nobleza indígena (curacas) de la «masa» indígena plebeya (Moreno 1983: 116).

⁹ La estratificación estamental, característica de las sociedades de antiguo régimen, era considerada producto de la *voluntad divina*, por lo tanto, la existencia de estamentos, cada uno con sus propios privilegios y obligaciones era tenido como parte del «orden natural» de la sociedad (Johnson y Lipsett-Rivera, 1998: 13).

Los estamentos de esta sociedad de «antiguo régimen», tal como están descritos hasta aquí, estuvieron sujetos a tres aspectos importantes: primero, estaban profundamente influidos por el corporativismo; segundo, tenían una relativamente escasa movilidad social; y, tercero, estaban influidas por el factor étnico-racial. Estos aspectos combinados determinaron la configuración de la compleja estratificación social, que caracterizó la sociedad colonial peruana y que se mantuvo relativamente estable en sus bases estructurales por lo menos desde fines del siglo XVI hasta principios del siglo XVIII.

El «corporativismo» se refiere a la existencia de «cuerpos sociales»¹⁰ compuestos por personas que compartían, total o parcialmente, tres aspectos: primero, el estatus social, entendido como el lugar o espacio que una persona o grupo ocupa dentro del orden social¹¹; segundo, privilegios sociales, políticos y económicos reconocidos por el Estado (Spurling 1998); y, tercero, una situación específica –de hegemonía o subordinación– respecto a otros cuerpos. Los principales objetivos de los cuerpos sociales fueron: primero, consolidar su estatus a través del reconocimiento del Estado y el consenso social; segundo, conservar e incrementar los privilegios reconocidos por el Estado y el consenso (*fueros*) (Mörner 1980: 11); y, tercero, mantener la hegemonía sobre los otros grupos sociales o aliviar las condiciones de subordinación a las que el propio grupo estaba sometido.

Consideremos que, si nos quedamos únicamente con la descripción antedicha de los cuerpos sociales, ellos parecen rígidos, cerrados e incluso antagónicos. Sin embargo, el estudio detallado de la sociedad colonial de Lima, vista a partir del análisis de la vida cotidiana y de instituciones como las cofradías, que contaron con la participación de una variedad de gente de distinta condición, demuestran que la dinámica social, expresada a través de los muchos tipos de interacción social, hicieron que en la práctica los cuerpos sociales no fueran estáticos ni inmutables, pues la combinación de una serie de factores como la «raza», la ocupación, la riqueza personal, la migración, etc., fueron canales que permitían a un individuo atravesar los cuerpos sociales, con ciertas limitaciones, a través de ciertos fenómenos sociales como el mestizaje y la «movilidad social».

¹⁰ «Cuerpos sociales» fueron los gremios de artesanos (Mörner 1980: 28; Quiroz 1995, 1998, 2005, 2008), e incluso cada cofradía era un *cuerpo* «legalizado por la aprobación eclesiástica» (Arias de Saavedra y López-Guadalupe 2000: 199).

¹¹ Podemos considerar como cuerpos sociales a las capas medias de la sociedad dedicados a una ocupación (mineros, profesionales, artesanos, mercaderes, comerciantes, etc.), estudiados por James Lockhart (1982, 2000).

La «movilidad social» se refiere a la capacidad de un individuo o grupo de pasar de un estrato social a otro, especialmente a través del «ascenso social». En la colonia la movilidad social fue muy difícil pero no imposible, pues si un individuo quería lograr un cambio en sus condiciones sociales tenía una limitada cantidad de opciones para hacerlo. Además, la propia dinámica social, influida por las interacciones cotidianas, podía contribuir al cambio social y a la movilidad en el largo tiempo a través de «zonas de frontera o de paso» dentro de la estructura social (Arrelucea 2018: 79). Así, existía la posibilidad de que los indígenas de la plebe cambiaran unas condiciones muy duras de existencia, por otras que le permitieran librarse de algunas cargas sociales y fiscales, por ejemplo, migrando del campo a la ciudad, apelando al desarraigo y convirtiéndose en «forasteros» (Moreno 1983: 134-135).

Sin embargo, esta migración implicaba un cambio drástico de vida que muchos nativos no estaban dispuestos a aceptar (Moreno 1983: 135), aun cuando tenían en la ciudad varias opciones laborales (Cosamalón 2017: 83-84). Sin embargo, como Lima fue un foco de atracción, cabía la posibilidad de encontrarse con miembros de la etnia de origen que hubieran migrado antes y que podían ayudar al recién llegado (Cosamalón 2017: 84). Además, la coexistencia con otros grupos étnico-raciales facilitaba al indígena estrategias para mejorar su posición, gracias a la expansión de redes sociales con personas mejor posicionadas. Así, los aborígenes podían matizar la rigidez del *statu quo* estamental, logrando una cierta movilidad social ascendente que ciertamente tuvo límites determinados, en parte, porque la sociedad colonial era también una «sociedad de castas».

La sociedad de castas consiste en un sistema social compuesto por grupos («castas») bien definidos y cerrados, cuyos miembros comparten características raciales, culturales y jurídicas. Dichas características son adquiridas por nacimiento y están reconocidas por el Estado y el consenso. Por lo tanto, las castas tienen una identidad social definida, que los lleva a autoidentificarse e identificar a las demás como diferentes e incompatibles. La incompatibilidad no impide la coexistencia, al contrario, tal como demuestran los estudiosos de este tipo de sociedad —que generalmente se refieren a la India—, las castas son capaces de vivir en relativa armonía siempre y cuando cada una de ellas reconozca y conserve su lugar en el sistema social. Sin embargo, las características de la «sociedad de castas» en el virreinato peruano fueron diferentes.

En las colonias hispanoamericanas, la palabra «casta» fue usada en dos sentidos. En primer lugar, en sentido general, se refería a los grupos étnico-raciales existentes, incluyendo a los españoles (plebeyos y nobles)¹² así como a indígenas y africanos. En segundo lugar, en un sentido restringido, tal como refleja la documentación colonial, en la práctica la «casta» estuvo vinculada a las mezclas raciales (“mestizos”, “zambos”, “mulatos”, “pardos”, etc.). El problema es que, en los siglos XVI y XVII, los individuos resultantes de dichas mezclas muchas veces nacían de padres que no habían contraído matrimonio, por lo tanto, eran prejuiciosamente vistos como «ilegítimos». De este modo, con el transcurrir del tiempo «casta» fue adquiriendo una carga peyorativa, asociada a la ilegitimidad y al mestizaje, que trastornaban el orden natural diseñado por Dios (Mörner 1980: 16).

De esta forma, en las fuentes documentales que reflejan la vida cotidiana y la forma cómo las autoridades percibían a la población –como los litigios judiciales–, la palabra «casta» fue usada para referirse, usualmente a las etnias, pueblos o naciones originarias del África, venidos en calidad de esclavos, y luego a las mezclas raciales cuyo número se fue incrementando a lo largo del periodo colonial. Por eso, aunque inicialmente (siglos XVI y XVII) estas castas fueron percibidas como inocuas, posteriormente (siglo XVIII) cuando su número se hizo mayor y su presencia en la sociedad colonial se volvió notable, ellas se convirtieron en un desafío para la elite criolla y la administración colonial, pues despertaron temor y sospecha de querer alterar el orden (Arrelucea y Cosamalón 2015: 35; Arrelucea 2018: 79-80).

La existencia de las castas así descritas significa que, de inicio a fin del periodo colonial, la interacción social y biológica entre personas de distinto origen étnico-racial y aún entre personas de diferentes estratos socioeconómicos fue muy intensa, por lo tanto, la rígida separación que es posible ver en sociedades de casta tradicionales –como en la India–, no existió en los territorios hispanoamericanos. Es cierto que, en el siglo XVIII, por el temor que las castas despertaron al multiplicarse, el gobierno colonial intentó crear un régimen de clasificación y separación, como una forma de «fijar» a los individuos dentro de un grupo étnico específico, para evitar los entrecruzamientos genéticos y dar un orden a la sociedad, pero esta pretendida segregación fue tardía y en la práctica no pudo detener la interacción entre personas de todas las condiciones sociales (Cosamalón 1999).

¹² «Casta, vale linaje noble, y castizo, el que es de buena línea y decencia; no embargante que dezimos, es de buena casta, y mala casta... Castizos llamamos a los que son de buen linaje y casta.» (Covarrubias 1611).

Por lo tanto, la sociedad de castas hispanoamericana fue diferente al de la India, de tal manera que la «casta» fue uno más de los «marcadores de diferenciación social» que caracterizó a la sociedad urbana de Lima colonial, a la que debemos añadir la existencia de cuerpos, estamentos y estratos sociales organizados jerárquicamente, formando un tejido social funcional y relativamente flexible. En este orden los indígenas tuvieron un papel esencial a pesar de que en Lima fueron una minoría frente a los afrodescendientes y blancos. Entonces, debemos tener en cuenta que el «grupo indígena» en el Perú colonial no debe ser entendido como una unidad, sino como un conjunto complejo constituido por diversos cuerpos y subcuerpos, sometidos a diversas condiciones de vida. Por lo tanto, para comprender las características de los indígenas debemos comprender el peso del factor étnico-racial.

La categoría de «raza» no fue usada cotidianamente en el periodo colonial¹³. Se usaron términos como «español», «mestizo», «indio», «negro», etc., que se referían más al linaje que a los rasgos fenotípicos (Cosamalón 2017: 19-20). La categoría de raza es un producto social fijado entre fines del siglo XVIII y el siglo XIX (Cosamalón 2017: 21), durante el auge de los imperios del capitalismo industrial, para referirse a las características fenotípicas o rasgos físicos visibles (color de la piel, rasgos faciales, etc.)¹⁴. En el siglo XIX, se distinguieron tipos raciales vinculados a un lugar de origen. Así, las personas de piel oscura o «negroides» fueron identificados con el África; las de piel blanca y rasgos «caucásicos» con Europa; las de piel amarilla y rasgos «mongólicos» con Asia; y las de piel «marrón» y rasgos indígenas con los nativos de América¹⁵. De esta forma, se pretendió darle a la «raza» una base «objetiva» basada en distinciones biológicas supuestamente determinadas por la naturaleza.

En los siglos XVI y XVII, estas concepciones raciales y racistas descritas no estaban todavía fijadas, pero las personas de esa época compartieron algunas ideas relacionadas, como la jerarquía entre pueblos de acuerdo a algunos rasgos fenotípicos, como la pigmentación de la

¹³ Sin embargo, así aparece en la obra de Covarrubias: «Raza, la casta de caballos castizos a los cuales señalan con hierro para que sean conocidos. Raza en el paño, la hilaza que diferencia de los demas hilos de la trama... Raza en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de Moro, o Iudio.» (1611).

¹⁴ Sinclair Thomson (2007) nos recuerda que existen varias posturas que tratan de explicar el origen y desarrollo de la concepción contemporánea de «raza» y «racismo» vinculado a diferencias fenotípicas tal como hasta aquí he explicado, de tal manera que algunos investigadores reconocen el uso de dichas ideas de «raza» y «racismo» ya en el contexto de las colonias hispanoamericanas de los siglos XVI-XVIII.

¹⁵ En el siglo XIX, vincular un color de piel con un grupo humano procedente de una región específica del mundo es como se encuentra registrado incluso en el *Diccionario de la Real Academia*. Cfr. Cosamalón (2017: 24-25).

piel. De esta forma se estableció una suerte de «patrón» según el cual, mientras más oscuro fuera un individuo, era más propenso a defectos como la corrupción, el pecado, la embriaguez, etc. En ese contexto histórico influido por la sensibilidad religiosa y el fatalismo, en las sociedades occidentales la justificación de la diversidad fenotípica, así como las virtudes y defectos de cada «raza», eran consideradas resultado de la voluntad de Dios, quien había «marcado» a los no-cristianos con tonalidades alejadas del blanco, para que sirvieran como señal visible del castigo impuesto a sus ancestros idólatras¹⁶.

Remarco que dichos rasgos visibles, como la pigmentación cutánea, fueron aspectos de diferenciación importantes, pero no determinantes del «racismo» que, según algunos investigadores, se desarrolló en los territorios coloniales hispanoamericanos (Burns 2007: 41). La mejor evidencia de esto es que, a pesar de su color de piel oscuro, tanto afrodescendientes como indígenas fueron considerados por las autoridades hispánicas e incluso por la propia élite española y criolla, como sujetos capaces de ser asimilados a la «civilización» a través de la evangelización o interiorización de la doctrina cristiana¹⁷. Por lo tanto, aunque fueran descendientes de piel oscura y de pueblos idólatras, los indígenas y afrodescendientes, así como las mezclas raciales, podían ser incorporadas armónicamente al orden colonial siempre y cuando fueran debidamente cristianizados bajo los preceptos del catolicismo.

Por otro lado, el concepto de «etnia» se refiere al conjunto de rasgos culturales que forman parte inherente de un grupo humano. La cultura es una creación humana, por lo tanto, todo pueblo tiene cultura, y no existe cultura sin un pueblo que la cree. La cultura está compuesta por los siguientes elementos: lenguaje, símbolos, valores, normas y cultura material (tecnología). Estos elementos son creados por el grupo humano que conforma un pueblo y sus integrantes los van aprendiendo a lo largo de la vida, a través del proceso de «socialización» de un individuo con el entorno. De esta forma, a lo largo de su vida los individuos de un pueblo absorben y aprenden los elementos de su cultura –y de otras culturas con las que interactúen–, pero también pueden contribuir a modificarlos lentamente, adquiriendo de esta forma una «identidad cultural».

¹⁶ Como señalan Johnson y Lipsett-Rivera (1998: 14), en el contexto colonial latinoamericano, la discriminación basada en la raza, la clase y el género, estaba sancionada por Dios.

¹⁷ Por eso la elite española más elevada que llegó al Perú no tuvo problemas en unirse, incluso oficialmente a través del sacramento matrimonial, con la elite incaica previamente bautizada y asimilada al cristianismo. Ahí tenemos el matrimonio entre la princesa incaica Beatriz Clara Coya con el noble español Martín García de Loyola.

Así se entiende que en Lima colonial no existió simplemente «una población indígena», sino «etnias indígenas» procedentes de diversas partes, que trajeron consigo sus propios patrones culturales que los distinguían de los demás nativos. Así también podremos identificar diversas etnias o grupos de españoles (castellanos, aragoneses, etc.) y pueblos africanos («naciones»). Estas diferentes etnias interactuaron en su vida cotidiana dando paso al desarrollo de tres fenómenos: la aculturación, la transculturación y el sincretismo cultural. Por lo tanto, como en la práctica cotidiana colonial las identidades individuales y colectivas se construyeron sobre la base tanto de componentes étnico-culturales como en las diferencias referidas a lo fenotípico-racial, entonces en esta tesis usaré el término «étnico-racial» para referirme a españoles, indígenas, afrodescendientes, etc.¹⁸

Asimismo, tomando en cuenta los conceptos explicados, usaré preferentemente el término «indígena» y no «indio», para referirme a la población aborigen o nativa de origen prehispánico porque, tal como ha explicado Maribel Arrelucea (2018: 30) –refiriéndose a los términos usados en el periodo colonial y reproducidos por la historiografía, relativos a los individuos de origen africano y a sus descendientes hispanoamericanos–, en la sociedad colonial existieron palabras cargadas de prejuicios negativos que pueden entorpecer la comprensión científica de dicha sociedad, y el concepto de «indio» fue una de ellas pues, sobre todo cuando fue usada por las autoridades y la elite criolla para referirse a los indígenas de la plebe, esa palabra hacía alusión a personas marcadas por defectos y vicios como la idolatría, embriaguez, ociosidad, etc.

Considerando estos conceptos descritos y explicados, resulta que los indígenas de Lima, en el siglo XVII, tuvieron que coexistir con otros grupos étnico-raciales en una sociedad marcada profundamente por los componentes culturales aportados por españoles, africanos y los propios pueblos aborígenes. Por lo tanto, los indígenas tuvieron que actuar en Lima según las reglas de juego establecidas por la elite y las autoridades hispánicas del virreinato, así que sus estrategias de supervivencia social y sus expectativas de mejoramiento en su estatus debieron planificarse tomando en cuenta los valores de españoles y criollos, para quienes «honor», «prestigio» y «estatus» eran fundamentales en el accionar público. Por consiguiente, si alguien deseaba

¹⁸ Por lo tanto, a través del uso del término «étnico-racial», deseo expresar la idea de que la forma cómo un individuo era identificado y se autoidentificaba, en el Perú colonial, no fue estática sino dinámica pues dependió de muchos más aspectos que los rasgos fenotípicos, supuestamente objetivos e inalterables. Cfr. Johnson y Lipsett-Rivera (1998: 13).

destacar en el escenario público e integrarse exitosamente en el tejido social, debía comprender la esencia de estos tres conceptos.

1.4.2. Honor, prestigio y estatus:

El honor fue un factor importante de diferenciación social en la sociedad de antiguo régimen y sirvió para distinguir a los individuos y cuerpos sociales, determinando su «identidad social» y dándole significado a su existencia en sociedad. El honor era algo tan apreciado que también hombres y mujeres de la plebe lo reclamaron para ellos (Arrelucea 2018; Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 8, 12; Nazzari 1998). Sin embargo, como el honor no era un atributo inherente a la plebe, ella debía «buscarlo» usando las herramientas sociales a su disposición y una vez obtenida tratar de mantenerla y si es posible de incrementarla. Por lo tanto, la lucha por el honor era para la plebe una tarea cotidiana donde el principal obstáculo era la sociedad misma – especialmente el segmento de la élite– que, dominada por los valores y las normas sociales impuestas por la elite criolla, trataba de negarle a los sectores populares este atributo (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 14).

El «honor» debe ser entendido, en el antiguo régimen, como un atributo social compuesto por un conjunto de factores muy estimados en la época, que sumados contribuían a incrementar la estima en que un individuo o grupo eran tenidos por la sociedad, la Iglesia y el Estado (Burkholder 1998: 18). Estos factores, que no fueron estáticos ni rígidos (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 6-8), son: los atributos sociales innatos; los actos propios del linaje ascendente o descendente; los actos personales respecto al entorno social; los actos personales respecto al Estado y al gobierno; y, los actos personales respecto a la Iglesia y la religiosidad. Para comprender la utilidad del concepto del «honor» explicaré las características de los factores antedichos, tratando de enfocarme en los indígenas que habitaban en Lima en el siglo XVII.

En primer lugar, los atributos sociales innatos eran los que acompañaban al individuo desde el inicio de su vida¹⁹. Aquí destacaban las características étnico-raciales –que podían favorecer o perjudicar el éxito social– como «blanco», «mestizo», «indígena», «negro», etc. Para el Estado y la sociedad identificar a alguien por su origen étnico-racial era importante pues con ello se

¹⁹ Aunque estos atributos venían dados desde el nacimiento eso no significa que estuvieran fijos o que fueran inmutables, todo lo contrario, dependiendo del contexto histórico y espacial, éstos podían cambiar. Cfr. Cosamalón (2017: 18).

iniciaba la valoración de un sujeto y se determinaba el tratamiento que recibiría (Burns 2007: 40-41). Asimismo, era importante la posición en el orden estamental, es decir, si se había nacido en la nobleza o la plebe²⁰. En el caso de los indígenas era importante saber la etnia de origen, pues había comunidades privilegiadas por la Corona. Finalmente era importante la condición de legitimidad del recién nacido, pues ellos eran honrados por encima de los «ilegítimos» (Mannarelli 1994: 176).

En segundo lugar, los actos propios del linaje ascendente se refieren a las acciones llevadas a cabo por los ancestros. En el caso de la elite indígena esto implicaba descender de una familia de linaje incaico (Burga 1999; O'Phelan 2013) o de los curacas que ayudaron a los españoles en la conquista (Espinoza 1990). En el caso de la plebe indígena las acciones honorables de los ancestros incluían a los aborígenes que habían abrazado el cristianismo desde los primeros años de la colonia y que no hubieran incurrido en idolatría²¹. Los actos del linaje descendente eran las acciones llevadas a cabo por los hijos y otros, como los sobrinos. Fueron actos honorables los que demostraban apego al *statu quo* colonial, acatando las normas oficiales y consuetudinarias que demostraran sometimiento a la Iglesia, al Estado y al orden colonial, como las hijas que entraban a los beaterios (Van Deusen 2007).

En tercer lugar, los actos personales respecto al entorno social, se refieren a las acciones que alguien realizaba en su interacción social. Por lo tanto, aquí el protagonista fue el propio individuo de quien dependía su honor. En el caso de la plebe los «actos personales» consistían en la defensa de la reputación, el buen nombre y la masculinidad, en una sociedad patriarcal como la del antiguo régimen (Johnson 1998; Spurling 1998). Además, se buscaba jugar con el factor étnico-racial, declarándose miembros de algún grupo que asegurara mayores beneficios. Entonces, gracias al esfuerzo personal se podía acceder a ciertos canales (riqueza, educación, ocupación e incluso la migración) que permitían escalar en la sociedad (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 14). A través de estos canales los indígenas de la plebe podían adquirir honor y prestigio (Cosamalón 2017: 18).

²⁰ Para que demostrar y fijar el estatus que uno ostentaba dentro de la elite, se hizo muy importante usar de un tratamiento o «marca» especial fijado junto al nombre propio como una marca personal, esta marca personal se expresaba a través del apelativo de «don» y «doña», que patentizaba el origen noble del individuo. Cfr. Lockhart (1982: 48-65).

²¹ Para los indígenas, demostrar que los ancestros habían abrazado el cristianismo y abandonado la idolatría desde los primeros tiempos coloniales, era el equivalente a lo que para los españoles significaba la «limpieza de sangre», entendida como el hecho de descender de «cristianos viejos», que no hubieran sido judíos o moros (Burkholder 1998: 20-22).

En cuarto lugar, los actos personales respecto al Estado, se refieren a las acciones al servicio de la Corona. En el caso de la nobleza indígena, los curacas demostraban su servicio al rey facilitando el control de las comunidades indígenas que lideraban (Díaz Rementería 1977). En el caso de la plebe los actos al servicio del Estado consistieron en el servicio al interior de las milicias del rey y también la participación en las ceremonias públicas en honor a la familia real, por ejemplo, en las fiestas que celebraban el nacimiento de un príncipe o las celebraciones fúnebres por el fallecimiento de un soberano (Ramos 1992). Asimismo, está documentado que las cofradías ayudaron con donativos económicos para el mantenimiento de las tropas reales a inicios del siglo XIX (Garland 1994: 204).

Finalmente, los actos personales respecto a la Iglesia y la religión, se refieren a las acciones realizadas al servicio del clero y la adhesión del catolicismo (Mörner 1980: 14-15). En el caso de los indígenas estos actos comprendían la participación pública, en nombre de la fe, en las ceremonias litúrgicas y la fundación de obras pías. De esta forma, los aborígenes intervinieron en las grandes ceremonias del calendario religioso, dando donativos para sustentar los gastos y marchando piadosamente en las procesiones²². Nadie en la ciudad se sustraía a este espectáculo porque la tradición hacía que las personas desearan participar de estos actos, buscando honrar a Dios y a los santos, aprovechando para solicitar favores y milagros a la Divina Providencia. Faltar a ellas sin una razón de peso significaba ser denunciado como un falso cristiano o mal súbdito.

Asimismo, participar en dichas ceremonias y ocupar un lugar destacado en ellas motivaba el honor de saberse un buen cristiano ante los vecinos, cosa importante porque en esos años ser considerado un «buen cristiano» era el equivalente a lo que hoy llamaríamos un «buen ciudadano». Aún hoy podemos observar la alegría y fama del mayordomo organizador y financiador de la fiesta patronal del santo patrón de su provincia. Es común observar cómo el orgulloso mayordomo luce una banda que recorre su pecho de arriba abajo con letras bordadas que lo señala como el «mayordomo de la fiesta» aunque eso implique un gran gasto. En la religión actual y colonial ello no es un gasto superfluo sino una inversión que significa la

²² Según Scarlett O'Phelan (2013) la nobleza indígena, sobre todo la que fue reconocida como descendiente de las panacas incaicas, fueron conscientes de que una manera de integrarse ventajosamente, conservando y legitimando sus privilegios, en el orden colonial fue a través de la religión, por lo tanto, participaron de las ceremonias litúrgicas.

creación de una suerte de «capital» espiritual y social gracias al *ladder system* o “sistema de escalera” (Rodríguez 2017: 145-162).

Entonces, en la sociedad colonial los factores hasta aquí explicados cumplieron los siguientes objetivos: primero, demostrar ante la comunidad cristiana que se tenía honor, por haber nacido con él o por haberlo adquirido a través de actos honrosos; segundo, mantener ante los ojos de las autoridades el honor heredado de los ancestros (sirviendo a Dios y al rey); y, tercero, demostrar a los estamentos y cuerpos que componían el entramado social de la ciudad de Lima, que un individuo –noble o plebeyo– estaba dispuesto a morir por el honor (Boyer 1998). Esto nos conduce a las siguientes preguntas: ¿por qué el honor era tan importante tanto para la nobleza como para la plebe? ¿qué beneficio directo se obtenía en la búsqueda del honor? ¿cuál era la consecuencia directa, dentro de los límites de cada estamento, de la obtención del honor?²³ La respuesta es: prestigio social.

En el antiguo régimen, el «prestigio» fue un fenómeno socio-cultural resultante de la valoración que la sociedad hacía del honor de un individuo o cuerpo (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 15). El prestigio estuvo vinculado a tres aspectos: primero, la suma de los factores innatos y adquiridos que constituían el honor; segundo, las acciones llevadas a cabo para presentar, demostrar y promocionar el honor; y, tercero, la valoración que el entorno social y las autoridades hacían de dichas acciones honoríficas. En este sentido la promoción de la caridad fue importante para demostrar y promocionar el honor, por ejemplo, fundando cofradías y dando donativos para mantener hospitales, parroquias y otros. Los fundadores y benefactores de dichas instituciones de culto, asistencia y cuidado de los desamparados se aseguraban de que sus nombres fueran conocidos a través de las misas y ceremonias religiosas.

El honor y prestigio así logrados debían recibir reconocimiento por parte del entorno social y las autoridades, ya que ellos eran los «árbitros» que sancionaban oficial o consuetudinariamente la reputación de las personas. El reconocimiento del honor confería a los individuos y los cuerpos sociales la legitimación de la jerarquía social que pretendían tener o haber alcanzado (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 15; Cosamalón 2017: 26). En el antiguo régimen esto daba

²³ Johnson y Lipsett-Rivera (1998) y Graham (1998) proponen para los hombres y mujeres de la plebe la búsqueda del honor fue un mecanismo de defensa, una forma efectiva de sobrevivir a condiciones sociales precarias, paupérrimas y nocivas, creando y expandiendo redes sociales que proveyeran a los individuos de bases materiales con qué sostenerse, por ejemplo, el acceso a créditos monetarios de parte de sus parientes y amigos.

orden y sentido a la sociedad y permitía saber a cada uno cuál era su lugar en ella, cuáles eran los roles sociales de cada uno y cuáles eran sus límites respecto a otros grupos sociales. Al saberse miembros de un lugar específico en el orden social, los individuos y cuerpos adquirían un sentido de su propia identidad social. Dicho lugar específico que la sociedad «asignaba» a un individuo o cuerpo era el «estatus».

En el antiguo régimen, el estatus fue un atributo social que determinaba el «lugar» o «espacio» que un individuo o cuerpo ocupaba en la jerarquía social²⁴. Dicho «espacio social» dependía de factores como el honor y el prestigio. Por lo tanto, el estatus estuvo vinculado a una serie de aspectos innatos –como los títulos de nobleza heredados de los ancestros– y adquiridos –como la fama de buen cristiano ganada a partir de actos de piedad–, que sustentaban y acrecentaban el honor, pero también dependía de la valoración que la sociedad hiciera del honor de un individuo o cuerpo, es decir, del prestigio social (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 10). Por lo tanto, el estatus podía ser «adscrito» –si las características innatas que determinaban el honor pesaban más– o «adquirido» –si pesaban más las acciones llevadas a cabo para demostrar y acrecentar el honor– (Stolcke 1992: 205).

Sin embargo, debemos considerar que en el antiguo régimen los estamentos, cuerpos e individuos tenían límites asignados por el consenso, la costumbre y las leyes. No existía la idea de igualdad ante la ley y el Estado entre personas de diferentes estamentos, y cada uno debía saber comportarse dentro de los límites de su estatus defendiendo como mejor pudiera su honor y prestigio (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 11). Por eso era fundamental saber qué lugar se ocupaba en el orden social, pues de eso dependía reconocer las prerrogativas de quienes estaban por encima y eso determinaba que uno hiciera respetar los atributos sociales frente a los que estaban debajo. Desconocer estos criterios podía traer graves consecuencias que incluían la posibilidad de ofender a los de rango superior, o perder el honor y el prestigio frente a los que se consideraban inferiores, con la consiguiente marginación o «muerte social» (Johnson y Lipsett-Rivera 1998: 15).

²⁴ Algunos estudiosos de la dinámica social, como Weber (1996 [1922]) y Mörner (1992), vinculan el concepto de «estatus» con la capacidad política de un individuo o grupo para ejercer el poder, por lo tanto, este concepto estaría casi inevitablemente unido a las elites. Sin dejar de lado esta idea, considero que el concepto de estatus como el «espacio» que se ocupaba en la estratificación social es idóneo porque permite también incluir a los sectores populares –que en los casos de Weber y Mörner tendrían un estatus virtualmente inexistente– más aún si consideramos que incluso la plebe podía también ejercer el poder en ciertos contextos.

CAPÍTULO II

ASPECTOS GENERALES DE LAS COFRADÍAS COLONIALES LIMEÑAS (SIGLO XVII)

2.1. Concepto y funciones de las cofradías:

En los siglos XVI y XVII, el sentido de la «caridad» significaba el ejercicio del «amor cristiano» («amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo»). Sobre esta base consideremos dos niveles para explicar en qué consistieron las cofradías. En primer lugar, fueron asociaciones fundadas por laicos con el objetivo de promover el culto a una advocación católica. En este sentido, las cofradías tenían como obligación principal celebrar la intermediación que su advocación ejercía entre Dios y los hombres. Hasta aquí se cumple con el propósito de amar y honrar a Dios, así como a los santos patronos considerados abogados defensores de los hombres ante el Tribunal Celestial.

En este sentido, destacó la advocación de la Virgen María, como Madre de Dios y «Reina de los Cielos», en sus múltiples variantes. Asimismo, cada pueblo, ciudad y profesión tenían sus propios santos patronos y santas patronas, cuyo culto era asumido también con grandes muestras de devoción cristiana. Para llevar a la práctica este primer objetivo que era la promoción del culto, las cofradías tenían la obligación de cuidar la capilla e imagen de la advocación, ubicada dentro de un templo parroquial o conventual, manteniéndola limpia y pulcra, celebrar su fiesta establecida en el calendario litúrgico oficial, celebrar los ritos idóneos –misas y procesiones– en honor a la advocación y honrarla, participando en su nombre, en las fiestas y procesiones sacras, especialmente en la más importante del año, como era la del Corpus Christi.

En segundo lugar, tomando en cuenta que la «caridad» implicaba «amar al prójimo como a ti mismo», las cofradías, en tanto obras pías, promovían el bienestar de los cofrades y de la comunidad cristiana. Por lo tanto, estas asociaciones se interesaron en aliviar los sufrimientos, así como las cargas físicas y espirituales, que pesaban sobre los hermanos, tanto en la vida como en la muerte. Para esto cumplieron dos objetivos que definieron su actuación pública. Por un lado, ofrecieron a sus afiliados la facilidad de obtener una «buena muerte», lo cual implicaba garantizarles un lugar de enterramiento consagrado al interior de su cripta, así como el despliegue de toda la parafernalia relativa a las ceremonias fúnebres, que incluía el velatorio,

las misas por el alma del difunto, el ceremonial de enterramiento e incluso el otorgamiento de una suma de dinero a los deudos.

De otro lado, las cofradías fueron instituciones que hoy denominaríamos de «ayuda mutua», pues los hermanos que se afiliaban conseguían beneficios y alivio parcial a las necesidades y problemas cotidianos. Para lograr tales beneficios los hermanos debían estar inscritos y cumplir con una serie de obligaciones estipuladas en la «Carta de esclavitud» o «Carta de hermandad» y la promesa de aceptar las condiciones y objetivos de la cofradía, escritas en sus «Constituciones». Una vez cumplidos estos requisitos (aporte del primer óbolo o limosna, obtención de la «Carta de esclavitud» y reconocimiento de las «Constituciones») el individuo quedaba oficialmente admitido como miembro de la asociación (Egoavil 1986, Garland 1994; y Meyers 1988).

Sobre esta base se puede definir a las cofradías como asociaciones de culto fundadas por laicos, que desarrollaron además un carácter «cooperativista»²⁵. Sus objetivos fueron demostrar la fe de sus afiliados y cultivar la caridad como virtud cristiana. Por ello se dedicaron a la celebración, promoción y cuidado de su advocación, cumpliendo fielmente con los ritos y ceremonias a través de las cuales los hermanos honraban a esta figura mística; y, segundo, ofrecer a sus afiliados una serie de beneficios materiales y espirituales a cambio del cumplimiento de una serie de obligaciones estipuladas en sus «constituciones» y «cartas de esclavitud», pero también llevando consuelo moral y económico a cualquiera de hubiera caído en desgracia, como los presos y enfermos, o que tuvieran apuros económicos, como los deudos de un difunto.

Oficialmente las cofradías eran instituciones eclesiásticas conocidas como «obras pías», que tenían como principales fines promover el culto y preocuparse por el bienestar del prójimo, en este sentido, las obras pías promovían la «caridad» o «amor cristiano» y estaban bajo la protección de la Iglesia y la Corona, que debían garantizar la existencia de la asociación y la correcta administración de sus bienes. Por eso, todo aquello que la cofradía poseía, así como sus rentas, eran inalienables y estaban exoneradas del pago de contribuciones a la Iglesia y al

²⁵ En la obra de Sebastián de Covarrubias (1611), se dice: «*Cofadre*, confrater, cohernano. Cofadria, confraternitas, hermandad comunmente se entiende de los que tienen hermandad en alguna obra pia y religiosa,..., pero en rigor frater es el hermano, nacido de unos mesmos padres,...».

Estado.²⁶ Esto significa que los bienes inmuebles (casas, tierras de cultivo, etc.), muebles (joyas, parafernalia religiosa, etc.), operaciones financieras (censos), y las rentas generadas por ellas, eran propiedad de las cofradías y nadie podía quitárselos, alterarlos ni gravarlos con impuestos o tributos.²⁷

El hecho de que las obras pías fueran instituciones reconocidas oficialmente les brindaba protección y garantizaba su existencia, pero también las sometía a la supervisión de las autoridades. Con este fin, la normativa oficial colonial contempló la existencia de dos entes administrativos que debían licenciar la fundación de las cofradías, regular su funcionamiento – verificando el cumplimiento de sus fines y obligaciones–, acreditar y reconocer la elección de sus cargos administrativos y aprobar las cuentas presentadas por los mayordomos. Por parte de la Iglesia la entidad oficial fue el Juzgado de Testamentos, Cofradías y Obras Pías, adscrita al Tribunal Eclesiástico. Por parte de las autoridades civiles la entidad responsable fue el Real Juzgado de Cofradías, adscrito al Superior Gobierno (Montoya 2010b).

2.2. Origen, fundación y expansión de las cofradías:

Su origen se remonta a la Baja Edad Media (siglos XI-XV), en el contexto de reactivación de la vida urbana y del comercio. En ese periodo las cofradías llegaron a los reinos cristianos de la península Ibérica, que compartían sus territorios con los reinos islámicos (Benítez 1998) y tenían vecindad con judíos y conversos. En este contexto es probable que los «cristianos viejos» de la Península hayan percibido a las cofradías como asociaciones que les permitían demostrar en público lo que significaba la piedad cristiana. De allí que las cofradías, originalmente creadas por los gremios de artesanos, fueran adoptadas por los fieles de todos los estamentos. Este fuerte sentimiento católico se convirtió en una parte fundamental de la identidad española que los conquistadores trajeron a América.

²⁶ Aunque en el periodo colonial sus bienes estaban exonerados de gravámenes, las cofradías de las comunidades indígenas contribuyeron a través de «ofrendas» consistentes en productos agropecuarios destinados al sostenimiento de la parroquia y el cura doctrinero (Celestino 1988: 129-148). Lo mismo ocurrió con las cofradías mexicanas (Dehouve 1988: 149-174).

²⁷ Esta condición de inalienabilidad de los bienes de las cofradías, en tanto obras pías, fue aprovechada por las comunidades indígenas que transfirieron la propiedad de muchas de sus tierras a su cofradía con el objeto de protegerlas (Celestino y Meyers 1981a, 1981b, 1981c; Lossio 2017).

Las primeras cofradías del Perú fueron fundadas en Lima por los conquistadores, tomando las advocaciones más prestigiosas de la tradición católica, pero inmediatamente fueron adoptadas por los gremios de artesanos, así como por los sectores populares, difundiendo en Lima el modelo español de estas asociaciones laicas (Navarro 2017: 42). De hecho, las fuentes sugieren un éxito temprano de las cofradías entre indígenas y afrodescendientes de Lima y Callao (Molinero 2017: 51-66). Lo demuestran documentos como un listado oficial mandado hacer por las autoridades eclesiásticas en 1585 para determinar el orden que las cofradías de dichos grupos étnico-raciales debían respetar en la procesión del Corpus Cristi. Según dicho listado, indígenas y afrodescendientes fundaron oficialmente un total de dieciséis cofradías (seis de indígenas y diez de afrodescendientes) más una de indios en el valle de Surco²⁸, que se convirtieron en parte del contexto religioso de Lima, junto con las ocho cofradías fundadas por la elite española y criolla (Vega 2005: 732-733).

Por lo tanto, del total de cofradías existentes en Lima a fines del siglo XVI (26 en total), el 31% fueron fundadas por indígenas; el 38% por afrodescendientes; y el 31% restante por españoles y criollos. A esto hay que agregar una pequeña muestra estadística basada en los testamentos dejados por indígenas entre 1600 y 1620 en la ciudad de Lima, la cual sugiere que de ellos «el 75% de los hombres eran integrantes de una o más cofradías, mientras que la cifra para las mujeres era de 55%» (Lowry 1988: 27). Así, la presencia de los indígenas y afrodescendientes en las cofradías limeñas, ya sea como cofrades o como «veinticuatro» queda demostrada, más aún si consideramos que en listado oficial trabajado sólo figuraron las cofradías oficialmente fundadas y no las informales.

Para el caso del siglo XVII he confeccionado un cuadro de las cofradías oficialmente existentes en la ciudad de Lima colonial, sobre la base de documentos manuscritos e impresos (ver el anexo 1). Sobre la base de este listado se comprueba la existencia de 101 cofradías para el siglo XVII, o sea que el volumen de cofradías significó casi el 400% respecto al número de cofradías del siglo anterior. Del total de ellas (101) el 3% de cofradías no han podido ser ubicadas certeramente en un grupo étnico-racial, de las restantes resulta que el 31% fueron fundadas por españoles; 21% por indígenas; y, 45% por afrodescendientes, entre los que he incluido tanto a los llamados «negros» como a los «mulatos», «zambos» y «pardos» según la documentación usada.

²⁸ Cfr. AAL, Cofradías, LXIV:2, f. 30-31v.

Como vemos, resalta el hecho de que indígenas y afrodescendientes fueron responsables del 66% de fundaciones, es decir más de la mitad total de cofradías existentes en Lima estuvieron administradas por ellos. Dado que mi investigación se enfoca en una cofradía fundada por indígenas, es necesario tomar en cuenta que el porcentaje de cofradías lideradas por ellos resulta notable. Para entender esto consideremos la población de Lima a fines del siglo XVII. Según la distribución poblacional que ya hemos visto resulta que aproximadamente el 56% de habitantes fueron identificados como españoles; el 32% como afrodescendientes; y, sólo el 12% fueron identificados como indígenas. Por lo tanto, la población aborigen, que apenas superaba un décimo de la población total de la ciudad, fue responsable de la fundación de más de la quinta parte del total de cofradías oficialmente reconocidas.

