

Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII

Rafael Varón

ANTE LA PODEROSA presencia de la religión católica, los cultos nativos de carácter local —es decir, los de mayor arraigo— tuvieron que sufrir diversas y numerosas transformaciones que, a mediano y largo plazo, determinaron la supervivencia de muchos elementos de estos cultos nativos en tierras peruanas.

Si bien en los primeros momentos de la invasión europea se mantuvo el ejercicio abierto de los cultos nativos —tanto el estatal inca como los regionales y locales— esto duró únicamente hasta que la población indígena comprendió que el dios católico y vencedor exigía una exclusividad total, antes desconocida. Desde la campaña de extirpación de las idolatrías (1610-1640), lo abiertamente nativo pasó en definitiva a la clandestinidad. Para entonces, los curacas tradicionales y otros sectores mutantes de la sociedad colonial indígena, habían logrado asimilar los mecanismos necesarios para su ingreso a este juego de poder con nuevas reglas.

Nos interesa en este trabajo plantear algunos problemas relativos a los cambios producidos en la dinámica de poder a nivel local, que en última instancia permitirían la subsistencia de los curacas como grupo dominante a través de la manipulación de elementos, tanto del culto antiguo como de aquel traído del otro extremo del océano.

Es poco lo que se ha escrito sobre las cofradías en el Perú colonial, y cuando se ha hecho han sido tratadas de manera secundaria¹. Consideramos que el tema amerita un estudio a profundidad, lo que se hace factible por la gran cantidad de documentos existentes en archivos religiosos y laicos. Al ser ésta una primera revisión, nos limitaremos a plantear algunos pocos aspectos que consideramos relevantes y que esperamos abordar con mayor detenimiento en el futuro.

La cofradía en Europa y en América

Entre las instituciones coloniales que sirvieron para enmarcar estos dos aspectos planteados —el religioso y el político— tenemos a la *cofradía*, institución de antiguo origen europeo que fuera traída a América por los primeros navegantes españoles.

El haber sido traída de Europa nos obliga a ubicar la cofradía dentro de su contexto original, para así intentar delimitar lo nativo de lo foráneo en el producto final. La cofradía, en muchos casos difícil de diferenciar de la hermandad o gremio, fue una institución fundamental en la sociedad medieval española, al igual que en otros países europeos. La participación de sus miembros se proyectaría, a través de éstas a nivel regional y en ocasiones a nivel estatal, al existir un fuerte vínculo unificador entre las cofradías de distintos lugares pero con la misma advocación patronal.

La diferenciación teórica de los términos *cofradía*, *hermandad* y *gremio* puede hacerse con bastante exactitud, mas solamente con fines de conceptualización introductoria, ya que en la práctica existieron muy pocas instituciones “puras”.

La amplia gama de funciones cumplidas por agrupaciones de denominación similar —hermandad, cofradía o gremio— dio oportunidad para los más diversos tipos de participación social. Estas agrupaciones congregaron desde un pequeño número de fieles, reunidos bajo el patrocinio de un santo, con fines religioso-benéficos, hasta decenas de concejos de villas reunidas en una asociación regional con miras a una defensa mutua en contra de la aristocracia feudal.

Mientras que por *cofradía* se entiende una agrupación de individuos reunidos bajo la advocación de un santo patrón, y con fines mayormente religioso-benéficos, el término *hermandad* surge para definir claramente la finalidad puramente religiosa de la institución, es decir, de culto, generalmente bajo el patrocinio directo de la iglesia².

A diferencia de las cofradías y hermandades, el *gremio* se presenta como una agrupación de carácter profesional, exclusivista, orientado hacia la defensa de los intereses del grupo dentro del contexto social predominante.

Resulta en gran confusión, sin embargo, que la terminología empleada a través de los siglos para nombrar una u otra institución en España no está necesariamente de acuerdo con la naturaleza misma de cada agrupación. Es así que el uso del término *cofradía* para nombrar a una agrupación no excluye necesariamente un carácter gremial. Pero con respecto al *gremio*, esta denominación sí se hace generalmente sinónima de asociación profesional a partir del siglo XVI. Es decir, mientras que *gremio* se refirió en la documen-

tación de la época siempre a una asociación profesional (que pudo o no incluir en sus estatutos cláusulas de previsión social), el término *cofradía* pudo denominar a una asociación benéfica allegada o paralela a un gremio o, finalmente, a una asociación puramente religiosa.

En el Perú, al igual que en el resto de la América hispana, los diversos tipos de cofradías incluyeron entre sus miembros a todos los estratos de la sociedad colonial —blancos, negros, indios, mestizos, “castas”— pero es en la cofradía rural de indios donde se puede observar con mayor claridad el proceso de transformación que sufrieran tanto el culto nativo como el manipuleo político del grupo indígena dominante a nivel local con respecto al contexto mayor.

Ya a fines del XVI podemos notar en el Perú diversos tipos de cofradías, que de acuerdo a las funciones que cumplen encuentran su “contratipo” en la España de su época. La cofradía urbana de blancos o indios la ubicamos frente a aquella de las ciudades españolas, de naturaleza ya sea gremial o basada en el prestigio de sus cofrades.