La expansión tan veloz de las cofradías, sobre todo entre indígenas y afrodescendientes, no solo ocurrió en Lima sino en casi todos los territorios hispanoamericanos, cosa que preocupó a la Corona ante el peligro de que estas asociaciones desbordaran el control de parte de las autoridades coloniales, por eso se dieron normas pertinentes destinadas a regular la fundación de ellas. Entre las principales disposiciones destacan dos reales cédulas, la primera de 1600²⁹, donde se ordena que sólo se permita la existencia de cofradías fundadas con licencia del rey y confirmación de la autoridad episcopal. Para ello las asociaciones debían confeccionar sus ordenanza y estatutos, que debían ser remitidos al Consejo de Indias para su aprobación. Además, en esta misma norma se ordena a los virreyes que las cofradías realicen cabildos con la asistencia de un representante de la autoridad civil más el sacerdote principal del templo donde esta asociación hubiere sido fundada. La otra real cédula importante corresponde al año 1602³⁰ y en ella se confirma la orden regia de que sólo se permitan los cabildos con la presencia de los representantes de las autoridades civil y eclesiástica, especialmente en las asociaciones fundadas por «indios» y «negros».

Sobre la base de esta información, podemos concluir que la población indígena fue una de las más entusiastas en la creación de estas asociaciones, pues a pesar de su escaso número fundaron una cantidad notable de ellas. La explicación más plausible para este fenómeno es que los indígenas encontraron a las cofradías sumamente atractivas porque a través de ellas podían

²⁹ Cfr. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. Libro I, Título IV, Ley XXV.

³⁰ Cfr. Ayala 1988: 207, tomo III.

insertarse más exitosamente en el *statu quo* colonial y con ello mejorar su honor, prestigio y estatus dentro de su propio cuerpo social, por eso se dieron a la tarea de fundar estas asociaciones a pesar de que la creación de una requería cierta cantidad de pasos que a veces no eran fáciles de seguir.

Oficialmente las cofradías debían ser fundadas siguiendo un procedimiento ante las autoridades eclesiásticas y civiles, pero, usualmente empezaban su existencia de manera informal con el visto bueno de un cura de parroquia, del abad de un convento o de la abadesa de un monasterio, quienes permitían que los «veinticuatro» escogiera o construyera una capilla al interior de su templo y colocaran allí la imagen de su advocación. Sin embargo, en términos estrictamente formales la fundación de una cofradía debía seguir los pasos que adelante se explican.

Primero, se escogía una advocación en honor a la cual se iba a fundar la asociación. La «advocación» se refiere a la entidad mística reconocida oficialmente o aceptada por la tradición y el consenso, bajo cuya protección se ponían los miembros de la cofradía. Dicha entidad mística podía ser: a) algún santo o santa con quien se tuviera afinidad por su historia personal, origen étnico-racial, etc.; b) los misterios divinos presentes en el santo rosario (misterios gozosos, dolorosos, gloriosos y luminosos); c) alguna de las personas de la Santísima Trinidad, especialmente Jesucristo; d) el Santísimo Sacramento; e) las Benditas Ánimas del Purgatorio; f) las advocaciones marianas (en honor a la Virgen María; y, g) algún objeto místico bendito.

Estos primeros pasos se hacían en coordinación con el clero (regular o secular) que estaba a cargo del templo escogido para albergar la cofradía. Los fieles iban en primer lugar a hablar con los curas de la iglesia donde esperaban crear su asociación, con el objetivo de obtener su permiso para iniciar las acciones de fundación. Esto debió ser así porque la cofradía debía crearse sobre la base de una capilla, altar e imagen en un templo. Sin embargo, existieron excepciones a esta regla, pues hubo cofradías cuyos asociados diseñaron y mandaron a construir con su peculio sus propias capillas y templos, como fue el caso de los indígenas de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana, aunque posteriormente dicha construcción debía ponerse bajo la protección de la Iglesia.

Una vez escogida la advocación y señalado extraoficialmente el lugar de su capilla y altar, los fundadores comenzaban los preparativos burocráticos empezando por redactar las «constituciones». Dicho documento constituía el reglamento que debía contener las normas,

finés, funcionamiento, obligaciones y beneficios a los que se comprometía la cofradía con la comunidad cristiana. Luego, se redactaban las «cartas de esclavitud» o «cartas de hermandad» que contenían por escrito las obligaciones y beneficios a los que accedían todos aquellos que quisieran unirse a la cofradía (Brito 2017). La adquisición de este documento, a cambio de una limosna estipulada por los dirigentes, expresaba formalmente la voluntad de una persona de querer formar parte de la asociación.

Luego, los asociados procedían a solicitar la licencia de fundación oficial. Para esto debían acercarse a la autoridad pertinente que, en el siglo XVII, fue principalmente el Juzgado de Cofradías y Obras Pías del Tribunal Eclesiástico³¹. Una vez recibida la solicitud y las constituciones de parte de los «veinticuatro» fundadores, dicha autoridad estudiaba la pertinencia de crear la asociación y si no encontraban mayores inconvenientes procedían a expedir el documento oficial de fundación, remarcando la obligación de los miembros de la cofradía de respetar y cumplir fielmente lo estipulado, tanto en las constituciones como en las «cartas de esclavitud».

El acto de obtener su permiso de fundación significaba también que la autoridad eclesiástica asignaba y/o reconocía oficialmente la capilla, altar e imagen de la asociación. Entonces, esta capilla se convertía en el lugar central de la actividad ritual y de las reuniones de los miembros, dentro de un templo perteneciente a un convento de frailes, a un monasterio de monjas o a una parroquia. La obtención oficial y pública de la capilla y altar era muy importante porque no solamente se les reconocía la ocupación de ella sino también de una cripta que era fundamental porque, en su calidad de tierra consagrada al interior del templo, serviría como lugar de enterramiento de los socios. La aprobación de las constituciones señalaba el nacimiento oficial de la cofradía.

³¹ Según una Real Cédula de 1600, las constituciones de la cofradía debían ser remitidas al Consejo de Indias para su aprobación (*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. Libro I, Título IV, Ley XXV). Sin embargo, en el siglo XVII lo usual era que este documento fuera visto en el Tribunal Eclesiástico de la ciudad de Lima.

2.3. Organización interna de las cofradías:

2.3.1. La jerarquía de los hermanos:

Los miembros estaban agrupados en dos niveles. Por un lado, estaban los hermanos «veinticuatro» y por el otro los «cofrades» simples. Los «veinticuatro» eran el grupo dirigente compuesto por los fundadores o sus descendientes, quienes podían aprobar la incorporación de otros más. En el caso de las fundadas por los gremios de artesanos, los «veinticuatro» fueron los maestros del oficio (Barriga 2010a, Vetter 2007; 2010). La denominación de «veinticuatro» fue establecida por la tradición, pero en la práctica su número variaba. Ellos daban vida a la asociación y hacían las gestiones para su formalización. Además, en su calidad de fundadores redactaban las constituciones y «cartas de esclavitud», por lo tanto, el carácter de la asociación dependía de la decisión que tomaran. Ellos detentaban exclusivamente los cargos administrativos por elección.

De otro lado, los hermanos «cofrades» eran aquellos que entraban a formar parte como «esclavos» espirituales o siervos simbólicos de la advocación. Solicitaban su ingreso ante los mayordomos y una vez examinados podían ser aceptados o rechazados. Si el cofrade era aceptado debía dar una limosna de entrada y recibir un documento llamado «carta de esclavitud» o «carta de hermandad», donde estaban estipuladas sus obligaciones para con la advocación y la asociación. Su comportamiento estaba bajo constante vigilancia de parte de los mayordomos, el capellán y los «veinticuatro», quienes podían expulsarlo si no cumplía sus deberes o incurría en hechos escandalosos. Los hermanos podían estar inscritos en más de una cofradía simultáneamente, pues la normatividad oficial no lo prohibía y los mayordomos no se oponían a esto en tanto el cofrade cumpliera sus obligaciones.

2.3.2. Los cargos administrativos:

Estos cargos, estipulados en las constituciones, fueron ocupados sólo por los «veinticuatro» elegidos en su cabildo anual y eran los representantes legales de la cofradía. Debían defender los intereses de la asociación, administrando los bienes y representándola legalmente ante las cortes de justicia, pero también era su deber cumplir y hacer cumplir los beneficios de los cofrades, así como vigilar que ellos cumplieran las obligaciones estipuladas en las constituciones y «cartas de esclavitud». Los cargos eran temporales, rotativos y electivos, así

que las cofradías practicaron una cierta «democracia» interna. Estos cargos fueron numerosos y variados, dependiendo de la importancia de la cofradía, sin embargo, siempre se encuentran en la documentación colonial al menos tres de ellos: dos mayordomos y un capellán.

Los mayordomos fueron los cargos más altos e importantes que conferían honor y prestigio a los elegidos. Generalmente eran dos cuya gestión duraba un año, con la posibilidad de ser reelegidos. El principal era el mayordomo «bolsero» y el otro era el mayordomo ayudante, quienes intercambiaban sus cargos cada seis meses. Organizaban las celebraciones en honor a la advocación, mantenían la pulcritud de la parafernalia que adornaba a la capilla y la imagen, defendían los intereses de la cofradía ante los tribunales de justicia. Pero, sobre todo, tenían la facultad de llevar a cabo las operaciones económicas de la cofradía, tales como la compra y venta de bienes, la entrega de préstamos, el cobro de las limosnas, etc. Por ello debían rendir cuentas detalladas y por escrito de los ingresos y egresos una vez que terminaba su gestión anual, ante el cabildo de la cofradía y las autoridades eclesiásticas y civiles.

De otro lado, el capellán era el tutor espiritual de la asociación. Velaba por el cumplimiento de los objetivos píos de la cofradía, asegurando el comportamiento digno de los hermanos, la idoneidad de las personas que los «veinticuatro» eligieran para ocupar los cargos y fiscalizando la administración honesta de los bienes y rentas. Por lo tanto, el capellán vigilaba especialmente a los «veinticuatro», desempeñando una labor fundamental como representante de las autoridades coloniales, por eso podía intervenir en los cabildos sin ser un «veinticuatro». Sin embargo, frecuentemente los «veinticuatro» y los mayordomos solían actuar sin pedir la aprobación del capellán e incluso realizaban acciones y cabildos a espaldas suyas, lo cual motivó que los mayordomos fueran denunciados ante el Tribunal Eclesiástico por «rebeldía» y «desacato».

Finalmente existieron cargos menores que variaron en número y funciones, dependiendo del tamaño e importancia de la cofradía. Entre ellos destacaron: a) los «priostes», encargados de ayudar a preparar todos los actos celebratorios de las fiestas en honor a la advocación y las procesiones; b) los «diputados», encargados de llevar las cuentas de algunos ramos específicos de la administración, especialmente los de culto y dote; c) y, los «patrones mayores», quienes eran una suerte de fiscalizadores generales. Usualmente estos y otros cargos fueron creados en las cofradías más ricas, primero, porque dichas asociaciones tuvieron un notable volumen de bienes y rentas que requerían una compleja administración; y, segundo, porque dichos cargos

daban honor y prestigio a quien los ostentara, permitiéndoles lucirse públicamente en los actos litúrgicos por encima de los «veinticuatro».

2.3.3. Los cabildos:

Eran asambleas conformadas por los hermanos «veinticuatro» y se celebraban en la capilla donde se encontraba la imagen y el altar de su advocación. Estaban divididas en: cabildos mayores y cabildos menores. El cabildo mayor se realizaba el día de la fiesta principal de la advocación, usualmente en la tarde o noche luego de haber concluido los actos rituales (misas y procesión). En este cabildo los «veinticuatro» se postulaban para los cargos administrativos, empezando por los dos mayordomos. Los «veinticuatro» votaban libremente y elegían a los nuevos administrativos que ocuparían sus puestos durante un año. Además, aquí el mayordomo «bolsero» debía dar cuenta de los actos que había realizado durante su gestión y entregar por escrito las cuentas relativas a la administración de los bienes y rentas, para ser fiscalizadas por los «veinticuatro» y luego remitidas al Tribunal de Cofradías y Obras Pías del Tribunal Eclesiástico, donde serían aprobadas o rechazadas.

Los cabildos menores se realizaban cotidianamente con el objetivo de discutir asuntos urgentes e inmediatos, como la participación de la cofradía en los actos públicos, así como el mantenimiento de la capilla y el altar por el deterioro normal o luego de un desastre natural. Asimismo, los «veinticuatro» podían discutir asuntos relativos a los asociados que necesitaran ayuda o también podían amonestarlos si incurrieran en escándalos o no cumplían sus obligaciones, como el pago de la limosna que debía hacerse periódicamente. Incluso en las cofradías gremiales podían tratarse asuntos relativos a las actividades propias de sus oficios y sus problemas relativos a la producción o la reglamentación dada por el Estado para regular sus actividades económicas.

2.4. Tipos de cofradías:

Se han propuesto muchas tipologías de las cofradías, sobre la base de criterios como la composición étnico-racial, las actividades socio-económicas, etc.³² En esta investigación tomaré como referencia el factor étnico-racial de los fundadores, pues fue el más resaltante. Por lo tanto, en la ciudad de Lima colonial existieron tres grandes grupos de cofradías: a) las de españoles (que incluye a los criollos); b) las de indígenas; y, c) las de afrodescendientes (que se subdividen en «negros» y «pardos»). Quiero hacer hincapié en el hecho de que esta tipología se refiere principalmente a los «veinticuatro» y no a los cofrades simples. Para aclarar esto debemos tener en cuenta que otra forma de clasificar a las cofradías es tomando en cuenta su exclusividad o apertura al público, es decir si se trata de cofradías «cerradas» o «abiertas».

Las «cofradías cerradas» fueron aquellas exclusivas para un grupo específico. Sin embargo, este «derecho de admisión» que se reservaban se refería principalmente a los «veinticuatro», por lo tanto, en la práctica al nivel de los cofrades simples sí era posible admitir a individuos de otros grupos siempre y cuando tuvieran las calidades cristianas idóneas. Según la documentación colonial, la mayoría de cofradías tuvieron esta característica de exclusividad en el grupo de los «veinticuatro» y de apertura al nivel de los hermanos cofrades. Por lo tanto, podemos decir que estas asociaciones fueron usualmente «cerradas» al nivel del grupo dirigente, pero al mismo tiempo fueron «abiertas» al nivel de los cofrades, tal como se verá en el caso de Nuestra Señora de Copacabana.

Probablemente esta doble característica de exclusividad y apertura se debió, primero, a que la mayoría de cofradías tuvieron escasos bienes y rentas, por lo tanto, no podían rechazar a un individuo que iba a aportar económicamente, y que podía legar bienes y rentas a la advocación o deseaba fundar una capellanía, nombrando como albacea a la cofradía. En segundo lugar, porque mientras más personas se afiliaran, la advocación ganaba honor y prestigio, permitiendo que la cofradía se luciera en las grandes ceremonias públicas, como las procesiones, donde los

³² Campos (2017: 17-36) identifica cofradías sacramentales, de pasión, de gloria, nacionales, marianas, entre otras. Labarga (2010: 11-30) considera cuatro tipos: a) cofradías del Santísimo; b) cofradías de Semana Santa; c) cofradías marianas; y, d) cofradías de santos. Lavrin (1988: 67-100) identifica cuatro tipos de asociaciones laicas en México (siglo XVIII): a) las cofradías propiamente dichas; b) las hermandades (que carecían de licencia oficial); c) las devociones (asociaciones informales cuya principal actividad era la celebración de una advocación); y, d) las cuadrillas (similares a las devociones). Temoche (1987: 14-15) identifica cofradías sacramentales, de naturales, religioso-benéficas, socorro, abiertas, cerradas, masculinas, femeninas y mixtas.

«veinticuatro» podían hacer gala del poder de convocatoria de su imagen, lo que a su vez redundaba en más inscripciones de cofrades. Por lo tanto, cualquier tipología de las cofradías debe considerar que la mayoría no fueron totalmente cerradas ni abiertas a un estamento, a un grupo étnico-racial ni a un estrato socioeconómico.

2.5. Bases materiales de las cofradías:

El conjunto de ingresos económicos de las cofradías fue necesario para sostener los gastos que justificaban y legitimaban su existencia. Aunque el objetivo primario de las cofradías fue el cuidado y promoción de una advocación, debemos recordar que estas asociaciones también dieron asistencia material o económica a los cofrades. Dichos actos de asistencia social, así como la organización y ejecución de las actividades rituales y de culto –misas, procesiones, funerales, etc.– exigían gastos sustentables a través de operaciones monetarias. Por lo tanto, una condición para la existencia de la cofradía era acumular riquezas y multiplicarlas a través de todos los instrumentos que el sistema económico colonial ponía a su disposición.

En los libros de cuentas resaltan dos ramas importantes: la compra y venta a censo de bienes inmuebles (rústicos y urbanos) y el otorgamiento de préstamos en efectivo. Lamentablemente no hay suficientes investigaciones que estudien detalladamente la participación de las cofradías en el mercado de bienes inmuebles o en el otorgamiento de créditos, sin embargo, los estudios existentes mencionan estos dos aspectos como factores importantes en la vida económica de estas asociaciones. Ambos van unidos porque lo usual era que el otorgamiento de préstamos a particulares se hiciera a través de la imposición de censos donde la cofradía otorgaba el crédito tomando como garantía un bien inmueble urbano (como una casa o departamento) o rural (como una chacra) (Lévano 2010).

Debemos considerar entonces que las actividades económicas de las cofradías fueron intensas, especialmente en lo tocante a las actividades de préstamo vía censos, que constituyeron una parte importante de sus ingresos. El primer requisito para cumplir con dichas actividades financieras de crédito y préstamo consistía en amasar y controlar un volumen de bienes que generaran un flujo constante de capital. Por eso las cofradías se interesaron en la adquisición de bienes inmuebles –urbanos y rurales– sobre los cuales se imponían censos. Estos bienes eran obtenidos principalmente gracias a las donaciones testamentarias hechas por los «veinticuatro»

y los cofrades, aprovechando la idea de caridad propio de la sociedad colonial influida por la contrarreforma y el barroco, tal como ha documentado Charney (2012).

2.6. Significado de las cofradías en la vida de los hermanos:

Los cofrades sabían que recibirían beneficios, pero también que estarían obligados a cumplir deberes con la institución, los otros hermanos y la comunidad cristiana, para ello al postulante que era aceptado se le otorgaba una «carta de esclavitud» o «carta de hermandad», donde estaban consignados, por escrito, sus derechos y deberes. Con el pago de la limosna de entrada y la recepción de la «carta de esclavitud» se establecía una suerte de «contrato» entre la institución y el individuo que vinculaba y comprometía a ambos, garantizando la salvación espiritual del hermano, pues una vez convertido en «siervo» de la advocación ya no podía ser captado por las fuerzas diabólicas (Estenssoro 2003: 408). Finalmente se inscribía su nombre en el «libro de hermanos» y entonces quedaba afiliado como cofrade sujeto a los deberes y derechos.

A partir de ese momento, las cofradías se convertían en instituciones muy significativas en la vida cotidiana de los cofrades, porque fueron un importante «espacio de socialización». En ellas los «veinticuatro» y los cofrades podían interactuar con individuos que vivían diariamente situaciones semejantes, que procedían de ancestros comunes, que conservaban el recuerdo de tradiciones ancestrales, que compartían características culturales más o menos homogéneas y que incluso hablaban el mismo idioma, distinto al castellano (Mancuso 2007: 18). Por ello estas asociaciones fueron atractivas para los sectores populares y especialmente para indígenas y afrodescendientes, pues en ellas estos grupos étnico-raciales encontraron beneficios en tres niveles: material, espiritual y social.

Los beneficios materiales estaban estipulados en las «cartas de esclavitud» y dependían de la capacidad económica de la asociación. Estos beneficios comprendían: ayuda económica en caso de necesidad; el otorgamiento de dotes a las hijas casaderas de los hermanos; y, acceso a préstamos, usualmente en calidad de censos, pero también a sola palabra si el préstamo era pequeño. Estos beneficios significaron para los cofrades un auxilio inestimable en un contexto donde no existía la idea de la seguridad social brindada por el Estado. Tanto los pequeños comerciantes urbanos como los agricultores de los valles comarcas, tenían la posibilidad de

acceder a pequeños volúmenes de capital, que podían obtener en las cofradías de la ciudad probablemente con intereses bajos.

Debió ser sumamente atractivo saber que la cofradía podía brindarle al hermano ayuda monetaria inmediata en caso de enfermedad o que iba a contribuir con sus deudos, con una cantidad de dinero pequeña pero significativa para una familia pobre. Por lo tanto, podemos decir que, para los sectores populares, las cofradías funcionaron en la práctica como una suerte de «seguro particular» al que podían acceder si eran admitidos y se mantenían al día con el pago de la limosna. Sin embargo, como los actos de ayuda significaban inevitablemente un costo económico que debía ser cubierto, muchas veces los mayordomos se negaban a cumplir con la ayuda monetaria a los enfermos y a los deudos de los cofrades que se hubiesen asentado como tales en fechas muy próximas a su fallecimiento, cuando sabían que pronto fallecerían por enfermedad (Montoya 2017: 181-192).

De otro lado, los beneficios espirituales comprendieron, primero, la intercesión de la advocación ante el Tribunal de Dios, abogando por las almas de los hermanos en el purgatorio. Por lo tanto, ser un cumplido cofrade y agradecido hermano aseguraba conseguir un poderoso abogado que le ayudaría a alcanzar la misericordia de Dios. En segundo lugar, la cofradía ofrecía la seguridad de ser enterrado en suelo consagrado, esto significa que los restos mortales del cofrade serían dispuestos respetando los ritos católicos y que su cuerpo sería conducido a la cripta que la cofradía tenía asignada al interior del templo, cumpliendo así con los preceptos del «bien morir», recibiendo los sagrados sacramentos y disponiendo adecuadamente de sus restos mortales en espera de la resurrección.

Finalmente, entre los beneficios sociales de las cofradías destacaron, en primer lugar, la facilidad para consolidar «lazos de solidaridad» con individuos de similar condición socioeconómica y origen étnico-racial, especialmente al nivel de los «veinticuatro» en las cofradías fundadas por indígenas, las cofradías gremiales (que nos remite a un grupo de individuos dedicados a un oficio específico), y las de afrodescendientes (libres y esclavos), donde los fundadores podían reunirse para renovar lazos de unión y amistad que les ayudaban a soportar los abusos de los que eran víctimas (Adanaqué 1993; De la Cruz 1985; Tardieu 1997: 563; y Vega 2001). Esta consolidación de los lazos solidarios ocasionó también el fortalecimiento de una pequeña identidad de grupo que contribuyó a que los miembros de la asociación se defendieran como un solo cuerpo frente a los ataques que podían sufrir.

En segundo lugar, la cofradía ofrecía la posibilidad de ampliar las «redes sociales»³³ interactuando con personas de semejante o distinto origen socioeconómico y étnico-racial. Esto se refiere principalmente a los cofrades simples, en cuyo nivel la cofradía era más «abierta». En las asociaciones fundadas por los sectores populares la interacción social entre personas de distinto origen debió darse intensamente, pues así lo sugieren los «libros de hermanos» (listas con los nombres de todos los afiliados). Usualmente en ellos sólo se consignaba el nombre y no el origen étnico-racial, pero por los apellidos es posible reconocer una mixtura de indígenas, afrodescendientes y mestizos que necesariamente debieron haber interactuado en las ceremonias de su cofradía (misas, funerales, procesiones, etc.).

En tercer lugar, las cofradías permitían crear una suerte de «capital social» gracias al honor que les confería a los «veinticuatro» la ocupación de altos cargos, como el de mayordomo, de tal manera que el individuo que accediera a ellos tenían mejores posibilidades de lograr el ascenso social. Este fenómeno fue observado para el Perú colonial por Pablo Macera, con el nombre de *ladder system*, con ocasión del estudio de las cofradías indígenas rurales, iniciadas por Olinda Celestino y Albert Meyers, pero puede también ser aplicado para las cofradías urbanas de ese periodo. Como recuerda Luis Rodríguez, el *ladder system* o “sistema de doble escalera” consistía en «un complejo sistema de alternancia de cargos civiles y religiosos cuyo ordenamiento se asemejaba a dos escaleras, mediante el cual los miembros de una comunidad podían ascender.» (Rodríguez 2017: 145).³⁴

2.7. Impacto y significado de las cofradías en el entorno social:

Recordemos que las cofradías actuaron en el espacio público, promoviendo el culto a una advocación tanto hacia adentro como hacia afuera, pues sus actos eran hechos para la contemplación de la comunidad cristiana. Uno de sus principales momentos era cuando ejecutaban actos de piedad que pretendían demostrar el espíritu católico que los embargaba.

³³ El concepto de «redes sociales», se refiere al conjunto de relaciones personales que un individuo o grupo es capaz de establecer con otros de semejante condición y/o con individuos de diferente origen étnico-racial, estamental o socioeconómico. Estas relaciones pueden ser amicales, económicas, paternalistas, etc.

³⁴ Este triple beneficio de consolidar «lazos de solidaridad», ampliar las «redes sociales» y crear un «capital social» que los indígenas de Lima pudieron llevar a cabo a través de sus cofradías ha sido observado también en otros lugares del virreinato del Perú como Huamanga (González 2017: 275-288), Cajatambo (Bustamante-Tupayachi 2017: 289-301) y Colán (Ramos 2017: 303-316); e incluso está documentado para el caso de los indígenas de Guatemala colonial (Koechert 1988: 197-242).

Por lo tanto, las cofradías fueron vías para mostrar y mostrarse, para ser visto y para sorprender al público cristiano en un contexto influido por el Barroco. Dichas acciones estuvieron limitadas por la capacidad económica de las cofradías, pues implicaban el gasto de dinero, aunque otras eran más bien de carácter moral. Consideremos dos formas en que las cofradías se relacionaron con el entorno social: a través de acciones pías y a través de su contribución a la infraestructura religiosa de la ciudad.

2.7.1. Las acciones pías y su importancia en el entorno social:

Las principales acciones pías fueron, primero, la asistencia a los necesitados; segundo, la participación en las grandes ceremonias públicas; y, tercero, la fundación de instituciones religiosas. En primer lugar, recordemos que una de las obligaciones de las cofradías era la asistencia material y moral a los hermanos, pero algunas también tenían previsto la asistencia a personas que, sin pertenecer oficialmente a la asociación, necesitaran de alguien que los socorriera. Por eso, los mayordomos y «veinticuatro» así como los cofrades, tenían el deber de visitar a presos y enfermos llevándoles limosnas y consuelo. Sobre la base de la «caritas» o amor cristiano algunas cofradías extendieron estas muestras de piedad a todo «prójimo», sin importar su condición.

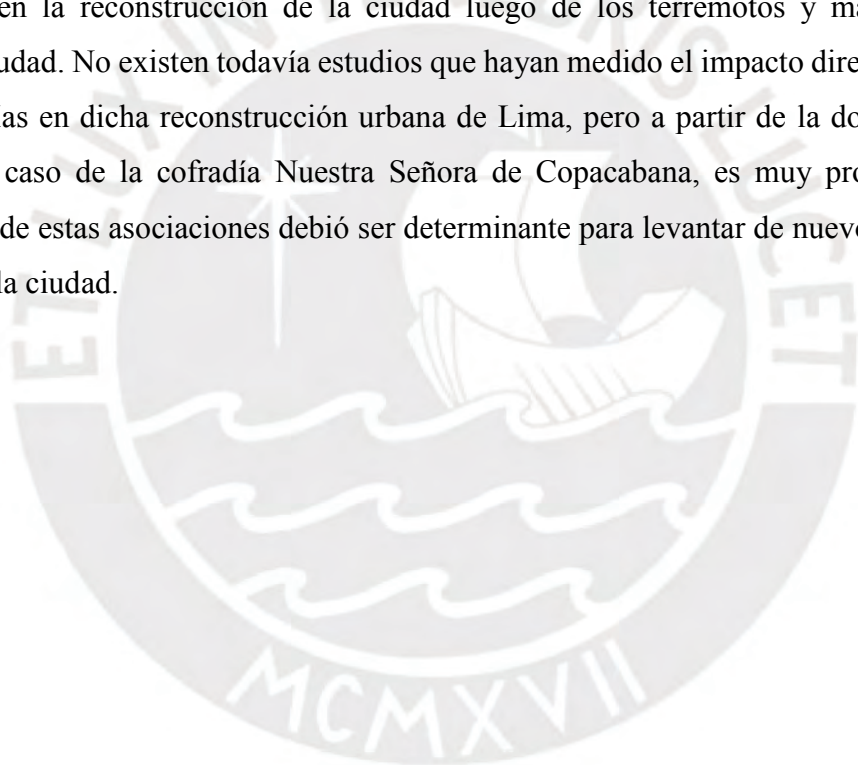
En segundo lugar, uno de los momentos en los cuales las cofradías podían demostrar su piedad y fervor religioso era durante las procesiones (Graff 1988). En ellas podían hacer gala del prestigio e importancia de la asociación, a partir del lugar que le era asignado por la autoridad eclesiástica y la pulcritud y aderezamiento de la imagen de su advocación, que llevaban en andas con orgullo y piedad, buscando ir delante de las otras asociaciones. Asimismo, en estas ceremonias públicas era imprescindible la participación activa de los «veinticuatro» y los cofrades, ya que la inasistencia acarreaba castigos contemplados en sus constituciones y «cartas de esclavitud». Sin embargo, como participar de las procesiones exigía una inversión significativa de parte de las cofradías (en la compra de parafernalia, cera, etc.) las más pobres se negaron a participar (Huapaya 2017: 87-100).

En tercer lugar, otro de los actos piadosos más llamativos llevados a cabo por las cofradías fue la fundación de instituciones que protegieran a las personas indefensas y en peligro de caer en pecados mortales. Uno de los ejemplos más importantes que han sido documentados es la fundación del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, llevado a cabo en el siglo XVII por

la cofradía del mismo nombre en el barrio de San Lázaro. Como veremos en el capítulo siguiente la fundación de este beaterio fue uno de los actos más importantes en la vida de esta asociación, dirigida por «veinticuatro» indígenas, quienes llevaron a cabo esta tarea como una forma de resguardar el honor y las almas de las niñas indígenas que fueran huérfanas o estuvieran necesitadas de protección en la ciudad.

2.7.2. La contribución a la infraestructura religiosa de la ciudad:

Las cofradías no solo tuvieron un impacto espiritual o meramente ritual, sino que también contribuyeron a transformar el espacio físico de la ciudad de Lima, a través de su participación en la construcción de los templos que albergarían sus capillas, altares y criptas, pero también colaborando en la reconstrucción de la ciudad luego de los terremotos y maremotos que azotaron la ciudad. No existen todavía estudios que hayan medido el impacto directo y material de las cofradías en dicha reconstrucción urbana de Lima, pero a partir de la documentación, vista para el caso de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana, es muy probable que la participación de estas asociaciones debió ser determinante para levantar de nuevo los edificios religiosos de la ciudad.



CAPÍTULO III

LAS COFRADÍAS COMO MEDIO DE INSERCIÓN SOCIAL EN LIMA (SIGLO XVII). EL CASO DE LA COFRADÍA NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA

A inicios del siglo XVI, un grupo de indígenas habitantes de Lima, autoidentificados como de origen étnico «chachapoyano», decidieron fundar una cofradía bajo la protección de la Virgen de Copacabana y tuvieron un éxito rotundo, más aún luego de que la escultura, que la asociación cuidaba en una pequeña capilla de la ciudad, realizara un milagro, ante un variado público cristiano, que le dio fama y prestigio tanto a ella como a la asociación. ¿por qué un grupo de indígenas originarios de Chachapoyas (ubicada al norte del Perú) tomó una advocación mariana nacida en lago Titicaca (sur del Perú) para fundar una cofradía aquí en la ciudad de Lima, centro del poder del virreinato del Perú? En este capítulo veremos cómo que los indígenas «veinticuatro» de esta cofradía, fundaron, administraron y cuidaron celosamente su asociación, llevando a cabo una serie de acciones que fueron más allá de lo puramente religioso, porque esta cofradía significó para ellos una vía eficaz para lograr el incremento de su honor y prestigio en la sociedad de antiguo régimen de la ciudad de Lima, permitiéndoles mejorar su estatus social³⁵.

3.1. Origen de la advocación de Nuestra Señora de Copacabana en el Alto Perú (siglo XVI):

La advocación de Nuestra Señora de Copacabana se fundó sobre un culto prehispánico importante que existía a orillas del lago Titicaca³⁶. La huaca principal o «ente sagrado» de dicho culto era una piedra azul sin forma definida, conocida con el nombre de «Copacabana», cuya traducción sería «lugar donde se ve el gusano color turquesa», y había sido un lugar de adoratorio y peregrinaje importante para los indígenas de la zona del Collao, contigua al lago (Gisbert y Mesa 1991: 201). Una vez llegados a ese lugar, los frailes agustinos, en misión

³⁵ Tal como sostiene Magnus Mörner: «La pertenencia a cofradías, marcaba el status de una persona y formaban en efecto una jerarquía diferenciada en términos socio-raciales, lo mismo que económicos. Dentro de cada cofradía, la actuación como dispensador de fiestas ofrecía una oportunidad especialmente importante para este fin como sigue siendo el caso en las cofradías de indígenas o mestizos más humildes.» (1980: 22).

³⁶ David Brading también ha relevado la importancia de esta advocación, comparándola con la Virgen de Guadalupe en México, llegando a la conclusión de que gracias a Nuestra Señora de Copacabana «una vez más, la influencia de la Virgen pareció decisiva para la destrucción del poder del Demonio sobre los naturales del Perú.» (Brading 2003: 364).

evangelizadora, tomaron al ídolo prehispánico y lo arrojaron al lago, sustituyendo su culto por el de la Virgen María, como era usual en las estrategias de evangelización, al reemplazar un culto prehispánico por una advocación cristiana, para que el cambio religioso no fuera traumático para la población. Cuando los españoles se asentaron en esa provincia reconocieron la existencia de dos parcialidades: Anansaya y Hurinsaya.

Según el relato publicado en 1621 por Alonso Ramos Gavilán (1988 [1621]), el asiento de Copacabana –ubicado hoy en La Paz-Bolivia– era atacado por el mal clima y para poner remedio a esto la parcialidad de Anansaya propuso fundar una cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora de la Candelaria, pero la parcialidad de Urinsaya prefirió la advocación de San Sebastián. Este desacuerdo hizo que la fundación de la cofradía se aplazara, dando tiempo a que don Alonso Viracocha Inga, curaca de los anansayas, se entrevistara en Potosí con su pariente don Francisco Tito Yupangue, quien había hecho una talla en madera de la Virgen de la Candelaria, que fue rechazada por el obispo debido a lo fea que había quedado. El indígena hizo lo posible por arreglarla en La Paz, donde don Alonso Viracocha Inga y su hermano don Pablo volvieron a encontrar al escultor. Ambos acababan de recibir permiso del obispo para fundar una cofradía dedicada a la Virgen, cuando se enteraron que el retoque y dorado de la imagen había terminado justo a tiempo.

El corregidor les ordenó que llevaran la escultura al pueblo de Copacabana, pero los indígenas urinsayas no la aceptaron. Se cuenta que, a partir de este momento, mientras la talla de la Virgen era rechazada por algunos y custodiada por otros, la escultura comenzó a manifestar una suerte de «transformación milagrosa» que consistía en volverse cada vez más hermosa y resplandeciente ante quienes la veían. Finalmente, el corregidor logró que don Diego Churatopa, curaca de los urinsaya de Copacabana, aprobara la imagen, y éste ordenó a diez indígenas que llevaran hacia su pueblo la talla de la Virgen en unas andas, señal de gran respeto y veneración. Finalmente, el 2 de febrero de 1583, fue recibida en el pueblo de Copacabana, por el cura, el corregidor y ambas parcialidades, la escultura de la Virgen que, habiendo sido una talla defectuosa y mal hecha, resultó convertida por «gracia divina» en una imagen de una belleza resplandeciente. Desde entonces, esta advocación se expandió por la sierra sur, esculpiéndose copias que fueron el centro místico de muchos templos (Gisbert y Mesa 1991: 191-249).

Como puede apreciarse, la historia de los orígenes del culto a Nuestra Señora de Copacabana en el Collao y la fama que adquirió en el virreinato peruano es importante para comprender por qué los indígenas del barrio de San Lázaro en Lima consagraron su cofradía a dicha advocación. Este culto fue original y representativo de la piedad de los indígenas desde fines del siglo XVI, de ahí que los nativos que habitaban en la ciudad de Lima decidieran ponerse bajo el patrocinio de la Virgen de Copacabana, que ya era reconocida en el imaginario cristiano católico como una advocación que glorificaba a la Madre de Dios y que, gracias a los milagros que se le atribuyeron a su imagen en el Collao, se convirtió en la expresión de una auténtica hierofanía, plenamente aceptada primero en la sierra sur y luego en los demás territorios del virreinato³⁷. De hecho, Nuestra Señora de Copacabana fue tan exitosa que llegó incluso a lugares que en los siglos XVI y XVII estaban en los márgenes de los territorios sudamericanos, como es el caso de la cofradía fundada en honor a esta Virgen en el actual territorio argentino (Cruz 1997; Martínez 2006: 299)³⁸.

3.2. La fundación de la cofradía y el «milagro del sudor» de la Virgen:

La cofradía Nuestra Señora de Copacabana fue una de las asociaciones más interesantes que existieron en la Lima colonial por el origen étnico-racial y el oficio de sus fundadores (indígenas pescadores de río), pero también por las circunstancias de su creación y los episodios místicos que dieron fama a la imagen de esta Virgen en Lima, especialmente luego del «milagro del sudor» que protagonizó. Por un lado, a semejanza de la imagen que se encontraba en el Alto Perú, la escultura sufrió en Lima idas y venidas de un templo a otro y fue el centro de las disputas políticas de facciones interesadas en demostrar su poder, hasta alcanzar su reposo definitivo en el barrio de San Lázaro (hoy distrito del Rímac). Por otro lado, también a semejanza de la imagen altoperuana, la de Copacabana de Lima convocó la devoción de un gran grupo de indígenas residentes en dicho barrio e incluso de personas de distinta condición. Para comprender esto pasaré a exponer la histórica de los orígenes y el desarrollo de esta cofradía.

³⁷ Como señala Verónica Salles-Reese: «Cuando el agustino Ramos Gavilán llegó a Copacabana en 1617, hacía ya tiempo que la imagen había sido puesta en el altar como objeto sagrado. Fueron los milagros atribuidos a la imagen los que hicieron finalmente posible la transformación del objeto artístico religioso en hierofanía; a los ojos de los creyentes los milagros eran una manifestación de un poder sobrenatural.» (2008: 45).

³⁸ Existieron también otras advocaciones marianas, nacidas a partir de la población indígena, inspiradas en la Virgen de Copacabana, como la Virgen de Cocharcas (Andahuaylas-Apurímac) cuyo culto se expandió por el sur del virreinato peruano e incluso llegó a Lima (Castro 1992: 241-246).

3.2.1. El traslado de los indígenas a la reducción de Santiago del Cercado:

Inicialmente la población del barrio de San Lázaro estaba compuesta mayoritariamente por indígenas quienes vivían con relativa libertad, es decir con poca intromisión de las autoridades civiles, debido a tres razones: de un lado, porque esta zona estaba al otro lado del río Rímac, fuera del núcleo principal de la ciudad; por otro lado, porque su población era muy pobre y marginal pues pertenecía a los estratos socioeconómicos más bajos; y finalmente, porque era una zona creada para «exiliar» a la población enferma que los criollos no deseaban tener cerca. Ni siquiera las órdenes religiosas se interesaron en atender espiritualmente a esta población de San Lázaro³⁹. Únicamente el arzobispo de Lima fray Jerónimo de Loayza se fijó en ellos, enviando a un cura secular –dependiente directamente de la autoridad episcopal– para que administrara los sacramentos en la modesta capilla que allí había, donde existía una cofradía bajo la advocación de la Virgen, materializada en una bella escultura⁴⁰.

Fue el 16 de diciembre de 1588 cuando un grupo de indígenas que las fuentes registran como dedicados al oficio de «pescadores de río»⁴¹ o más precisamente recolectores de camarones – que entonces abundaban en el río Rímac– de origen «chachapoyano»⁴², más otros nativos de diverso origen étnico que habitaban en el «corral de San Lázaro», se reunieron para fundar en la parroquia de San Lázaro una cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora del Reposo, cuya fiesta debía celebrarse el día de la Purísima Concepción, tal como se consignó en las constituciones y la licencia episcopal que se otorgó a los «veinticuatro»⁴³, dando oficialmente

³⁹ Según Angulo: «Merced a la relativa libertad de que se disfrutaba en los confines del arrabal [de san Lázaro], los pobladores comenzaron a multiplicarse, a organizarse en forma de parroquias, y a gozar de la doctrina de un sacerdote que los tenía a su cargo y les administraba los santos sacramentos.» (1935: 92, tomo II).

⁴⁰ Según Carrillo, la de Nuestra Señora de Copacabana es «una bella escultura o imagen de bulto, de estilo manierista, tallada a finales de la década de 1580 por el artífice español Diego Rodríguez, y pintada por el también español Cristóbal de Ortega» (2003: 7).

⁴¹ Según Angulo: «Los primeros pobladores del arrabal fueron algunos indios pescadores, que se establecieron en aquel paraje al amparo de una resolución del Cabildo, acordada en 6 de diciembre de 1538, declarando que los indios eran libres para pescar en las riberas y ancones de la mar, en el río y en las lagunas, sin que a nadie fuese lícito hacerles contradicción...» (1935: 92, tomo II).

⁴² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 12. Sólo en este documento he podido encontrar la referencia al origen «chachapoyano» de los indígenas que fundaron la primera asociación en el barrio de San Lázaro.

⁴³ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 253-256. Las constituciones que se consignan en este expediente reflejan claramente una cofradía muy pobre, pues solamente tiene unos cuantos artículos que principalmente ordenan la celebración de misas y la limosna que debían pagar los que quisieran asentarse como cofrades y poco más.

inicio a la vida de esta asociación bajo aquella advocación mariana en dicho barrio «abajo el puente».

Poco a poco la población de esta zona fue creciendo y justo entonces se dictó el decreto de traslado de estos indígenas a la reducción de Santiago del Cercado, que existía desde 1571. Como es evidente una consecuencia directa de esto fue que la población de San Lázaro y la cofradía existente en su parroquia resultaron literalmente «extraídas» de la tutela del arzobispo y entregadas a los padres de la Compañía de Jesús, quienes fueron los encargados del adoctrinamiento en esa reducción. El traslado de los indígenas de San Lázaro a la reducción del Cercado en 1590 se hizo con gran violencia autorizada por el virrey García Hurtado de Mendoza, lo que significó un desafío a la autoridad del arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, pues dichos indígenas se encontraban bajo su protección⁴⁴.

Sin embargo, el arzobispo pretendió seguir teniendo tutela sobre los indígenas de San Lázaro, incluso luego del traslado de estos aborígenes a la reducción de Santiago del Cercado. Esto fue enérgicamente rechazado por los sacerdotes jesuitas, quienes tenían a su cargo el adoctrinamiento de los nativos al interior de la reducción y contaban con el apoyo político del virrey Hurtado de Mendoza, dejando asentado claramente que eran ellos quienes tenían ahora a su cargo el cuidado espiritual de todos los que habían sido trasladados allí. Sin embargo, el arzobispo de Lima, cuya autoridad política y espiritual había sido golpeada luego de que se le quitara el control sobre una masa considerable de indígenas, nombró un nuevo sacerdote secular –el padre Alonso de Huerta–, directamente dependiente de su autoridad episcopal, para que continuara adoctrinando a los indígenas originarios de San Lázaro dentro de la reducción (Angulo 1935: 129-130).

Es más, el arzobispo desconoció la autoridad de los jesuitas para administrar sacramentos y adoctrinar a los indígenas ratificando el nombramiento del padre Alonso de Huerta como cura y vicario de la totalidad de la reducción, otorgándole también los medios económicos para que

⁴⁴ Según Angulo: «el P. Hernando de Aguilera, entonces Cura del Cercado, pareció ante el Cabildo, en 18 de Enero de 1585, y pidió que se llevase a efecto la traslación a su parroquia, de los indios que habitaban la ranchería de San Lázaro, invocando al intento las ordenanzas y provisiones, que obligaban a los indios estantes en la ciudad, a residir en la doctrina del Cercado...; más, por motivos que no alcanzamos, no tuvo por entonces efecto alguno. Cinco años más tarde [1590], gobernando el Marqués de Cañete, D. García de Mendoza, se volvió a debatir la traslación de los indios de San Lázaro al pueblo del Cercado, y esta vez, la inflexible voluntad del Virrey la llevó a cabo, sin excusar medios, llevando la cuestión hasta el vedado terreno de la violencia.» (1935: 97, tomo II).

empezara a edificar un templo donde administrar los sacramentos a los nativos. Los jesuitas respondieron duramente a este desafío a sus funciones, pues contaban con el apoyo del virrey García Hurtado de Mendoza, ya que su líder era nada menos que el sacerdote Hernando de Mendoza, hermano de la máxima autoridad política del virreinato. En primer lugar, ellos lograron que el virrey en persona ordenara cesar la construcción del templo y respaldara el nombramiento de un Juez Conservador, allegado a los jesuitas, quien llegó al extremo de «excomulgar» al arzobispo Toribio de Mogrovejo⁴⁵. Debido a la gravedad del problema, este asunto llegó hasta la Curia romana «formándose abultados expedientes; y allí la Congregación de Cardenales, por Breve de 10 de junio de 1591, la resolvió en favor de la Compañía [de Jesús].» (García 1906: 184, tomo II)⁴⁶.

Como vemos, en la raíz de este episodio, que fue uno de los conflictos políticos más interesantes entre un virrey del Perú y un arzobispo de Lima, tenemos a los indígenas de San Lázaro y a los «veinticuatro» de la cofradía –que todavía estaba bajo la advocación de Nuestra señora del Reposo⁴⁷– quienes cargaron con la imagen de su preciosa Virgen y fueron llevados contra su voluntad a la reducción del Cercado⁴⁸. Esto significó un cambio dramático, ya que de la aparente libertad que gozaban en su antiguo barrio, pasaron a estar bajo la vigilancia de los jesuitas, quienes debieron darse a la tarea de tutelaje que les fue confiada, con su acostumbrado vigor y disciplina aún en contra de los intentos del arzobispo por sustraer a estos aborígenes de la autoridad de esa orden. En medio de los conflictos entre personajes e instituciones poderosas de la política, la situación tuvo un giro dramático cuando un día, estando en su capilla de la reducción, la imagen de la Virgen fue protagonista del hecho milagroso que le dio fama: arrojó «gruesas gotas de sudor» que, recogidas en pañuelos y algodones, realizaron «curaciones milagrosas» como prueba de la gracia divina.

⁴⁵ Para ver los documentos publicados sobre este conflicto, más político que religioso, cfr. García (1906: 178-200).

⁴⁶ Los detalles de este interesante conflicto que enfrentó al arzobispo de Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo, por un lado, contra los jesuitas aliados con el virrey García Hurtado de Mendoza, por el otro, han sido estudiados por Gonzalo Carrillo (2003). Según este investigador, este enfrentamiento se resolvió recién en la década de 1630 «prolongando así la presencia de la efigie mariana en el campo de los intereses políticos, económicos y espirituales de la Lima colonial.» (2003: 6).

⁴⁷ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XLII, Expediente 9.

⁴⁸ Según detalla García fueron violentamente trasladados más de 700 indígenas desde San Lázaro a la reducción del Cercado y «aun no quedaban 300, porque se huían y escondían de miedo...» (1906: 180, tomo II).

3.2.2. El «milagro del sudor» de la Virgen de Copacabana en Lima:

Según el informe final que el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, ordenó redactar⁴⁹, se cuenta que este hecho milagroso ocurrió el día 28 de diciembre de 1591, cuando los asistentes al templo de Santiago del Cercado estaban participando de la misa. De pronto los testigos vieron cómo gruesas gotas de sudor comenzaron a surcar la frente de la escultura de madera de la Virgen dejando a todos asombrados, como es usual en estas situaciones «sobrenaturales». Algunos de ellos tomaron cualquier cosa que tuvieran a la mano y pudieran servir para absorber el «líquido místico» (pañuelos, prendas de vestir e incluso algodones) que caía al parecer copiosamente. Según se registra en el informe final, aquellos que recogieron las gotas de sudor decidieron probar si en verdad se trataba de una sustancia bendita e impregnaron a algunos enfermos con los algodones empapados.

Para su asombro, los que entraron en contacto con dicha humedad experimentaron curaciones milagrosas que fueron atribuidas a la misericordia de la Virgen. El caso más asombroso fue el de una niña que tenía una seria infección ocular y que fue curada cuando se le pasaron por la vista los algodones humedecidos⁵⁰. Posteriormente se llamó a todos los que habían presenciado este hecho y a quienes habían sido beneficiarios de las curaciones milagrosas, para que dieran testimonio de lo ocurrido. Incluso, se mandó llamar al escultor y al pintor que habían trabajado la imagen para preguntarles si la madera o el procedimiento que habían empleado para su confección y embellecimiento podía haber ocasionado dicha exudación, pero ambos atestiguaron que en toda su vida como artesanos nunca habían presenciado nada igual y por eso se inclinaban a pensar que se trataba de una señal de Dios.

Considero que el «milagro del sudor» es un hecho importante por tres razones. En primer lugar, cuando se revisa con detenimiento el informe oficial acerca de este milagro, llama la atención que no se aceptaran testimonios de los indígenas presentes, sino sólo de individuos de otros grupos étnico-raciales. Considero un hecho muy significativo que se privara a los aborígenes, «propietarios» de la escultura, de dar testimonio sobre uno de los más grandes milagros de su

⁴⁹ Los detalles de este milagro que aquí expongo se basan en el informe final que contiene los testimonios de los testigos y pareceres de los doctores en teología y autoridades eclesiásticas, mandadas a consultar por el arzobispo de Lima. Este informe ha sido publicado en: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis* N° 699-711.

⁵⁰ Para ver un testimonio sobre estas curaciones véase el anexo 5.

época, que tuvo como protagonista a la imagen de su cofradía. Puede creerse que dicha decisión de las autoridades se debiera a que deseaban dejar oficialmente por escrito solamente los testimonios de gente «confiable» que dieran mayor peso a los relatos, pero esta idea queda anulada porque entre los testigos figuraron también afrodescendientes libres y esclavos, quienes de acuerdo a la mentalidad de la época tenían un estatus social inferior a los indígenas⁵¹. Probablemente esto debió haber resentido a los indígenas «veinticuatro», quienes deseaban demostrar que eran tan buenos cristianos como cualquier otro para atestiguar su dedicación y cuidado al culto de la Virgen.

En segundo lugar, una vez que las autoridades eclesiásticas, con el visto bueno del arzobispo de Lima, determinaron que este hecho había sido un milagro genuino, tanto la imagen como la cofradía adquirieron fama y prestigio en la ciudad. Esta fama se vio reflejada en dos hechos registrados en los documentos. De un lado, las donaciones de limosnas se incrementaron, llenando como nunca antes la caja de tres llaves de la cofradía⁵², lo que sirvió de base para el despegue económico de la asociación. Y, por otro lado, la advocación se volvió tan apreciada entre los devotos cristianos de la ciudad, que los «veinticuatro» se vieron desbordados por las solicitudes de inscripción como cofrades, presentadas por indígenas, españoles, criollos y mestizos de todos los estratos socioeconómicos e incluso autoridades como los miembros del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición⁵³.

Este hecho, que significó una suerte de «apertura», es interesante cuando se analiza la composición étnico-racial de la asociación. Como ya vimos, en todas las cofradías los afiliados estaban agrupados en dos niveles. De un lado, estaba la elite dirigente de la asociación, es decir los «veinticuatro», quienes en este caso eran indígenas. Sin embargo, en la documentación posterior al «milagro del sudor» podemos apreciar la presencia como «veinticuatro» de personas de origen criollo o mestizo. Probablemente su presencia se debió al prestigio que había alcanzado la imagen y la advocación, lo que hizo que ellos solicitaran su ingreso como

⁵¹ Según el informe final de la investigación hecha respecto al «sudor», emanado por la escultura de la Virgen y el Niño Jesús, así como a las curaciones que se registraron posteriormente, se tomaron las declaraciones, entre otros, de una persona que asegura no haber visto bien lo sucedido por ser «corto de vista», de una viuda mulata, de un esclavo afrodescendiente, de tres esclavas afrodescendientes, de una viuda mulata, pero ningún indígena fue llamado a testificar. Para más detalles de este expediente, véase el anexo 3.

⁵² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 147-147v.

⁵³ Cien años después los mayordomos de la cofradía todavía recordaban cómo a raíz de este hecho milagroso «se asentaron por hermanos la mayor parte desta ciudad asi sacerdotes como oidores, inquisidores y toda la más gente granada y la comun donde se juntó gran suma de plata». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 5.

dirigentes en una cofradía que era conocida como de origen indígena. A su vez, los mayordomos aborígenes probablemente aceptaron la presencia de estas personas porque ellas incrementaban el prestigio de la asociación y muy posiblemente habían contribuido económicamente a su sostenimiento⁵⁴.

Respecto al nivel inferior dentro de la cofradía, estuvo compuesto por los hermanos cofrades simples, quienes podían ser de cualquier estrato socioeconómico u origen étnico-racial, pues ninguna disposición de la cofradía puso condiciones de ese tipo para el ingreso de estas personas en ese nivel. De hecho, luego del «milagro del sudor» el número de cofrades se incrementó porque muchas personas solicitaron su ingreso y pagaron su limosna de entrada, adquiriendo la «carta de esclavitud». Según la documentación consultada, a inicios del siglo XVII había un total de dos mil seiscientos sesenta cofrades inscritos, algunos de los cuales eran españoles de gran riqueza y poder⁵⁵.

En tercer lugar, según consta en los testimonios y el informe elaborado por los investigadores eclesiásticos, los beneficiarios de las curaciones hechas por la imagen no fueron los indígenas, ni siquiera un «veinticuatro» o un cofrade, sino personas de otros grupos étnico-raciales, quienes relataron el favor que habían recibido y dieron gracias a la Virgen de Copacabana, declarándose sus devotos. Según se desprende del informe final, dos de los principales beneficiarios de los milagros hechos con los algodones empapados en el sudor de la Virgen de Copacabana fueron un niño, a quien aparentemente le había salido un doloroso tumor, y una niña, que sufría algún tipo de enfermedad en los ojos. Aunque no se señala expresamente en el informe, todo indica que ambos infantes eran de origen criollo o mestizo (ver anexo 3).

A pesar de no haber sido tomados en cuenta en la investigación sobre el milagro, para los «veinticuatro» esto significó una suerte de «boleto de salida» de la reducción de Santiago del Cercado y su vuelta al barrio de San Lázaro, donde habían vivido cuidando de su Virgen sin

⁵⁴ La solicitud de ingreso como hermanos de esta cofradía por parte de españoles y criollos parece haber sido tan grande, luego del «milagro del sudor», que los «veinticuatro» indígenas tuvieron que incorporar un artículo en sus constituciones (art. 26) donde se contempla la entrada de españoles «así hombres como mujeres». Sin embargo, como esta cofradía era una asociación liderada por indígenas en ese mismo artículo se hace la salvedad de que los españoles que fueran recibidos debían ser registrados en el libro de hermanos, pero «en ojas separadas, y las limosnas que dieren los cuales dichos nuestros hermanos, no sean obligados á asistir en nuestro cabildo ni voto, y siendo voluntad de los tales hermanos o hermanas por su clausula de testamento le acompañen nuestros hermanos y la cera seamos obligados á acompañarle, y los mayordomos den luego orden á ello.» (ver las constituciones publicadas en el anexo 2).

⁵⁵ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 39v.

tener que soportar el control de ninguna orden religiosa sino solo bajo la guía espiritual del capellán enviado por el arzobispo de Lima. Por eso, considero plausible que el deseo de los indígenas y especialmente de los «veinticuatro» de la cofradía fue siempre volver a su barrio «abajo el puente» y para fortuna suya se les presentó una oportunidad con el «milagro del sudor», pero para conseguir su objetivo tuvieron que aprovechar astutamente las rencillas políticas entre el virrey y el arzobispo.

Probablemente los «veinticuatro» se dieron cuenta de que el milagro y la popularidad alcanzada por su Virgen, podían significar un cambio trascendental en su propia vida cuando se enteraron de que el arzobispo, haciendo uso de su autoridad religiosa, ordenó que la imagen fuera retirada de la modesta capilla que ocupaba dentro de la reducción del Cercado y que fuera trasladada a otra ubicada en la Catedral⁵⁶ con la justificación de darle a tan sagrada Virgen la dignidad y cuidado que correspondía de parte de la máxima autoridad eclesiástica del Perú. Según Domingo Angulo: «la capilla de Nuestra Señora de Copacabana estuvo situada al fondo de la nave derecha de la antigua Catedral, donde hoy está la puerta denominada de San Cristóbal, y casi fuera del recinto del templo.» (1935: 131, tomo II). La decisión de trasladar la imagen de la Virgen de Copacabana a su nueva capilla en la Catedral tuvo dos consecuencias inmediatas.

De un lado, sacar a la imagen de su capilla del Cercado significaba quitarles a los jesuitas el control directo sobre un objeto místico de indudable valor espiritual, y dado que ellos tenían el control del Cercado con el visto bueno y la protección del virrey, despojarlos de la imagen también menoscababa el poder de esta autoridad civil. De otro lado, dicho traslado debió alarmar a los «veinticuatro» pues estaba claro que, al ser sacada de la capilla de la reducción, la imagen sería alejada del cuidado de los cofrades, quienes seguirían viviendo dentro del Cercado, mientras que su Virgen estaría fuera. Para los fundadores de la asociación esto debió representar algo intolerable pues había sido «su» virgen la que había realizado los milagros y era «su» cofradía la que había mandado elaborar la imagen y cuidado de su culto.

Por eso, hábilmente estos indígenas se pusieron a maniobrar haciendo valer sus derechos sobre la imagen milagrosa, que estaba empezando a ser el objeto de un juego político entre el arzobispo de un lado y los jesuitas –apoyados por el virrey– de otro. Los indígenas debieron

⁵⁶ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XLII, Expediente 9; y Cobo 1964: 454. Esta capilla, anterior al actual edificio del Sagrario, había mandado a ser construida por el doctor Alonso de Huerta, capellán de la cofradía, y probablemente financiada por él mismo. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 53.

comprender que la Virgen se había convertido en un símbolo que representaba el control sobre ellos. Por eso para el arzobispo tenerla junto a la Catedral significaba volver a recuperar el control perdido sobre los aborígenes. Pero los indígenas no estaban dispuestos a participar de este juego ya que si este iba más adelante se corría el riesgo de perder la «propiedad» de su imagen. Ellos actuaron astutamente y, a inicios del siglo XVII, lograron obtener permiso del virrey para salir del Cercado y volver a San Lázaro con su imagen milagrosa y su cofradía.

Para lograrlo aprovecharon que en 1606 se ordenó la demolición de la antigua Catedral (Angulo 1935: 131-132, tomo II), con el objeto de construir una nueva, desmontando también la capilla que la Virgen tenía allí asignada. Entonces, los «veinticuatro» y mayordomos aprovecharon la ocasión para iniciar los trámites pidiendo que se les concediera tres cosas, en primer lugar, licencia para iniciar la construcción de su propio templo dedicado a la Virgen en su antiguo barrio de San Lázaro; en segundo lugar, permiso para trasladar allí a su milagrosa imagen y cofradía; y, en tercer lugar, que se les donara las «maderas, puertas, rejas y demás despojos útiles que habían quedado después de derribada la capilla» (Angulo 1935: 131, tomo II). Al parecer en ese momento tales peticiones no surtieron efecto y fue recién en 1617 que empezó la construcción del templo de Nuestra Señora de Copacabana en el barrio de San Lázaro⁵⁷.

3.2.3. La fundación definitiva de la cofradía y la vuelta al barrio de San Lázaro:

Todo este periplo, con las idas y venidas de la población indígena y su imagen de la Virgen, tuvo dos consecuencias para los nativos afiliados a la cofradía. En primer lugar, determinó la identidad definitiva de la asociación, pues fue en su capilla en la Catedral donde la imagen fue consagrada bajo la advocación de Nuestra Señora de Copacabana y fue bajo esta advocación que se trasladó por fin a su emplazamiento final en la parroquia homónima del barrio de San

⁵⁷ Según Cobo: «Edificóse [el templo] en el barrio de San Lázaro el año de mil seiscientos diez y siete y trasladóse a ella la imagen y cofradía de indios que antes estuvo en una ermita que hubo pegada a la iglesia mayor vieja, la cual se derribó para el edificio de la nueva, y está acabada. Estuvo algún tiempo esta imagen dentro de ella en una de sus capillas, y últimamente el año sobredicho de diez y siete le edificaron sus cofrades esta ermita y la trasladaron a ella.» (1956 [1639]: 454, vol. II). Según una *Relación* dada por el arzobispo de Lima en 1619 a los indígenas se les dio permiso para trasladarse a San Lázaro porque no se les podía dar una cripta para el entierro de sus hermanos en la Catedral (Lissón: 1947: 252, Vol. V, N° 25).

Lázaro en 1621⁵⁸, con la respectiva licencia del Rey⁵⁹ y las asistencias del arzobispo de Lima y el virrey del Perú. Finalmente, las nuevas constituciones fueron aprobadas ese mismo año⁶⁰ y en adelante, cada vez que pudieron, los mayordomos dejaron muy en claro orgullosamente que esta asociación había sido creada y fundada con su propio esfuerzo, en virtud de la caridad o amor cristiano que los embargaba, como hijos de Dios y miembros de la comunidad católica que habitaba la ciudad⁶¹.

En segundo lugar, el traslado definitivo de la imagen a su propia capilla en San Lázaro demuestra el celo que los mayordomos y «veinticuatro» de esta cofradía pusieron en la celebración y cuidado de su advocación, por ello la cofradía conservó un registro detallado de dicho traslado⁶². Entonces, considerando el esfuerzo desplegado por estos aborígenes, tanto para no perder el control sobre la imagen como para devolverla y devolverse a su propio barrio «abajo el puente» fuera de la reducción del Cercado, considero que estos nativos habían convertido a esta Virgen en su propio símbolo y construyeron una identidad alrededor de ella, que nació a partir de los indígenas habitantes de San Lázaro, a tal extremo que prácticamente monopolizaron dicha advocación a pesar de la apertura que la cofradía tuvo con otros grupos étnico-raciales luego del «milagro del sudor».

La construcción de una identidad indígena que los «veinticuatro» y demás cofrades fueron creando, alrededor de la Virgen de Copacabana, pudo haber comenzado desde su estancia en la

⁵⁸ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XLII, Expediente 9. Este documento, presentado por los mayordomos de la cofradía, señala el año 1621 como la fecha de traslado de la imagen de la Virgen de Copacabana a su nuevo templo en el barrio de San Lázaro. Sin embargo, según Antonio de León Pinelo (1653: 121) el traslado ocurrió el 28 de diciembre de 1633 y contó con la asistencia del arzobispo de Lima, Fernando Arias de Ugarte, y del virrey Conde de Chinchón.

⁵⁹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 7.

⁶⁰ Para cotejar el texto íntegro de las constituciones de esta cofradía véase el Anexo 2, allí se indica que el año de su aprobación oficial fue 1621. Sin embargo, según Domingo Angulo (1935: 132-133, tomo II) la cofradía logró su aprobación oficial el 28 de enero de 1678, así como el reconocimiento de sus derechos patronales sobre la milagrosa imagen de la Virgen de Copacabana y su templo en el barrio de San Lázaro. A diferencia de las primeras constituciones correspondientes a la cofradía Nuestra Señora del Reposo, que solamente contenían algunos pocos artículos, las nuevas constituciones de Nuestra Señora de Copacabana son más numerosas y detallistas, respecto a los cargos, las obligaciones de los «veinticuatro» y cofrades, la celebración de los cabildos, las penalidades a quienes incumplieran sus compromisos para con la asociación, etc.

⁶¹ Los «veinticuatro» y mayordomos siempre recordaron que «nos y nuestros predecesores emos exigido y construido dicha cofradía a nuestras espenzas **destinando nuestra pretención a la mayor onrra y servicio de su divina Magestad** para cuya perpetuidad se sirvió su Magestad que Dios guarde de mandarnos librar Cédulas por la qual se sirvió de manuternos en la posesion en que nos hallamos de dicha capilla y fraternidad la qual fue mandada cumplir y con efecto executar por los señores presidente y oidores de esta Real Audiencia...», cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 6 [El énfasis es mío].

⁶² Cfr. ASBLM, Legajo 8370, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1620-1852.

reducción del Cercado y se fue consolidando a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Tres factores respaldan esta idea. En primer lugar, la fundación de un beaterio destinado a albergar solamente a niñas indígenas; en segundo lugar, la confección del lienzo *Matrimonio de Beatriz Clara Coya con Martín García de Loyola* (Angulo 1935: 135, tomo II; Choque 2014: 56), que fue una versión del famoso lienzo que expresó la alianza entre la elite incaica y la española; y, tercero, la confección del lienzo titulado *Genealogía de los incas con los monarcas hispanos como sus legítimos sucesores imperiales* (Tord 2012), que es otra versión de los famosos retratos de los incas que se hicieron en el periodo colonial. Estas dos obras pictóricas fueron custodiadas en el templo y beaterio de Nuestra Señora de Copacabana aproximadamente en el siglo XVIII, y demuestran la voluntad de los «veinticuatro» de expresar una suerte de orgullo por sus orígenes indígenas, sin que esto significara una ruptura con el orden colonial hispano (Alaperrine-Bouyer 2007: 233).

En efecto, el hecho de que los «veinticuatro» hayan cultivado una identidad indígena en Lima no significó un rechazo al *statu quo* colonial, por el contrario, si tomamos en cuenta el carácter corporativo de la sociedad colonial, lo que dichos aborígenes deseaban expresar era que ellos también formaban parte de la comunidad española, como súbditos del rey y devotos cristianos, pero en calidad de «indígenas». Por eso, el culto a Nuestra Señora de Copacabana y su cofradía no fueron cerrados ni exclusivos de los aborígenes, pues la documentación demuestra que dicha Virgen atrajo la devoción de diversos sectores sociales, especialmente luego del «milagro del sudor». Sin embargo, el prestigio que esta imagen alcanzó, y el hecho de que ningún indígena hubiera sido llamado a declarar al respecto, hizo que los «veinticuatro» acrecentaran el celo sobre su imagen debido al temor de que alguna autoridad pudiera quitársela. De ahí que los esfuerzos de los dirigentes estuvieron destinados a reafirmar su patronazgo sobre la Virgen milagrosa y probablemente fue esto lo que ayudó a que esta cofradía se «apropiara» de su culto en Lima.

Esto contrasta con el hecho de que en otras ciudades y pueblos donde esta advocación tuvo éxito fueran varias las cofradías fundadas bajo el patrocinio de la Virgen de Copacabana. Sin embargo, en Lima existió una sola bajo esta advocación reconocida oficialmente, cosa que no pasó ni siquiera en el Cuzco, donde se fundaron varias cofradías de Nuestra Señora de Copacabana (Ramos 2005: 171). Considero que esto debe atribuirse al «milagro del sudor» pues –con excepción de la imagen original del Collao, a la que también se le atribuyeron hechos extraordinarios–, no ocurrió cosa semejante con ninguna de las decenas de imágenes de la

Virgen de Copacabana que se hicieron en los demás pueblos y ciudades del virreinato. La expansión de su culto está plasmada en los numerosos indígenas de Lima quienes expresaron su devoción por la imagen en sus testamentos, donde podemos apreciar una gran diversidad en cuanto a su procedencia geográfica y étnica, lo que consolida la idea del «carácter *indio* de la devoción» (Ramos 2005: 170).

Finalmente cabe preguntarse, porqué estos indígenas pusieron tanto esfuerzo y celo en el cuidado de su imagen y en la fundación de la cofradía correspondiente. ¿por qué no dejaron ir a su Virgen y más bien lucharon por recuperar su libertad y asegurar sus derechos sobre la imagen? La explicación a estas preguntas se encuentra en tres factores: el honor, el prestigio y el estatus. Como ya expliqué, estos tres elementos fueron fundamentales dentro del *statu quo* colonial, porque de ellos dependía el éxito o fracaso social de los individuos, sin importar el estamento o cuerpo al que pertenecieran. Y, dado que la sociedad estaba profundamente influida por el catolicismo, la religiosidad era una vía importantísima para demostrar la adhesión de una persona al orden colonial, más aún si se trataba de grupos étnico-raciales sospechosos de su cercanía al paganismo, como los indígenas, por lo tanto, en ellos era aún más importante demostrar un profundo espíritu católico a través de manifestaciones de piedad, como el culto mariano⁶³.

Consideremos que través de esta advocación y su cofradía los indígenas indudablemente lograron ser vistos como personas bendecidas por la gracia de la Virgen María, aunque inicialmente las autoridades hayan intentado marginarlos del hecho milagroso que protagonizó e incluso pretendieran infructuosamente quitarles la propiedad de la efigie. Fue a través de esta Virgen que los «veinticuatro» y los cofrades indígenas lograron acercarse un poco más al objetivo de insertarse con éxito en una ciudad como Lima, habitada por una variedad de personas de distintos orígenes socioeconómicos y étnico-raciales. Para los nativos afiliados a esta asociación y especialmente para sus líderes, la Virgen de Copacabana significó, como afirma Gabriela Ramos (2005: 163), una «mediadora cultural», es decir una vía eficaz de relacionarse con todas estas personas e incrementar su estatus en la ciudad de Lima.

⁶³No sólo los indígenas del común sino también los de la nobleza aborigen (curacas o caciques) debían demostrar su adhesión al catolicismo si querían ganar y legitimar su honor y prestigio (O'Phelan 2013: 163).

3.3. La búsqueda del honor por los «veinticuatro» de Copacabana:

Sobre la base de lo expuesto, pasaré ahora a demostrar cómo los líderes de la cofradía utilizaron los mecanismos que la asociación puso a su disposición con el objetivo de incrementar su honor, prestigio y estatus, jugando al mismo tiempo con las convenciones sociales y culturales propias de la sociedad de antiguo régimen. Para ello debemos recordar tres cosas, en primer lugar, la naturaleza y características ya explicadas de estos tres fenómenos sociales (honor, prestigio y estatus) relativas principalmente a la población indígena de la ciudad de Lima; en segundo lugar, la forma cómo estaba estructurada la sociedad colonial de antiguo régimen; y, en tercer lugar, las características y el significado que las cofradías tuvieron sobre la vida de los hermanos. Solo así será posible construir una explicación que articule y dé sentido a las acciones llevadas a cabo por los «veinticuatro»⁶⁴ tanto al interior como al exterior de su asociación y en los diferentes niveles en los que ellos interactuaron (económico, político y social).

3.3.1. El incremento del honor considerando los atributos sociales innatos:

En primer lugar, debemos considerar que los «veinticuatro» originales, es decir, los que habían fundado la primera cofradía en 1588 bajo la advocación de Nuestra Señora del Reposo en la parroquia de San Lázaro, antes del traslado a la reducción del Cercado, fueron indígenas de la plebe cuyo oficio, tal como consta en el documento correspondiente, era el de «pescadores de río». Esta afirmación se basa en dos hechos, primero que ninguno se identificó como curaca o cacique y que ninguno de los primeros mayordomos (que debían pertenecer al grupo de los «veinticuatro» fundadores) usa el tratamiento de «don»⁶⁵ antes de su nombre. Además, el grupo fundador principal se identificó como de origen «chachapoyano»⁶⁶ a quienes aparentemente se les sumaron indígenas de otras etnias, llegados como migrantes a San Lázaro. Por lo tanto,

⁶⁴ Quiero remarcar que la explicación y las conclusiones que siguen a continuación se refieren principalmente a los «veinticuatro», mayordomos y demás cargos de la cofradía y no tanto a los cofrades simples. La razón evidente es que la documentación que servirá para sustentar las ideas propuestas registra principalmente el nombre, las acciones y las características de aquellos líderes de la asociación y no de los cofrades. Ciertamente en los libros de cofrades, que han sobrevivido para el caso de algunas cofradías, se encuentran registrados los nombres de los cofrades simples, pero lo usual en esos documentos era escribir únicamente el nombre, el apellido y la limosna de entrada que dio para asentarse como hermano, pero no se inscribía ningún dato adicional que nos informe, por ejemplo, su origen étnico racial, empleo o lugar de residencia. Por lo tanto, solo en contadas ocasiones me referiré a los cofrades simples o hermanos menores.

⁶⁵ Recordemos que en el siglo XVI el tratamiento de «don» y «doña» estaba reservado para personas de la elite nobiliaria tanto española como indígena (curacas).

⁶⁶ De hecho, uno de los «veinticuatro» se identificó con el nombre de «Pedro Chachapoyas» en 1592. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 253.

atendiendo a su origen estamental, étnico-racial y socioeconómico, podemos afirmar que inicialmente los líderes fueron indígenas migrantes pertenecientes a los sectores populares de la plebe.

Desde esta perspectiva, el grado de honor que este grupo fundador ostentó fue muy pequeño y casi insignificante, incluso si le sumamos a ello que en el momento en que fundaron su primera cofradía el barrio de San Lázaro era, como ya se explicó, marginal respecto al casco urbano de Lima y conocido por ser lugar de recogimiento de los enfermos y pobres. Si seguimos la pista de estos «veinticuatro» luego de su violento traslado a la reducción del Cercado y mientras permanecieron allí, no parece haber habido para ellos ningún cambio en sus condiciones sociales antedichas. Sin embargo, algo significativo cambió luego del milagro del sudor. Como espero que quede claro a lo largo de esta explicación, es imposible soslayar o minimizar las repercusiones que tuvo dicho milagro para la cofradía y los líderes de la asociación, pues también es posible ver un cambio notable en algunas de las condiciones sociales de los «veinticuatro» luego de dicho suceso.

Los principales indicios que me permiten afirmar esto están basados en la documentación disponible posterior al milagro y al traslado de la Virgen desde la reducción del Cercado a su nueva capilla en la Catedrales. En primer lugar, en dichas fuentes históricas es interesante que los líderes indígenas nunca más vuelven a identificarse ni como «pescadores de río» ni como «chachapoyanos» pero sí como indígenas. En segundo lugar, en la documentación correspondiente a las primeras décadas del siglo XVII, antes del regreso de la cofradía al barrio de San Lázaro (1621), entre los «veinticuatro» y mayordomos de la asociación empieza a registrarse lentamente la aparición de personas, probablemente indígenas, que anteponen el tratamiento de «don» antes de su nombre. Es cierto, tal como afirma Lockhart (1982, 1990, 2000), que para el siglo XVII el tratamiento de «don» y «doña» estaba perdiendo progresivamente su carácter exclusivo, pero considero que a inicios de ese siglo todavía esos apelativos debieron conservar algo de su naturaleza elitista.

Según los registros históricos, a partir de ese momento y a lo largo del siglo XVII, no solamente podemos apreciar el incremento de mayordomos y otros cargos que aparecen con el tratamiento de «don» sino también de «veinticuatro» identificados con cargos y oficios de cierto renombre

en la sociedad colonial⁶⁷, muy diferentes al de los modestos «pescadores de río chachapoyanos» de los inicios⁶⁸. Estos hechos sugieren que a lo largo de su desarrollo desde fines del siglo XVI y el siglo XVII, los mayordomos de Copacabana sufrieron una suerte de «evolución» en su honorabilidad no porque los humildes pescadores de río se hubieran convertido en «dones», sino porque estos «veinticuatro» originales empezaron a consentir el ingreso de personas de mayores calidades sociales y riqueza personal que incrementaban el honor de todo el grupo dirigente y que le daban más peso a la institución.

Esto fue facilitado por la fama y popularidad que alcanzó la Virgen luego del milagro del sudor, pues al mismo tiempo, ser «veinticuatro» y mayordomo de una advocación tan importante confería mayor honor a estas personas. De hecho, muchos devotos de la Virgen se asentaron como hermanos y donantes luego del milagro, y por eso a inicios del siglo XVII los propios «veinticuatro» declararon que «entre los dicho yndios naturales hermanos i cofrades de la dicha cofradía de nuestra señora de copacavana ay **indios ladinos y ricos y azendados personas de mucha quenta e razón...**»⁶⁹, que no dudaron en donar bienes muebles e inmuebles para gloria de la Virgen. Entre estos donadores destacó doña Catalina de Orellana, quien entregó «una cruz de oro esmaltada con seis esmeraldas y tres perlas punzantes» avaluada en cien pesos de a nueve⁷⁰. Asimismo Lorenzo Caja, legó a la cofradía una chacra ubicada en el pueblo de Chancay (Huaral)⁷¹. Y una propiedad similar, que la cofradía logró adquirir, fue un tambo ubicado en la puerta falsa del pueblo del Cercado, legado a la cofradía por Juana de Aguilar⁷².

Por lo tanto, los fundadores originales de la cofradía Nuestra Señora del Reposo ciertamente no podían desprenderse de sus calidades étnico-raciales como indígenas y chachapoyanos, tal como eran identificados por la sociedad y tal como se autoidentificaban, y tampoco podían escapar del hecho de ser plebeyos de los sectores populares de Lima, incluso vinculados a un oficio sin prestigio y a un grupo étnico no quechua ni cuzqueño sino originario de las montañas

⁶⁷ Por ejemplo, en 1695 don Francisco Martínez Sacap, alcalde ordinario de indios de Lima aparece como mayordomo de la cofradía. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 40

⁶⁸ Para ver la lista de mayordomos de la cofradía Copacabana con sus respectivos tratamientos y cargos, en los casos en los que fueron registrados, ver el anexo 7.

⁶⁹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 85 [el énfasis es mío].

⁷⁰ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 171.

⁷¹ Cfr. ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 2, Casilla 73-C, Años 1632-1650.

⁷² Cfr. ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 15, Casilla 73-C, Años 1724-1780.

andino-amazónicas. Pero inteligentemente ellos buscaron balancear estas aparentes «desventajas», en primer dejando de referirse a ellas en sus escritos oficiales y también permitiendo el ingreso, en calidad de «veinticuatro», de personas más honorables que pudieran comunicar a toda la dirigencia de la asociación un mejoramiento relativo de sus calidades sociales⁷³.

3.3.2. El incremento del honor considerando los actos del linaje:

Recordemos que la cofradía tuvo dos fundaciones, la primera bajo la advocación de Nuestra Señora del Reposo (1588) y la segunda bajo la de Nuestra Señora de Copacabana (1621). ¿Qué ocurrió? ¿por qué los pescadores chachapoyanos y sus colegas indígenas de San Lázaro decidieron cambiar de advocación a la imagen de la Virgen que habían mandado a confeccionar con su propio dinero? Para entender esto debemos considerar el concepto de linaje más laxamente. Esto significa que en lugar de entenderlo como la ascendencia o descendencia de una «familia» nuclear o extensa, debemos relacionar el linaje con un «cuerpo social» compuesto de «hermanos» cristianos e indígenas. Recordemos que la sociedad colonial estaba también estructurada en cuerpos siendo el de los indígenas uno de ellos, dividido a su vez en subcuerpos referidos a cada etnia o pueblo (chachapoyanos, huancas, quechuas, aymaras, etc.). Sin embargo, como ya hemos visto el propio Estado colonial reconoció legalmente a todo el grupo de los indígenas como un cuerpo único a través de la creación de la República de Indios.

Desde esta perspectiva, sostengo que los indígenas de San Lázaro, reducidos ya en Santiago del Cercado junto con aborígenes de diferente origen étnico, consideraron que sus «hermanos» de la región del Collao (Titicaca) habían sido agraciados con uno de los más grandes honores que Dios había hecho hasta ese momento en el Perú, al ser testigos directos de la gran epifanía protagonizada por su imagen de la Virgen de Copacabana, tal como ya se relató. En ese sentido, esos indígenas del Collao se convirtieron místicamente en una suerte de «hermanos mayores» cristianos para el resto de aborígenes del Perú, incluyendo a los de Lima, de tal forma que los

⁷³ Asimismo, consideremos que, entre la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX, Lara (2014: 87) ha demostrado que muchos padres de las indígenas que solicitaron y obtuvieron su ingreso al beaterio de Copacabana –fundado y patrocinado por los «veinticuatro»–, usaban el tratamiento de «don» y «doña» e incluso algunos de ellos se identificaron como curacas procedentes de diversas partes del virreinato del Perú, residentes en Lima. Considero que este dato es relevante porque una de las características de este beaterio, fue que debía recibir principalmente a las hijas de los propios «veinticuatro» de la cofradía. Por lo tanto, estos padres de familia, quienes presentan a sus hijas ante la dirección del beaterio, que se identifican como curacas y que usaban el tratamiento de «don» y «doña», debieron ser nada menos que los propios líderes aborígenes de la asociación.