La cofradía rural de indios se presenta de manera bastante similar en su funcionamiento a las de los labriegos españoles, de naturaleza comunal y ligada al ciclo agrícola. (Al respecto ver Joaquín Costa 1898; Maravall 1979).

La cofradía rural de españoles en el Perú tiene gran parecido a las tradicionales cofradías de culto —es decir, fundamentalmente de devoción a un santo— pero siempre con un cariz modelado por el dominio colonial.

La de negros —libres o esclavos— menos estrictas en América, en lo que respecta al aparato religioso católico, que su similar en la península, incorpora al culto católico los rezagos de religiones africanas y, en diversos intentos represivos, obligan a la iglesia a prohibir las reuniones de estas cofradías sin la presencia de un sacerdote católico.

Religión y transformación colonial

El proceso de transformación religiosa fue parte integral de la vida del indígena peruano a partir de la invasión española de 1532. El conquistador europeo vino con sus armas militares y políticas en busca de los tesoros americanos, pero también con armas ideológicas que le permitirían en gran medida el dominio de las almas de los naturales. Si bien la fuerza y la astucia europeas lograron la apropiación paulatina de metales preciosos, de tierras y de fuerza de trabajo, las creencias autóctonas fueron mucho más difíciles de modificar, resultando el intento de hacerlo en una serie de acciones represivas por parte de las jerarquías administrativas y religiosas del virreinato, para

controlar la resistencia nativa.

Pero no se puede comprender el desarrollo de la sociedad colonial peruana sin intentar una explicación de lo que José Carlos Mariátegui llamara el fenómeno religioso (1977), y que ya se encontraba presente en algunos cronistas. (Por ejemplo ver Acosta 1954, capítulo XXIII). El proceso político-económico avanzó a la par que el proceso ideológico-religioso. Ambos fueron encaminados por el invasor europeo hacia el dominio del poblador indígena, para finalmente poder lograr el control de los medios de producción con la menor posibilidad de insurgencia colonial.

Cuando desde mediados del siglo XVI se buscó implantar las reducciones de indios —“. . . porque no era posible doctrinar a estos indios ni hacerlos vivir en policía sin sacarlos de sus escondrijos” (López de Caravantes, 1965: I: 161)— se buscaba evidentemente una organización de la población indígena que respondiese más eficientemente a las exigencias de la economía colonial (por ejemplo, mayor facilidad en el cobro de tributos y en la captación de mitayos). Pero el gobernante español consideraba también que “para deprender (aprender) a ser cristianos, tienen primero necesidad de saber ser hombres y que se les introduzca el gobierno y modo de vivir político y razonable. . .” (Ibid: 262). La intención era, evidentemente, que los indígenas viviesen en el orden europeo, “en república y en policía” al decir de la época. Más aún, a la manera surgida durante la Reconquista española en los asentamientos de frontera, como un pueblo colonizado, a imagen y semejanza del colonizador³.

Claramente, estas disposiciones buscaban neutralizar, por las armas y por la fe, la natural rebeldía del indígena ante el explotador europeo. Sin embargo, estos esfuerzos planificados y orientados hacia el dominio completo del indígena no tuvieron los resultados esperados. Así como la conquista del estado inca y de los pueblos a él sujetos fue lograda gracias a esfuerzos realmente heroicos, la Colonia pudo mantenerse en gran medida debido a la constante vigilia de la población europea y sus aliados indígenas.

Bien es sabido que el Imperio español en América no pudo lograr la “paz social” tan anhelada. Movimientos indígenas se sucedieron unos a otros, en contra del poder virreinal, desde la resistencia estatal de Viteos —que alcanzó su apogeo bajo la dirección de Manco Inca— hasta la gran rebelión de Túpac Amaru II, pasando por el Taqui Ongoy, el movimiento de Juan Santos Atahualpa y muchos otros aún poco estudiados. (P. ej. Wachtel 1976, Kupper 1963, B. Lewin 1957, Millones 1973, Varese 1973, Castro Arenas 1973).

Cabe recalcar, entonces, que el intento español de dominio no recibió una respuesta pasiva y estática de parte de los pueblos nativos del Perú. La presión política y económica encontró su cauce dentro del contexto colo-

nial a través de las estructuras locales de poder nativo, reforzado por la fuerza de las armas de europeos y sus aliados indígenas. Y lo mismo ocurrió a nivel ideológico y religioso, como veremos a continuación.

El español trajo al Perú instituciones de tradición milenaria en su tierra, las que habían respondido a los condicionamientos de su proceso histórico. Obviamente el Perú, en su propio desarrollo histórico autóctono, había generado instituciones de otra naturaleza. Pero el español debía de imponer lo suyo en coherencia con la política colonial del conquistador y de su imperio, a la vez que intentaría suprimir el pensamiento nativo y de sus instituciones para así lograr un dominio colonial efectivo.