«veinticuatro» de Nuestra Señora del Reposo, actuando como «hermanos menores» cristianos, decidieron tomar la nueva advocación de Copacabana tratando de asimilar también una parte del honor que prometía esta nueva Virgen que se estaba comenzando a convertir en un símbolo casi panandino de la conversión religiosa de los indígenas (Ramos 2005; Salles-Reese 2008).

Por lo tanto, siguiendo el ejemplo de sus «hermanos mayores» del Collao, los indígenas de San Lázaro de pusieron bajo la protección de Nuestra Señora de Copacabana pretendiendo tomar prestado el honor cristiano de aquellos tal como estaba ocurriendo en otras ciudades del virreinato peruano incluyendo el Cuzco (Ramos 2005). Sin embargo, dicho préstamo del honor no fue necesario en el caso de los «veinticuatro» de San Lázaro porque a diferencia de las otras copias de la Virgen que se veneraban en otras partes del Perú, la imagen de Lima también fue protagonista de su propia epifanía gracias al «milagro del sudor». Esto significa que los supuestos «hermanos menores» indígenas de Lima habían alcanzado, también por gracia de Dios, la misma honorabilidad cristiana que los del Collao. Por eso, creo que debió ser muy frustrante para los «veinticuatro» en Lima que la investigación acerca de este suceso mandada hacer por el arzobispo Toribio de Mogrovejo no haya incluido el testimonio no solo de ninguno de ellos sino de ningún indígena, a pesar de haber sido muchos los que estuvieron allí.

De esta forma, si consideramos que los indígenas en general eran «hermanos» cristianos miembros del cuerpo de su respectiva república y a eso le añadimos el hecho de que los miembros de la cofradía se consideraban también «hermanos» bajo la misma advocación, entonces los «veinticuatro» de Copacabana lograron adquirir honor gracias a las acciones iniciadas tanto por sus «hermanos mayores» del Collao como por sus hermanos fundadores de la primera cofradía de Nuestra Señora del Reposo, quienes habían dejado en herencia a los «veinticuatro» del siglo XVII una de las asociaciones fundadas por indígenas en Lima más antiguas y prestigiosas. Lo que correspondía entonces a estos «herederos» era acrecentar y consolidar el honor y prestigio de su asociación. ¿Cómo lograrlo? Para entender esto es necesario recordar una de las principales características de las cofradías, me refiero a la posibilidad que daban estas asociaciones a los «veinticuatro» para expandir y consolidar las redes sociales interactuando con personas de semejante o distinto origen étnico-racial, estamental y socioeconómico. En el caso de la cofradía de Copacabana esta característica estuvo potenciada gracias al prestigio que adquirió la imagen luego del «milagro del sudor».

En efecto, como ya se ha señalado, otra consecuencia de dicho evento fue el deseo extendido entre todos los sectores sociales de Lima por inscribirse en la asociación, lo cual «obligó» a los indígenas fundadores a permitir una apertura de la cofradía tanto a nivel de los cofrades simples como al de los propios «veinticuatro». Recordemos que mientras la cofradía permaneció en la parroquia de San Lázaro bajo la advocación de Nuestra Señora del Reposo fue una asociación pequeña y casi desapercibida excepto para los indígenas de ese barrio, incluso la imagen de la Virgen mandada hacer por los aborígenes estaba adornada muy pobremente tal como siempre recordaron los fundadores⁷⁴. Luego del «milagro del sudor» se asentaron como hermanos una gran cantidad de personas de la plebe, pobres y ricos, así como afrodescendientes e indígenas de otros barrios de la ciudad. Pero también solicitaron su ingreso personajes destacados de la elite española y criolla quienes fueron asentados como hermanos en un libro especial y aparte del libro donde se inscribían a los indígenas y personas de la plebe⁷⁵.

Este momento de apertura de la cofradía significó el inicio de una expansión sostenida y progresiva que los «veinticuatro» permitieron con el objeto de contactar a su asociación con los altos niveles sociales, políticos y económicos de la ciudad de Lima, permitiendo dos cosas. En primer lugar, acumular una cantidad significativa de bienes y rentas legadas a la asociación por estas personas de la elite; y, segundo, incrementar el honor y prestigio tanto de la cofradía como de los propios «veinticuatro». Es probable que esta sea una de las razones por las que comenzó a incrementarse la presencia de personajes importantes entre el grupo de dirigentes de la asociación, tal como ya he comentado y está registrado en la documentación. De hecho, dos de los principales benefactores de la cofradía fueron el arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, que puso la imagen bajo su protección en la Catedral luego del «milagro del sudor», y también la hermana de éste, doña Grimanesa de Mogrovejo y Robledo quien aportó un gran donativo para la construcción de la capilla donde estuvo temporalmente la Virgen en la Catedral.

⁷⁴ «los dichos hermanos y veinte y quatro naturales viendo la dicha imagen muy pobre e necesitada y en tanta miseria que la faltavan muchas cosas para su ornato y para estar con la decencia que se devia movidos con sancto çelo y cristiano para que la devoción del pueblo se aumentase tomaron por advocación a la dicha ymagen de nuestra señora del Reposo como de antes la tenian y fundaron una cofradía y hermandad entre todos cofrades y veinte y quatro para mejor poder servir y sustentar la dicha ymagen,...». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 83.

⁷⁵ «E después de los susodicho en este dicho día en nueve días del mes de mayo de mil y quinientos y noventa y quatro años el dicho vissitador abiendo visto otro libro que ante su merced trujo y exsivio el maestro Alonso de Guerta yntitulado libro en que se asientan los cofrades españoles de la cofradía de nuestra señora de copacavana y de la limosna que dan para misas y cera della...» AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 194.

Otros ejemplos de personas de gran nombre vinculadas a la cofradía que ayudaron a la reconstrucción de su templo luego del terremoto de 1687 fueron el capitán Cristóbal de Hurtado y doña Juana de Valdés y Llano, viuda de don Bartolomé de Hazaña –caballero de la orden de Santiago–, donaron cada uno mil pesos de a ocho para reparar el templo y la capilla de la Virgen⁷⁶. Asimismo, según consta en un documento de 1699, don Cristóbal Calderón Santibáñez, caballero de la orden de Alcántara, se convirtió en otro benefactor de la asociación⁷⁷.

3.3.3. El incremento del honor considerando los actos respecto al entorno social:

Tal como se ha explicado el honor incluía también las acciones que las personas realizaban en su interacción social y por lo tanto la proactividad del individuo jugaba aquí un papel central. De hecho, las cofradías como asociaciones laicas ofrecían muchas posibilidades a los «veinticuatro» para acrecentar el honor no solo del grupo sino también de cada uno de ellos en particular. Para entender esto consideremos que fundar y organizar una cofradía implicaba un gran esfuerzo, y dado que nadie estaba obligado a hacerlo debemos preguntarnos por qué los «veinticuatro» pusieron tanto empeño en crearla y mantenerla. La explicación es, primero, que a través de ella los nativos podían manifestar la devoción cristiana que pretendían haber interiorizado; segundo, podían acceder a los beneficios materiales y espirituales propios de una cofradía; y, tercero, a través de su asociación, los aborígenes podían expresar su adhesión al *statu quo* colonial demostrando ser cristianos tan honorables como los españoles y criollos⁷⁸. Así, ellos podían incrementar su prestigio social ante un público místico influido por la sensibilidad barroca y contrarreformista, que apreciaba las manifestaciones de piedad. Por lo tanto, obteniendo honor a través de la demostración de su catolicismo, los indígenas esperaban incrementar su prestigio social, proclamando ser miembros dignos de la comunidad cristiana española y leales súbditos de la Corona mejorando su estatus social y ocupando un espacio digno y respetable dentro del ordenamiento del antiguo régimen colonial⁷⁹.

⁷⁶ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 32.

⁷⁷ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 8.

⁷⁸ Tal como ha observado también Charney (1989, 1998), las cofradías y el compadrazgo formaron parte de una serie de estrategias e instituciones que los indígenas de Lima desarrollaron para integrarse ventajosa y exitosamente en el orden colonial, así como para adquirir un sentido de pertenencia de tal manera que sus asociaciones fueron percibidas como una «gran familia». La relación entre cofradía y compadrazgo en el mundo andino también ha sido estudiada por Foster (1959), principalmente en el ámbito de los indígenas rurales.

⁷⁹ Mansilla (2008, 2010) ha documentado cómo también los españoles usaron a sus cofradías para lograr honor, prestigio y estatus, así como para expandir sus redes sociales.

Las ideas de «pacto social» y «negociación» –empleados por Maribel Arrelucea (2018: 33) para estudiar las relaciones entre amos y esclavizados en la ciudad de Lima colonial–, pueden ser útiles para comprender las relaciones entre los cofrades de Copacabana y las autoridades coloniales. Esto significa que los «veinticuatro» indígenas de esta cofradía llevaron a cabo estrategias para mostrarse como buenos católicos y leales súbditos de la Corona, con el objeto de incrementar su honor ante los ojos de la comunidad cristiana. En este sentido, la construcción de un templo dedicado a la Virgen de Copacabana en el barrio de San Lázaro, hecho con el esfuerzo y los recursos recolectados por los propios indígenas, les ayudó a lograr su salida de la reducción del Cercado. En otras palabras, los «veinticuatro» podían demostrar que su afán por salir del Cercado no era para librarse del adoctrinamiento cristiano, sino que era por la necesidad de darle a su Virgen un templo propio, que hiciera honor a su prestigio milagroso, y a la necesidad de estar cerca de ella para cuidarla y honrarla.

Para demostrar cómo los actos personales de los «veinticuatro» contribuyeron a incrementar el honor grupal e individual consideremos tres aspectos: en primer lugar, la administración eficiente de los bienes de la asociación, donde veremos cómo los líderes trataron de incrementar el patrimonio de la cofradía haciéndola atractiva para la comunidad; en segundo lugar, la afirmación de la cofradía de Copacabana frente a las otras asociaciones que se fundaron en su templo, lo cual nos permitirá comprender cómo los «veinticuatro» consolidaron el honor y prestigio de su cofradía frente a las demás; y, en tercer lugar, las acciones directas de los mayordomos como máximos líderes temporales de la cofradía. Estos tres aspectos mostrarán la preocupación y el cuidado con que los mayordomos y «veinticuatro» actuaron y el éxito que finalmente alcanzaron, pues lograron convertir a su cofradía en una de las más prestigiosas de Lima en el siglo XVII, lo cual redundó en el incremento de su honorabilidad.

3.3.3.1. La administración eficiente de los bienes y rentas de la cofradía:

Una de los principales deberes de los «veinticuatro» fue administrar los bienes de su asociación de manera eficiente y autónoma, porque esto les permitiría demostrar, primero, que eran capaces de cumplir con los objetivos de ayuda espiritual y de asistencia social a los que se habían comprometido con los cofrades y con la sociedad; y, segundo, que eran cristianos tan piadosos, generosos y responsables como cualquier otro grupo de «veinticuatro» de las cofradías más prestigiosa de la ciudad. Para comprender esto consideremos que la construcción

y ampliación de la infraestructura del templo de Copacabana, el financiamiento de los beneficios que la cofradía otorgaba a sus afiliados y el cumplimiento de sus actividades litúrgicas y ceremoniales, no pudieron haberse realizado sin un soporte económico bien administrado que lo respaldara.

Los libros de inventarios de bienes de esta cofradía han registrado una cantidad respetable de objetos de valor monetario y litúrgico⁸⁰, así como rentas procedentes de censos y obras pías fundadas a favor de la cofradía⁸¹. Un ejemplo de la riqueza que logró amasar esta cofradía la tenemos en un documento que da cuenta de que, a inicios del XVII, durante el tiempo de la administración del doctor Alonso de Huerta, la cofradía llegó a mover en un solo año un total de sesenta mil pesos⁸². ¿Cómo logró esta asociación amasar tal cantidad de bienes y rentas? Ya hemos visto que las cofradías tenían una serie de fuentes de ingresos que la normatividad oficial les permitía gozar, en el caso de la cofradía de Copacabana, la acumulación de bienes y rentas se hizo durante un periodo prolongado de tiempo, desde su fundación en el siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, principalmente a través de las cuotas de inscripción y limosnas de los cofrades; las donaciones testamentarias; las transacciones financieras; el alquiler de bienes inmuebles y objetos rituales; y, el albaceazgo de capellanías.

En primer lugar, recordemos que en la mayoría de cofradías la principal fuente de ingresos fueron las limosnas que pagaban los cofrades, empezando por la cuota de inscripción gracias a la cual adquirían la «carta de esclavitud». En el caso de la cofradía de Copacabana, para tener una mejor idea del número de cofrades debemos considerar dos momentos. El primero es el tiempo en que la cofradía estuvo en el barrio de San Lázaro –antes del traslado de los indígenas a la reducción del Cercado–, y el segundo momento es el posterior al «milagro del sudor» ocurrido cuando estaba en su capilla en Santiago del Cercado. Inicialmente, mientras la imagen estuvo en San Lázaro bajo la advocación de Nuestra Señora del Reposo, la mayoría de cofrades debieron ser los habitantes de esa zona marginal de la ciudad, es decir, indígenas y afrodescendientes, de muy escasos recursos económicos. Por lo tanto, el número de afiliados, y los ingresos económicos debieron ser escasos.

⁸⁰ Cfr. ASBLM, Legajo 8366, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1677-1702.

⁸¹ Cfr. ASBLM, Legajo 8372, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1614-1746.

⁸² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 53.

Sin embargo, luego del «milagro del sudor» esto cambió, pues la imagen adquirió una enorme fama y prestigio. Como ya se dijo, a raíz de esto muchas personas de todos los estratos socioeconómicos y de diverso origen étnico-racial, se acercaron masivamente a los «veinticuatro» solicitando su ingreso, de tal manera que la «caja de tres llaves» se llenó de limosnas y donativos aportados por los devotos⁸³. Este fue un momento de primer engrandecimiento económico de la cofradía y probablemente significó la base de su riqueza, ya que no solo se inscribieron personas de los sectores populares y medios sino también personajes de la elite de Lima e incluso miembros de la Real Audiencia y del Tribunal del Santo Oficio, quienes aportaron sumas considerables⁸⁴. A inicios del siglo XVII el número total de cofrades inscritos en el libro de hermanos ascendía a dos mil seiscientos sesenta personas⁸⁵, por lo tanto, en una ciudad que en ese momento contaba con veintidós mil novecientos treinta habitantes, la cofradía de Copacabana comprendía al doce por ciento del total.

En segundo lugar, acerca de las donaciones testamentarias, debemos tomar en cuenta que luego del «milagro del sudor» la cofradía recibió valiosos donativos empezando por el terreno donde se construiría su capilla, en el barrio de San Lázaro. Según la documentación consultada tal donativo se debió al capitán Antonio Carrasco del Saz, a quien además se la asignó la tarea de administrar los recursos económicos destinados a la construcción del edificio religioso. Sin embargo, no faltaron conflictos con los «veinticuatro», quienes seguramente resintieron el hecho de no poder controlar totalmente la construcción de su templo, de tal modo que dicho capitán fue víctima de acusaciones por parte de los «veinticuatro» sobre el uso inadecuado de donaciones hechas por los fieles, como una viga donada por Álvaro Alonso Moreno, que al parecer el capitán mandó a cortar para hacer la reja de la iglesia sin permiso de los mayordomos⁸⁶.

En tercer lugar, como en muchas otras cofradías una de las principales transacciones financieras, que los mayordomos de Copacabana supieron aprovechar fueron los censos, vía importante y rápida de acceso a capitales para los comerciantes, artesanos, labradores, o cualquiera que necesitara dinero. El problema era que muchas veces estas transacciones no se

⁸³ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 146.

⁸⁴ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 5.

⁸⁵ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXII. Expediente 4, f. 39v.

⁸⁶ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 11.

podían hacer fácilmente escapando al ojo vigilante de la Iglesia. En esos casos los mayordomos preferían evitarse problemas pidiendo permiso al Tribunal Eclesiástico, a través del procurador de indios. De este modo, en 1682 el licenciado José Mejía de Estela, procurador de naturales, en nombre de los mayordomos solicitó permiso para vender a censo varias propiedades de la asociación, entre ellas un tambo y corral de aposentos ubicados en la calle de Malambo⁸⁷, tres casas junto a la cruz en la misma calle, una chacra ubicada en el valle de Lurigancho y otra chacra ubicada en el valle de Magdalena. Pero los mayordomos no se limitaron solamente a pedir este permiso sino que expusieron las razones de la utilidad de realizar estas operaciones comerciales⁸⁸.

La imposición de censos fue tan importante que los mayordomos realizaron constantemente transacciones de este tipo con personas comunes y corrientes, pero con solvencia económica, y con personajes civiles y eclesiásticos de gran poder económico, quienes muchas veces necesitaban el dinero inmediatamente y luego liquidaban el préstamo solicitando la terminación de la imposición censal sobre su inmueble. Por ejemplo, en 1698, el sacerdote jesuita Armando Bazán, cura del pueblo de Santiago del Cercado, solicitó la redención de un censo de dos mil pesos y la subrogación de otro censo de mil pesos más sus réditos, impuesto sobre unas chacras ubicadas en el valle de Cachuasi, a favor de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana⁸⁹.

Como vemos en la documentación, muchos de los bienes inmuebles urbanos sobre los cuales la cofradía tenía impuestos censos estuvieron ubicados en el barrio de Malambo, pues este lugar estaba próximo al barrio de San Lázaro, donde estaba ubicado el templo y cofradía de Nuestra Señora de Copacabana. Este es un dato interesante pues sabemos que este barrio de Malambo estaba habitado principalmente por personas de los sectores populares de la ciudad, con escasos recursos económicos, así como por individuos de origen afrodescendiente. Sin embargo, los cofrades de Copacabana se encontraron en este lugar también con personas aparentemente de los sectores medios que impusieron censos sobre sus propiedades a favor de la cofradía. Por ejemplo, en 1691 el licenciado Pedro de Orellana solicitó la venta a censo de su casa en la calle

⁸⁷ Al parecer dichas casas y tambo de Malambo fueron legados a la cofradía por el indígena Juan Nicolás. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 45.

⁸⁸ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 24.

⁸⁹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 43.

Malambo, realizando la transacción económica con el capitán Francisco de Escobar, mayordomo de la cofradía⁹⁰.

En cuarto lugar, los mayordomos también supieron acudir al alquiler de bienes inmuebles y objetos rituales, ya que, pues la cofradía gozó de popularidad y prestigio, esta asociación acumuló muchos bienes que tuvieron un importante valor monetario y ritual. Los mayordomos, acuciados por la necesidad de obtener liquidez para los gastos urgentes, comprendieron que también podían usar como fuente de ingresos el alquiler de dichos bienes. Aunque siempre existía el peligro de que lo alquilado sufriera pérdida o daños, los mayordomos no dudaron en prestarlos. Sin embargo, hubo ocasiones en que fue necesario tomar acciones legales contra las personas o instituciones que incurrían en actitudes irresponsables con lo prestado. Por ejemplo, en 1674, los mayordomos y el sacerdote de la cofradía entablaron una demanda contra Juan Ramos de la Cruz y don José Lobo, para que pagaran por un blandón de plata y una vinajera que se les había prestado tal como constaba en la carta de obligación firmada por los demandados⁹¹. Asimismo, en 1675 el mayordomo Lorenzo de Ulloa, tuvo que demandar al indígena sillero Juan Ramos para que devolviera un blandoncillo de plata a la cofradía⁹².

Finalmente, otra fuente de ingresos que sirve para ilustrar el empeño que los mayordomos pusieron en la administración eficiente de los bienes y rentas de la asociación estuvo relacionado al albaceazgo de capellanías. Muchos devotos dejaban como patrono de la capellanía a su cofradía de confianza y la de Nuestra Señora de Copacabana no fue la excepción. Tal como se detalla en la documentación y los libros de cuentas, la cofradía tuvo el patronato de capellanías fundadas por los devotos de esta Virgen, por lo tanto, los mayordomos debían encargarse del cobro de los réditos del censo y de su administración para los fines ya descritos. De esta forma, las capellanías fueron una forma especial de ingresos económicos para la cofradía, porque estaban explícitamente vinculados al mantenimiento económico de las misas, tal como se estipuló en la capellanía fundada en 1657 por María Petrona Fres de Vargas, indígena del pueblo de Surco, quien encargó el patronato de su obra pía a la cofradía⁹³.

⁹⁰ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 36.

⁹¹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 14.

⁹² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 15.

⁹³ Cfr. ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 5, Casilla 73-C, Años 1657-1709.

Estos ejemplos, de los muchos que se encuentran en la documentación, demuestran que los mayordomos y «veinticuatro» de Copacabana se preocuparon por el enriquecimiento de su asociación, pues de esta manera podían agenciarse de los fondos necesarios y cumplir con las obligaciones para con los hermanos (entierros, dotes, donativos a los deudos, etc.) y solventar las acciones de culto (misas, procesiones, etc.) y el adorno de su capilla, altar e imagen de Copacabana, cuyo mantenimiento era costoso pero muy necesario para demostrar a la comunidad cristiana y a la elite de Lima que ellos en su calidad de indígenas eran tan cuidadosos en la promoción de su asociación cristiana como lo eran los «cristianos viejos», obteniendo así un incremento indudable de su honor y prestigio ante la sociedad sobre la base de su propio esfuerzo tal como acostumbraban declarar orgullosamente⁹⁴.

3.3.3.2. La afirmación de la cofradía frente a las otras asociaciones dentro del templo:

La importancia y el prestigio que fue ganando la cofradía a lo largo del siglo XVII hizo que otras personas devotas se interesaran en fundar asociaciones con diferentes advocaciones en la parroquia de Copacabana. En este caso dichos devotos debían negociar con los mayordomos pues los «veinticuatro» de Copacabana tenían el patronato sobre su templo, reconocido por las autoridades eclesiásticas. Así lo hicieron, por ejemplo, los mayordomos y «veinticuatro» de la cofradía San Cristóbal para que se les confirmara la posesión de un altar comprado a la cofradía de Copacabana, dentro de dicha parroquia. Tal como consta en la documentación, este altar debía servir como lugar de culto para su advocación con el permiso correspondiente no sólo del Juzgado de Cofradías y Obras Pías, sino también de los «veinticuatro» de Copacabana⁹⁵.

A veces los acuerdos a los que llegaban los mayordomos con los «veinticuatro» de otras cofradías, quienes deseaban adquirir una capilla para su propia advocación dentro del templo, eran mal entendidos o mal interpretados y se alegaban incumplimientos por parte de los mayordomos de las cofradías recién llegadas, generando disputas y enemistades entre ellas al interior de la parroquia. Otras veces los problemas eran ocasionados por el intento de los mayordomos de Copacabana –sacando ventaja de su condición de dirigentes de la principal

⁹⁴ «Los dichos hermanos cofrades e veinte y quatro mediante lo referido siempre an tenido muy particular cuenta e cuidado del aumento y acrecentamiento de la dicha capilla e ymagen en pedir e juntar limosnas para misas cera y aceite y otras cossas necesarias al servicio y ornato de ella remediando la necesidad que tenia tan grande y agora ansi mismo de presente an echo y azen lo mismo como en cosa suya propia como siempre a sido y es y esto mediante azian y daban las dichas limosnas...». Cfr. AAL. Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4, f. 83 v.

⁹⁵ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 29.

cofradía de esta parroquia– para obligar a los mayordomos de las otras asociaciones a realizar acuerdos que terminaban beneficiando directa e incluso personalmente a los mayordomos de la cofradía principal.

Es interesante el caso de la cofradía San Agatón cuyos «veinticuatro» consiguieron en 1678 que los mayordomos de Copacabana les vendieran un sitio dentro del templo, para que construyeran su capilla y tuvieran una cripta⁹⁶. En 1689 los mayordomos de San Agatón demandaron judicialmente a Alonso de Castro, mayordomo de Copacabana, alegando que él les impedía celebrar normalmente sus misas, obstaculizaba el enterramiento de sus cofrades e incluso les impedía contratar a los músicos para acompañar sus ceremonias, obligándoles más bien a contratar sus propios servicios, pues el demandado era músico, lo cual era evidentemente un abuso que quería cometer en beneficio de sus intereses personales⁹⁷. A partir de este momento empezaron los problemas entre la cofradía de Copacabana y la de San Agatón lo cual condujo a los mayordomos de ambas asociaciones a largos e interminables juicios⁹⁸ por motivos de diversa índole⁹⁹.

Por lo tanto, muchas veces la relación de esas cofradías con la de Copacabana eran conflictivas y les tocaba a los mayordomos enfrentar litigios entablados por los otros mayordomos, especialmente cuando se trataban de asegurar los derechos sobre las capillas y los lugares de enterramiento en el templo. Por ejemplo, en 1672 una cofradía de indígenas pescadores tuvo

⁹⁶ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 33.

⁹⁷ Los mayordomos de San Agatón sostenían que «...Alonso de Castro mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana con la mano de tal mayordomo, esta tan altivo, que nos quiere ultrajar y con efecto lo hace traiendonos diferentes molestias y vejaciones; como **no dar lugar a que traigamos a nuestras misas y fiestas la musica que nos fuere de conveniencia; si no a de ser la que el susodicho quiere, por ser musico y por el presio suvido que le parese** en perjuicio de nuestra cofradia, que es pobrissima, y lo mismo con la musica de los entierros; passando tan adelante su exeso, que por molestarnos; **nos tiene la puerta de la iglesia serrada al llebar a enterrar los cuerpos de los hermanos difuntos...**». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXXV, Expediente 7 [El énfasis es mío].

⁹⁸ Ese mismo año de 1689 Francisco Alonso de Villalobos, mayordomo y fundador de la cofradía San Agatón presentó una demanda similar contra Alonso Guzmán, mayordomo de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana, alegando que dicho mayordomo no dejaba que la cofradía de San Agatón cumpliera con sus actividades normales, pidiéndole contribuciones que no debía dar e insultando al mayordomo denunciante. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 2.

⁹⁹ En 1720 los mayordomos de la cofradía San Agatón pidieron que se les reconociera oficialmente el sitio para el enterramiento de sus hermanos difuntos, que habían adquirido de los mayordomos de la cofradía de Copacabana. Los mayordomos de San Agatón alegaban que los mayordomos de la cofradía Nuestra Señora del Rosario les estaban disputando la posesión de su sitio de enterramiento. Es posible que, debido a los problemas y rencillas entre las cofradías de San Agatón y Copacabana, los mayordomos de esta última hubieran revendido dicho sitio a los mayordomos de Nuestra Señora del Rosario, originando el inicio de este pleito judicial. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 10.

que entablar una demanda, contra la cofradía de Copacabana acerca del derecho a la posesión del altar de San José donde estaba fundada la asociación demandante¹⁰⁰. Este caso conllevó a una queja por parte de los mayordomos pescadores ya que los de Copacabana les estaban impidiendo realizar los cabildos tocantes a su asociación en la capilla que les había sido designada. El mayordomo de Copacabana, don Juan Carreño, tuvo que aclarar que dicha capilla continuaba vedada para los cofrades de San José, porque todavía no se había hecho ningún acuerdo con su asociación.

Estos ejemplos demuestran que los mayordomos de Copacabana estuvieron siempre alertas para proteger la primacía y el liderazgo que su asociación tuvo como fundadora y cabeza del templo construido por su propio esfuerzo y consagrado a su advocación. Abrir el templo a otras cofradías fue necesario porque esto permitía contar con asociaciones hermanas que ayudaban a solventar los gastos de mantenimiento de la infraestructura, pero también ayudó a incrementar el honor y el prestigio de la asociación, pues las solicitudes de fundación de cofradías de indígenas con otras advocaciones, al interior de este edificio, demostraba que la imagen había obtenido arraigo en el imaginario místico de la población aborigen de la ciudad y de los valles comarcanos. Sin embargo, para que dicho honor y prestigio fueran efectivos era indispensable que las demás asociaciones reconocieran la primacía de los «veinticuatro» de Copacabana y respetaran el derecho de patronato que dichos indígenas ostentaban sobre el edificio, de ahí que los mayordomos no dudaran en salir en defensa de su cofradía cada vez que su liderazgo era desafiado.

3.3.3.3. Las acciones directas de los mayordomos como líderes temporales de la cofradía:

Los mayordomos fueron los personajes prominentes de las cofradías fundadas por indígenas urbanos y rurales, compitiendo incluso con el prestigio de los curacas (Meyers 1986: 96). Se les puede seguir la pista porque sus nombres aparecen encabezando los litigios, tratos y contratos de la asociación, en su calidad de líderes, administradores y representantes legales de la asociación. En el caso de la cofradía de Copacabana la documentación los menciona como «mayordomos bolsero» y «mayordomo llavero». Según sus constituciones (ver anexo 2) estos cargos y los demás debían ser elegidos por los «veinticuatro» reunidos en cabildo, el día de la fiesta principal de la cofradía que fue el 28 de diciembre, día de los «santos inocentes» (Art. 1

¹⁰⁰ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 12.

de las constituciones). Los indígenas eligieron ese día porque fue en la mañana del sábado 28 de diciembre de 1591, que ocurrió el «milagro del sudor» de la Virgen.

Según el artículo 3 de las constituciones, durante el cabildo antedicho debían elegirse, no solo los mayordomos, sino también diputados, procuradores, un fiscal hermano y un muñidor (encargado de llamar a los «veinticuatro» y cofrades para asistir a las ceremonias y eventos de la cofradía). Además, estas disposiciones ordenaban la elección de un cargo muy especial, el de «patrón mayoral» (art. 4), que debía recaer en un «yndio de nacion, y conosido por tal de padres» (art. 25), que debía ejercer como tal por un lapso de tres años y cuyas funciones, tal como se desprende de las constituciones, consistían en fiscalizar las acciones y cuentas de los mayordomos, por lo tanto dicho patrón mayoral parece haber tenido un estatus superior al de todos los demás cargos, cosa que no era común en la mayoría de cofradías donde los mayordomos ocupaban los puestos más altos. Otra particularidad a destacar en la elección de estos cargos es que al padre capellán se le reconocía el doble voto, excepto en la elección del «patrón mayoral», donde no se le permitía votar a menos que hubiera discordia entre los «veinticuatro» (art. 7).

Usualmente eran elegidos dos mayordomos, uno principal (mayordomos bolsero) y otro ayudante, que probablemente (aunque esto no consta en las constituciones) ocupaban estos cargos por turnos de seis meses hasta completar el ciclo anual, luego de lo cual ellos podían ser reelegidos o reemplazados por nuevos mayordomos. Según lo establecido en la normatividad estándar de estas asociaciones, tanto el dinero en efectivo como las joyas y otros objetos de valor debían ser resguardados en una «caja de tres llaves» –suerte de caja fuerte– cuya guardianía era responsabilidad de los dos mayordomos más el padre capellán de la cofradía, por lo tanto cada uno de ellos debía tener una copia de la llave –de ahí el nombre de esta caja fuerte–, así que en teoría esta caja sólo podía abrirse en presencia de estas tres personas, ya que era necesario accionar cada una de ellas para dar acceso a su contenido. Por lo tanto, si en la documentación se lee el nombre de «mayordomo llavero» es posible que se refiera a cualquiera de ellos, pues ambos tenían una copia de la llave que guardaba sus caudales.

En primer lugar, en el cumplimiento de sus funciones, los mayordomos de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana contribuyeron decisivamente a la fundación de la parroquia de Nuestra Señora de Copacabana y el regreso de los indígenas desde la reducción de Santiago del Cercado a su barrio original de San Lázaro. Según la documentación consultada, los líderes de la cofradía

lograron estos resultados porque fueron hábiles en utilizar favorablemente los instrumentos jurídicos y las oportunidades que el orden colonial les ofrecía, o en todo caso se asesoraron muy bien con personas que pudieran ayudarles a conseguir resultados usando al propio *statu quo* jurídico colonial. Fue en 1616 que los mayordomos acudieron al protector general de indios, Gonzalo Ortiz de Mena, con el objetivo de que les ayudara a obtener el permiso oficial para iniciar la edificación de su nuevo templo consagrado a Nuestra Señora de Copacabana, en el barrio de San Lázaro, y luego trasladar a ella su imagen y su asociación¹⁰¹.

Una vez construido el nuevo templo en San Lázaro y devueltos los indígenas a este lugar, los mayordomos y «veinticuatro» –debido al temor de que las autoridades eclesiásticas quisieran apoderarse también del control de dicho templo o les arrebataran la imagen–, iniciaron las gestiones ante la autoridad episcopal, para que se les reconociera oficialmente la unificación indisoluble de la cofradía con el templo y capilla de Copacabana, cosa que obtuvieron y determinó la vinculación perpetua de la asociación con la advocación¹⁰². Finalmente, esta unión de la cofradía con el templo, la capilla y la imagen milagrosa, quedó consolidada oficialmente cuando los mayordomos y «veinticuatro» lograron que las autoridades civiles –de acuerdo con las atribuciones que les confería el derecho de «patronato regio»–, les reconocieron el derecho de patronato o «tutoría» sobre la parroquia que ellos habían mandado a construir, con lo que su traslado al barrio de San Lázaro quedó consagrado por las autoridades coloniales¹⁰³.

Asimismo, como las cofradías fueron instituciones cuyos intereses abarcaron tanto lo espiritual como lo material, los mayordomos debían saber anticiparse a cualquier problema que pusieran en duda la legitimidad de su asociación ante el público cristiano. Por eso los mayordomos defendieron públicamente los privilegios de su asociación, por ejemplo, revalidando el lugar que les correspondía en las grandes procesiones del calendario litúrgico. Asimismo, los

¹⁰¹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 7.

¹⁰² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2, f. 146.

¹⁰³ El patronato que los hermanos «veinticuatro» tenían sobre el templo y la capilla de Nuestra Señora de Copacabana fue concedido por Real Cédula de 1683. Cfr. ASBLM, Legajo 9455-B, Expediente 1, Casilla 73-C, Años 1778. Para asegurarse de que nunca nadie volvería a desafiar el control que habían ganado sobre su templo, capilla e imagen, los mayordomos y «veinticuatro» decidieron poner por escrito en sus constituciones (art. 25) una prohibición expresa que impedía poner a la cofradía y al templo bajo el patronato de ninguna otra persona o institución civil o eclesiástica, «ni a los españoles caballeros» por muy poderosos que fueran, explicitando de esta manera su deseo de ser ellos mismos quienes administraran y ejercieran la tutela sobre su asociación y su parroquia. De esta forma, los mayordomos y «veinticuatro» fijaron para siempre una gran victoria que les dio honor y prestigio, como patronos de una imagen milagrosa y de su templo. Triunfo notable reconocido oficialmente por el arzobispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero, al aprobar y confirmar estas constituciones en 1621.

mayordomos se preocuparon por garantizarles a los cofrades el «bien morir», proveyéndoles de un funeral acorde con los ritos católicos, pero también un lugar de descanso para sus restos mortales. Por ello en 1621, los mayordomos de Copacabana iniciaron un proceso legal ante el Tribunal Eclesiástico con el objeto de que se les confirmara oficialmente y a perpetuidad la posesión de la cripta que habían mandado a construir en su parroquia y que se les diera permiso para iniciar el enterramiento de sus hermanos¹⁰⁴.

De otro lado, recordemos que la cofradía Nuestra Señora de Copacabana logró acumular una considerable cantidad de bienes, procedentes de las donaciones testamentarias de los cofrades y de los devotos de la advocación, así como de las rentas procedentes de los censos impuestos sobre algunas propiedades. Aunque estos bienes y rentas fueron relativamente cuantiosos, debemos tener en cuenta que algunas veces la cofradía podía adolecer de dinero en efectivo y verse en problemas financieros, sobre todo cuando había que hacer frente a problemas inmediatos que exigían un gran desembolso de monedas. Sin embargo, usualmente los ingresos económicos permitieron a la asociación recuperarse y superar sus problemas financieros, para lo cual era importante contar con mayordomos que fueran hábiles en la administración¹⁰⁵. Esta eficiencia en la gestión demostraba a los «veinticuatro» el cuidado, esfuerzo y dedicación que el mayordomo de turno ponía en la vida de su institución. Por eso no es de extrañar que una cantidad considerable de procesos seguidos ante el Tribunal Eclesiástico tuviera como motivo obligar a los ex mayordomos a presentar sus cuentas.

3.3.4. El incremento del honor considerando los actos respecto al Estado:

Cuando se estudia la documentación acerca de las cofradías coloniales es difícil encontrar actos que sean claramente identificables como propios del servicio al Estado, a menos que se considere que ser un buen cristiano preocupado por la promoción del culto a una advocación católica haya sido no solo un servicio a la Iglesia sino también al rey, dado que el catolicismo fue una de las principales características de la monarquía española. Sin embargo, en el caso de la cofradía materia de esta investigación, considero que existió un aspecto suyo que representó

¹⁰⁴ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 10.

¹⁰⁵ Por eso en el siglo XVIII los «veinticuatro» redactaron las «diez reglas que deben seguir los mayordomos y cobradores durante el tiempo de su administración», con el objeto de garantizar la correcta administración de sus bienes. Cfr. ASBLM, Legajo 8365, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1750-1772.

un gran servicio al Estado, me refiero a la fundación del beaterio Nuestra Señora de Copacabana.

Para entender esta idea debemos recordar que, en las colonias hispanoamericanas, la población aborigen se encontraba bajo la protección de la Corona. Como ya he señalado, la población indígena proveyó a España de uno de los sustentos jurídicos más importantes para legitimar su presencia en América, de tal manera que por encargo de la Divina providencia el rey era responsable no solo del bienestar espiritual de los nativos (a través de la evangelización) sino también de su protección física, por eso desde el siglo XVI la Corona emitió normativa destinada a librar a los indígenas de la esclavitud (al menos a los indígenas considerados más «civilizados») y cuidarlos de la explotación o los abusos que pudieran sufrir de parte de los otros grupos étnico-raciales, de ahí que se creara esta ficción jurídica de la República de indios o que se establecieran las reducciones como una suerte de guetos para los nativos.

Desde esta perspectiva considero que todo aquello que contribuyera a cooperar con el rey en la defensa de los indígenas, sobre todo de los más desvalidos, y le ayudara al monarca a descargar un poco su conciencia sobre este tema, entonces le hacía un gran servicio al Estado. Es aquí donde la fundación del beaterio de Copacabana jugó un papel importante, pues dicha institución fue creada precisamente para albergar y proteger, con los recursos y el esfuerzo privado de los «veinticuatro», a las indígenas desvalidas que habitaban en la ciudad de Lima, quienes por la precariedad de su situación socioeconómica y jurídica eran una de las poblaciones más vulnerables a los peligros físicos y morales que una gran ciudad como la capital del virreinato del Perú, ubicada cerca a uno de los puertos más importantes de América (el Callao), ofrecía en cada esquina.

Por ello sostengo que uno de los más grandes éxitos de los «veinticuatro» fue la fundación y construcción del beaterio Nuestra Señora de Copacabana, así como el reconocimiento oficial del patronato sobre esta institución, que las autoridades eclesiásticas les concedieron y que asumieron con el orgullo y la satisfacción de haber contribuido a la creación de una institución, que era otra clara demostración de piedad católica que podían exhibir ante la comunidad cristiana¹⁰⁶. Recordemos que los beaterios, instituciones que en el periodo colonial estuvieron

¹⁰⁶ En palabras de los propios «veinticuatro» sobre la base de su amor al prójimo «y respecto de que reconociendo nos los dichos hermanos que podía ser motivo así para el servicio de Dios como para fomentar las ánimas de los demás confrates para contribucion de limosnas y que con ellas se continuase y conservase dicha cofradía

bajo la protección del Estado y de la Iglesia, existieron tanto para mujeres españolas y criollas, como para indígenas¹⁰⁷. El objetivo de los beaterios indígenas fue albergar a mujeres de dicho grupo étnico-racial en tres situaciones, en primer lugar, a las jóvenes que por su condición de pobreza eran vulnerables ante los «peligros del mundo»; en segundo lugar, a viudas o separadas que deseaban apartarse del mundo; y, en tercer lugar, a las hijas de la nobleza aborigen cuyas familias deseaban demostrar la virtud de sus mujeres, equiparándolas con la piedad de las monjas criollas y mestizas, quienes estaban enclaustradas en los monasterios, donde generalmente se negaba el acceso a las indígenas, en calidad de monjas de velo blanco o negro, aunque se trataran de descendientes de curacas (Alaperrine-Bouyer 2007: 232).

Las diferencias entre beatas y monjas consistían en que las primeras no estaban obligadas a tomar los mismos votos que las segundas (castidad, obediencia, etc.) ni permanecían necesariamente enclaustradas en el beaterio. Sin embargo, por decisión propia las beatas podían cumplir con estas condiciones¹⁰⁸, pero nunca podían «tomar el velo», es decir que oficialmente jamás podían alcanzar el mismo estatus elevado que las monjas –de velo blanco o negro–, dentro de la estructura institucional eclesiástica. Por lo tanto, los beaterios tenían un estatus inferior al de los monasterios (Van Deusen 1997b: 66-67). Sin embargo, esta fue una de las razones por las cuales, en el periodo colonial, fundar un beaterio era mucho más sencillo, rápido y barato que un monasterio (Van Deusen 2007: 223).

Natalia Lara (2014) ha demostrado que en este beaterio las mujeres, cuyas edades fueron muy diversas¹⁰⁹, estuvieron agrupadas en dos niveles. Por un lado, estaban las «seglares» quienes eran una suerte de «novicias» o aspirantes (Lara 2014: 81) y, de otro lado, estaban las «beatas» propiamente dichas, quienes realizaban casi obligatoriamente tres votos o promesas solemnes ante Dios¹¹⁰. Estos fueron los votos de pobreza, obediencia y castidad, pero no el de clausura.

prevenimos en que se hiziese una reclusion de niñas donzellas y que las tubiesen hasta la adquisicion de su estado y que se pudiesen alimentar de las rentas que deven ser y estar a nuestra disposicion criando para este efecto como en efecto se executo una madre o mayor que las governase...». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 6.

¹⁰⁷ Según Nancy van Deusen, el beaterio fue «una comunidad o casa de mujeres que vivían bajo votos religiosos informales». (Van Deusen 2007: 279).

¹⁰⁸ Como algunas beatas permanecían enclaustradas en estas instituciones y otras no, es difícil diferenciar a un beaterio de un recogimiento (Cfr. Van Deusen 1997a).

¹⁰⁹ Según Natalia Lara (2014: 81), para el periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX, las edades de las indígenas de esta casa iban desde los 16 hasta los 31 años.

¹¹⁰ Asimismo, una vez que a una seglar se le permitía hacer estos votos también se le daba licencia para vestir los hábitos que distinguían a las beatas de Copacabana. Estos hábitos fueron «de color blanco y manto azul, como las concepcionistas» (Lara 2014: 43).

Sin embargo, como señala esta investigadora, la documentación sugiere fuertemente que tanto las seglares como las beatas cumplieron voluntariamente cierto nivel de encierro desde los primeros años de la fundación de esta casa hasta, por lo menos, los inicios del siglo XIX, de tal manera que los usos y costumbres determinaron que estas indígenas tuvieran que justificarse, ante la dirección del beaterio, cada vez que deseaban ausentarse (Lara 2014: 44-45).

Según parece, el beaterio de Copacabana fue fundado originalmente para albergar a descendientes de la nobleza indígena –originarias de Lima, los valles comarcanos y otras provincias del virreinato cuyas familias habían inmigrado a Lima¹¹¹–, de diverso estado civil¹¹², quienes habían caído en la pobreza o deseaban apartarse del mundo¹¹³. Sin embargo, también recibió a indígenas de la plebe como un acto de caridad¹¹⁴. Oficialmente fue fundado el 25 de diciembre de 1691¹¹⁵ y según testimonios de la época la «dedicación de este nuevo plantel de vírgenes indígenas» mereció una celebración que debió parecer magnífica en el humilde barrio de San Lázaro (Angulo 1935: 133, tomo II). La primera directora del beaterio fue doña Francisca Ignacia Carvajal Manchipula, hija de don Pedro Carvajal Manchipula, curaca del puerto del Callao, y de doña Isabel Quipán, indígena noble del mismo puerto (Espinoza y Baltasar 2010: 139). Algunas personas caritativas ayudaron a la erección del beaterio¹¹⁶, como el capitán don Francisco de Escobar y Rosa quien dio un considerable donativo personal para la construcción del edificio (Espinoza y Baltasar 2010: 138), pero la labor determinante fue la de los «veinticuatro» de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana.

¹¹¹ Lara (2014: 89) ha demostrado que muchas de las beatas que declararon ser descendientes de curacas pertenecieron a familias de la nobleza indígena, originarias principalmente de la costa norte y en menor medida del centro y sur del virreinato del Perú.

¹¹² Según Lara (2014: 134) las seglares y beatas podían haber sido solteras, pero también pudieron haber estado casadas e incluso ser madres, como fue el caso de la primera directora de esta casa, doña María Ignacia Manchipula.

¹¹³ Cfr. Alaperrine-Bouyer (2007: 233); Espinoza y Baltasar (2010); Van Deusen (2007: 264). Probablemente por el carácter noble de las dirigentes de este beaterio, más la identidad indígena que los «veinticuatro» de la cofradía querían resaltar, es que se mandó a confeccionar, para ser custodiados en este lugar, los lienzos ya mencionados del matrimonio de Beatriz Clara Coya con don Martín García de Loyola y el retrato de los incas del Cuzco.

¹¹⁴ De hecho, la mayoría de indígenas parecen haber sido de origen plebeyo pues las fuentes así lo sugieren. Para el periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX, Lara (2014: 87) ha contabilizado un total de 36 tomas de hábito como beatas de Copacabana y de ellas solamente 7 declararon ser hijas de curacas.

¹¹⁵ Por lo tanto, fue creado en el periodo que Nancy van Deusen reconoce como el momento álgido en la creación de beaterios y recogimientos en la ciudad de Lima, entre los años 1669 y 1704 (Van Deusen 1997a: 446).

¹¹⁶ Según Nancy van Deusen, la propia doña Francisca Ignacia Manchipura [o Manchipula] de Carvajal, a quien identifica como descendiente de los caciques del pueblo de Maranga –Magdalena–, «donó una gran suma de dinero para fundar la institución.» (Van Deusen 2007: 264).

En efecto, la asociación jugó un papel importante en la construcción de dicho beaterio, contiguo al templo donde estaba la cofradía y la imagen de dicha Virgen¹¹⁷, que fue fundado por los «veinticuatro» con el objetivo de servir de albergue o «refugio» para las indígenas pobres quienes, sin la protección de benefactores cristianos, podían caer en los vicios y pecados del mundo ofendiendo a Dios y a la comunidad cristiana¹¹⁸. Este piadoso objetivo, que se desprende de las palabras de los fundadores, implicó que ellos se comprometían a asumir la defensa del honor femenino y cristiano de aquellas que entraran al beaterio. Desde luego los mayordomos nunca dejaron que este esfuerzo fuera olvidado, por eso llevaron un registro relativo al tema, y siempre dejaron bien establecido el patronato que la cofradía tenía sobre el beaterio, cada vez que alguna circunstancia amenazaba con desconocer o poner este hecho en tela de juicio¹¹⁹, incluso si ello significaba enfrentarse al capellán del beaterio¹²⁰ o a la madre superiora¹²¹.

Sin embargo, aunque los «veinticuatro» de Copacabana tenían el patronato o tutoría sobre el beaterio, esto no quitaba el hecho de que este beaterio siguiera, en última instancia, bajo la jurisdicción eclesiástica, por eso las autoridades de la Iglesia nombraban a un supervisor que se encargaba de vigilar el cumplimiento de la vida cristiana y honesta de las indígenas. Sin embargo, algunas veces las personas designadas por el Tribunal Eclesiástico no eran las adecuadas y por eso los «veinticuatro» debían intervenir en defensa de las indígenas, como patronos y defensores del beaterio. Por ejemplo, en 1692 los «veinticuatro» presentaron una solicitud ante el Tribunal Eclesiástico pidiendo que se nombrara a una «persona idónea» como superintendente del beaterio, alegando que el individuo que actualmente ejercía ese cargo era un seglar que trataba muy mal a las indígenas¹²².

Naturalmente los mayordomos y «veinticuatro» tenían muy claro que su obligación para con el beaterio no podía limitarse simplemente a la elección de la madre mayor o a la defensa de la

¹¹⁷ Cfr. ASBLM, Legajo 8370, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1620-1852.

¹¹⁸ La pobreza de la mayoría de indígenas internas en esta casa está demostrada con cifras aportadas por la investigación de Natalia Lara (2014), relativas a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Según esta investigadora, en dicho periodo la dote o «cuota de ingreso» que debía aportar una aspirante al beaterio ascendía a la cifra relativamente pequeña de 50 pesos, sin embargo, los registros históricos demuestran que muy pocas pagaron este monto a pesar de ser modesto (Lara 2014: 80).

¹¹⁹ Cfr. ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 7, Casilla 73-C, Años 1689-1842; y, ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 11, Casilla 73-C, Año 1704.

¹²⁰ Cfr. ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 16, Casilla 73-C, Años 1732.

¹²¹ Cfr. ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 19, Casilla 73-C, Años 1739-1740.

¹²² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XI, Expediente 14.

honra de dicha institución, sino que también incluía una preocupación por su mantenimiento económico, para cumplir con las obligaciones de alimentación y asistencia de las beatas y seglares. Por eso, en 1708 el alférez don Agustín Romero de la Chica, el licenciado don Jacinto Minoyuye, el capitán don Francisco Esteban Montes y el capitán don Cristóbal Asmalte, hermanos «veinticuatro», priostes y mayordomos, solicitaron formalmente ante el Tribunal eclesiástico que se les permitiera imprimir y repartir las «cartas de esclavitud» de la cofradía, con el objetivo de que los ingresos por la venta de ellas sirviera para sostener al beaterio de Copacabana¹²³.

Asimismo, los «veinticuatro» cuidaron con mucha diligencia de la infraestructura del beaterio para brindar todas las comodidades del caso a las nativas, e hicieron valer los intereses del beaterio cada vez que alguien intentaba perjudicarlo moral o económicamente. Por ejemplo, en 1749 los mayordomos de la cofradía solicitaron ante el Tribunal eclesiástico que se ordenara al ex mayordomo, don Pablo Piti, que entregara veinticuatro marcos de plata que Catalina de Jesús, madre mayor del beaterio, había logrado recolectar para la refacción de la casa luego de que éste sufriera serios daños por el terremoto que afectó Lima en 1746¹²⁴.

Por lo tanto, de acuerdo a lo expuesto, los «veinticuatro» de Copacabana también acumularon honor y prestigio a través del servicio al Estado a través de la fundación y mantenimiento de este beaterio, cosa que no tuvo parangón con ninguna otra cofradía, pues no he hallado documentación que demuestre que alguna otra asociación laica de este tipo, fundada por indígenas o afrodescendientes en Lima, haya fundado y patrocinado una institución de este tipo. Solo la cofradía de Copacabana lo hizo en esta ciudad y por ello la Corona le dio un honor especial que luego analizaré, me refiero al derecho de patronato sobre el beaterio.

3.3.5. El incremento del honor considerando los actos respecto a la Iglesia y la religiosidad:

Como es evidente, el solo hecho de fundar una asociación laica de culto usando del libre albedrío cristiano –pues nadie estaba obligado a fundar cofradías– ya representa un acto de gran servicio a la Iglesia y a la promoción del catolicismo entre la comunidad cristiana. Ese solo hecho ya había conferido cierto honor y prestigio a los modestos fundadores «pescadores y

¹²³ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 33.

¹²⁴ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 17.

chachapoyanos» de Nuestra Señora del Reposo. Sin embargo, en el caso de los «veinticuatro» de Nuestra Señora de Copacabana deseo remarcar dos aspectos puntuales que realzaron sus servicios a la comunidad cristiana frente a las demás asociaciones fundadas por indígenas y afrodescendientes. En primer lugar, la construcción y mantenimiento de su propio templo en el barrio de San Lázaro; y, en segundo lugar, el encaramiento de las obligaciones espirituales que la cofradía supo llevar con eficiencia.

Respecto a lo primero, debemos considerar que para los «veinticuatro» fue de vital importancia la tenencia de una capilla y altar al interior de un templo, donde descansara la imagen de su advocación, así como una cripta para el enterramiento de los cofrades, siendo estos tres (capilla, altar y cripta) los soportes materiales indispensable de la asociación. Para cualquier cofradía la forma ideal de obtener dicho soporte físico consistía en mandar a edificar una capilla con su propio dinero, aunque esto en la mayoría de los casos fue imposible, dada la modesta condición económica de sus afiliados. Sin embargo, mandar a construir la capilla e incluso contribuir económicamente a la edificación de todo el templo le confería a los «veinticuatro» una posición privilegiada para reclamar el uso y posesión de este edificio con sus capillas e imágenes, y entonces solo restaba solicitar que la autoridad episcopal enviara a un padre capellán que consagrara el templo y oficiara los sacramentos diarios.

En este contexto, los «veinticuatro» de Copacabana asumieron como una meta la construcción no solo de su propia capilla, sino de todo un templo consagrado a su advocación milagrosa (Angulo 1935: 134-135, tomo II). Según sugieren los hechos desarrollados, fue desde el primer momento que ellos se trazaron como objetivo que el templo estuviera en el barrio de San Lázaro, donde había estado la imagen originalmente, y que fuera lo suficientemente bien hecho como para albergar dignamente a una imagen que se había vuelto popular en la ciudad. Evidentemente esto les daría una relativa libertad de acción respecto a la celebración de sus actividades litúrgicas y la administración de sus bienes y rentas, pues volver al barrio de San Lázaro los alejaría de la mirada vigilante que sobre ellos habían ejercido los jesuitas, en la reducción del Cercado, y el arzobispo de Lima, en la capilla de la Catedral donde la imagen había sido trasladada.

Además, mandar a construir con sus propios recursos económicos un templo dedicado a la Virgen de Copacabana sería una gran demostración de devoción y servidumbre espiritual a la Madre de Dios. Por esta razón ya desde 1606 los mayordomos –Pedro de la Cruz y Miguel

Sánchez de la Peasa— presentaron la solicitud formal ante las autoridades eclesiásticas para que se les permitiera empezar la construcción de su templo y capilla en San Lázaro, donde estaban empezando a llegar nuevamente los indígenas —luego del intento por reducirlos al pueblo de Santiago del Cercado— debido a la incontenible inmigración a Lima (Barnechea 1988). Finalmente los mayordomos convencieron a las autoridades respectivas y recibieron el visto bueno para iniciar los trabajos de edificación del templo que cobijaría a su milagrosa imagen¹²⁵.

Inicialmente parece ser que el edificio fue muy rústico, «una ermita, aunque de buen tamaño de construcción muy pobre» (Angulo 1935: 132, tomo II), y por eso las autoridades eclesiásticas se negaron a dejar salir la imagen de su capilla en la Catedral, pero una vez reconstruido y embellecido el templo los «veinticuatro» recibieron los permisos respectivos, así como la asignación de un capellán que fuera su guía espiritual y oficiara las misas y demás actos litúrgicos y sacramentales. A partir de ese momento ellos se preocuparon continuamente por la ampliación y mejoramiento de la parroquia, cuyos gastos fueron algunas veces compartidos con los vecinos, pues la construcción de una parroquia ubicada en el otro lado del río, lejos del centro de la ciudad —como era el barrio de San Lázaro— fue un servicio bien recibido por la comunidad de esa zona, que debió sentirse feliz de compartir el barrio con la milagrosa imagen. Por lo tanto, no faltaron las donaciones para la construcción del templo, tratándose de una imagen tan popular¹²⁶, pero también hubo problemas debido a la falta de liquidez que a veces agobiaba a la asociación¹²⁷.

Algunos de los momentos más importantes donde se puede apreciar documentalmente el celo que los mayordomos pusieron en el cuidado y ornato de la infraestructura de su templo ocurrió con ocasión de los sismos que constantemente afectaban a la ciudad de Lima. En el siglo XVII, uno de los más grandes terremotos registrados fue el de 1687 (Seiner 2009: 344-392), que dejó destruidos casi todos los edificios de la capital y también la parroquia de Copacabana. Por ello en los meses y años siguientes de 1688 y 1689 los mayordomos pusieron todo su empeño en la reconstrucción de su infraestructura¹²⁸ y lograron conseguir numerosos donativos grandes y pequeños incluso de personas de gran renombre en la ciudad.

¹²⁵ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 1.

¹²⁶ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 1

¹²⁷ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 26.

¹²⁸ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 33.

A parte de los sismos, que ocurren de tanto en tanto en Lima, cotidianamente el gasto en el mantenimiento de la infraestructura del templo era tan oneroso que los mayordomos de Copacabana debían incluso solicitar y aceptar la colaboración de los devotos de otras advocaciones, quienes se comprometían a contribuir con los gastos de la manutención del altar mayor, siempre y cuando se les permitiera gozar de algunos privilegios¹²⁹. Sin embargo, el cuidado de su templo fue un asunto tan importante para los «veinticuatro» que los mayordomos siempre buscaron formas de cubrir los gastos necesario logrando contratar a alarifes reconocidos por la calidad de sus obras, como Manuel de Escobar¹³⁰, porque conservar una edificación digna de recibir a los hermanos, tanto plebeyos como a los ilustres de la nobleza, era imprescindible para impactar sobre la opinión general y consolidar el honor y prestigio de la asociación.

De otro lado, los «veinticuatro» también se cuidaron de garantizar un buen servicio a la comunidad cristiana cumpliendo con las actividades litúrgicas y de asistencia social que la cofradía realizaba cotidianamente para demostrar el cuidado y piedad propias de este tipo de asociación. Pero como ella tuvo miles de cofrades inscritos a los que ayudar y la popularidad de su imagen demandó muestras especiales de cuidado, los gastos diarios fueron considerables. Por eso, de forma relativamente frecuente, la cofradía adolecía de liquidez y los mayordomos debían afrontar demandas de parte de los deudores que pedían el pago de los servicios prestados. Las cuentas que no se cancelaban a tiempo traían problemas con los acreedores, quienes muchas veces eran los propios servidores de la capilla de la cofradía, originando querellas judiciales¹³¹. Además, tal como se registra en el ramo especial correspondiente de los libros de cuentas, otros gastos principales y cotidianos, fueron la compra de la cera para iluminar el altar de la Virgen¹³², así como la música para acompañar a las misas y demás celebraciones religiosas¹³³.

¹²⁹ Este es el caso de la solicitud presentada en 1708 por Bernardo de los Reyes, Nicolás José Tomás de Oserín y Juan Delgadillo, mayordomos de la cofradía del Santo Rosario, pidiendo que se aprobara el acuerdo hecho con los mayordomos de la cofradía de Copacabana acerca de la donación de 100 pesos para que se terminara de fabricar el retablo principal de la imagen de la Virgen, con la condición de que se les permitiera poner la imagen del Santo Rosario en el altar mayor y que los hermanos de esta cofradía pudieran ser sepultados al pie de ella. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 5

¹³⁰ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XI, Expediente 6.

¹³¹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 2; AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 8; AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 20.

¹³² Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 28.

¹³³ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 13.

34. La consolidación del prestigio y la obtención de estatus por los «veinticuatro» de Copacabana:

Sobre la base de lo expuesto considero que, a lo largo del siglo XVII, las diferentes acciones llevadas a cabo por los «veinticuatro» y mayordomos de Copacabana contribuyeron decisivamente a incrementar el honor de sus asociados. Pero ¿cómo se vio reflejado esto en los hechos? ¿qué indicios tenemos de que la honorabilidad de los «veinticuatro» fue elevada respecto al honor de los primeros fundadores «pescadores y chachapoyanos» de Nuestra señora del Reposo? Tal como he explicado, en la sociedad de antiguo régimen, el prestigio fue un fenómeno social resultante de la valoración que la sociedad hacía del honor de un individuo o grupo. Por lo tanto, para poder afirmar que la honorabilidad de los «veinticuatro» experimentó una mejora sustancial a lo largo del siglo XVII, debemos probar que el entorno de su época les dio su aprobación, consagrando la inserción exitosa de esos indígenas en la sociedad de antiguo régimen, que primaba en la ciudad de Lima en ese periodo.

Para este fin voy a referirme a cuatro aspectos que demuestran el reconocimiento público del honor de los «veinticuatro» de Copacabana, algunos de los cuales ya han sido mencionados. En primer lugar, el estatus social de los benefactores de la cofradía; en segundo lugar, la obtención del privilegio de nombrar capellanes; en tercer lugar, la concesión del patronato sobre el beaterio de Copacabana; y, en cuarto lugar, el derecho de ser catequizados en su propio templo.

3.4.1. El estatus de los benefactores de la cofradía de Copacabana:

Respecto a este punto, las fuentes documentales ya expuestas son claras al señalar que personas de gran renombre se convirtieron en hermanos y benefactores de la asociación, sobre todo luego del «milagro del sudor». Como ya hemos visto, personajes de la alta nobleza criolla, miembros de reconocidas órdenes nobiliarias (Santiago y Alcántara), funcionarios de reconocidas instituciones como el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, Arzobispos y sus familiares (como Toribio de Mogrovejo y su hermana doña Grimanesa), e incluso descendientes de curacas locales, como la primera madre directora del beaterio de Copacabana, estuvieron en la lista de personajes vinculados a la cofradía. ¿Qué significa esto? Que la cofradía había obtenido el reconocimiento de la elite nobiliaria, es decir, el reconocimiento social más estimado en la sociedad jerárquica y estamental de antiguo régimen. ¿Qué mayor consagración podía esperar

una cofradía fundada por modestos indígenas «pescadores y chachapoyanos» en uno de los barrios más marginales de la ciudad de Lima colonial?

3.4.2. El privilegio de nombrar a sus propios capellanes:

Como ya hemos visto, en las cofradías el padre capellán fue otro de los personajes importantes, al nivel de los propios «veinticuatro». Estos sacerdotes debían ser designados por la autoridad episcopal, con el objetivo de servir como guías espirituales y guardianes morales de la asociación, por eso su selección y nombramiento debían ser cuidadosos. De acuerdo a la normatividad oficial, dada en concilios y sínodos¹³⁴, la presencia vigilante del capellán debía ser constante en todas las actividades de las cofradías, sobre todo en los cabildos, fiscalizando siempre el correcto cumplimiento de los fines espirituales y de asistencia social. Por lo tanto, los capellanes significaron la presencia de la autoridad de la Iglesia al interior de estas asociaciones de laicos, especialmente dentro de las cofradías fundadas por indígenas, quienes estaban siempre bajo la sospecha de pervertir la doctrina católica o desnaturalizar los fines de la obra pía, sea conscientemente o llevados por los errores involuntarios propios de personas que eran «cristianos nuevos».

Aunque generalmente los capellanes insistieron en participar de la vida espiritual y material de la cofradía, fiscalizando a los mayordomos, asegurando el cumplimiento de la ayuda a los cofrades y vigilando el correcto desenvolvimiento de los cabildos –tal como la autoridad eclesiástica se lo tenía mandado–, tanto los «veinticuatro» como los mayordomos resintieron su presencia al interior de la asociación. Sin duda hubo capellanes que gozaron de la confianza de los líderes de la cofradía y por eso a algunos de estos sacerdotes se les permitió asumir a veces la mayordomía. Pero usualmente los capellanes fueron considerados personas no gratas y por ello se vieron envueltos en amargar disputas que llegaron a veces a las instancias del Tribunal Eclesiástico, a través de demandas judiciales que interponían estos curas contra los «veinticuatro» y viceversa.

¹³⁴ Cfr. *Primer Concilio Provincial Limense (1551-1552)*, segunda Parte: De lo que toca a los Españoles, «Constitución 14»; «Constitución 36»; «Constitución 40»; y, «Constitución 73»; *Sumario del Segundo Concilio Provincial Limense (1567-1568)*, primera parte de lo que toca a los españoles, Capítulo 85; *Tercer Concilio Provincial Limense (1582-1583)*, Tercera acción, capítulo 44.

Estos conflictos pudieron deberse al celo con que algunos capellanes cumplieron su labor de fiscalización sobre los mayordomos y «veinticuatro», de tal manera que estos percibieron a los capellanes como autoridades que coactaban la autonomía que pretendían merecer por haber ellos mismos, con sus propios recursos, fundado y organizado una asociación de culto que ninguna ley les obligaba a crear. Asimismo, el capellán podía ser una figura odiosa porque pretendía controlar a los «veinticuatro» y a la cofradía, muchas veces con dureza y para su propio enriquecimiento personal –en complicidad con mayordomos corruptos–, sobre todo si la asociación sobre la que tenían autoridad poseía considerables riquezas. Es necesario considerar esto último porque si uno observa la documentación de las cofradías más pobres y más todavía de las muy modestas, veremos que en ellas la figura de los capellanes es casi inexistente, como en el caso de algunas cofradías fundadas por indígenas y afrodescendientes, las que por su pobreza no ameritaron la intromisión de los capellanes, pero a cambio de eso tuvieron mayores libertades para reunirse en sus cabildos y administrar sus escasos recursos, sin estar bajo el ojo atento de ninguna autoridad.

En el caso de la cofradía de Copacabana los conflictos con los capellanes empezaron probablemente luego del «milagro del sudor», cuando la imagen de la Virgen, trasladada a la capilla de la Catedral, había adquirido gran fama y su cofradía había recibido el ingreso de cientos de hermanos de los sectores populares y medios, pero también de la elite. Las muestras documentales de esos conflictos son relativamente abundantes y se refieren sobre todo a acusaciones hechas por los «veinticuatro» contra los capellanes por el manejo sospechosos de los bienes y rentas de la asociación, a lo cual los capellanes respondieron a veces acusando de rebeldía e insolencia a los líderes indígenas¹³⁵. Uno de los casos más significativos ocurrió en 1604, cuando la cofradía se encontraba en su capilla de la Catedral, con un capellán nombrado por el arzobispo de Lima. Dicho cura sobrepasó sus funciones espirituales y logró controlar la administración de los bienes y rentas de la cofradía, probablemente en complicidad con los mayordomos. Por eso cuando unos nuevos mayordomos fueron elegidos por los «veinticuatro», éstos exigieron de inmediato que el capellán y los mayordomos presentaran las cuentas de su

¹³⁵ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 5; AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 6. Sin embargo, a pesar de que la presencia y constante vigilancia del padre capellán podía significar un fastidio para los «veinticuatro», estos eran conscientes de que no podían sustraerse totalmente del ojo vigilante de las autoridades, porque la presencia de ellas o de sus representantes otorgaba legitimidad a los actos que la cofradía llevaba a cabo. De esta forma, en los cabildos mayores anuales, donde los «veinticuatro» debían elegir a los mayordomos y demás cargos, siempre o casi siempre se contaba con la asistencia de un notario eclesiástico, quien en nombre de la Iglesia daba fe de dicha elección. Por ejemplo, en el cabildo de 1678 los «veinticuatro» de Copacabana eligieron a sus mayordomos estuvo presente el notario eclesiástico Jerónimo de Torres para dar fe del acto. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 4, folio 1.

gestión pero también solicitaron al Tribunal Eclesiástico que el sacerdote fuera amonestado y destituido de su cargo, pues además de recaer sobre él graves sospechas de mal uso de los bienes y rentas, los «veinticuatro» alegaron que los trataba muy mal, especialmente cuando se le exigían las cuentas de su administración¹³⁶.

De esta forma, a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, los conflictos entre los «veinticuatro» y los capellanes asignados por la autoridad eclesiástica fueron escalando en intensidad¹³⁷, hasta que finalmente la cofradía recibió oficialmente el privilegio de escoger ellos mismos a sus propios capellanes. Este fue un hecho muy importante pues significó uno de los más grandes triunfos obtenidos gracias a la diligencia de los mayordomos y «veinticuatro», que determinó un aspecto importante en la vida espiritual de esta cofradía, pues la capacidad de poder nombrar a su propio capellán significaba que los «veinticuatro» podían designar para tal puesto a un sacerdote de su confianza.

El privilegio de nombrar a sus propios capellanes no provino de la autoridad episcopal —es decir, no fue concedida por las autoridades eclesiásticas—, sino que fue reconocida por la Corona a través de una licencia proveída por el Real Gobierno. Para entender esto recordemos que en Hispanoamérica la Iglesia estaba bajo el «patronato regio», por lo tanto, así como el Estado español tenían el poder de ratificar en sus puestos a los miembros del clero que actuaran dentro de los territorios hispanoamericanos, así también la Corona podía transferir una suerte de poder equivalente, pero en menor escala, a instituciones como las cofradías, de tal manera que con el permiso del virrey, las cofradías también podían nombrar y ratificar a sus propios capellanes. Los mayordomos acudieron al Superior Gobierno —o sea al poder civil— para obtener este privilegio porque sabían que las autoridades eclesiásticas difícilmente habrían permitido tal

¹³⁶ Los «veinticuatro» dijeron que dicho capellán, nombrado por el arzobispo, «...teniendo obligacion de nos tratar bien dandonos exemplo de umildad quando en nosotros ubiera algun descuido nos trata mal de palabras y obras con mucha sobervia **llamandonos perros borrachos y otras malas palabras...**». Además, respecto a la administración de los bienes y rentas de la cofradía, asunto en el que presuntamente el capellán estaba en complicidad con los ex mayordomos, los «veinticuatro» refirieron que el «...**capellán doctrinero se a pretendido hazer patron y señor y alçado con todo** y hecho quenta aparte siendo contra toda rrazon y justia siendo nosotros como somos fundadores y asi por muchas vezes emos clamado de semejante agravio y que se les tomase quenta de la plata que an recibido y entrado en su poder y que para ello esibiesen los libros que ansi avian hecho su autoridad por ser en cantidad la plata que an recoxido de **mas de sesenta mill pesos** a lo quales por muchas vezes lo emos pedido y clamado...». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 4 [El énfasis es mío].

¹³⁷ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 37; AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 27; y, AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 37.

cosa, pues significaba eliminar o disminuir la posibilidad de que la Iglesia pudiera controlar la cofradía.

Como he mostrado, los frecuentes pleitos judiciales entablados por los mayordomos y «veinticuatro» contra los capellanes, antes de recibir el privilegio de poder nombrarlos, demuestran la lucha permanente que llevaron a cabo los «veinticuatro» contra la intromisión de las autoridades eclesiásticas sobre su institución y el deseo que tenían de hacer respetar la libertad que creían haberse ganado, para decidir sobre la vida y obras de una asociación fundada por el libre albedrío de personas laicas, que sin tener la obligación de hacerlo habían invertido esfuerzo y recursos en fundar una cofradía destinada a la gloria de la Virgen María.

La obtención de este privilegio, conferido por la autoridad del Superior Gobierno, para nombrar a sus propios capellanes, le dio a la cofradía la oportunidad de elegir sacerdotes que fueran más flexibles y que respetaran la autonomía para decidir los destinos de su cofradía, relativamente lejos de las miradas controlistas de las autoridades eclesiásticas. Como era de esperarse, dichas autoridades nunca aceptaron esta situación y siempre trataron de desconocer la potestad de los «veinticuatro» para nombrar capellanes. Por eso los dirigentes de esta cofradía debieron entablar constantes defensas judiciales contra cualquiera que pretendiera pasar por encima de su privilegio, especialmente contra los clérigos que ambicionaban ser capellanes de una cofradía prestigiosa como la de Nuestra Señora de Copacabana o contra los curas que desearan quedarse con el puesto de capellán perpetuamente, en contra de la voluntad de los «veinticuatro»¹³⁸.

En este caso que acabo de explicar, sostengo que el otorgamiento oficial del privilegio a nombrar a sus propios capellanes es una prueba indudable del reconocimiento que el Estado y las autoridades coloniales estaban haciendo del honor y prestigio tanto de la cofradía como de los «veinticuatro». Es muy probable que este logro se haya conseguido usando los contactos que los líderes indígenas de la asociación habían cultivado con los altos personajes de la élite criolla limeña, los cuales tenían un indudable poder sobre las decisiones que tomaba el Superior Gobierno en el virreinato del Perú. En este caso las redes sociales, extendidas a lo largo y ancho

¹³⁸ Este fue el caso de la demanda interpuesta en 1704, ante el Tribunal Eclesiástico, por el bachiller don Juan del Cerro, capellán de la parroquia Nuestra Señora de Copacabana, contra los mayordomos de la cofradía «sobre decir que por ser patrones y fundadores de dicha iglesia pueden poner y quitar capellanes». Como vemos por el tenor de la demanda interpuesta por este cura, él pretendía desconocer el privilegio de los «veinticuatro» para elegir a sus capellanes. Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 13.

de la estructura social de la ciudad, habían resultado beneficiosas para los intereses de la cofradía y habían demostrado el prestigio alcanzado por la asociación.

3.4.3. La concesión del patronato sobre el beaterio de Copacabana y el intento de elevarlo a monasterio:

Como ya se explicó uno de los más grandes triunfos de los «veinticuatro» fue la fundación de un beaterio destinada al cuidado de las indígenas desvalidas. Para los líderes aborígenes de la asociación, era claro que esta fundación significaba un gran servicio a la comunidad cristiana pero también al rey, pues se estaba descargando la conciencia del monarca al asumir la protección caritativa de una población que debía ser atendida por el Estado. Por eso los «veinticuatro» no dudaron en hacer que las autoridades civiles reconocieran el esfuerzo que ellos habían hecho y para consagrar públicamente su trabajo solicitaron y obtuvieron el patronato sobre el beaterio, garantizándose así la posesión de la tutoría jurídica de una institución ejemplar en el marco de la caridad cristiana¹³⁹. Para comprender mejor la importancia que significó el reconocimiento de dicho patronato, consideremos que uno de sus efectos fue que esto legitimó la facultad de los «veinticuatro» para intervenir decisivamente en la elección de la directora del beaterio, cargo más alto al que podía aspirar una beata y que a su vez le confería honor y prestigio a la indígena elegida¹⁴⁰.

Sin embargo, el esfuerzo de los «veinticuatro» todavía ambicionó escalar un peldaño más, pretendiendo conseguir para su beaterio el estatus de monasterio, con lo cual habrían redondeado un fino trabajo de reconocimiento público de su prestigio consagrado por las

¹³⁹ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 6; AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 34; AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 36; y, AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 33. Sin embargo, los «veinticuatro» eran conscientes de que el patronato sobre el beaterio no significaba que pudieran hacer y deshacer a su antojo, pues era imprescindible demostrar siempre sometimiento a la autoridad, por eso cuando ellos se reunían en cabildo para elegir a la madre mayor –directora– del beaterio, los mayordomos solicitaban la presencia del Juez de Testamentos, Legados, Obras Pías y Cofradías del Tribunal Eclesiástico o de algún representante suyo, con el objetivo de que «el cabildo se haga mas solemnemente... pues con su intervencion zesaran cualesquiera alteraçiones que se pueden ofreçer...». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 6.

¹⁴⁰ El poder de los «veinticuatro» para intervenir de forma determinante en la elección de la directora del beaterio está demostrado en la documentación de la cofradía, y ha sido confirmado por la investigación de Lara (2014: 109). Asimismo, esta investigadora ha demostrado que uno de los incentivos que las familias indígenas – especialmente las familias de los curacas– tuvieron para internar a sus descendientes en el beaterio fue la posibilidad que ofrecía a las beatas de aspirar a la dirección de esta casa, ganando honor y prestigio para la familia a través de la demostración de la piedad cristiana y la virtud femenina. Como señala esta investigadora, aspirar a un alto cargo –como el de abadesa– dentro de un monasterio, habría sido casi imposible para estas aborígenes aún cuando se les hubiera permitido ingresar y tomar el velo.

autoridades civiles y eclesiásticas. En efecto, el logro de tal objetivo habría significado un éxito que incrementaría significativamente el honor y el prestigio de la asociación, pues de esta forma los «veinticuatro» demostrarían una vez más con hechos contundentes la devoción y piedad que los movía a cumplir con la caridad o amor cristiano de ayuda al prójimo, salvando las almas de estas indefensas jovencitas y ganándolas para la gloria de Dios. Esto sería además un gran logro, considerando que las protegidas eran niñas de origen indígena cuyo honor de cristianas –en una sociedad jerárquica y estamental de antiguo régimen–, pretendía ser equiparado al de las niñas españolas, criollas y mestizas que habitaban en los monasterios de la ciudad. En este sentido, el beaterio inicialmente parece haber sido pensado como un albergue para las niñas hasta que adquirieran un estado de dignidad que les permitiera salir de él, por ejemplo, a través del matrimonio¹⁴¹.

Sin embargo, posteriormente los «veinticuatro» concibieron la idea ambiciosa de convertir este lugar en un monasterio de monjas a la altura de los claustros de este tipo, donde mujeres españolas, criollas y mestizas adquirirían el estado de religiosas, que en el antiguo régimen colonial les otorgaba honor y prestigio como «esposas de Cristo». Por lo tanto, convertir al «beaterio» en «monasterio» significaba equiparar el estatus de estas niñas indígenas pobres y/o huérfanas al de las niñas de los monasterios oficialmente reconocidos. Parece ser que algunas personas encontraron esta idea intolerable, nociva y peligrosa para el orden estamental y atentatorio contra el *statu quo*, por eso insistieron en que esta institución fuera oficialmente reconocida ya no como monasterio ni como beaterio, sino como una «casa de recogidas», o sea para mujeres que habían probado ya los vicios del mundo y que deseaban arrepentirse de sus pecados recogándose en un claustro.

En este caso, los «veinticuatro» tuvieron que intervenir inmediatamente, interponiendo una demanda ante el Tribunal Eclesiástico, para salvaguardar el honor y la fama de las mujeres que habitaban en su beaterio, pues se corría el riesgo de perjudicar su imagen ante la comunidad cristiana dando a entender equivocadamente –y tal vez maliciosamente–, que ellas eran pecadoras arrepentidas a última hora, y no «doncellas» o mujeres decentes, tal como los «veinticuatro» de Copacabana las habían aceptado. Lo curioso del caso es que, según parece por la documentación consultada, fueron un grupo de «veinticuatro» quienes pretendían rebajar

¹⁴¹ Por eso en este beaterio a las indígenas se les enseñaba «a leer, escribir, algo de aritmética y mucho de oraciones y cantos místicos» (Espinoza y Baltasar 2010: 139).

el nivel del beaterio pidiendo que se declarara como «casa de recogidas». Probablemente esto fue parte de los conflictos internos entre los bandos de «veinticuatro» que pretendían desprestigiar a sus colegas que habían promovido la fundación del beaterio¹⁴².

A fines del siglo XVII, los «veinticuatro» ya se referían insistentemente y firmemente al beaterio como un «monasterio de naturalas» y así lo presentaban ante las autoridades eclesiásticas en las demandas judiciales entabladas contra aquellos cofrades que, habiéndose comprometido a servir al claustro a través de la firma y adquisición de la «carta de esclavitud» de la asociación, se negaban a cumplir sus obligaciones de pedir limosnas en favor del beaterio o monasterio. Por ejemplo, en 1693 el mayordomo Ignacio Jesús entabló una demanda, contra el cofrade indígena Juan Alonso Baya, para que se le obligara a cumplir con el compromiso de servidumbre que había jurado y prometido por escrito ante «testigos españoles» al adquirir la «carta de esclavitud»¹⁴³. En este documento es claro desde el primer folio cómo los mayordomos y «veinticuatro» demandantes afirman una y otra vez que el demandado se había comprometido a servir perpetuamente tanto a la cofradía como al «monasterio de naturalas» de Nuestra Señora de Copacabana –nunca dicen beaterio–, sin que el provisor eclesiástico (notario) o el Juez eclesiástico observaran tal designación como monasterio.