Luego de un primer momento de resistencia nativa abierta, que se dio hasta el inicio de las reformas toledanas de fines del siglo XVI (1570-1580), se pasó a la imposición de las instituciones europeas por medio de la reorganización de los patrones culturales nativos. Es así que se intentó reemplazar las diversas manifestaciones religiosas de las etnias aborígenes por el complejo ideológico del conquistador. Parte de esta arremetida hispanizante se logró a través de acciones provenientes de la administración civil del virreinato. Sin embargo, al tratar el problema a nivel ideológico debe hacerse resaltar el papel preponderante de la iglesia católica, y dentro de ella, de las órdenes religiosas.

La notoria flexibilidad en el interior de la iglesia permitió acciones tan variadas como órdenes llegaron al territorio peruano. La diferencia de método y de concepción evangelizadora se manifestó en los variados resultados obtenidos por cada orden. Pero nos interesa aquí hacer resaltar el papel cumplido por los agustinos, quienes lograron la mayor proximidad al pensamiento andino colonial. Al identificar y contraponer al dios y santos cristianos con las principales divinidades aborígenes, el posterior trabajo de evangelización se encontraría ya debidamente encasillado.

Al respecto, hace notar Gary Wendell Graff, en su amplio estudio sobre las cofradías coloniales en el Nuevo Reino de Granada, que entre las órdenes religiosas no hubo solamente una diferencia de estilo en el proceso de evangelización sino una abierta "competencia jurisdiccional". Este es el caso, por ejemplo, de la disputa surgida entre las órdenes por la afiliación de la cofradía de la Inmaculada Concepción, una de las más prestigiosas de Bogotá (1973, p. 42).

El resultado de este proceso de hispanización del indígena, sin embargo, no fue alentador como el español hubiese deseado. En un primer momento desapareció, en la práctica, el culto oficial del estado inca al dios Inti (Pease 1967), trayendo como consecuencia la revitalización de los cultos locales. Por su misma naturaleza exclusivista, el culto católico no pudo reemplazar a

Inti dentro de la jerarquía nativa. Es así que los cultos nativos de carácter local siguieron funcionando en la clandestinidad dentro del sistema colonial (Huertas 1981; Duviols 1977). Los indígenas supieron mantener sus *huacas* o lugares sagrados, "ordenar" sacerdotes y, más aún, dirigir parte del excedente de la producción hacia las necesidades del culto nativo. Esta situación de clandestinidad salió a luz con la campaña de Extirpación de Idolatrías, ya mencionada anteriormente.

Gremios y cofradías en América y el Perú

La religión católica fue integrada de manera paulatina al sistema de creencias de la sociedad indígena. De manera oficial, ésta fue considerada la religión única y verdadera tanto para colonizadores como para colonizados. Pero en el funcionamiento efectivo de la sociedad colonial se produjo una relación muy estrecha entre el mundo indígena clandestino y el oficial. Parte de este complejo mundo puede ser observado con bastante claridad al estudiar el caso de la cofradía, como ya indicáramos anteriormente. Pero, como sería de esperar, la cofradía americana adoptó un carácter propio según las condiciones específicas del lugar en que fue establecida y de la población que la conformó.

La primera cofradía que llegó a América fue la de los navegantes, quienes se hallaban organizados en la Cofradía de la Virgen de Guadalupe (Graff 1973: 16-17). Posteriormente, con la penetración y colonización de los distintos pueblos del continente, los europeos establecieron cofradías, según la costumbre, de acuerdo a los gremios a que pertenecían.

Es así, que en Lima ya encontramos cofradías de carácter gremial por lo menos desde la década de 1570. Como se menciona en diversas fuentes relativas a esta ciudad, tenemos la Cofradía de San Crispín del gremio de los zapateros (LCL VII: 319, 28/7/1572), la Cofradía de Santa Catalina del gremio de tintoreros (Konetzke 1949: 517), la de San Eloy de los plateros (Foster 1953: 17) así como las de sastres, artífices de fuego, carpinteros, cereros, confiteros y muchos otros (Gálvez 1943: 11).

Diferencia entre cofradías urbanas y rurales.

El ser humano por necesidad social se reúne en grupos afines pero la naturaleza y dinámica de estos grupos varía cuando se trata de sociedades urbanas y rurales. Si bien la cofradía –tanto en España como en América, en las ciudades de españoles como en las reducciones de indios– tenía como finalidad primordial la veneración de un santo patrón, el carácter mismo de la socie-

dad debe tenerse en cuenta al intentar el análisis histórico de estas cofradías.

En el medio urbano de la ciudad colonial, la diversidad de oficios influyó en gran medida en la orientación de la vida del poblador español, criollo, negro, indio o mestizo. Es de esperarse, entonces, que la cofradía tuviese una notoria inspiración gremial, defendiendo intereses comunes y limitando la cantidad de nuevos miembros en la profesión, además del cuidado acostumbrado a los enfermos y supervivientes agremiados. Es el caso de las cofradías gremiales mencionadas anteriormente. Por otro lado, tuvo un lugar preferente la cofradía con fines netamente de prestigio, muy acorde con la pompa de la ciudad cabeza del imperio colonial español en el Perú. Tenemos como ejemplo el caso de las cofradías de la Vera Cruz y de la Virgen de la O, que agruparon a los vecinos más notables de la ciudad de Los Reyes, entre funcionarios, comerciantes y otros.