En este caso, como en el anterior respecto al nombramiento de capellanes, sostengo que la obtención del patronato sobre el beaterio de Copacabana debe ser considerada una expresión del reconocimiento público y oficial al prestigio alcanzado por la cofradía y los «veinticuatro». Recordemos que la fundación de esta casa para niñas indígenas se hizo ya hacia fines del siglo XVII, cuando la asociación tenía un siglo de vida y los «veinticuatro» llevaban ya décadas teniendo una presencia importante en la vida cotidiana de la ciudad de Lima, haciéndose presente en los grandes actos litúrgicos, atendiendo las necesidades materiales y espirituales de un porcentaje significativo de habitantes de la ciudad y consolidando redes sociales muy importantes tanto hacia abajo como hacia arriba en la estructura social. En este contexto y sobre

¹⁴² Según la documentación consultada, los «veinticuatro» de Copacabana interpusieron una demanda contra otros «veinticuatro» llamados Esteban Montes, Ambrosio Malso y Pedro de Sumaeta, quienes pretendían que el beaterio fuera llamado «casa de recogidas», pero los demandantes replicaron que pretender llamar «casa de recogidas (que dise en comun bulgar acepción cassa de mugeres, que desengañadas de los tropiesos del mundo se ensierran) o colegio (que dise casa de mugeres dispuestas a matrimonio y sujetas a jurisdiccion secular) el qual intento dagnifica y vulnera asi la jurisdiccion eclesiastica como los progresos de dicho beaterio a religion confirmada ya que las dichas hermanas merescan ser elevadas al estado de esposas de Christo nuestro señor (que en los botos simples ansias y deseos ya lo son)...». Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-D, Expediente 28, f. 1-1v.

¹⁴³ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 38.

la base de un prestigio cristiano y caritativo bien ganado, debió ser casi natural para la gente de esa época aceptar que los «veinticuatro» de Copacabana tuvieran la tutela de un beaterio destinado a proteger a personas indefensas.

3.4.4. El derecho a ser catequizados en su propio templo:

Finalmente, como parte de los privilegios que los mayordomos y «veinticuatro» lograron obtener oficialmente de las autoridades, destaca el hecho de que se les permitiera recibir la doctrina o catecismo en su propia parroquia ubicada en el barrio de San Lázaro. Según la documentación consultada, la obligación general de los indígenas que habitaban en la ciudad de Lima –fuera de los muros de la reducción de Santiago del Cercado– era acudir los domingos y «días de precepto» a la Catedral, para que los capellanes designados por el arzobispo los catequizaran. Incluso estos indígenas tenían el deber de contribuir con el mobiliario pertinente para la celebración de la misa y comunión, acondicionando un espacio junto al edificio principal de la Catedral. De este modo la Iglesia se aseguraba de que todos los indígenas de la ciudad recibieran la doctrina apropiada y puntualmente.

Sin embargo, en 1702 el capellán de la cofradía y parroquia de Copacabana, bachiller Juan del Cerro, presentó una solicitud ante el Tribunal Eclesiástico, pidiendo que las autoridades se pronunciaran acerca del privilegio concedido por el Superior Gobierno a los «veinticuatro» de Copacabana, que exoneraba a estos indígenas de la asistencia a la Catedral, y les concedía el permiso para recibir la doctrina o catecismo en su parroquia del barrio de San Lázaro, de boca de su propio capellán¹⁴⁴. Como vemos este privilegio, igual que el de poder elegir a sus propios capellanes, fue obtenido por los «veinticuatro» no de las autoridades eclesiásticas, sino de las autoridades civiles encabezadas por el virrey del Perú. Nuevamente aquí se hace demostración de dos asuntos con alto impacto en el honor y el prestigio de la cofradía y sus dirigentes.

En primer lugar, se demuestra el conocimiento que los indígenas, o sus asesores, tenían acerca de la normatividad legal colonial referida en este caso al «patronato regio», pues de acuerdo a esta institución legal, el virrey del Perú, en representación del rey, podía tomar decisiones relativas a asuntos eclesiásticos, cosa que los indígenas de Copacabana supieron aprovechar nuevamente. En este caso, ello significó permitir que recibieran la doctrina en un lugar diferente

¹⁴⁴ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 11.

al designado por la autoridad episcopal, es decir en su propio templo del barrio de San Lázaro. En segundo lugar, este es otro claro ejemplo de cómo los indígenas «veinticuatro» supieron administrar y usar adecuadamente el prestigio y las redes sociales poderosas de su asociación, para obtener un nuevo privilegio que a su vez engrandecía el honor y la fama de la institución y sus dirigentes.

Esta afirmación se basa en la idea de que un decreto semejante –que debió costarle al virrey un nuevo enfrentamiento con los representantes eclesiásticos–, sólo pudo obtenerse sobre la base de la fama y prestigio que la Virgen milagrosa había conferido a la cofradía y que los mayordomos supieron acrecentar, gracias a un manejo y propaganda eficaces de su asociación ante el público cristiano de Lima. Pero también es posible que haya podido obtenerse con la ayuda de los poderosos personajes de la elite española y criolla, que hábilmente los indígenas dirigentes habían aceptado en calidad de cofrades y «veinticuatro» honoríficos, sobre todo luego del «milagro del sudor», cuando los indígenas fundadores «abrieron» su cofradía a españoles y criollos de la elite. Como vemos, la apertura de los altos niveles de la cofradía fue una jugada muy hábil de parte de los «veinticuatro», pues permitió que estos personajes poderosos de la elite contribuyeran a prestigiar aún más a la asociación, expandiendo las redes sociales de estos indígenas en los altos niveles de la sociedad colonial.

De esta forma, la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana adquirió una presencia notable en el contexto religioso y social de la ciudad de Lima, transfiriendo una parte de su propio prestigio a los «veinticuatro» y a los mayordomos, así como a todos los que ocupaban un cargo administrativo o de representación dentro de la asociación. Por eso es que muchos indígenas no solo de la ciudad de Lima sino también de los valles comarcanos acudieron a inscribirse como cofrades e incluso muchos de ellos fundaron sus propias cofradías al interior del templo, con el objeto de verse también beneficiados por el prestigio de la cofradía y de la imagen milagrosa de la Virgen.

Por ejemplo, en 1666 el fiscal del arzobispado de Lima presentó una solicitud ante el Tribunal Eclesiástico pidiendo que se obligara a los indígenas del valle de Huachipa que trasladaran la cofradía que habían fundado bajo la advocación de San Marcelo a la parroquia del curato de Lurigancho, donde le correspondía estar, para que el cura doctrinero de ese lugar los vigilara y adoctrinara más fácilmente. Sin embargo, según se ve en la documentación, los «veinticuatro» de la cofradía de San Marcelo se negaron pues preferían quedarse en la parroquia de Nuestra

Señora de Copacabana, donde su asociación había sido fundada y tenía su capilla, prefiriendo recibir la doctrina en esta parroquia, junto a la imagen milagrosa de la Virgen, aunque este templo quedara lejos de sus casas y chacras¹⁴⁵.

De esta forma, a través de este último privilegio, obtenido a finales del periodo que he tratado en esta tesis, los «veinticuatro» demostraron haber conseguido el reconocimiento consuetudinario y oficial de su prestigio social labrado sobre la base de las acciones de culto y caritativas, llevadas a cabo por los mayordomos y demás cargos oficiales (priostes, mayores, etc.) elegidos de entre los propios «veinticuatro». Como hemos visto estas acciones incluyeron también el manejo eficiente de los bienes y rentas de la asociación –que permitieron financiar todas sus obligaciones incluyendo el mantenimiento de su parroquia y beaterio–, así como la defensa de los intereses y privilegios de la cofradía frente a las amenazas internas –como la de los capellanes y de algunos «veinticuatro» ambiciosos o revoltosos– y externas –como las de aquellos que se negaban a reconocer los privilegios obtenidos de parte de las autoridades–.

En este esfuerzo, los «veinticuatro» lograron construir una sólida red de aliados en las capas altas de la estructura social colonial, a lo cual contribuyó el hecho fortuito del «milagro del sudor» de la Virgen, que dio fama y prestigio a la advocación de Copacabana que, a pesar de estar identificada originalmente con la población indígena, fue asumida también con éxito por miembros de otros grupos étnico-raciales como los afrodescendientes y, sobre todo, los criollos de la ciudad, todo lo cual dio a la imagen y cofradía un poder de convocatoria muy grande que fue aprovechada por los «veinticuatro» para alcanzar un estatus social superior respecto al de la mayoría de cofradías fundadas por indígenas, siendo superada solo por algunas más antiguas y más prestigiosas como la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, fundada también por aborígenes en el templo del convento de Santo Domingo.

¹⁴⁵ Cfr. AAL, Cofradías, Legajo XLVII, Expediente 15.

CONCLUSIONES

Las cofradías fueron asociaciones de laicos que debían promover el culto de su advocación y llevar a la práctica el ejercicio pleno de la «caridad» o amor cristiano, dando ayuda material y moral a sus hermanos y garantizándoles el «bien morir». Esto las volvió atractivas para los indígenas que habitaban la ciudad de Lima en los siglos XVI y XVII, llevándolos a fundar cofradías porque estas asociaciones –protegidas por las autoridades y la normatividad colonial– les proveyeron de una serie de ventajas que los «veinticuatro» –grupo fundador y dirigente de la asociación– podían usar como parte de una estrategia para obtener e incrementar su honor y prestigio y, sobre esta base, mejorar su estatus social, lo que debía contribuir decisivamente a que estos dirigentes lograran insertarse exitosamente en el orden colonial, en calidad de miembros devotos de la comunidad cristiana y obedientes súbditos de la Corona católica de España.

Este hecho debe entenderse en un contexto histórico influido por tres fenómenos culturales originados en Europa, que tuvieron profundas implicancias en todo el Occidente cristiano y en las cofradías limeñas coloniales del siglo XVII. Primero, la Reforma protestante que, entre otras cosas, atacó la validez de las advocaciones católicas; segundo, la Contrarreforma católica, que reivindicó el valor de las advocaciones y especialmente el culto mariano; y, tercero, el Barroco, movimiento cultural que trató de conmover la sensibilidad de los espectadores a través de obras artísticas impactantes. Para demostrarlo, he analizado a la cofradía Nuestra Señora de Copacabana, fundada por un grupo de indígenas en el barrio de San Lázaro, tratando de comprender el impacto que tuvo en la vida de los hermanos «veinticuatro», en un contexto histórico-social donde la piedad fue una vía de legitimación dentro del orden colonial.

En efecto, la piedad católica fue uno de los aspectos más determinantes en la mentalidad colonial. Éste fue asumido como una vía de entrada de indígenas y afrodescendientes al *statu quo* colonial, pues los estamentos y cuerpos sociales que componían la sociedad se reconocían, en primer lugar, como partes integrantes de una «comunidad cristiana» gobernada por un monarca cuyo poder era legítimo porque estaba bendecido por Dios, aspecto fácil de percibir en todos los territorios españoles a través de las acciones llevadas a cabo por la Corona española en defensa del catolicismo, promoviendo el adoctrinamiento de los indígenas, protegiendo a la Iglesia bajo el patronato regio y combatiendo la herejía y la blasfemia a través del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

Por eso, para los indígenas –sospechosos de practicar la idolatría– era importante demostrar a la comunidad cristiana, que la doctrina católica había triunfado en ellos. Sin embargo, como en la práctica era imposible saber si ellos realmente eran católicos de conciencia, la única forma de demostrar dicha conversión era asumiendo «formas externas de piedad cristiana», es decir, demostrar en la práctica y con hechos indubitables su adhesión al cristianismo. En el caso de los indígenas se pueden identificar muchas formas en las que ellos trataron de demostrar su apego a la doctrina católica, por ejemplo, a través de la fundación de cofradías. Una vez considerados estos aspectos religiosos cabe preguntarse lo siguiente: desde el punto de vista social ¿qué ganaban los indígenas al fundar y afiliarse a una cofradía? La respuesta es: honor, prestigio y estatus.

En el antiguo régimen el honor dependía de una serie de factores que acompañaban a un individuo o cuerpo desde el nacimiento, pero también era el resultado de las acciones llevadas a cabo para consolidar, crear y acrecentar la honorabilidad. Tanto la nobleza como la plebe buscaron y aprovecharon constantemente situaciones y hechos que les permitieran incrementar el honor. Además, en la sociedad jerarquizada, estamental y de castas como la que primaba en Lima era necesario también garantizar un origen «limpio» y una vida cristiana ejemplar. Tanto para los indígenas de la nobleza curacal como para los indígenas de la plebe, una forma efectiva de lograr esto era participando de las ceremonias religiosas públicas (procesiones, autos de fe, etc.) y fundando obras pías como las capellanías, las donaciones pías y las asociaciones laicas de culto entre las que destacaron las cofradías.

Las cofradías fueron asociaciones laicas que nacía cuando un grupo de personas decidía asociarse para honrar a una advocación por la que tuvieran una especial afición. Para los indígenas de la ciudad de Lima (siglo XVII), las cofradías se convirtieron en una de las principales formas de asociación, por la variedad de posibilidades que ofrecían tanto en lo material como en lo espiritual, y también son una demostración de la aculturación de los nativos, pues fueron formas externas de piedad que demostraban la fe católica de personas consideradas «cristianos nuevos». Asimismo, fueron una vía importante para desarrollar acciones de caridad y ampliar las redes sociales, contribuyendo a incrementar el honor, el prestigio y el estatus, sobre todo para los estratos sociales inferiores.

En vista de que era imposible saber a ciencia cierta si los indígenas habían realmente interiorizado la doctrina católica, la única forma de ser aceptado en el *statu quo* colonial era demostrar con «hechos» el apego a la cristiandad. Es en este contexto que los indígenas de Lima se dieron cuenta de que las cofradías podían ser un medio fácil y efectivo para expresar su deseo de ser percibidos socialmente como cristianos, más aún porque no se requería ser un sacerdote para fundar estas asociaciones ni para inscribirse como cofrades. Por lo tanto, las cofradías fueron asumidas como expresiones externas de piedad que ofrecían también la posibilidad de conseguir ayuda material en un contexto histórico en el que el Estado no consideraba todavía el desarrollo de programas de asistencia social. Es en este contexto que, a finales del siglo XVI, un grupo de indígenas limeños habitantes del barrio de San Lázaro decidieron fundar una cofradía adoptando la advocación mariana de Nuestra Señora de Copacabana, un culto nuevo, nacido en el seno de las comunidades nativas del Collao.

Nuestra Señora de Copacabana fue una de las advocaciones marianas más originales creadas como parte de la expresión religiosa de los indígenas hispanoamericanos, en una línea semejante a la de Nuestra Señora de Guadalupe en el virreinato de la Nueva España (México). Ambas advocaciones tienen como base mística a la Virgen María y sus orígenes están vinculados a hechos sobrenaturales protagonizados por indígenas. La de Copacabana capturó la atención y la preferencia de una gran parte de la población indígena, inicialmente en el sur del Perú, luego del reconocimiento oficial que la Iglesia hizo de los milagros y de la cualidad bendita de la imagen tallada en madera de la Virgen altioplánica. Luego, esta advocación expandió su fama y prestigio que llegó a Lima, donde fue adoptada por los indígenas que se encontraban en la reducción de Santiago del Cercado.

Entonces, es probable que estos aborígenes adoptaran esta advocación, porque ella se había convertido en símbolo para los indígenas, por haber nacido a partir de una revelación de la Madre de Dios precisamente ante nativos y no ante mestizos o criollos. A partir de esta identificación étnica se puede entender que los «veinticuatro» indígenas de la cofradía Nuestra Señora del Reposo en Lima hayan preferido dejar esta advocación y cambiarla por la de Nuestra Señora de Copacabana, decisión que debió parecerles acertada luego del «milagro del sudor», que dio su propia fama y prestigio a la escultura de esta Virgen en Lima y que marca un antes y un después en el desarrollo de esta asociación.

Dicho «milagro» ocurrió cuando la imagen de la Virgen y los «veinticuatro» se encontraban reducidos en Santiago del Cercado y fue un evento que probablemente ayudó a que los indígenas y su cofradía volvieran a su antiguo barrio de San Lázaro, y contribuyó a darle a esta imagen gran fama y prestigio ante la comunidad cristiana de Lima, permitiendo tres cosas: en primer lugar, que la cofradía formalizara su segunda fundación bajo la advocación definitiva de Nuestra Señora de Copacabana; en segundo lugar, determinó la expansión y apertura de la asociación, pues debido al prestigio y la fama milagrosa de la imagen fueron miles las personas, de todos los estratos socioeconómicos y de diverso origen étnico-racial, quienes solicitaron su afiliación como cofrades, siendo aceptados como tales los españoles y criollos de la elite limeña, contribuyendo a que los indígenas fundadores expandieran sus redes sociales en todos los niveles de la sociedad.

En tercer lugar, el «milagro del sudor» permitió el despegue económico de la cofradía gracias a la gran cantidad de personas que se asentaron como cofrades y de personajes poderosos admitidos como «veinticuatro». La asociación recibió gran cantidad de ingresos monetarios y donación de bienes, rentas y capellanías, que contribuyeron a incrementar su riqueza, lo que ocasionó a su vez que más gente se afiliara sabiendo que esta cofradía tenía las facilidades para hacer realidad las promesas y beneficios espirituales y materiales, estipulados en las constituciones y «carta de esclavitud». Así pues, luego del milagro del sudor, la cofradía Nuestra Señora de Copacabana se convirtió en una de las principales asociaciones laicas de culto fundadas por indígenas en la ciudad de Lima colonial.

Asimismo, fue luego del «milagro del sudor», en el contexto de consolidación de la cofradía, especialmente a lo largo del siglo XVII, cuando los «veinticuatro» empezaron a desarrollar una acción social muy intensa para incrementar su honor y prestigio, usando eficazmente los recursos materiales y espirituales, así como las redes sociales creadas en torno a su asociación. ¿Cómo se expresó la búsqueda de honor de parte de los «veinticuatro»? Sobre la base del concepto de honor que se explicó en el capítulo 2 de esta tesis, he demostrado que los líderes de la cofradía de Copacabana desarrollaron las siguientes estrategias para incrementar su honor.

En primer lugar, teniendo en cuenta los atributos sociales innatos que componían el honor, los fundadores de la cofradía Nuestra Señora del Reposo (1588) fueron identificados y se autoidentificaron como indígenas de la plebe de origen chachapoyano dedicados a la pesca en el río, por lo tanto, su honor, prestigio y estatus fue casi insignificante en el contexto social de

la ciudad de Lima. Sin embargo, luego del «milagro del sudor» y a medida que la fama y popularidad de la imagen se fueron extendiendo entre todos los estratos sociales, el grupo de los «veinticuatro» comenzó a identificarse cada vez más con personas de mayor honor, prestigio y estatus, algunos de los cuales usaron el tratamiento de «don» con sus nombres y algunos más declaran tener cargos (como el de capitán y alcalde ordinario de naturales) alejados socialmente de los modestos fundadores originales, lo cual indica claramente una evolución social de los líderes indígenas de la asociación.

En segundo lugar, considerando los actos propios del linaje ascendente y descendente, los «veinticuatro» de Copacabana consintieron en abrazar y continuar en Lima con un nuevo culto mariano fundado a orillas del lago Titicaca por sus pares indígenas del Collao. Este culto relativo a Nuestra Señora de Copacabana fue asumido como la creación de «hermanos mayores indígenas» cristianos quienes habían logrado construir un símbolo de la conversión exitosa de los aborígenes, que los nativos de Lima decidieron seguir como si se trataran de «hermanos menores». Sin embargo, pronto el milagro protagonizado por su propia imagen elevó a la réplica de esta Virgen a un rango equivalente pero dentro de los confines de Lima y los valles comarcanos. Posteriormente, los actos propios de los descendientes y herederos de los «veinticuatro» originales estuvieron dirigidos a consolidar una red social vinculada no solo a los sectores populares de la ciudad, sino que estuvo dirigido a captar a personajes de la élite criolla de la capital del virreinato, quienes se inscribieron como hermanos de la cofradía atraídos por la fama milagrosa y curativa de la Virgen. De esta forma, los «veinticuatro» expandieron y consolidaron alianzas sociales que luego debieron ayudarles a conseguir privilegios que a su vez enriquecieron aún más el «capital social» de la cofradía.

En tercer lugar, tomando en cuenta los actos personales respecto al entorno social, los «veinticuatro» y mayordomos llevaron a cabo estrategias conducentes a incrementar el honor de la asociación a través de una administración eficiente de los bienes y rentas de la cofradía, convirtiendo a esta en una de las asociaciones más ricas lo cual la hizo atractiva para la comunidad cristiana en general y para los sectores populares en particular, pues existía un gran incentivo para afiliarse a ella sabiendo que la asociación contaba con los recursos y la logística necesaria para garantizar el cumplimiento de las obligaciones materiales y espirituales estipuladas en las constituciones y «cartas de esclavitud». Asimismo, los «veinticuatro» y mayordomos se preocuparon por defender la primacía de la cofradía de Copacabana frente a las otras asociaciones que se fundaron en su templo, lo cual contribuyó a consolidar el honor y

prestigio de su cofradía frente a las demás. Finalmente, el estudio de las acciones directas de los mayordomos como máximos líderes temporales de la cofradía demuestra que estas autoridades elegidas en los cabildos siempre estuvieron alertas para actuar en beneficio del engrandecimiento de su asociación alcanzando éxitos notables como la construcción del templo de su advocación en el barrio de San Lázaro y el regreso de la cofradía a dicho lugar. Estos aspectos demuestran la preocupación y el cuidado con que los mayordomos y «veinticuatro» actuaron y el éxito que finalmente alcanzaron, pues lograron convertir a su cofradía en una de las más prestigiosas de Lima en el siglo XVII, lo cual redundó en el incremento de su honorabilidad.

En cuarto lugar, considerando los actos respecto al Estado, que contribuían al incremento del honor, la fundación del beaterio de Copacabana, destinada a albergar a niñas indígenas desvalidas, demuestra que los «veinticuatro» deseaban llevar a cabo un acto caritativo más en beneficio de los más necesitados dentro de su cuerpo social indígena sabiendo que al mismo tiempo se le hacía un gran servicio al rey, pues a través de dicha casa de recogimiento para estas pobres niñas los «veinticuatro» estaban asumiendo a su cuenta y riesgo la protección de una población muy sensible a los peligros mundanos, que en principio debía ser defendida por la Corona, pues la población aborígen y más aún los súbditos más pobres estaban bajo la protección del Estado español encarnado en el monarca. Así pues, al atender a esta población desprotegida, los «veinticuatro» descargaban la consciencia del rey y lo libraban de rendir cuentas a ese respecto ante Dios.

En quinto lugar, acerca de los actos respecto a la Iglesia y la religiosidad, para incrementar el honor, no sólo debemos tomar en cuenta que el solo hecho de fundar una asociación destinada a promover el culto a una advocación cristiana ya significaba un gran servicio a la Iglesia y a la cristiandad, sino que además los «veinticuatro» de Copacabana fueron más eficaces aún para promover el bienestar de la comunidad católica, construyendo con su propio esfuerzo un templo dedicado a la Virgen de Copacabana y cumpliendo puntualmente con las obligaciones litúrgicas y de asistencia social a que se habían comprometido por escrito en sus constituciones y «cartas de esclavitud». Por lo tanto, al llevar a la práctica eficiente y eficazmente los valores propios de la caridad o amor cristiano, los «veinticuatro» de Copacabana fueron un ejemplo a la hora de honrar los valores católicos que la Iglesia pretendía promover en la sociedad colonial.

Finalmente cabe preguntarse cómo se expresó la consecución y el incremento del honor por parte de los «veinticuatro», luego de haber desplegado las estrategias antedichas. La respuesta es que el honor de los «veinticuatro» se vio consagrado a través del reconocimiento consuetudinario y oficial que el entorno social les rindió. Dicha consagración se expresó a través de cuatro aspectos. En primer lugar, mediante la adhesión masiva que despertó entre los sectores populares y la elite criolla la advocación de Nuestra Señora de Copacabana que, a pesar de ser un culto identificado con la población indígena, concitó la atención y el beneplácito de personas de otros grupos étnico-raciales y más aún de personajes encumbrados de la elite limeña, quienes se inscribieron como hermanos de la cofradía, sobre todo luego del «milagro del sudor».

En segundo lugar, otra muestra del reconocimiento al honor y prestigio de los «veinticuatro» y de la cofradía fue la obtención oficial de tres privilegios especiales que enorgullecieron a los líderes indígenas de la asociación. Primero, el privilegio de nombrar a sus propios capellanes, lo cual permitió que los «veinticuatro» pudieran elegir a sacerdotes que fueran más atentos a sus intereses y menos rígidos con el liderazgo y control que los indígenas deseaban ejercer sobre su asociación. Segundo, el patronato sobre el beaterio de Copacabana, lo cual incluía el poder de elegir y ratificar a la madre superiora, lo que significó la consagración de la autoridad de los «veinticuatro» sobre una de las obras de caridad más importantes que llevaron a cabo en su vida institucional y que no tuvo parangón en otras cofradías fundadas por indígenas en Lima. Y finalmente, tercero, el privilegio de recibir la doctrina en su propia parroquia de Copacabana en el barrio de San Lázaro, y no en la Catedral como sí tenían que hacer los indígenas que vivían fuera de Santiago del Cercado.

Estos privilegios obtenidos sobre todo a fines del siglo XVII, fueron una suerte de reconocimiento o «premio» que tanto la sociedad como las autoridades coloniales dieron a los «veinticuatro» en atención al prestigio que habían logrado labrar a través de las acciones honoríficas antedichas, desarrolladas durante un siglo. De esta forma se cumplió el requisito que los estudiosos mencionados en su oportunidad han sugerido para la consagración del prestigio y el estatus en una sociedad de antiguo régimen, esto es, que no bastaba con llevar a cabo acciones honorables, sino que era necesario que estas fueran reconocidas por el entorno social. Como hemos visto los «veinticuatro» de Copacabana lograron alcanzar dicho reconocimiento y en ese sentido sus acciones destinadas a insertarse exitosamente en el entorno social de la ciudad de Lima colonial resultaron efectivas, permitiéndoles alcanzar un estatus

social superior al de «veinticuatro» indígenas de otras cofradías limeñas fundadas por individuos de similar condición étnico-racial.



FUENTES PRIMARIAS MANUSCRITAS

1. Archivo Arzobispal de Lima (AAL):

AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 2
AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 5
AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 6
AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 7
AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 10
AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 11
AAL, Cofradías, Legajo X, Expediente 13
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 1
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 2
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 4
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 8
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 12
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 14
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 15
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 20
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 24
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 26
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 28
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 29
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 32
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 33
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 36
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 37
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 38
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 40
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 43
AAL, Cofradías, Legajo X-A, Expediente 45
AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 8
AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 11
AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 13
AAL, Cofradías, Legajo X-C, Expediente 33
AAL, Cofradías, Legajo X-D, Expediente 28
AAL, Cofradías, Legajo XI, Expediente 6
AAL, Cofradías, Legajo XI, Expediente 14
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 2
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 5
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 6
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 10
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 17
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 27
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 34
AAL, Cofradías, Legajo XIII, Expediente 36
AAL, Cofradías, Legajo XLII, Expediente 9
AAL, Cofradías, Legajo XLVII, Expediente 15
AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 1
AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 4

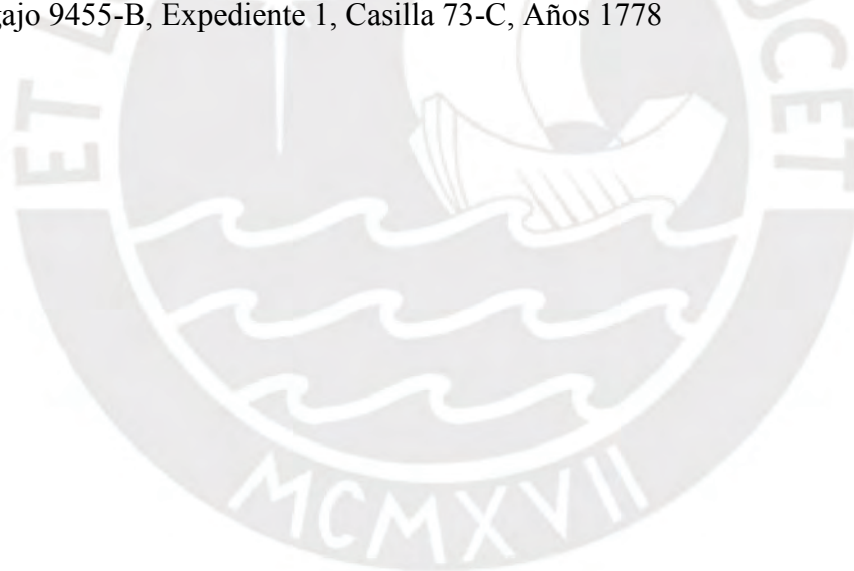
AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 33
AAL, Cofradías, Legajo LXX, Expediente 37
AAL, Cofradías, Legajo LXXII, Expediente 4
AAL, Cofradías, Legajo LXXV, Expediente 7

2. Archivo General de la Nación (AGN):

AGN, Sección Juzgado de Cofradías, Legajo 30, Cuaderno 2.

3. Archivo de la Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana (ASBLM):

ASBLM, Legajo 8365, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1750-1772
ASBLM, Legajo 8366, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1677-1702
ASBLM, Legajo 8370, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1620-1852
ASBLM, Legajo 8372, Expediente 1, Casilla 57-E, Años 1614-1746
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 2, Casilla 73-C, Años 1632-1650
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 5, Casilla 73-C, Años 1657-1709
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 7, Casilla 73-C, Años 1689-1842
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 11, Casilla 73-C, Año 1704
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 15, Casilla 73-C, Años 1724-1780
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 16, Casilla 73-C, Años 1732
ASBLM, Legajo 9455-A, Expediente 19, Casilla 73-C, Años 1739-1740
ASBLM, Legajo 9455-B, Expediente 1, Casilla 73-C, Años 1778



FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

Arzobispado de Lima

- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 699, pp. 9-17; 34-44.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 701, pp. 53-57.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 702, pp. 83-90.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 703, pp. 101-107.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 704, pp. 126-136.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 705, pp. 154-160.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 706, pp. 176-183.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 707, pp. 198-205.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 708, pp. 222-231.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 709, pp. 244-254.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 710, pp. 270-277.
- 1909 “Documentos para la historia. Nuestra Señora de Copacabana”. En: *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis*. Lima: Imprenta San Pedro, Tomo XVIII, N° 711, pp. 298-307.

Ayala, Manuel Josef de

- 1988 *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*. Tomo III. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica – Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp. 207-212.

Cobo, Bernabé

- 1956 [1639] “Fundación de Lima”. En: Bernabé Cobo. *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*. Volúmen II. Madrid: Atlas, pp. 277-460.

- Cook, Noble David (ed.)
1985 *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades, y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700*. Lima: COFIDE.
- Cook, Noble David (ed.)
1968 *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina – Universidad Nacional Mayor de San Marcos (introducción de Noble David Cook, transcripción paleográfica de Mauro Escobar Gamboa).
- Covarrubias Orozco, Sebastián de
1611 *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- León Pinelo, Antonio de
1653 *Vida del ilustrissimo y reverendissimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo. Arçobispo de la ciudad de los Reyes Lima*. Madrid.
- <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/vida-del-ilustrissimo-i-reverendissimo-d-toribio-alfonso-mogrovejo/>
- Lissón Chaves, Emilio (ed.)
1944 *La Iglesia de España en el Perú. Documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. Sevilla, Vol. II, N° 8.
- Lissón Chaves, Emilio (dir.)
1947 *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Sevilla, Vol. V, N° 25.
- Ramos Gavilán, fray Alonso
1988 [1621] *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Recopilación de Leyes de las Indias
1681 *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. Tomo I. Madrid: Iulian de Paredes.
- Vargas Ugarte, Rubén (ed.)
1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima.
- Vargas Ugarte, Rubén (ed.)
1952 *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo II. Lima.
- Vargas Ugarte, Rubén (ed.)
1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo III. Lima.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta de Arias Schreiber, Rosa María

1997 *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cusco-Potosí)*. Lima: Otorongo Producciones.

Adanaqué, Raúl

1993 “Cofradías de esclavos en el Perú colonial”. *La Mañana*. Lima, 6 de octubre, p. 29.

Alaperrine-Bouyer, Monique

2007 *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA – Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel

2004 “Nuevos horizontes espirituales: demandas de reforma y respuestas heterodoxas”, en: Mitre Fernández, Emilio (coord.). *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*. Madrid: Editorial Trotta – Universidad de Granada, pp. 631-686.

Angulo, Domingo

1935 “Notas y monografías para la historia del barrio de San Lázaro de la ciudad de Lima”. En: *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*. Lima: Concejo Provincial de Lima (Librería e Imprenta Gil), Tomo II, pp. 91-168.

Árias de Saavedra Alías, Inmaculada y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz

2000 “Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen”. En: *Cuaderno de Historia Moderna*, N° 25, pp. 189-232.

Ariès, Philippe

2007 *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Armas Asín, Fernando (ed.)

2004 *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Arranz Guzmán, Ana

2016 “La plenitud medieval (siglos XI-XIII)”. En: Nieto Soria, José Manuel (coord.). *Europa en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Akal, pp. 171-387.

Arrelucea Barrantes, Maribel

2018 *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes. Lima, 1750-1820*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2012 “Las cofradías de esclavos en Lima colonial. Espacios de negociación y tensión”. En: *Retornos. Revista de Historia y Ciencias Sociales (La Paz)*, N° 12, pp. 3-26.

Arrelucea Barrantes, Maribel y Jesús A. Cosamalón Aguilar

2015 *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Lima: Ministerio de Cultura.

Assadourian, Carlos Sempat

1985 “La crisis demográfica del siglo XVI y la transición del Tawantinsuyu al sistema mercantil colonial”. En: Sánchez-Albornoz, Nicolás. *Población y mano de obra en América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 69-93.

Bada, Joan

1993 “La reforma luterana”. En: Molas, Pere (et.al.). *Manual de Historia Moderna*. Barcelona: Editorial Ariel, pp. 276-292.

Barnechea García, Alvaro

1988 *Marginación, informalización y cambio cultural en la ciudad de Lima en el siglo XVII*. Memoria de Bachiller en Antropología. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barriga Calle, Irma

2010a *Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca señor san Joseph en el Perú virreinal*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Benítez Bolorinos, Manuel

1998 *Las cofradías medievales en el Reino de Valencia (1329-1458)*. Alicante: Universidad de Alicante.

Bernales Ballesteros, Jorge

1991 “La escultura en Lima. Siglos XVI-XVIII”. En: Banco de Crédito del Perú (ed.). *Escultura en el Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 1-133.

Boyer, Richard

1998 “Honor Among Plebeians. *Mala Sangre and Social Reputation*”. En: Johnson, Lyman L. y Lipsett-Rivera, Sonya (ed.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 152-178.

Brading, David A.

2003 “Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe de México”. En: González S., Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (compiladores). *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de cultura Económica, pp. 238-271.

Brito Ramos, Juan José

2017 “Las constituciones de la cofradía de pulperos de Lima (Nuestra Señora de Gracia y San Juan Nepomuceno), 1792-1795”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 193-212.

Burga, Manuel

1999 “Noblezas indígenas y actitudes anticoloniales”. En: Burga, Manuel (ed.). *Historia de América Andina. Vol. 2: Formación y apogeo del sistema colonial (Siglos XVI-XVII)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 319-354.

Burke, Peter

2014 *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*. Madrid: Alianza Editorial.

Burkholder, Mark A.

1998 "Honor and Honors in Colonial Spanish America". En: Johnson, Lyman L. y Lipsett-Rivera, Sonya (ed.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 18-44.

Burns, Kathryn

2007 "Desestabilizando la raza". En: De la Cadena, Marisol (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América latina*. Popayán: Envión Editores, pp. 35-54.

Bustamante-Tupayachi, Erik Gabriel

2017 "Economía y organización de las cofradías de indios en la doctrina de Tiellos (Cajatambo colonial, 1646-1709)". En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 289-301.

Bustos Posse, Alejandra María

1998 "Mandas forzosas' y legados especiales: un signo de caridad". En: *II Congreso Argentino de Americanistas 1997*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas, pp. 35-51.

Campos y Fernández de Sevilla, F. Javier, OSA

2017 "Aproximación al mundo de las cofradías". En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 17-36.

Cárdenas Ayaipoma, Mario

2014 *La población aborígen en Lima colonial*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

1989 *La población aborígen del valle de Lima en el siglo XVI*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).

Carmagnani, Marcello

2011 *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México – Fideicomiso Historia de las Américas.

Carrillo Ureta, Gonzalo

2003 *La Virgen de los camaroneros. Imagen sagrada y poder en la Iglesia colonial. 1590-1633*. Tesis de Licenciatura. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Castro Vasquez, Aquilino

1992 *Hanan Huanca. Historia de Huanca Alta y de los pueblos del valle del Mantaro. Desde sus orígenes hasta la República*. Lima: Asociación Editorial Stella.

Celestino, Olinda

1988 "Offerings to the Saints in Colonial Peru. Economic Aspects of an Andean Ritual System in the Eighteenth Century". En: Meyers, Albert & Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 129-148.

1982 "Cofradía. Continuidad y transformación de la sociedad andina". En: *Allpanchis* (Cusco), N° 20, pp. 147-166.

Celestino, Olinda y Albert Meyers

1988 "The Socio-Economic Dynamic of the Confraternal Endowment in Colonial Peru. Jauja in the Eighteenth Century". En: Meyers, Albert & Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 101-127.

1981a *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt/Main (Alemania): Verlag Klaus Dieter Vervuert.

1981b "La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII". En: *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid), Vol. XI, pp. 183-206.

1981c "La posible articulación del ayllu a través de las cofradías". En: Castelli, Amalia; Marcia Koth y Mariana Mould (comps.). *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, pp. 299-310.

Charney, Paul John

2012 "For My Necessities. The Wills of Andean Commoners and Nobles in the Valley of Lima, 1596-1607". En: *Ethnohistory*, Vol. 59, N° 2, pp. 323-351.

1998 "A Sens of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the valley of Lima, Peru". En: *The Americas*, Vol. 54, N° 3, pp. 379-407.

1989 *The Destruction and Reorganization of Indian Society in the Lima Valley, Peru, 1532-1824*. Tesis de Doctor. Texas: University of Texas at Austin.

1988 "El indio urbano. Un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613". En: *Histórica*, Vol. XII, N° 1, pp. 5-33.

Choque Porras, Alba

2014 "El retrato de Beatriz Clara Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú". En: *Rhiap. Revista de Historia del Arte Peruano* (Lima), Año 1, N° 1, pp. 44-59.

Cook, David Noble

2010 *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cosamalón Aguilar, Jesús A.

2017 *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima. Siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – El Colegio de México.

2011 “Entre la discriminación y la integración. La servidumbre doméstica y la construcción del mestizaje en Lima del siglo XIX”. En: Rosas Lauro, Claudia (ed.). “*Nosotros también somos peruanos*”. *La marginación en el Perú. Siglos XVI a XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 141-168.

2007 *Mestizaje e interrelación social en Lima antes de la Guerra del Pacífico. Un acercamiento desde los expedientes matrimoniales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva-Agüero.

2005 “Los negros y la ciudad de Lima”. En: Gutiérrez Arbulú, Laura (coord.). *Lima en el siglo XVI*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 227-255.

1999a *Indios detrás de la muralla. Matrimonio indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana. (Lima, 1795-1820)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1999b “Amistades peligrosas: matrimonios indígenas y espacios de convivencia interracial (Lima 1795-1820)”. En: *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero – Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 345-368.

Cruz, Enrique N.

1997 “De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial”. En: *Anuario del IEHS “Prof. Juan C. Grosso”* (Tandil), N° 12, pp. 293-305.

De la Cruz Espinoza, Anthony Miguel

1985 *Las cofradías de negros de Lima: una institución colonial en evolución*. Tesis de Bachiller. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

De la Flor, Fernando R.

2003 “Barroco hispano: la perspectiva nihilista”. En: González S., Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (comps.). *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de cultura Económica, pp. 490-507.

De la Hera, Alberto

1963 *El regalismo borbónico en su proyección indiana*. Madrid: Ediciones Rialp.

1992a “El patronato y el vicariato regio en Indias”. En: Borges, Pedro (dir.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo – Quinto Centenario (España), pp. 63-79.

1992b “El regalismo indiano”. En: Borges, Pedro (dir.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo – Quinto Centenario (España), pp. 81-97.

De Luca, Candela

2017 “«...De la importante devoción a la celestial Reina María señora nuestra...» Religiosidad mariana en las cofradías de indígenas de Potosí (Alto Perú) en el siglo XVIII”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 405-422.

Dehouve, Danièle

1988 “The «Money of the Saint». Ceremonial Organization and Monetary Capital in Tlapa, Guerrero, Mexico”. En: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 149-174.

Díaz Rementería, Carlos J.

1977 *El cacique en el Virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*. Sevilla: Seminario de Antropología Americana de la Universidad de Sevilla.

Diez Hurtado, Alejandro

1997 “Caciques, cofradías, memoria y parcialidades. Un ensayo sobre el origen de la identidad cataquense”. En: *Anthropologica* (Lima), N° 15, pp. 151-172.

1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (Siglos XVII al XX)*. Piura: CIPCA-Piura/Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Domínguez Faura, Nicanor

1988 “Aguas y legislación en los valles de Lima. El repartimiento de 1617”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), N° 15, pp. 119-154.

Durán Montero, M^a Antonia

1994 *Lima en el siglo XVII. Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Egoavil, Teresa

1986 *Las Cofradías en Lima. Siglos XVII y XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Seminario de Historia Rural Andina.

Espinoza Soriano, Waldemar

1990 *La destrucción del imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima: Amaru.

Espinoza Soriano, Waldemar y Mery Baltasar Olmeda

2010 “Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles”. En: *Investigaciones sociales* (UNMSM), Vol. 14, N° 24, pp. 131-147.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Fernández Villanova, David

2017 “Identidad corporativa y religiosidad popular. Las cofradías del gremio de sastres españoles de Lima (Siglos XVI-XVIII)”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 101-119.

Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.)

2017 *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú.

Flores Galindo, Alberto

1991 *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Editorial Horizonte.

1984a *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830 (Estructura de clases y sociedad colonial)*. Lima: Mosca Azul Editores.

1984b “Debate en torno a Los rostros de la Plebe”. En: *Revista Andina*, Año 2, N° 1, pp. 57-72.

Foster, George M.

1959 “Cofradía y compadrazgo en España e Hispano América”. En: *Revista del Museo Nacional* (Lima), Tomo XXVIII, pp. 248-275.

García y García, Antonio

1992 “La donación pontificia de las Indias”. En: Borges, Pedro (dir.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo – Quinto Centenario (España), pp. 33-45.

García de Cortázar, José Ángel

2012 *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*. Madrid: Editorial Akal.

García de Cortázar, José Ángel y José Ángel Sesma Muñoz

1999 *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*. Madrid: Alianza Editorial.

García Irigoyen, Carlos

1906 *Santo Toribio. Obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*. Tomo II. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

Garland, Beatriz

1994 “Las cofradías en Lima durante la colonia. Una primera aproximación”. En: Ramos, Gabriela (comp.). *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América*.

Siglos XVI-XX. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, pp. 199-228.

Gisbert, Teresa y José de Mesa

1991 “La escultura en Cusco”. En: *Escultura en el Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 191-249.

González Rojas, Edwin

2017 “Aproximación a las cofradías de indios en la ciudad de Huamanga (fines del siglo XVII)”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 275-288.

Graff, Gary Wendell

1988 “Cofradías in the New Kingdom of Granada. An Institution in the Development of the Spanish Frontier”. En: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 23-34.

Graham, Sandra Lauderdale

1998 “Honor Among Slaves”. En: Johnson, Lyman L. y Lipsett-Rivera, Sonya (ed.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 201-228.

Gruzinski, Serge

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Günther Doering, Juan

1983 *Planos de Lima. 1613-1983*. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana – PetroPerú.

Haindl Ugarte, Ana Luisa

2013 “Ars bene moriendi: el Arte de la Buena Muerte”. En: *Revista Chilena de Estudios Medievales*, N° 3: 89-108.

<http://www.ugm.cl/ugm/wp-content/uploads/2012/10/Ana-Luisa-Haindl-Ugarte.pdf>

Huapaya Garriazo, Jorge

2017 “La cofradía de Santa Ana y su peculiar beneficio, siglo XVII”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 87-100.

Iwasaki, Fernando

1986 “Reseña de: Flores Galindo, Alberto. *Aristocracia y plebe; Lima, 1760-1830*. Mosca Azul Editores, Lima, 1984, 272 págs.” En: *Histórica* (Lima), Vol. X, N° 1, pp. 163-166.

Jaramillo, Miguel

1992 “Migraciones y formación de mercados laborales: la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII”. En: *Economía*, Vol. XV, N°29/30, pp. 265-320.

Johnson, Lyman L.

1998 “Dangerous Words, Provocative Gestures, and Violent Acts. The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires”. En: Johnson, Lyman L. y Lipsett-Rivera, Sonya (ed.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 127-151.

Johnson, Lyman L. y Sonya Lipsett-Rivera

1998 “Introduction”. En: Johnson, Lyman L. *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1-17.

Johnson, Lyman L. y Sonya Lipsett-Rivera (eds.)

1998 *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Jiménez y Jiménez, Ismael

2017 “De fias y porfias: la injerencia eclesiástica en las cofradías y los conflictos procesionales limeños del siglo XVII”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 67-86.

Kamen, Henry

1987 *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Koechert, Andreas

1988 “Cofradia and Rural Catholic Action in a Guatemala Indigenous Community”. En: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 197-242.

Labarga García, Fermín

2010 “Las cofradías en España e Iberoamérica”. En: Lévano Medina, Diego y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 11-30.

Lara Acuña, Natalia

2014 *El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del periodo colonial (1767-1815)*. Tesis de Magister. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lavrin, Asunción

1988 “Diversity and Disparity. Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico”. En: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the*

Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America.
Hamburg: Wayasbah, pp. 67-100.

LeGoff, Jacques

1981 *El nacimiento del purgatorio.* Madrid: Taurus Ediciones.

Lévano Medina, Diego

2017 “Cofradías de devoción versus cofradías de contrato. La reforma de las cofradías limeñas en el siglo XVIII”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 213-239.

2012 *El mundo imaginado y la religiosidad andina manifestada. El papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca.* San Bernardino (EE.UU.): Editorial Académica Española.

2010 “La administración de los bienes temporales en las cofradías limeñas del siglo XVII”, En: Lévano Medina, Diego y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 111-142.

2006 *El mundo imaginado: el papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca.* Tesis de Licenciatura. Lima: Facultad de Humanidades – Escuela de Historia – Universidad Nacional Federico Villarreal.

2004 “El mundo imaginado: La cofradía de Nuestra Señora de Copacabana y la religiosidad andina manifestada”. En: Armas Asín, Fernando (ed.). *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 113-128.

Lévano Medina, Diego y Kelly Montoya Estrada (comps.)

2010 *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lowry, Lyn

1988 “Religión y control social en la colonia. El caso de los indios urbanos de Lima, 1570-1620”. En: *Allpanchis* (Cusco), N° 32, pp. 11-42.

Lockhart, James

2000 “La formación de la sociedad hispanoamericana”. En: Pease G. Y., Franklin (dir.) y Frank Moya Pons (codir.). *Historia General de América Latina*. España: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) – Editorial Trotta, Vol. II, pp. 343-371.

1990 “Organización y cambio social en la América española colonial”. En: Bethell, Leslie (ed.). *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: Población, sociedad y cultura*. Barcelona: Editorial Crítica, pp. 63-108.

1982 *El mundo hispanoperuano. 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lossio Quichiz, Julio

2017 “Comunidad versus haciendas: el papel de las cofradías en la comunidad San Pablo de Incahuasi”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 337-353.

Mannarelli, María Emma

1994 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Mancuso, Lara

2007 *Cofradías mineras: Religiosidad popular en México y Brasil, Siglo XVIII*. México, D.F.: El Colegio de México.

Mansilla Justo, Judith María

2010 “Poder y prestigio social en las cofradías de españoles, siglo XVII y XVIII”. En: Lévano Medina, Diego y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 229-260.

2008 *Cofradías, poder y prestigio social en la Lima Colonial. Los casos de la Cofradía de Nuestra Señora de Aranzazu y la del Santo Cristo de Burgos, 1690 a 1713*. Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Maravall, José Antonio

2012 *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.

Martínez de Sánchez, Ana María

2006 *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Marzal, Manuel M.

1988 [1985] *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, segunda edición.

1988 [1983] *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, segunda edición.

Meyers, Albert

1988 “Religious Brotherhoods in Latin America. A Sketch of Two Peruvian Case Studies”, en: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 1-21.

1986 “La situación económica en las comunidades de la sierra central del Perú a fines de la época colonial. Anotaciones a base del estudio de las cofradías”. En: Jacobsen, Nils y Hans-Jurgen Puhle (eds). *The economies of Mexico and Peru during the late colonial period, 1760-1810*. Berlín: Colloquium-Verlag, pp. 91-112.

Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins

1988 “Preface”. En: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. VII-XIII.

Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.)

1988 *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah.

Molinero Espadas, Antonio C.

2017 “Hermandades y cofradías en el Callao del siglo XVII”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 51-66.

Montoya Estrada, Kelly

2017 “Cartas de hermandad en la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad: ¿Salvaré mi cuerpo o solo mi alma?”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 181-192.

2010a “Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII”. En: Lévano Medina, Diego y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 143-160.

2010b “El Real Juzgado de Cofradías de Lima a fines del periodo colonial”. En: Maticorena, Miguel, Virgilio Freddy Cabanillas, Richard Chuhue y Antonio Coello (ed.). *Historia de Lima. XVII Coloquio de historia de Lima, 2010*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 153-166.

Moreno Yáñez, Segundo E.

1983 “La sociedad indígena y su articulación a la formación socioeconómica colonial en la Audiencia de Quito”. En: Ayala Mora, Enrique (ed.). *Nueva historia del Ecuador. Vol. 5. Época colonial III*. Quito: Corporación Editora Nacional Grijalbo.

Mörner, Magnus

1992 “Factores económicos y estratificación en la Hispanoamérica colonial, con especial referencia a las élites”. En: Mörner, Magnus. *Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos*. Quito: Corporación Editora Nacional – Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 63-96.

1980 *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial*. Estocolmo: Institute of Latin American Studies.

Navarro Espinach, Germán

2017 “La difusión del modelo español de cofradías y gremios en la América colonial (Siglos XV-XVI)”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 37-47.

Nazzari, Muriel

1998 “An Urgent Need to Conceal. The System of Honor and Shame in Colonial Brazil”. En: Johnson, Lyman L. y Lipsett-Rivera, Sonya (ed.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 103-126.

O’Phelan Godoy, Scarlett

2013 *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Panfichi H., Aldo

2004 “Urbanización temprana de Lima, 1535-1900”. En: Panfichi H., Aldo y Felipe Portocarrero S. (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, pp. 15-42.

Paniagua Pérez, Jesús

1995 “Cofradías limeñas: San Eloy y la Misericordia (1597-1733)”. En: *Anuario de Estudios Americanos* (Madrid), Tomo LII, N° 1, pp. 13-35.

Paul, Jacques

2014 *El cristianismo occidental en la Edad Media. Siglos IV-XV*. Valencia: Universitat de València.

Pérez Cantó, María Pilar

1985 *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid Cantoblanco – Instituto de Cooperación Iberoamericana.

1982 “La población de Lima en el siglo XVIII”. En: *Boletín Americanista* (Barcelona), N° 32, pp. 383-407.

Pinol, Jan-Luc (dir.)

2010 *Historia de la Europa urbana. Tomo II. La ciudad medieval*. Valencia: Universidad de Valencia.

Quiroz Chueca, Francisco

2008 *Artisanos y manufactureros en Lima colonial*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú – Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

2005 “Gremios en Lima”. En: Gutiérrez Arbulú, Laura (coord.). *Lima en el siglo XVI*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 493-524.

1998 “El indígena urbano. Incorporación del poblador indígena a tareas económicas urbanas. Lima colonial (siglo XVI)”. En: Castelli G, Amalia; Isaac Cazorla y Francisco Hernández (eds.). *Actas del IV congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Tomo I, pp. 277-308.

1995 *Gremios, razas y libertad de industria. Lima colonial*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ramos, Gabriela

2010 *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) – Cooperación Regional Para los Países Andinos – Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

2005 “Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?”. En: O’Phelan Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler (eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), pp. 163-179.

Ramos Icanaqué, Diana

2017 “Autoridad y control: el cabildo y las cofradías indígenas de San Lucas de Colán en la segunda mitad del siglo XVIII”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 303-316.

Ramos Sosa, Rafael

1992 *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Reverter-Pezet, Guillermo

1985 *Las cofradías en el Virreynato del Perú*. Lima.

Ribot, Luis

2017 *La Edad Moderna (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.

Rodríguez Mateos, Joaquín

1995 “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”. En: *Anuario de Estudios Americanos* (Madrid), Tomo LII, N° 2, pp. 15-43.

Rodríguez Toledo, Luis

2017 “El *ladder system* en Lima virreinal”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 145-162.

Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti

1989 *Historia Universal. Siglo XXI. Volumen 12. Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Romero Sánchez, Guadalupe

2017 “Devociones de naturales en Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII. El caso de Chocontá y la cofradía de la Veracruz”. En: Fernández Villanova, David; Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (CEP) – Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, pp. 389-403.

Salles-Reese, Verónica

2008 *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. Bolivia: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) – Plural Editores.

Sebastián, Santiago

1981 *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial.

San Cristóbal Sebastián, Antonio

2011 *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae.

Sánchez-Concha Barrios, Rafael

2003 *Santos y santidad en el Perú virreinal*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad.

Seiner Lizárraga, Lizardo

2009 *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: Siglos XV-XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

Spurling, Geoffrey

1998 “Honor, Sexuality, and the Colonial Church. The Sins of Dr. González, Cathedral Canon”. En: Johnson, Lyman L. y Lipsett-Rivera, Sonya (ed.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 45-67.

Stolcke, Verena

1992 *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

Suárez, Margarita

2009 “El Perú en el mundo atlántico (1520-1739)”. En: Contreras, Carlos (ed.). *Compendio de Historia Económica del Perú. Tomo 2. Economía del período colonial temprano*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú (BCRP) – Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 229-311.

2001 *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Fondo de Cultura Económica – Instituto Francés de Estudios Andinos.

Tamayo Herrera, José

1992 *La muerte en Lima (1780-1990) (Un ensayo de Historia de las Mentalidades desde la perspectiva regional)*. Lima: Universidad de Lima (Cuadernos de Historia XV).

Tardieu, G. Jean-Pierre

1997 *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. Dos tomos. Quito: Ediciones Afroamérica – Centro Cultural Afroecuatoriano.

Temoche Benítez, Ricardo

1987 *Cofradías, gremios, mutuales y sindicatos en el Perú*. Lima: Editorial Escuela Nueva.

Thomson, Sinclair

2007 “¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes”. En: De la Cadena, Marisol (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América latina*. Popayán: Envión Editores, pp. 57-81.

Tord, Luis Enrique

2012 “Retratos de los reyes incas: dos notables antecedentes del Siglo XVI”. En: Guerra Martinière, Margarita y Rafael Sánchez-Concha Barrios (eds.). *Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II, pp. 837-846.

Van Deusen, Nancy E.

2007 *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

1997a “Defining the Sacred and the Worldly: *Beatas* and *Recogidas* in Late-Seventeenth-Century Lima”. En: *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 6, N° 4, pp. 441-477.

1997b “Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima”. En: García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coord.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 65-86

Van Oss, Adriaan

1988 “Rural Brotherhoods in Colonial Guatemala”, En: Meyers, Albert y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg: Wayasbah, pp. 35-49.

Vargas Ugarte, Rubén

1956 *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Dos tomos. Madrid: Talleres Gráficos Jura, tercera edición.

1953 *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Lima: Imprenta Santa María, Tomo I.

Varón Gabai, Rafael

1982 “Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII”. En: *Allpanchis* (Cusco), Vol. XVII, N° 20, pp. 127-146.

Vega Jácome, Walter

2005 “Cofradías limeñas”. En: Gutiérrez Arbulú, Laura (coord.). *Lima en el siglo XVI*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 703-752.

2002 “Las capellanías por los jurisconsultos de los siglos XVII y XVIII”. En: *Diálogos en Historia* (Lima), N° 3, 197-208.

2001 “Manifestaciones religiosas tempranas: cofradías de negros en Lima. Siglo XVI”. En: *Historia y cultura* (Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú), N° 24, pp. 113-122.

1999 “Cofradías en el Perú colonial: Una aproximación bibliográfica”. En: *Diálogos en Historia* (Lima), N° 1, 137-152.

Vegas de Cáceres, Ileana

1996 *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el siglo XVIII*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica.

Vergara Ormeño, Teresa

2015 “Piedad e interés económico: la cofradía de Crispín y Crispiniano de los zapateros indígenas de Lima (1634-1637)”. En: Mayer, Alicia y José de la Puente Brunke (eds.). *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero, pp. 151-171.

1997 “Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias de Lima”. En: *Histórica*, Vol. XXI, N° 1, pp. 135-157.

Vetter Parodi, Luisa María

2010 “Plateros indígenas y europeos: de las cofradías de Santa Ana y San Eloy”. En: Lévano Medina, Diego y Kelly Montoya Estrada (comps.). *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos – Centro Cultural de San Marcos – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 189-227.

2007 *El papel de los plateros indígenas en la época colonial temprana del virreinato del Perú*. Tesis de Magíster. Escuela de Graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Weber, Max

1996 [1922] *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Williamson, Edwin

2013 *Historia de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zuloaga Rada, Marina

2012 *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) – Instituto de Estudios Peruanos (IEP).



**ANEXO N° 1
COFRADÍAS EXISTENTES EN LIMA (SIGLO XVII)**

N°	Cofradía	Templo	Composición étnico-racial	Oficio	Fuente
1	Benditas Ánimas del Purgatorio	Parroquia San Sebastián	españoles		b, c, d
2	Niños del Rosario	Convento Santo Domingo	españoles		c, d
3	Nuestra Señora de la Piedad	Convento Nuestra Señora de La Merced	españoles		b, c, d
4	Nuestra Señora de la Soledad	Convento San Francisco	españoles		b, c, d
5	Nuestra Señora de Regla	Parroquia Niños Huérfanos	españoles		c, d
6	Nuestra Señora del Carmen	Monasterio Santísima Trinidad	españoles		c, d
7	Nuestra Señora del Monte Carmelo	Monasterio Santísima Trinidad	españoles		b
8	Nuestra Señora del Rosario	Convento Santo Domingo	españoles		b, c, d
9	Nuestra Señora del Tránsito o Tránsito de Nuestra Señora	Monasterio La Encarnación	españoles		b
10	Purísima Concepción o Limpia Concepción de Nuestra Señora	Convento San Francisco	españoles		b, c, d
11	Purísima Concepción o Nuestra Señora de la Limpia Concepción	Sagrario de la Catedral	españoles		b, c, d
12	Redención de Cautivos	Convento Nuestra Señora de La Merced	españoles		b, c, d
13	San Antonio de Padua	Convento San Francisco	españoles		b
14	San Bernardino	Convento San Francisco	españoles		d
15	San Crispín y San Crispiniano	Catedral	españoles	zapateros	b, c, d
16	San José	Catedral	españoles	carpinteros	b, c, d
17	San Juan Bautista o Degollación de San Juan Bautista	Monasterio La Concepción	españoles		b
18	San Lorenzo	Convento Nuestra Señora de La Merced	españoles		b, c, d
19	San Marcelo	¿Parroquia San Marcelo?	españoles		c, d
20	San Nicolás de Tolentino	Convento San Agustín	españoles		b, c, d
21	San Roque	Parroquia San Sebastián	españoles		b, c, d
22	San Sebastián	¿Parroquia San Sebastián?	españoles		b, c, d
23	Santa Ana	Parroquia Santa Ana	españoles		b, c, d
24	Santa Catalina de Sena	Convento Santo Domingo	españoles		b, c, d
25	Santa Isabel o Visitación de Santa Isabel	Catedral	españoles		b
26	Santa Lucía	Convento San Agustín	españoles		b, c
27	Santísimo Sacramento	Catedral	españoles		b, c
28	Santísimo Sacramento	Parroquia Niños Huérfanos	españoles		c, d
29	Santísimo Sacramento	Parroquia Santa Ana	españoles		b, c, d
30	Santo Cristo de Burgos o Santo Crucifijo de Burgos	Convento San Agustín	españoles		b, c, d
31	Veracruz o Santa Veracruz	Convento Santo Domingo	españoles		b, c, d
32	Angel de la Guarda	Parroquia Santiago del Cercado	indígenas		c, d

33	Jesús Nazareno o Nombre de Jesús	no dice	Indígenas		a
34	Niño Jesús	Iglesia San Pedro de la Compañía de Jesús	Indígenas		b, c, d
35	Nuestra Señora de Copacabana	Parroquia y Beaterio Nuestra Señora de Copacabana	Indígenas		b, c, d
36	Nuestra Señora de la Candelaria	Convento San Francisco	Indígenas		b, c, d
37	Nuestra Señora de la Concepción	Convento Nuestra Señora de La Merced	indígenas		c
38	Nuestra Señora de la Consolación	Convento Nuestra Señora de La Merced	Indígenas		b, d
39	Nuestra Señora de Loreto	Parroquia Santa Ana	Indígenas		b, c, d
40	Nuestra Señora de Zaragoza	Parroquia Santiago del Cercado	Indígenas		b
41	Nuestra Señora del Pilar	Parroquia Santiago del Cercado	indígenas		c, d
42	Nuestra Señora del Rosario	Convento Santo Domingo	Indígenas		a, b, c, d
43	San Crispín y San Crispiniano	Parroquia San Lázaro	indígenas		d
44	San Joaquín	Parroquia Santa Ana	Indígenas	pescadores	b, c, d
45	San José	Parroquia Santiago del Cercado	Indígenas		b, c, d
46	San Lázaro	¿Parroquia San Lázaro?	Indígenas		a
47	San Marcelo	Parroquia Santiago del Cercado	Indígenas		b, c, d
48	San Miguel	Convento San Agustín	Indígenas		b, c, d
49	San Sebastián	¿Parroquia San Sebastián?	Indígenas		a, b
50	Santa Ana	¿Parroquia Santa Ana?	Indígenas		a
51	Santiago	Parroquia Santiago del Cercado	Indígenas		a, b, c, d
52	Santísimo Sacramento	Parroquia Santiago del Cercado	Indígenas		b
53	La Cruz	Monasterio Santísima Trinidad	afroperuanos		d
54	Nuestra Señora de Agua Santa	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos (negros)		a, b, c, d
55	Nuestra Señora de Alta Gracia	Convento San Agustín	afroperuanos		d
56	Nuestra Señora de Atocha	Parroquia Niños Huérfanos	afroperuanos		d
57	Nuestra Señora de Belén y San José	Convento Recoletos de Belén	afroperuanos		d
58	Nuestra Señora de Guadalupe	Convento San Agustín	afroperuanos (negros)		b, c, d
59	Nuestra Señora de la Antigua	Catedral	afroperuanos (negros y mulatos)		a, b, c, d
60	Nuestra Señora de la Peña de Francia	Monasterio Santa Clara	afroperuanos		d
61	Nuestra Señora de la Victoria	Parroquia San Sebastián	afroperuanos (negros y mulatos)		b, c, d

62	Nuestra Señora de Loreto	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos (negros)		b, c, d
63	Nuestra Señora de los Angeles	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos		c, d
64	Nuestra Señora de los Remedios	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos		d
65	Nuestra Señora de los Remedios	Parroquia San Marcelo	afroperuanos (negros y mulatos)		b
66	Nuestra Señora de los Reyes	Convento San Francisco	afroperuanos (negros de diferentes castas)		a, b, c, d
67	Nuestra Señora del Prado	¿Convento Nuestra Señora del Prado?	afroperuanos		b, c, d
68	Nuestra Señora del Rosario	Convento Santo Domingo	afroperuanos (negros)		a, b, d
69	Nuestra Señora del Rosario	Convento Santo Domingo	afroperuanos (mulatos)		b, c, d
70	Purísima Concepción	Parroquia San Lázaro	afroperuanos		d
71	San Agatón	Convento San Agustín	afroperuanos		d
72	San Antón	Parroquia San Marcelo	afroperuanos (negros y mulatos)		a, b, c, d
73	San Bartolomé	Parroquia Santa Ana	afroperuanos (negros y mulatos)		a, b, c, d
74	San Benito de Palermo	Convento San Francisco	afroperuanos		d
75	San Gabriel	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos		d
76	San Jacobo de la Marca	Convento San Francisco	afroperuanos		d
77	San Jerónimo	Parroquia Santa Ana	afroperuanos		c, d
78	San Juan Bautista	Parroquia Santa Ana	afroperuanos (mulatos)		b, c, d
79	San Juan Capistrano	Convento San Francisco	afroperuanos (criollos)		d
80	San Juan de Buenaventura	Convento San Francisco	afroperuanos (morenos)		b, c
81	San Juan o Bautismo de San Juan	Parroquia Niños Huérfanos	afroperuanos		d
82	San Lucas	Convento Recoletos de Santo Domingo	afroperuanos		d
83	San Luis Beltrán	Convento Santo Domingo	afroperuanos		d
84	San Nicolás	Monasterio La Encarnación	afroperuanos		c
85	San Nicolás de la Penitencia	Convento San Agustín	afroperuanos		d

86	San Onofre	no dice	afroperuanos		d
87	San Pedro o Lágrimas de San Pedro	Catedral	afroperuanos		d
88	San Rafael	Parroquia San Diego	afroperuanos		d
89	San Ramón	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos		d
90	San Salvador	Iglesia San Pedro de la Compañía de Jesús	afroperuanos (negros)		a, b, c, d
91	San Sebastián	¿Parroquia San Sebastián?	afroperuanos (morenos)		a, b
92	San Vicente Ferrer	Convento Santo Domingo	afroperuanos		d
93	Santa Elena	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos		d
94	Santa Inés	Monasterio La Concepción	afroperuanos		d
95	Santa Justa y Santa Rufina	Convento Nuestra Señora de La Merced	afroperuanos (negros y mulatos)		a, b, c, d
96	Santa María Magdalena	Parroquia San Lázaro	afroperuanos		d
97	Santa Ursula	Iglesia San Pedro de la Compañía de Jesús	afroperuanos		d
98	Benditas Animas del Purgatorio	Parroquia Santa Ana	no dice		b
99	Benditas Animas del Purgatorio	Catedral	no dice		b
100	Nuestra Señora del Reposo	Parroquia San Lázaro	no dice		b
101	Santísimo Sacramento	Parroquia San Sebastián	no dice		b

Fuentes:

a) AAL, Cofradías, LXIV:2, f. 30-31v. [1585]. Agradezco al historiador Raúl Adanaqué por haberme facilitado este documento.

b) *Relación de las ciudades, villas y lugares, parrochias y doctrinas que ay en este arzobispado de Lima, de españoles y de indios: y de las personas que las sirven, assi clerigos como religiosos, del numero de feligreses que contienen y de las cofradias y hospitales que ay en los dichos lugares, sus rentas y advocaciones. Año 1619.* [1619]. En: Emilio Lisson Chaves (ed.). *La Iglesia de España en el Perú. Documentos para la historia de la Iglesia en el Perú.* Sevilla. Vol. V, N° 25, 1947, pp. 251-259.

c) Bernabé Cobo. "Fundación de Lima". En: *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús.* Volumen II. Madrid: Atlas, 1956 [1639], pp. 277-460.

d) AAL, Cofradías, XXXII-A:8, f. 2-3 [1639].

ANEXO N° 2

CONSTITUCIONES DE LA COFRADÍA NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA (PARROQUIA NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA, BARRIO DE SAN LÁZARO)

[Fuente: AGN, Sección Juzgado de Cofradías, Legajo 30, Cuaderno 2]

[f.1] Constitucion de la hermandad de Nuestra Señora de Copacabana fundada y que se venera en el beaterio de este mismo nombre de esta ciudad de Lima. 1843.

[f.2] Constitucion. Don Pedro de la Crus, y Diego en los mayordomos, Francisco de Leon y Juan Bautista diputados Pedro Pablo y Miguel Gusman procuradores, y todos los hermanos veinte y cuatros de la cofradia de Nuestra Señora de Copacabana, la cual dicha cofradía es la que fundamos en la Yglesia y parroquia de señor San Lazaro su primer principio y fundacion, intitulada Nuestra Señora del Reposo, y es la propia que llevó á Santiago del Cercado cuando fuimos reducidos en esta por nuestra Señora de Copacabana, y por el santo milagro del sudor de la Santa Ymagen del dicho Santiago del Cercado se trajo á la yglesia Catedral Metropolitana de

[f.2v.] de esta ciudad de los Reyes por Su Señoria Ylustrisima don Toribio Alfonso Mogrobejo donde la hemos tenido en deposito hasta hahora que la hemos pasado de la dicha Yglesia Mayor á la capilla nueva que hisimos como que ba á Nuestra Señora de los Angeles del convento de frayles descalsos sabado por la tarde, que se contaron seis días del mes de marso bispera de Santo Tomas, año de mil seiscientos y veinte y uno, donde al presente la fundamos é instituimos ahora de nuebo para siempre jamas. Atento lo cual todos juntos de mancomun en general acuerdo á una vos desimos: que para conseguir con mucho fervor como fieles cristianos nuestra santa devocion, y nuestros

[f.3] hermanos congregados asi hombres como mugeres de esta dicha cofradia hayan, y tengan fruto y gracia de la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, queremos seguir lo que encomienda el apóstol San Pablo que todas las cosas se hisiesen con regla y orden por que asi lo hace Dios medidas y ordenadas, y son nuestras con que nos habemos conformarnos, por la cual há honor y gloria de Nuestro Señor Dios y redentor nuestro, y de la venditissima birjen María nuestra señora de Copacabana. Por quanto en los libros que han sido, y son de muchos años á esta parte que están en nuestro poder que son de la dicha cofradia, no hemos hallado constituciones que sean aprobadas por el Ordinario como conviene, las cuales son las que hacemos

[f.3v.] demostracion ante V[uestra] Señoría Ylustrisima, y por ser como son tan convenientes para el rejimiento y gobierno de esta nuestra cofradia, estando todos juntos los mayordomos, diputados, procuradores, y demas hermanos veinte y cuatros en nuestro cabildo y congregacion, ordenamos estas constituciones de nuebo las cuales son muy nesesarias para la dicha nuestra cofradía por la utilidad y bien de nuestros hermanos y almas, por ser orden y regla de buen regimiento para que por ellas seamos gobernados en adelante y para siempre jamas las cuales son las que se siguen. Por lo cual: a usia Ylustrisima pedimos y suplicamos humildemente sea

[f.4] serbido hacernos bien y merced, haber por bien, y aprobar estas dichas constituciones, y darlas por buenas, y ser utiles y nesesarias á la dicha nuestra cofradia de la birjen María nuestra

señora de Copacabana, y ser de mucho bien y aprovechamiento de nuestras almas, de todo lo cual recibiremos gran bien y merced.

Artículos

1ª. Primeramente: queremos, y ordenamos, e instituimos por nuestra fiesta principal el día de los Santos Ynocentes, que fue el día del santo milagro de la santa ymagen de la Virgen gloriosísima María Nuestra Señora de Copacabana de esta dicha cofradía, ó en su octaba

[f.4v.] si hubiese forso impedimento, en el cual día se há de celebrar la fiesta, y se hán de desir visperas solemnes, y otro día misa cantada con la música y mayor hornato que se pudiesen desir, y se haga una procesion solemne, aderezando las andas que la cofradia tubiese; o haciendo otras nuebas en que se lleve una ymagen de bulto, la cual sea mediana, insignia de la santa ymagen de Nuestra Señora de Copacabana, la cual se há de sacar el día de la fiesta, y este dicho día se han de hallar todos los mayordomos, diputados, procuradores, y demas oficiales, y todos los hermanos veinte

[f.5] y cuatros, asi hombres como mugeres sin que falte ninguno desde las dos de la tarde á las visperas, y otro día de la dicha fiesta á las siete del día se hallen juntos todos, y los que en estos dias faltaren de los oficiales se les puedan llevar cuatro pesos de pena, y á los demas hermanos veinte y cuatros un peso para ayuda de los gastos de la cofradia.

2ª. Ytem ordenamos: que todos los hermanos veinte y cuatros de esta dicha cofradia asi hombres como mugeres seamos obligados á confesar, y comulgar este dicho día de la fiesta principal día de los Santos Ygnosentes ó el día que se celebrare la

[f.5v.] dicha fiesta.

3ª. Ytem ordenamos y queremos que el día propio que se acabase la dicha fiesta principal despues de la misa mayor, elijan mayordomos, diputados, procuradores, y muñidor, y un fiscal hermano de esta cofradia, y los dichos oficiales sean personas virtuosas y diligentes cuidadosos. Y el dicho fiscal tenga cuidado de juntar á misa, sermón y doctrina todos los domingos y fiestas á todos los hermanos de esta dicha cofradia, y les pueda apremiar á ello asi hombres como mugeres, y todos los demas yndios que están y estuviesen en esta ciudad, y las dichas personas que asi fueren nombradas y elejidas en los tales ofi

[f.6] cios y cargos en el dicho nuestro cavildo sean obligadas á aseptar los dichos cargos que se les dieren sin escusa ninguna, y si á ello fueren inobedientes, y no quisieren aseptar los dichos cargos se les pueda llevar de pena seis pesos para el gasto de la cofradia por inobedientes.

4ª. Ytem ordenamos: que despues de haber electo los dichos mayordomos y demas oficiales estando en orden sentados en sus lugares al continenti se elija por votos, un mayoral patron de esta dicha cofradia, el cual sea por tiempo de tres años, persona de mucha confiansa el cual sea obligado para aumentar nuestra cofradia, y tenga particular facultad para que los bienes y limosnas que fueren apuntadas estén con mucha cuenta de los entregos y gastos, y tenga pas, y con

[f.6v.] formidad con los mayordomos que no se distribuyan los bienes sin su pareser, y de otra cualquiera manera de los dichos mayordomos ó patrón hisieren algun gasto que no sea en aumento de la dicha cofradia, lo paguen, y á ello se les compela ante cualesquiera justicias.

5ª. Ytem ordenamos y queremos: que al tiempo y cuando que asi se elijieren los dichos mayordomos, patron mayoral, y demas oficiales sobredichos no se innobe en la dicha eleccion nuestra antigua costumbre, y uso con suertes de papeles ni de otra manera de elegir los dichos mayordomos, patron mayoral, y demas oficiales, solamente queremos que se guarde lo que hemos acostumbrados en nuestro cabildo desde su fun

[f.7] dacion de esta nuestra cofradia que há sido por votos y voluntad de nuestros hermanos veinte y cuatros. Y si en algún tiempo otra cosa se hisiere innovando nuestra antigua costumbre, no balga ni sea balido el tal cabildo y eleccion, y nombramiento de los tales mayordomos, patron mayoral, y demas oficiales.

6ª. Ytem ordenamos, y queremos: que el capellan, ó capellanes que fueren de la dicha cofradia, que al tiempo y cuando se eligieren los mayordomos y demas oficiales estando todos juntos, y congregados en nuestro cabildo, sea obligado á asistir é ellos, y nos lea estas constituciones, y nos haga practica y parlamento con mucho amor, y buena

[f.7v.] doctrina teniendonos en mucha pas y conformidad, y asi mismo á nuestro procurador y fiscal, mande que á las personas que estuvieren en nuestro cabildo que fueren sospechosas y escandalosas, las haga salir de tal nuestro cabildo y congregacion, y á ello todos nuestros hermanos, lo hayan y tengan por bien, y esten obedientes al dicho nuestro capellan.

7ª. Ytem ordenamos: que el capellan ó capellanes que fueren de esta dicha cofradia, que en los votos que fueren hechos al tiempo y cuando se elijan los mayordomos y todos los demas oficiales tengan dos votos en todas ellas de cada una de las personas que fueren electas por tales

[f.8] oficiales, y que sean virtuosas, y a ello le encargamos la conciencia al dicho nuestro capellan exepcto [¿?] en la eleccion y elejir, y nombrar mayoral patron, la cual eleccion que dara a nuestra voluntad para el tal nombramiento, sin que el dicho nuestro capellan se intervenga en ello con ningún voto, salvo que si acaso hubiere entre nosotros discordias en el tal nombramiento y eleccion de tal ma [tachado: yordomo] yoral patron en tal caso use de los dichos dos votos, y sea en la persona mas suficiente y virtuosa.

8ª. Ytem ordenamos y queremos: que sea orden y costumbre, y se guarde por nuestra constituci

[f.8v.] on: que todos los años se haga cuatro veces cabildo, y estos sean forsosos, y en ellos se hallen los mayordomos, patron mayoral, diputados, procuradores, y demas hermanos veinte y cuatros, y en ellos se halle nuestro capellan. Primer cabildo se há de hacer el terser domingo de cuaresma para tratar de la prosecion de sangre que tenemos por uso y costumbres de acompañar la de la santa Vera Cruz jueves santo en la noche. El segundo cabildo se há de hacer dia de la Santa Cruz de Mayo para tratar del acompañamiento de la solemne fiesta del

[f.9] Corpus Cristi. El terser cabildo se ha de hacer el primer día del mes de octubre para que se haga desir la misa de los difuntos hermanos de la dicha nuestra cofradia. Y el cuarto cabildo se há de haser día del Señor San Andrés, ó domingo primero siguiente habiendo impedimento para tratar de la fiesta principal á que estamos obligados, que es para el día de Pascua día de los Santos Ygnosentes. Y a las personas que fueren oficiales, y no acudieren al dicho cavildo, asi á todos los hermanos sean penados en cuatro reales.

9ª. Ytem ordenamos y queremos que el día que se dijere la mi

[f.9v.] sa cantada de requiem, y vigilia por nuestros hermanos difuntos de esta nuestra cofradia sean obligados á allarse juntos los mayordomos, patrón mayor, y demas oficiales, y todos los hermanos veinte y cuatro asi hombres como mujeres, y los mayordomos sean obligados de los bienes y plata de la cofradia, ofrenda un carnero, pan y una botija de vino por bía de ofrenda voluntaria; y asi mismo es nuestra voluntad, que todos los hermanos veinte y cuatros, asi hombres como mujeres, ofrenden voluntariamente dos reales para que se digan algunas misas

[f.10] mas resadas por los dichos difuntos y á los que este día faltaren, se les lleve de pena cuatro reales.

10ª. Ytem ordenamos y constituimos por nuestra constitucion: que los hermanos que son ó fueren de esta nuestra cofradia siendo mandados por los mayordomos ó de cualesquiera oficiales por nuestro cabildo nombrados, pidan limosna para los gastos nesarios sean obligados á obedeser sin poner escusa alguna no siendo legitima causa.

11ª. Ytem ordenamos y queremos que los dichos hermanos que asi fueren nombrados y señalados, pidan la dicha limosna, y hubiesen llevado orden cumplido el tiempo sean obligados á traer lo que hubiesen recojido de la dicha limosna, y lo

[f.10v] entreguen al mayordomo á cuyo cargo estubiere y en su presencia lo asiente en el libro de cuentas y si los dichos hermanos no trajeren luego la dicha limosna y la entretubiere el procurador y fiscal de esta cofradia, sean obligados á buscarlos y cobrarlo y ápremiarlo. Y si el dicho hermano ó hermana tubiesen causa bastante para no poder pedir limosna, dará luego aviso a los mayordomos de ello, y a los oficiales para que en su lugar se nombre otro, y no haciendolo así paguen cuatro pesos de pena los tales hermanos.

12ª. Ytem ordenamos y queremos que el día que se hisiere cavildo para tratar de la fiesta

[f.11] principal de nuestra Señora la Birjen Maria de Copacabana para el día de los Santos Ignosentes, este día se elijan dos hermanos de la dicha nuestra cofradia por alferes para que lleven el estandarte e insignias de Nuestra Señora la Birjen Maria Santissima; los cuales dichos hermanos que asi fueren nombrados, y electos por tales alferes no pongan escusa ninguna, y si la tubieren sean penados cada uno de ellos en dies pesos los cuales dichos alferes elegidos este día sean obligados a llevar el dicho estandarte el día de Corpus Cristi y les obliguen á ello.

13ª. Ytem ordenamos sea nuestra

[f.11v.] constitución: que el primer domingo siguiente después de elegidos los mayordomos, mayoral patron, y demas oficiales, se junten a cabildo y en el nombren dos hermanas por mayoralas, y diputadas, y dos procuradoras que sean virtuosas, las cuales han de ser obligadas, ir a visitar las enfermas que son pobres, viudas hermanas de esta cofradia, y á las demas que hubiere en la ciudad, y hospitales, y carseles y nesecitadas.