En contraste, el medio rural no presentó esta diversidad ocupacional siendo la mayoría de pobladores una masa de relativa homogeneidad dedicada a la agricultura y pastoreo. Por consiguiente, desde un principio la cofradía rural no pudo adoptar las características de su similar en las ciudades españolas o americanas, más sí surgió con notorias similitudes a aquella del campo español. No es suficiente esta condición de similitud para explicar el ímpetu de la cofradía en el medio indígena (esencial y casi exclusivamente rural en el Perú *prehispánico*), pero sí puede acercarnos a una explicación del fenómeno de las cofradías y de las causas que motivaron su gran aceptación y proliferación dentro de la reducción de indios durante el período colonial.

Debe quedar claro, por otro lado, que la motivación del clero regular para introducir las cofradías entre la población indígena fue la “enseñanza de la fe y doctrina cristianas”, probablemente sin tomar en consideración los condicionantes autóctonos aquí expuestos. Y es esta comprensible falta de percepción de la sociedad invadida por parte de la invasora la que explica el uso clandestino que haría la población indígena de la cofradía colonial para enmarcar y enmascarar las creencias prehispánicas que supervivían aún con auge notable.

El juego político —humano— se desarrolló dentro de este contexto con gran fortaleza y éxito. Es así que el poblador indígena buscó su “acomodamiento” tanto comunal como individual utilizando en numerosas oportunidades a la cofradía. La búsqueda del poder político y económico en gran medida se vio canalizada a través de la cofradía, institución que permitiría su manipuleo tanto en dirección a la cultura nativa como a la dominante.

Cofradías de negros

También la población negra en las distintas ciudades de españoles siguió el modelo del amo, organizándose en cofradías cerradas y de un carácter muy particular. Fue a través de estas cofradías que los negros de las ciudades pudieron mantener de manera oculta muchos elementos de su cultura no hispánica, detrás de una fachada netamente católica.

La primera cofradía de negros que encontramos en la ciudad de Lima es la que aparece en 1540 como una filial de la cofradía española del Santísimo Sacramento. Tenía como finalidad, como era costumbre, el rezo por las almas de los vivos y de los muertos y el salir en procesión los días de las fiestas más importantes (Bowser 1977: 307). Esta cofradía, altamente jerarquizada, tenía capítulos subalternos para los diferentes estratos de la sociedad española y colonial, siendo el de negros el más bajo.

Sin embargo, ya en 1549 se planteó ante el Cabildo de la ciudad la acusación de que la cofradía era utilizada por los negros como pretexto para sus borracheras o para tramar fechorías. Es por este motivo que en 1602 la Corona prohíbe las reuniones sin un prelado o delegado (Ibid).

En 1619 el Arzobispado de Lima en una "Relación" indica la existencia de 15 cofradías de negros y mulatos en la ciudad, algunas a cargo del clero regular y otras del secular. Es interesante destacar que en estas cofradías la población negra se encontraría agrupada según sus lugares de origen. (Ibid: 309).

A pesar de la existencia de numerosas cofradías de negros en la Lima colonial, debe quedar claro que solo una minoría del total de la población negra participó como miembro de una cofradía. Es decir, aquellos que lo hicieron constituyeron una "élite" negra, ya sea libre o esclava. (Ibid: 310. Ver también, Harth-terré 1973).

La situación descrita puede ser observada de manera especial en la ciudad de Lima por su gran población negra, pero también se dio en otras ciudades españolas como Huamanga (Huertas 1982: convers. pers.), Trujillo, Potosí y posiblemente otras más.

Cofradías de indios

Caso similar al anterior ocurrió con la población indígena la que luego de los primeros años de la conquista —años de represión sangrienta— buscó una manera oculta de supervivencia cultural. Hasta las Reformas Toledanas el proceso de evangelización hispana siguió un patrón bastante desordenado

debido a las condiciones locales y en particular a la gran cantidad de sublevaciones indígenas, al movimiento de resistencia de Manco Inca y a la dispersión demográfica.

Sin embargo, a partir de la implantación de las reducciones terminadas de instaurar oficialmente por el Virrey Toledo en 1580, cambió de manera radical la penetración ideológica de la población indígena. Era, para el español, mucho más fácil y eficiente cumplir con su labor de control político, militar y religioso en un pueblo cerrado, donde se hallaba concentrada la población colonizada, a la que se podía obligar a cumplir ciertas normas de conducta. Pero luego de este período de reorganización —que trajo consigo cuantiosas pérdidas demográficas, de producción, e incluso abandono de una serie de costumbres—, la población nativa encontró diversas maneras de llevar a cabo una supervivencia cultural.

La cofradía de indios cumplió, —tanto en las reducciones como en los barrios de indios de las ciudades españolas— una función que había sido suprimida por las autoridades españolas al hacer pasar a ilegalidad las instituciones locales de origen prehispánico, y en especial las del culto nativo. En muchos casos la cofradía de indios, a pesar de que su función oficial fue la de rendir culto a su Santo Patrón, asumió aquellas del ayllu⁴. Era esta institución, el ayllu, dentro de la tradición prehispánica, la que daba cabida a los niveles más populares y de mayor arraigo del culto nativo. Es por eso que el culto al dios estatal Inti, pierde su intensidad, hasta desaparecer prácticamente, poco después de la penetración española. Caso contrario nos muestran las divinidades locales, las *pacarinas* y *huacas* de ayllus que mantienen su estructura de culto por lo menos hasta el siglo XVII y se proyectan, en muchos casos, hasta la actualidad.