14ª. Ytem ordenamos: que sea constitucion que los mayordomos que fueren puedan gastar hasta seis u ocho pesos de los bienes de la cofradia sin que hallan car

[f.12] tas de paga, y sean en cosas que convengan al bien de nuestra cofradia y esten asentados en el libro de cuentas el dicho gasto, y si se hubiese de gastar algunos pesos de cantidad, junten á cabildo todos los mayordomos diputados, patron, y procuradores con los hermanos veinte y

cuatros, y con pareser de todos se haga el dicho gasto con sus cartas de pago en los libros de cuentas, y no haciendolo asi no se pase en cuenta ninguna partida de gastos.

15ª. Ytem ordenamos y elegimos por nuestra constitución, y queremos se guarde que ninguno de los hermanos, ni hermanas de dicha cofradia, no puedan llevar á sus casas á guardar los sirios de la dicha nuestra cofradia que

[f.12v.] fueron la limosna que dieron cuando entraron por hermanos veinte y cuatros exeptos para los renobar, y lo buelvan luego, y sino la quisieren bolver los tales hermanos ó hermanas los dichos sirios habiendoselos pedido los mayordomos y oficiales en el primer cabildo lo hagan pareser y den la causa por que no lo dan, y no siendo vastante lo despidan por haberse buuelto á llevar la limosna, y lo borren del libro donde estuvieren asentados con el pareser de nuestro capellan.

16ª. Ytem ordenamos y queremos se guarde por nuestra constitucion: que á cualesquier hermanos que hubieren sido des

[f.13] pedidos de nuestra cofradia y hermandad en ninguna de las maneras en tiempo alguno sean admitidos á que entren en nuestro cabildo y congregacion áunque los admita el capellan ó mayordomos sin que primero [tachado: sea] por todos los hermanos y cabildo congregados sean recibidos y admitidos por otra ves, y no siendo así, el procurador que fuere lo puedan despedir de el tal cabildo.

17ª. Ytem queremos que en la dicha nuestra hermandad y cofradia no se concienta haya ninguno de los hermanos veinte y cuatros asi hombres como mugeres personas escandalosas, y

[f.13v.] sospechosas, que inquieten a nuestros hermanos, constando de ello en el primer cabildo los despidan y borren del libro donde estuviesen asentados, y para ello sean sitadas las tales personas.

18ª. Ytem ordenamos y queremos sea nuestra constitucion: que los mayordomos que fueren de esta nuestra cofradia puedan recibir, y asentar por hermanos veinte y cuatros, asi á hombres como á mugeres dando la limosna ácostumbrada que son cuatro pesos de a nuebe reales, y un sirio de sinco libras de sera, y siendo voluntad de las tales personas

[f.14] dar una libra de sera para el altar, ó lo que les pareciere lo reciban y asienten en el libro donde están los hermanos, sin que sea nesario haber cabildo para ello, y por los hermanos menores se lleve la mitad de la limosna dicha, y si hubiere alguna persona ó personas que quieran ser hermanos de esta dicha cofradia y fuere tan pobre, por su devocion se reciba sin que se les lleve cosa ninguna constando de ser pobre, con que no entre en nuestro cabildo á voto sin pareser de todos los hermanos veinte y cuatros. Y de todo lo sobre dicho el primer dia que

[f.14v.] hubiere cabildo, se dé cuenta á todos para que el tal hermano ó hermana, que asi hubiere sido recibido, lo conoscan para en ádelante.

19ª. Ytem ordenamos, y queremos por nuestra constitucion: que á cualesquier hermanos y cofrades de esta hermandad asi hombres como mujeres, estando en esta ciudad sin ningún impedimento ni causa vastante, no acudiesen á las obligaciones que tenemos los hermanos de esta cofradia por tiempo de dos años, asi por ser hermanos de otras cofradias, en el primer cabildo sean

[f.15] despedidos y borrados del libro donde fueren asentados por tales hermanos, y para ello sean llamados al dicho cabildo para que conste de ello á los susodichos, y asi mismo si se fueren algunos de los dichos nuestros hermanos fuera de la ciudad, darán cuenta de ello á los mayordomos para que nos conste de ello.

20^a. Ytem ordenamos se guarde por nuestra constitucion: que en nuestro cabildo y congregacion no sean admitidos entren en el tal cabildo a dar voto los hermanos que no hubieren dado la limosna que está señalada de ser hermanos vein

[f.15v.] te y cuatros salvo en esta manera, que si fueren personas de rason conosida, buen cristiano, con juramento que haga dará la dicha limosna señalando el día, lo puedan recibir, y asentar en el libro donde están los demas hermanos, y sean recibidos con la solemnidad acostumbrada, y si hubieren dado la sera, y no dieren toda la limosna, señalen día que deben cumplirlo, quedando por todo lo susodicho persona de nuestros hermanos, á cobrarlo y pueda entrar en nuestro cabildo, y tener cargo en la dicha nuestra

[f.16] cofradia.

21^a. Ytem ordenamos por nuestra constitucion: que si algun hermano asi hombre como mujer estubieren enfermos, ó en la carsel, ó en otra cualquier nesecidad en esta ciudad, den aviso á los mayordomo para que constandoles de ello, sean obligados conforme fueren sus nesecidades acudir á ello con sus limosnas y sacarlos de las carseles.

22^a. Ytem ordenamos que si muriere algún mayordomo, mayoral patron, seamos obligados de llevar á su entierro toda la sera que hubiere de la comunidad, y siendo nesecario se lleven otros dose sirios de los de nuestros hermanos

[f.16v.] veinte y cuatros, y esto se haga por los fundadores de esta casa y capilla; por los diputados, procuradores, y mas oficiales sean tasa veinte sirios, y á los demas hermanos veinte y cuatros catorse sirios de la comunidad, y por los demas hermanos menores lleven á seis sirios.

23^a. Ytem ordenamos: que si muriere algún hijo de los mayordomos, mayoral patron, ó fundador se les lleven catorse sirios, y por los demas oficiales á ocho sirios de comunidad, y por los demas hermanos veinte y cuatros seis sirios, y por los hermanos menores cuatro sirios, y

[f.17] se há de entender sean hijos legitimos de los susodichos, de hasta siete años de edad, y siendo de mas dias y no fuere hermano veinte y cuatro como sus padres, no sean obligados á hacer gasto de sera, y á los mayordomos que lo tal hisieren, llevar á los tales entierros que no es de obligacion, pague cuatro pesos de pena y el patron mayoral le haga cargo de ello.

24^a. Ytem ordenamos, y queremos que si muriere algún yndio áunque no sea de los hermanos de esta cofradia, y fuere tan pobre que no tenga con que se enterrar, luego que los mayordomos fueren abisados y sabedores de tal caso donde quie

[f.17v.] ra que estubiese el tal difunto hagan llevar las andas, ó ataud y paño de tumba, y den luego orden de el entierro, y con algunas limosnas que pidan, entierren el tal difunto como á cualesquiera de los hermanos veinte y cuatros con la sera de la cofradia en la capilla donde está nuestra Señora de Copacabana, y los mayordomos tengan cuenta de todo.

25ª. Ytem queremos y ordenamos: que se guarde por nuestra constitucion, que en ningun tiempo ni por siempre jamas nuestros hermanos que al presente son, ni los que en adelan

[f.18] te fueren de esta cofradia de nuestra Señora de Copacabana, no puedan ofreser ni consentir halla patronasgo, ni los puedan dar á ningun convento ni religion asi de frayles, monjas, ni clerigos, ni á los españoles caballeros ni á otras personas de cualesquier suerte ni calidad que sean ni que se entienda [repetido: ni que se entienda] halla causa que inquiete nuestras cofradia en ninguna manera, y si lo tal en algún tiempo se intentare, no sea de efecto, ni en manera alguna se consienta, ni se haga tal, solo queremos se guarde lo que está ordenado por nu

[f.18v.] esto cabildo y congregacion numero cuatro, que se ha de nombrar en nuestro cabildo como está tratado en mayoral patron por tres años que há de ser yndio de nacion, y conosido por tal de padres.

26ª. Ytem ordenamos, y queremos por nuestra constitucion: que si alguna persona de cualquier calidad que sea asi hombres como mujeres españoles que quisieren entrar en esta cofradia por hermanos, por su devocion sean recibidos por hermanos conforme su voluntad, y gosen todos los veneficios y gra

[f.19] sias de la dicha nuestra cofradía, y con orden á cada persona por su calidad, se les asienten en el libro en ojas apartadas, y las limosnas que dieren los cuales dichos nuestros hermanos, no sean obligados á asistir en nuestro cabildo ni voto, y siendo voluntad de los tales hermanos o hermanas por su clausula de testamento le acompañen nuestros hermanos y la cera seamos obligados á acompañarle, y los mayordomos den luego orden á ello.

Aprobación

En la ciudad de los Re

[f.19v.] yes en nueve dias del mes de septiembre de mil seiscientos y veinte y un años su Señoria Ylustrisima el señor don Bartolomé Lovo Guerrero arzobispo de esta ciudad, y arzobispado del Consejo de Su Magestad etcetera. Habiendo visto las constituciones y ordenanzas que son veinte y seis en numero fecha por los mayordomos veinte y cuatros y hermanos de la cofradia de Nuestra Señora de Copacabana que esta fundada en su capilla en el barrio de San Lazaro para el buen regimen y gobi

[f.20] erno de ella, y lo que piden en razon de su confirmacion. Atento que no tiene cosa contraria á nuestra santa fe catolica y religion cristiana, y que todas estan encausadas al servisio de Dios nuestro señor y de su Santisima Madre y al bien espiritual de los hermanos de la dicha cofradia. Dijo: que en quanto podia; y habia lugar de derecho las aprobaba y confirmaba, y aprobo, y confirmo desde la primera hasta la ultima inclusibe con que las penas pecuniarias que se imponen en algunas de las dichas constituciones y ordenansas sin que primero sean vistas y aprobadas por el ordinario, y reservo en si el poder añadir o quitar

[f.20v.] lo que pareciere combenir, y daba y dio lisencia para que puedan hacer, y hagan sus cabildos y elecciones de mayordomos y demas oficiales, y para todo lo demas que conviniere al provecho y utilidad de la dicha cofradia, con asistencia del capellan de ella, y no de otra manera, y que puedan pedir limosna entre los yndios, y las demas personas que tubieren

devocion de darla en los dias que por las dichas constituciones tienen acordado. Y les mando que de lo que recojieren y de las mandas que hisieren á la dicha capilla y á Nuestra Señora asi en especie como

[f.21] en dinero, los dichos mayordomos se hagan cargo de ello en su libro en presencia del dicho capellan con claridad y distincion para dar cuenta y rason de ellas cada y cuando que por Su Señoría Ylustrisima le fuere pedido, y que no puedan admitir, ni admitan por hermanos de la dicha cofradia a ningunos yndios que hallan sido maestros y dogmatisadores en enseñar la idolatria y si algunos hubieren sido indiciados en el pecado de ella, y fueren relapsos los borren del libro y hechen de la dicha cofradia, y que no hagan corridas ni juntas de borracheras, por cuanto de ellas se siguen mu

[f.21v.] chas ofensas a Dios nuestro señor, y hacía é hizo todos los bienes que al presente tiene la dicha cofradia, y en ádelante tubiere espirituales, y los sacaba del fuero real y sometia al eclesiastico y lo firmo Su Señoría Ylustrisima = el arzobispo de los Reyes = ante mi = Jayme Blanes = notario publico = pagó de derechos tres patacones y medio = Es copia de las constituciones originales de donde se sacaron las que están en este libro desde fojas dos hasta fojas ocho buelta y estan siertas y berdaderas, corregidas, y consertadas á que me remito, y se advierte que los dias que se espresan

[f.22] en la constitucion ocho se han de celebrar cabildos, estan puestos por su orden por que estaban los que debian nombrarse los primeros, se nombran los ultimos: para que conste lo certifico asi en la ciudad de los Reyes del Perú en treinta de noviembre de mil setesientos y veinte y cinco = Manuel de Echeverr = Notario publico.

Es copia de la constitucion de la hermandad á que se refiere, y existe en su respectivo libro de ellas á cargo hoy de su mayordomo don Juan Pablo Guapalla. Lima diziembre veinte y tres de mil ochosientos cuarenta y tres. C.J.

ANEXO N° 3

TESTIGOS DECLARANTES EN EL INFORME ACERCA DEL «MILAGRO DEL SUDOR» DE NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA (1591)

El «milagro del sudor» consistió en que de las cabezas de la escultura de la Virgen de Copacabana y del Niño Jesús, que aquella sostiene, brotaron abundantes y gruesas «gotas» de un líquido transparente. Este milagro ocurrió en la mañana del sábado 28 de diciembre de 1591 frente a muchos testigos, entre ellos españoles e indígenas, que estaban escuchando misa, presidida por el presbítero Simón Baca, en la capilla que la Virgen tenía designada dentro de la reducción de Santiago del Cercado. Este hecho, que la gente de la época tildó de «milagroso», fue tan sonado en la ciudad de Lima que el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo ordenó que se hiciera una investigación para determinar cómo es que se habían dado los hechos y dejar constancia tanto de lo ocurrido aquel día como de las posteriores curaciones que se hicieron con los algodones y telas empapadas con el líquido, que fueron usados sobre algunos enfermos. En este proceso de investigación se presentaron los testigos que a continuación se detallan. Nótese cómo se tomaron las declaraciones, entre otros, de una persona que asegura no haber visto bien lo sucedido por ser «corto de vista», de una viuda mulata, de un esclavo afrodescendiente, de tres esclavas afrodescendientes, de una viuda mulata, pero ningún indígena fue llamado a testificar.

Lista de testigos confeccionada sobre la base del informe publicado en *El amigo del clero. Boletín eclesiástico de la Arquidiócesis* (1909), N° 699, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710 y 711:

1. El bachiller Simón Baca, clérigo presbítero, quien estaba oficiando la misa cuando ocurrió el hecho.
2. El padre Juan de Pineda, clérigo presbítero, de 29 años. Este clérigo testificó cómo los algodones empapados con el sudor de la Virgen comenzaron a emanar una fragancia muy agradable¹⁴⁶.
3. Alonso Gómez de Castro, de 40 años.
4. Melchor de Sanabria, pintor y oficial de hacer imágenes, de 35 años.
5. Cristóbal de Villafuerte, labrador, de 25 años.
6. Leonor de Vargas, de 45 años, esposa del licenciado Marcos Muñoz, tornero.
7. Bártola de Fuentes, soltera, de 33 años.
8. María de Rivera, esposa de Alonso Pérez de Valenzuela, de 28 años.
9. Elena Núñez, viuda, de 30 años.
10. Beatriz Martel, esposa de Gaspar de Agüero, de 30 años.
11. Gaspar de Agüero, de 40 años. Este testigo afirma haber visto sólo parcialmente el suceso por ser «corto de vista»¹⁴⁷.
12. Pedro Suárez de Villate, labrador, de 30 años.

¹⁴⁶ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 709, p. 249.

¹⁴⁷ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 699, p. 39.

13. Andrés de Sandoval, mayordomo de la parroquia Santa Ana, de 46 años.
14. Juan de Isla, residente en Lima, de 56 años.
15. Antón Martín Cabezas, labrador, de 60 años.
16. Juan del Campo, residente en Lima, de 40 años.
17. Benito Hernández, que pide limosna para el hospital del Espíritu Santo, de 48 años.
18. Alonso Medel, labrador, de 26 años.
19. Juan Domínguez, labrador, de 30 años. Según «este testigo entiende por muy cierto que ha sido gran milagro, lo dicho es que Nuestro Señor ha sido servido de manifestar en la iglesia para que los fieles cristianos **tengan devoción á la imagen por estar olvidada y metida en aquella ramada tan indecente que nadie se acordaba de ella** y que esta es la verdad que sabe y vió...»¹⁴⁸ [el énfasis es mío]
20. Diego de Montoya, carpintero, de 28 años.
21. Sancho Dávila, residente en Lima, de 29 años.
22. El doctor Juan de la Roca, cura de la Santa Iglesia de Lima, de 52 años.
23. El padre bachiller Simón Baez de Sotomayor, clérigo presbítero, de 31 años. Este clérigo testificó cómo los algodones empapados con el sudor de la Virgen comenzaron a emanar una fragancia muy agradable¹⁴⁹.
24. María Fajardo, mulata viuda, de 30 años.
25. María Núñez, esposa de Cristóbal de Grado, de 20 años.
26. Francisca de Alarcón, esposa de Gonzalo de Luque, de 30 años. Esta testigo dijo que «teniendo muy enfermo un niño hijo suyo, de edad de tres años y medio, de calenturas continuas, más tiempo de treinta días, que no se le quitaban, y que habiéndole ofrecido á Nuestra Señora de Copacabana, el día de los Inocentes [el día del «milagro del sudor»], fue servida en darle salud, y volverlo sano y bueno, á su casa sin género de calentura, ni otro accidente ni lo ha tenido después...»¹⁵⁰.
27. Diego Henríquez de Guzmán, clérigo diácono, 23 años.
28. Alonso Ramírez, notario de la audiencia arzobispal, de 25 años.
29. El licenciado Miguel de Salinas, visitador general del arzobispado, de 34 años.
30. El padre Alonso de Huerta, cura de la capilla de Nuestra Señora de Copacabana, en la reducción de Santiago del Cercado, de 20 años.
31. El doctor Juan Velásquez, arcediano de la Catedral, de 34 años.
32. Cristóbal de Ortega, pintor de imágenes, de 42 años. Este testigo fue quien pintó la escultura de la Virgen, por eso su testimonio es importante. Según su declaración: «que la dicha imagen de madera, sabe este testigo que la hizo diego Rodríguez escultor, que reside en esta ciudad, la cual es de cedro de Nicaragua y que puede hacer tres años poco más ó menos, que el dicho Diego Rodríguez se la dio á este testigo para que la pintase y decorase y al tiempo que se la dio estaba la madera del dicho cedro de que está hecha seca y enjuta y este testigo la pintó, doró y encarnó y la puso en la perfección que al presente está, y sabe este testigo por negocio muy

¹⁴⁸ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 702, p. 87.

¹⁴⁹ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 709, p. 249.

¹⁵⁰ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 709, p. 244.

cierto y sin duda ninguna, que el sudor que dicen por público y notorio que ha salido de la dicha imagen el sábado próximo pasado, día de los Inocentes, que se contaron veinte y ocho días de diciembre no pudo proceder ni procedió de la dicha madera, naturalmente, ni menos de los aparejos y encarnación que este testigo, le puso por que si el dicho sudor saliera de la dicha pintura del rostro de la encarnación por ser como es en excesivo grado seco todo ello y muy duro en tal manera que aunque lo quieran caer con un cuchillo no podrán y que esto se puede ver por experiencia y cuando fuere necesario en otra cualquier figura de la propiamente y así este testigo ha tenido y tiene el sudor que dicen tuvo la dicha imagen por milagro por que así lo han oído y tener por milagro en otras partes del Perú cuando ha acontecido lo susodicho y este testigo fue el dicho día que aconteció el milagro dicho á ver la imagen á su iglesia de nuestra Señora de Copacabana, por ser como era tanta la gente que había en ella no pudo llegarse junto al altar más que á la primera grada y de allí con atención miró el rostro de la dicha imagen y la vio este testigo más encarnado y no con tanto lustre como este testigo la había dejado y que por lo que tiene declarado y ha oído decir públicamente certifica este testigo haber sido milagro,...

33. El padre Juan de Aguilar, de la Compañía de Jesús, de 50 años.

34. El bachiller García Ortiz de Cervantes, de 19 años.

35. Diego Rodríguez, escultor, de 60 años. Este testigo fue quien esculpió la imagen en madera de la Virgen. Según su testimonio: «este testigo es el mismo Diego Rodríguez, escultor, que hizo la imagen de madera de cedro de Nicaragua y le parece á este testigo, que puede hacer tres años antes más que menos, que hizo la dicha imagen en esta ciudad; que al tiempo que la hizo este testigo y que la labró, estaba el cedro muy seco y de muchos días traída de Nicaragua; que el milagro que dicen que ha sucedido en la dicha imagen, de haber sudado cantidad de agua, no puede proceder naturalmente de la madera, ni menos de la pintura, barniz y encarnación de ella por ser todo muy seco, duro y estar sobre cosa más seca, que es la madera, y que hechas las diligencias de que pueden haber sospecha, este testigo lo tiene por milagro. Preguntado que en qué se puede tener sospecha de que no haya sido milagro y sobre qué se puede hacer averiguación, dijo: que no solo que este testigo puede entender de sospecha, es haber *rociado el Rostro* y el Niño, con agua, lo cual parece que todo cesa, porque este testigo ha oído decir á hombres fidedignos, como fue á un Pedro Henríquez, que había visto limpiar el sudor del Rosario y después le vio gotas colgadas muy claras, debajo de la barba, por donde este testigo y todo el pueblo lo tiene por milagro;...

36. Pedro Henríquez, profesor de niños, de 45 años.

37. Cristóbal Ramírez, labrador, de 38 años.

38. Esteban Franco, hijo del doctor Franco, de 19 años.

39. Antonio de Castillo, tratante, de 25 años.

40. Salvador Martín, esclavo negro del hospital Santa Ana, de 30 años.

41. Juana Bernal, esposa de Pedro Gómez.

42. Salvador Sánchez Tamayo, platero, de 25 años.

43. Esperanza, negra esclava del hospital del Espíritu Santo, de 25 años. Como esta testigo era afrodescendiente, afirma que, aunque vio todo el suceso desde el inicio, no dijo nada por temor a que no le creyeran. Dice esta testigo: «A la mitad de la misa, esta testigo notó que Nuestra señora de Copacabana echaba agua de las sienes y por diferentes lados del rostro y la frente;

¹⁵¹ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 704, pp. 153-136.

¹⁵² Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 705, pp. 157-158.

esta testigo decía para sí: mira lo que está haciendo la Madre de Dios para mi salud; y no sabía si estaba sudando ó lloraba, ni lo osó decir á nadie, porque como es negra, entendió que no le hicieran caso.»¹⁵³

44. Inés Broncano de Vargas, esposa de Alonso Gómez de Castro, de 30 años.

45. Doña Damiana de Baraona, esposa de domingo Urquicio, de 24 años.

46. Elvira de Heredia, mulata viuda de Persiano Corzo, de 30 años. Esta testigo hizo dos declaraciones pues en la primera dijo que habiendo llegado a rezar a la capilla de Copacabana aquella mañana del «milagro del sudor», había rociado con agua de olor sobre la escultura de la Virgen, hecho que llamaba a sospecha de que el supuesto sudor se debiera a dicho rociamiento. Posteriormente, volvió a rendir una declaración donde se desdijo de este hecho.

47. Leonor de Palacios, esposa de Juan de Gallegos, de 50 años.

48. El padre Juan de Pineda, clérigo presbítero, de 29 años.

49. Bautista Morales, estante en la ciudad de Lima, de 50 años.

50. Sebastián Pérez, mayordomo del hospital del Espíritu Santo, de 50 años.

51. Juana López, negra esclava de Sebastián López, de 30 años.

52. El padre Miguel Ángel, clérigo presbítero, de 40 años.

53. Francisca Hernández, huérfana amparada por doña Francisca de Alarcón, de 14 años. Esta testigo confirma la curación del pequeño hijo de doña Francisca de Alarcón que fue curado por intercesión de la Virgen de Copacabana el día del «milagro del sudor», al poner sobre el muchacho los algodones empapados con el «sudor».

54. Luisa, negra esclava de Gonzalo Luque, de tierra biafaca [sic] y ladina, de 20 años. Esta esclava fue llamada a testificar la curación del pequeño hijo de doña Francisca de Alarcón¹⁵⁴.

55. El capitán Pedro de Zárate, de 37 años.

56. Doña Isabel de Solier, esposa del capitán Pedro de Zárate, de 40 años.

57. Doña Ana María, hija del capitán Pedro de Zárate, de 11 años. Esta niña fue llamada a testificar cómo sus ojos fueron curados luego de poner sobre ellos los algodones empapados con el sudor de la Virgen¹⁵⁵.

¹⁵³ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 706, p. 183.

¹⁵⁴ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 709, p. 245.

¹⁵⁵ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 709, p. 248.

ANEXO N° 4

INSPECCIÓN DE LA IMAGEN DE LA VIRGEN NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA¹⁵⁶

El día 30 de diciembre de 1591 las autoridades encargadas de hacer la investigación acerca del «milagro del sudor», procedieron a la inspección física de la imagen, para dejar testimonio del estado material de la escultura. El informe recogido dice así:

«En la ciudad de los Reyes, en treinta de diciembre de mil quinientos noventa y uno, estando en el pueblo del Cercado, en la iglesia de Nuestra Señora de Copacabana, después de haber celebrado misa el doctor Antonio Valcázar, Provisor y Vicario General, estando presente para la diligencia de que abajo se hará mención, para más verificación de lo sucedido en la dicha iglesia de Nuestra Señora de Copacabana, don Francisco Mendoza Manrique, alcalde ordinario del Rey nuestro señor en la ciudad de los Reyes, y ante mí el presente escribano por el señor Provisor doctor Antonio Valcázar, el tesorero don Cristóbal Medel, canónigos Cristóbal de León y doctor Juan Díaz, el licenciado Miguel de Salinas y otros muchos sacerdotes que presentes se hallaron, se bajó la imagen de Nuestra Señora de Copacabana del altar donde estaba, al cuerpo de la capilla de la iglesia, cantando el himno de *Avemaris stella* y una oración. El señor Provisor doctor Antonio Valcázar, pidió á mí, el escribano, diese testimonio que la imagen de Nuestra Señora de Copacabana, que ni por la cabeza, garganta, hombros, ni por otra parte de su cuerpo, estaba sospechosa de que con artificio alguno, se le pudiese haber echado agua ú otro líquido; y en presencia mía el escribano y de todos los que se hace mención, se le quitó un manto que tenía la imagen y la corona.

Doy fe y testimonio, que la imagen estaba entera, así la cabeza, como el cuello y espaldas sin haber parte alguna en donde con artificio se podía haber puesto un líquido; el Niño Jesús que tiene en los brazos estaba con mucho polvo cernido que haría mucho tiempo que se iba recogiendo y que no se había limpiado, si hubiera caído agua se hubiera manifestado en el polvo, además que el cielo de las cortinas del altar y dosel parecía estar sin señal de agua; y aunque cayera agua por la parte del dosel no podría caer en el rostro por ser la corona que tiene ancha de arriba, lo mismo que el manto que es de la misma madera que el de la imagen.

Habiendo mirado con atención el rostro de la imagen, demuestra debajo de la barba una señal como de haberse resumido una agua ó licor y parece también que por la mejilla derecha ha corrido agua á resumirse en la parte que está dicho; lo mismo le pareció á todos los que estaban presentes y algunos de ellos firmaron aquí sus nombres juntamente con el dicho provisor y el alcalde, el doctor *Valcázar*, don *Francisco de Mendoza Manrique*, el tesorero don *Cristóbal Medel*, el canónigo don *Cristóbal de León*, el doctor *Juan Diez de Aguilar*, el licenciado *Miguel de Salinas*, *Alonso Ramírez de Berrio*. En mi presencia pasó lo susodicho, de que doy fe, *Blas Hernández*, escribano público y de cabildo.»

¹⁵⁶ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 707, pp. 201-202.

ANEXO N° 5

TESTIMONIO DE LA CURACIÓN DE LOS OJOS DE UNA MUJER POR INTERCESIÓN DE LA VIRGEN¹⁵⁷

Auto.- En la ciudad de los reyes, á diez días del mes de enero, de mil quinientos noventa y dos años, el doctor Balcázar, Provisor y Vicario general de este arzobispado, dijo: que por cuanto á su noticia ha venido que doña María, hija legítima del capitán Pedro de Zárate, vecino de esta ciudad, ha estado mucho tiempo enferma de los ojos, de un grave accidente que tenía en ellos, y que aunque le habían hecho muchos remedios de medicinas, no sintió mejoría ninguna con ellos, hasta tanto que le pusieron en los ojos unos algodones de los que limpiaron el sudor del rostro de la imagen de Nuestra Señora de Copacabana, con los cuales en muy breve tiempo, cobró entera salud, y porque al servicio de Nuestro Señor, conviene averiguar lo susodicho, para mayor edificación del pueblo, honra y gloria de su Bendita Madre, por tanto que hacía é hizo, la información siguiente, y lo firmó de su nombre, el doctor *Balcázar*.- Ante mí, *Juan de rodas*, escribano de su Majestad.



¹⁵⁷ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 709, p. 246.

ANEXO N° 6

AUTO FIRMADO POR EL ARZOBISPO DE LIMA TORIBIO ALFONSO DE MOGROVEJO, QUE CONFIRMA OFICIALMENTE EL «MILAGRO DEL SUDOR» Y LAS CURACIONES HECHAS CON LOS ALGODONES EMPAPADOS CON EL LÍQUIDO VERTIDO POR LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE COPACABANA¹⁵⁸

Auto.- En la ciudad de los Reyes, á veinte y tres días del mes de enero de mil quinientos noventa y dos años, el Ilustrísimo don Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de los Reyes del consejo del Rey nuestro Señor, etc.; habiendo visto esta información y los pareceres de los teólogos varones píos, atrás contenidos, y tomado consejo de ellos en conformidad de los proveído por el santo Concilio de Trento y habiéndolo encomendado á Dios Nuestro señor, y exhortando á las demás personas, que se hallaron en la dicha congregación, y vista del proceso hiciesen lo propio como negocio, tan importante y grave lo requiere, Christi nomine invocatio, dijo que reconocía y reconoció, aprobaba y aprobó por milagro el sudor que la imagen de Nuestra señora de Copacabana, que está en la iglesia nueva y parroquial del Cercado, y su precioso Hijo tuvieron alteración mudanza de color, el día de los Inocentes, que se contaron veinte ocho días del mes de diciembre del año próximo pasado de noventa y uno, y los demás que resultan de la dicha información, y por tales lo declaraba y declaró, y mandara y mandó se publique en esta Santa Iglesia catedral metropolitana, y en las demás partes y lugares que convengan, con toda la brevedad y solemnidad posible, para honra y gloria de Nuestro Señor y Nuestra Señora la Virgen María, y edificación y devoción del pueblo cristiano, y conversión de los indios infieles, y confirmación de la fe de los indios cristianos en esta tierra tan nueva y extirpación de las herejías é idolatrías, y veneración y honor debido á las imágenes y aumento y acrescentamiento de las iglesias y templos, para que de esta manera venga á noticia de todos, y nadie pueda pretender ignorancia, y no poner duda en ello. *T. Archps. de los Reyes. Ante mí, Alonso Ramírez de Berrio*, notario público secretario.

Los cuales dichos milagros del sudor, alteración y mudanza de color y suavidad de olor de lo que se limpiaba el dicho sudor y de la salud que consiguieron las dichas personas que arriba se hace mención de que consta, por bastante plena y jurídica información de nuevo, reconocemos y aprobamos los dichos milagros, exhortando en el Señor y siendo necesario, mandando á los dichos fieles cristianos, por tales milagros los hayan y tengan sin poner en ellos dificultad alguna, teniendo por delante el temor de Dios, y que contra los transgresores se procederá conforme á derecho; en testimonio de lo cual, mandamos dar y dimos la presente firmada de nuestro nombre y sellada con nuestro sello y refrendada de nuestro secretario. Dada en los Reyes, á veinticinco días del mes de enero de mil quinientos noventa y dos años.- *Thuribius, Archs. Ciuitatis regunper*; mandado de su señoría Ilustrísima, *Alonso Ramírez de Berrio*, notario público secretario.

¹⁵⁸ Cfr. *El amigo del clero*. 1909, Tomo XVIII, N° 711, pp. 306-307. Este auto fue firmado por el arzobispo luego de conocerse los muchos informes expedidos por connotadas autoridades de las instituciones eclesiásticas, quienes revisaron los testimonios que dieron fe de los sucesos y confirmaron unánimemente que, tanto el «sudor de la Virgen» como las curaciones, fueron actos milagrosos de origen divino.

ANEXO N° 7

LISTA DE MAYORDOMOS DE LA COFRADÍA NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA (SIGLO XVII)*

1. ALVARADO, Alonso de (1699)
2. ASMALTE, Capitán don Cristóbal de (1711)
3. ASTORGA, Alférez Isidro de (sin fecha)
4. CARREÑO, Juan (1665)
5. CARRIÓN, Francisco de (1713)
6. CASTRO, Alonso de (1687)
7. CASTRO, don Francisco de (1685)
8. CAVERO SOLTANTA, Capitán Francisco (1679)
9. CRUZ, Diego de la (maestro sillero) (1659)
10. CRUZ, don Pedro de la (1617)
11. CUÉLLAR, Capitán Cristóbal de (1712)
12. CURIVILCA, Juan (1612)
13. ESCOBAR, Capitán Francisco de (1691)
14. ESTEBAN MONTES, Capitán don Francisco (1715)
15. ESTEBAN, Pascual (sin fecha)
16. FERNÁNDEZ, Pedro (1656)
17. FRANCISCO, Sebastián (1605)
18. GALINDO, Nicolás (1714)
19. GAMBARANA, Francisco de (1605)
20. GARCÍA, Pedro (1659)
21. GUTIÉRREZ, Juan (1656)
22. GUZMÁN, Alonso (1689)
23. HEREDIA, Pedro Valentín (1712)
24. HUERTA, don Alonso de (1605)
25. JESÚS, Domingo (1693)
26. LÓPEZ DE AGUILAR, Licenciado don Nicolás (1717)
27. LÓPEZ DE HEREDIA, Pedro Valentín (1705)
28. MALSO, Ambrosio (1715)
29. MARTÍNEZ SACAP, Francisco (alcalde ordinario de naturales de Lima) (1695)
30. MARTÍNEZ, Gonzalo (1697)
32. MINOYUYE, Licenciado don Jacinto (1708)
33. MONTES, Capitán Esteban (1711)
34. PABLO, Pedro (1621)
35. PAUCAR, Sebastián (1652)
36. PÉREZ, Juan (1617)
37. QUISPE, Antonio (1671)
38. QUISPE, Hernando (1604)
39. REYES, Alférez Juan de los (1715)
40. REYES, Sebastián de los (1701)
41. RODRÍGUEZ, Salvador (1689)
42. ROMERO DE LA CHICA, Alférez Agustín (1712)
43. SÁNCHEZ DE LA PLAZA, Miguel (1604)

* He considerado los nombres de los mayordomos hasta la segunda década del siglo XVIII porque muy probablemente estas personas empezaron como miembros de la cofradía desde fines del siglo XVII.

44. SANTOS, Pedro de los (1720)
45. SOLANO, Francisco (1676)
46. SUMETA, don Pedro (1715)
47. TOMA, Pedro (1617)
48. TORRE, Bartolomé de la (sin fecha)
49. ULLOA, don Lorenzo de (1675)
50. VALENTÍN, don Pedro (1707)
51. VENTURA, Francisco (1621)



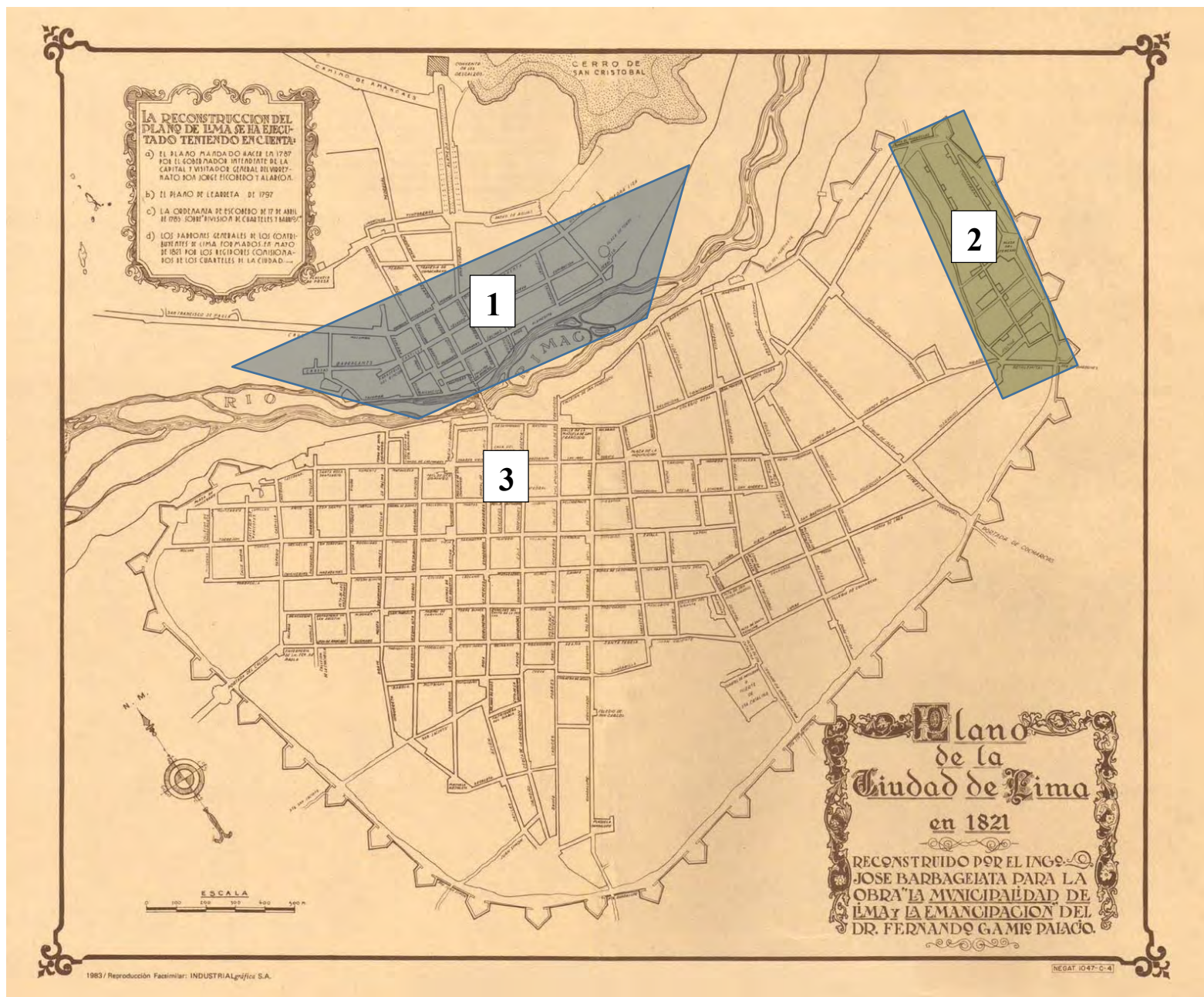


Figura 1 Plano de Lima colonial

1. Barrio de San Lázaro (actualmente es parte del distrito del Rímac).
2. Reducción de Santiago del Cercado.
3. Plaza Mayor.

[Nota: Este plano es referencial, pues a inicios del siglo XVII la ciudad no había alcanzado su forma definitiva, delimitada por las murallas.]

Fuente:
Günther (1983)

Figura 2
Virgen Nuestra Señora de Copacabana
(Beaterio Nuestra Señora de Copacabana, distrito del Rímac – Lima)

«Virgen de Copacabana. Anónimo. Siglo XVI. Talla en madera policromada, 1.60 m. Monasterio de Copacabana, Lima. En el convento de Copacabana de Lima, fundado como beaterio indígena, bajo la advocación de la Virgen Candelaria de Copacabana, se conserva una escultura de su virgen patrona, considerada por Marco Dorta como una de las mejores obras de las postrimerías del siglo XVI en América del Sur. Su filiación es sevillana por el tratamiento del rostro y de las vestiduras.» (Bernaes 1991: 37)

[Nota. Según el «Informe» mandado a redactar por el arzobispo Toribio de Mogrovejo acerca del «milagro del sudor», ocurrido el 28 de diciembre de 1591, el escultor de esta talla en madera fue Diego Rodríguez (escultor, de 60 años) y el pintor de la misma fue Cristóbal de Ortega (pintor de imágenes, de 42 años).]

Fuente: Bernales (1991:37)



Figura 3
Portada de la parroquia Nuestra Señora de Copacabana (distrito del Rímac - Lima)



Fuente: San Cristóbal (2011: 351).

Figura 4
Nave central de la parroquia Nuestra Señora de Copacabana (distrito del Rímac - Lima)



Fuente: San Cristóbal (2011: 269).