Cofradías del pueblo de San Sebastián de Huaraz.

La documentación de cofradías que tomamos como base para el análisis subsiguiente se refiere fundamentalmente a Huaraz. Esta reducción o pueblo de indios se presenta de manera bastante favorable al estudio, dado su relativo aislamiento, tamaño mediano y disponibilidad de información de la época (Varón 1980).

Para el pueblo de Huaraz se encuentra en los documentos datos que verifican la existencia de cofradías desde por lo menos fines del siglo XVI. Sin embargo, la cantidad de éstas se incrementa en gran medida una vez iniciada la campaña de Extirpación de Idolatrías (1610-1640). Debido a este incremento tan notorio —justamente en un período de represión de las institucio

nes nativas—, podemos sugerir que la población indígena utilizó a la cofradía como un sustituto de las instituciones nativas legalmente desaparecidas y perseguidas.

Pero a pesar de ser la cofradía una institución católica de origen europeo, fue adaptada por los nuevos cofrades indígenas a las condiciones locales y por ende, a la tradición prehispánica. Es así, que se nota claramente una diferenciación entre los miembros de las cofradías, siendo unas de “*Verdaderos Naturales*” (Originarios ancestrales del lugar) y otras de *Indios Forasteros* (tanto de “reducidos” al Pueblo de Indios desde lugares aledaños como de desarraigados migrantes de otras comunidades). En ambos casos se observa que los solicitantes de la fundación de la cofradía son los curacas u otros personajes allegados a las familias principales del pueblo.

Cuando en el siglo XVII comenzaron a proliferar las cofradías de indios de una manera desmedida en opinión de las autoridades eclesiásticas, se obligó a que las cofradías ya existentes y las de creación futura solicitasen la aprobación de sus “Actas de Constitución” ante la autoridad eclesiástica del obispado correspondiente. En el caso de Huaraz se procedió a realizar tal trámite ante el Arzobispado de Lima, y es en ese Archivo donde revisamos la documentación que nos permitió preparar el resumen siguiente, donde se indica el nombre de la cofradía, fecha de la solicitud de aprobación y los cofrades solicitantes:

Cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio (1654)

Don Gonzalo de Mendoza, “cacique principal y gobernador de la guaranga de Ychocguaras”.

Don Alonso Ymachicaqui y Don Juan Carguavina, “gobernadores de la guaranga de Allaucaguaras”.

Don Diego de Cochachín, “principal del pueblo de San Sebastián de Guarás” (Animas 1654 “a” y “b”)

Cofradía del Glorioso San Francisco (1678)

Don Gonzalo de Mendoza, “cacique y gobernador de la guaranga de Ychocguaras”.

Juan Julca

Graviel Camacachin

L. Morales

Don Agustín Chuquimango

(San Francisco 1678)

Cofradía del Espíritu Santo (1683)

Don Pedro Jacinto Rinay Cochachin “cacique y gobernador de los yndios naturales (Ychoguaras) del pueblo de San Sebastián de Guaras”

Alonso Rinay Cochachín

Don Sebastián Yacharachin

Lorenzo Inti

Etc.

(Espíritu Santo 1683)

Cofradía de Rosa de Santa María (1673)

Cristóbal Acos, mayordomo de la cofradía

Don Pedro Jacinto Ruba Cochachin “cacique y gobernador de dicho pueblo (de Guarás)

Don Francisco Nuna

Etc.

(Rosa de Santa María 1673)

Cofradía del Arcángel San Miguel (1674)

Don Santiago Gonsales, mayordomo de la cofradía

Don Gonsalo Mendosa

Jacinto Ramos

Etc.

(San Miguel 1674)

Puede notarse en todos estos casos que entre los cofrades solicitantes se incluye a los curacas de una u otra guaranga, o a parientes allegados de éstos. Resaltan los apellidos de los Cochachin, estirpe prehispánica de curacas huaracinos, al igual que los Gonsales y Mendosa. Es evidente, entonces, que la cofradía está siendo utilizada por los principales del pueblo (o en todo caso a través de ellos) y no directamente por las mayorías con un fin puramente de culto.

Como sería de esperar, a lo largo de todo el siglo XVII y principio del XVIII se producen constantes pugnas entre las cofradías, y en algunos casos entre naturales y forasteros, o indios y españoles, por el privilegio de monopolizar el culto a un determinado Santo Patrón. Tenemos un claro ejemplo que ilustra esta situación.

En 1643 las dos guarangas del pueblo de Huaraz, la de Ichoguaras (“verdaderos naturales”) y la de Allaucaguaras (“reducidos o advenedizos”), entran en pugna por la posesión de la imagen de San Sebastián, Santo Patrón del pueblo. Como fue mostrado en un trabajo anterior ya citado, cada una de las guarangas indicadas apeló a la justicia española utilizando un sistema jurídico distinto, ya que mientras que la primera lo hizo siguiendo patrones andinos tradicionales, la segunda incorporó la jurisprudencia hispana. Es decir, los “verdaderos naturales” de ichoguaras fundamentaron su derecho en la presencia de sus miembros en Huaraz desde tiempos antiguos,

los “advenedizos” de allaucaguaras plantearon que su condición de residentes de la reducción los ponía en iguales condiciones de derecho que los otros habitantes del pueblo. En todo caso, debemos hacer resaltar el hecho innegable de que se estaba dando en el Huaraz del siglo XVII, así como en otros lugares de la América hispana, una lucha política interna a nivel de población indígena.

El curaca prehispánico no podía seguir ya en su posición privilegiada bajo los mismos parámetros que lo había hecho bajo el estado inca. No se trataba ahora de mantener un vínculo de “reciprocidad” con las jerarquías de la administración política o religiosa utilizando las costumbres locales. El invasor español había prohibido los cultos locales, exigía trabajo de mitayos en las minas y obrajes, tributo en dinero y especie, y todo esto en proporción tal que había producido el rápido empobrecimiento de la masa indígena a la vez que la desarticulación de esta sociedad vencida.

Para lograr nuevamente “articular” los mecanismos internos y externos de la sociedad indígena se necesitaría incorporarla de algún modo a las instituciones impuestas por los colonizadores españoles. El caso mencionado de la pugna por la imagen de San Sebastián permite ver que si bien un grupo de curacas —legítimos por tradición local— deseaba consolidar su poder utilizando la figura católica, otro grupo de notables “modernos” buscaba un ascenso político; es decir, un acceso al grupo de poder local basado en el nuevo orden del colonizador aplicado al micro-mundo de la Reducción de Indios. Es entonces que la cofradía de indios adquiere un carácter bastante significativo dentro de la permanente lucha por el poder local.

Cofradías de españoles en las Reducciones

Llama la atención la existencia legalizada de cofradías de españoles en un lugar en el que por derecho solamente podían residir indígenas y un número muy limitado de burócratas españoles. Se ve, sin embargo, que en un pueblo como el de Huaraz, la población española es bastante numerosa, no necesariamente burócrata, y que se desenvuelve en sus actividades de una manera normal y sin mayor presión del Estado colonial para abandonar el lugar. No sólo eso, sino que también interviene en la pugna por un acceso a los recursos económicos legalmente reservados para los naturales, lo que resulta en un constante conflicto con la población indígena.

Como ejemplo de una cofradía únicamente de españoles en una reducción encontramos en Huaraz la del Santo Cristo de la Soledad, con Acta de Constitución del año 1669, la que es firmada en primer término por el

acaudalado hacendado huaracino Andrés Ramires de la Serna. Además de la finalidad usual indicada en las Actas –socorro a los enfermos, entierro de los cofrades, misa de aniversario de fallecimiento–, la autoridad eclesiástica aprueba la solicitud de erigir una capilla de esta cofradía en la Iglesia matriz. De esto podemos deducir que los cofrades disponen de suficientes medios económicos, ya que se está dirigiendo parte del excedente de los colonizadores hacia el sector eclesiástico por medio de una asociación voluntaria. Es de esta manera, a nuestro juicio, que el conquistador europeo busca la legitimidad ante las instituciones oficiales, para así afianzar su presencia en un lugar que por ley le estaba vedado.

Conflicto entre las cofradías de indios y de españoles

Es especialmente interesante observar el caso de la Cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio. Esta cofradía había venido funcionando únicamente con cofrades indígenas, y contaba entre sus propiedades con algunas casas y tiendas ubicadas en la Plaza de Armas de Huaraz, las que habían sido donadas a su muerte por el español Juan de Merlo.

En 1663, un grupo de españoles inició las gestiones para constituirse en una Cofradía del mismo nombre, tratando de excluir a los cofrades indígenas y quedarse con sus propiedades.

La motivación económica, en este caso, fue bastante clara, tanto de la parte española como indígena. Las propiedades en litigio deben haber sido de gran envergadura, ya que la cofradía de indios fue representada de manera mancomunada tanto por el curaca de Ichoguaras como por el Allaucaguaras. Es decir, las dos guarangas olvidan su tradicional rivalidad para enfrentarse al enemigo común.

Pero además de las casas y tiendas en cuestión, la declaración de los litigantes españoles nos permite determinar la vinculación entre el culto católico y el nativo. Dice el declarante español:

“... demás de aber ympuesto para la fundación de la dicha su cofradía, muchas de rramas y chacras y otras cabilaciones, que elijieron con que tubieron un copioso principio sin que aian tenido de gasto mas que la limosna de la dicha misa, para lo qual es suficiente lo que le dan los devotos en la yglesia, los lunes y dias festivos ocultando lo demas que recojen, en mais, trigo, y en otros especies en las estancias y valles, cuia poseción es considerable, gastando la mayor parte de ella en embriagarse de alferasgos, juntas y consultas y por último en querer promover oposición a la dicha nuestra cofradía. . .”

Es clara la cita al plantear que si bien la fachada del culto es católica, una gran parte de la producción proveniente de chacras –que ya anteriormente eran de propiedad común– es captada de manera clandestina por la cofradía utilizándose por el ritual nativo, sea éste “borracheras” o sacrificios a los dioses locales.

Lamentablemente no hemos podido ubicar la documentación de Idolatrias correspondientes a esta zona, lo que estimamos confirmaría la apreciación del párrafo anterior. Sin embargo, estudios de la vecina zona de Recuay y de Cajatambo no dejan lugar a dudas al respecto (Huertas 1981, Duviols 1977, Masferrer Mss. “a” y “b”).

La función principal de la cofradía, según se indica prácticamente en la totalidad de las Actas de Constitución consultadas, fue la de proporcionar medicinas y ayuda económica a los enfermos y parientes del miembro titular y un entierro adecuado a los cofrades. Dada la cantidad de entierros efectuados a la usanza nativa con anterioridad a la Extirpación de las Idolatrias, es fácil deducir que desde mediados del siglo XVII los entierros de los naturales fueron en gran medida canalizados a través de la cofradía, evadiendo de esta manera el estricto control que implicaría la supervisión directa de un sacerdote católico. De igual importancia sería el remplazo del canal prehispánico de prestigio por la cofradía.

Además de las cofradías étnicamente segregadas, existió una pequeña cantidad de cofradías mixtas, es decir, aquellas de indios con españoles y también de indios forasteros con naturales. De manera general se puede apreciar que la cofradía cumplía con la función de proporcionar entierro a parte de la población indígena y en especial a los principales. En segundo lugar, la de canalizar el excedente de la producción hacia el sector religioso, en este caso adjunto a la iglesia católica, pero no directamente controlado por ésta.

El curaca y la cofradía

El curaca colonial debió buscar el afianzamiento de su poder ante dos sectores distintos de la sociedad. El primero de ellos fue el sector oficial del conquistador, mientras que el segundo se refiere a la legitimación de su poder ante la población indígena a su cargo. Para cada uno de estos casos el curaca tenía que recurrir a distintos tipos de actitudes dada la disociación entre el mundo del colonizador y el del colonizado.

Desde el punto de vista económico, como ya se vio anteriormente, gran parte del excedente era canalizado a través de instituciones religiosas, en es-

pecial de cofradías y capellanías. Esto tenía sus raíces prehispánicas, incluso preinca, ya que a nivel local las comunidades andinas habían utilizado este excedente para la manutención del culto local, tanto como ofrenda a los dioses como para redistribución a las personas necesitadas e inválidas en su mayoría vinculadas a este culto local.

A mediados del siglo XVII se produce ya de una manera definitiva la incorporación de la religión católica al sistema de poder local. Si bien con anterioridad la religión católica había sido impuesta a la población nativa, se había mantenido simplemente como un adosamiento a las instituciones nativas locales, que mantenían su vigencia y funcionamiento en la clandestinidad.

A partir de este período se puede deducir que instituciones católicas adquieren cada vez mayor importancia dentro del sistema de valores de la población indígena. Esto no implica de ninguna manera que el culto nativo hubiese desaparecido totalmente, pero lo que sí debe quedar claro es que éste se redujo de manera notable y en gran medida fue sustituido por instituciones españolas tales como la cofradía colonial netamente sincrética. Más aún, resulta evidente que detrás de la fachada de la cofradía católica se siguiese practicando el culto nativo, con su jerarquía de sacerdotes, sacrificios y rituales prehispánicos, manteniéndose un estrecho vínculo entre ambos.

CONCLUSION

La cofradía como institución de síntesis cultural y como instrumento de poder político nos puede servir de ejemplo importante en el estudio del desarrollo social del poblador indígena en el virreinato peruano.

Tomando como ejemplo la reducción de Huaraz en el siglo XVII, hemos intentado demostrar como a través de las diversas cofradías fue que tanto la "nobleza" local —representada por los curacas— como gran parte de la población indígena de la reducción se relacionaron con la cultura y sociedad del vencedor.

Con anterioridad a la invasión europea, el señor local o curaca había tenido que aceptar tanto al Estado inca como a su religión oficial, representada por el dios Inti, para así mantener su posición de privilegio. Pero ante la población nativa a su cargo, esta situación no implicaba conflicto alguno debido a que la organización estatal inca, al igual que el culto solar, se superponían a las estructuras locales sin destruirlas. No sólo eso sino que instituciones de naturaleza local existentes en el ámbito andino habían sido asimiladas.

magnificándolas, por el estado cusqueño.

Pero con el Estado colonial español la situación se presentó totalmente diferente. El administrador laico o religioso español no podía concebir una coexistencia entre el poder local y el metropolitano, o entre el culto local y el católico. Es por este motivo que tanto el curaca como la población indígena en general se vieron forzados a buscar una solución al problema de legitimidad de poder por un lado, y preservación del culto por el otro.

El curaca encontró esta solución definiendo claramente los dos mundos en los que se vio obligado a actuar: el indígena y el español. Dentro de cada uno utilizó el lenguaje que fuese comprensible y aceptable para justificarlo y mantener su posición. La población indígena por su parte, optó por mantener su culto ancestral en la clandestinidad, con una fachada al gusto del conquistador. Por esta fachada, sin embargo, se filtrarían y se siguen filtrando a pesar de los siglos, rayos de luz que nos recuerdan que el edificio fue —y sigue siendo— construido también con elementos nativos de origen prehispánico.

La cofradía es, entonces, una de las instituciones utilizadas en numerosas oportunidades como intermediaria entre el mundo indígena y el español. La documentación existente al respecto en los archivos religiosos es realmente vasta y muy poco trabajada. En el presente estudio hemos tratado de iniciar una línea de investigación tomando como un primer ejemplo la reducción de Huaraz, la que con sus definidas particularidades nos puede permitir un acercamiento al tema. Y será motivo de trabajos futuros ampliar la documentación tratada e intentar posibles generalizaciones.

NOTAS

1. Al estar concluido este artículo, tuvimos noticias de la publicación de Olinda Celestino y Albert Mayers, *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt, 1981. (Ver en este número la sección de reseñas).

2. Otro tipo de movimiento que floreció entre los siglos XII y XIV, dirigido sobre todo a la cohesión de varias ciudades de una misma región, adoptó el término sinónimo de *Hermandad*. Esta, sin embargo, constituye un fenómeno totalmente distinto al que nos ocupa en el presente trabajo. Al respecto, ver los estudios de Alvarez de Morales 1974 y Valdeón Baroque 1975.

3. Ver Mörner 1970, para un excelente estudio de la política de asentamientos humanos durante la colonia.

4. El ayllu responde, en este sentido, a la descripción de un linaje (Fuenzalida 1976: 235-238), aunque en la documentación de los siglos XVI y XVII encontramos una marcada relación entre cofradías con *pachacas* y *guarangas* (unidades administrativas).

DOCUMENTOS INEDITOS CITADOS

Referentes a cofradías de la Iglesia Parroquial del pueblo de San Sebastián de Huarás, provincia de Huaylas. En el Archivo Arzobispal de Lima, Secc. Cofradías, leg. 46.

- | | | | |
|------|-----|--|--------|
| 1654 | "a" | Animas. Solicitud de licencia de fundación. | 2 ff. |
| 1654 | "b" | Animas. Constituciones. | 1 ff. |
| 1663 | | Animas. Testimonio de la cofradía de españoles. | 69 ff. |
| 1669 | | Santo Cristo de la Soledad. | |
| 1673 | | Rosa de Santa María. Solicitan se les vuelva a aprobar constituciones. | 7 ff. |
| 1674 | | San Miguel. Solicitan confirmación de licencia. | 10 ff. |
| 1678 | | San Francisco. Solicitan aprobación de constituciones. | 3 ff. |
| 1683 | | Espíritu Santo. Solicitan licencia de fundación. | 6 ff. |

BIBLIOGRAFIA

Acosta, José de.

1954 (1577) *De procuranda indorum salute*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXXIII.

Alvarez de Morales, A.

1974 *Las Hermandades, expresión del movimiento comunero en España*. Valladolid.

Armas Medina, Fernando de.

1953 *Cristianización del Perú, 1532-1600*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bofarull y de Sartorio, Manuel de y Francisco de Bofarull y Sans.

1876-1910 *Gremios y cofradías de la antigua corona de Aragón*. Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón. Vols. 40-41 Barcelona.

Bowser, Frederick P.

1977 *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. México, Siglo XXI editores.

Carrera Stampa, Manuel

1954 *Los gremios mexicanos*. México

Castro Arenas, Mario

1973 *La rebelión de Juan Santos*. Lima, Milla Batres.

Costa, Joaquín

1898 *Colectivismo agrario en España*.

Foster, George M.

1953 "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America". *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. IX, pp. 1-28.

Fuenzalida V., Fernando

1976 "Estructura de la comunidad indígena tradicional". En: José Matos Mar (comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Graff, Gary Wendell

1973 "Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish-American Frontier Society, 1600-1755". Tesis doctoral, University of Wisconsin, Madison.

Guarda, Gabriel

1973 *Los laicos en la cristianización de América, siglos XV-XIX*. Santiago de Chile.

Harth-terré, Emilio

1973 *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima, Mejía Baca editor.

- Huertas Vallejos, Lorenzo
1981 *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVII)*. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Konetzke, Richard
1949 "Las ordenanzas de gremios como documentos para la historia social de Hispanoamérica durante la época colonial". En: *Estudios de historia social de España*. 4 Vols. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 4 Vol.
- Kubler, George
1963 "The Quechua in the Colonial World". En: Julián Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Tomo 2. Nueva York.
- Lee, Bertram T. y Juan Bromley
1935-55 *Libros de Cabildos de Lima*. 19 tomos Lima: (LCL).
- Lewin, Boleslao
1957 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*. Buenos Aires.
- López de Caravantes, Francisco
1965 "Relación de Huamanca, 1586". *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo (1586) I. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLXXXIII.
- Maravall, José Antonio
1979 *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid, Alianza Editorial.
- Mariátegui, José Carlos
1977 "El factor religioso". En: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora "Amauta".
- Masferrer, Elio
Ms. "a" "Religión y sociedad en Recuay (1616-1774). Primera aproximación al tema" (1977).
Ms. "b" "Estructura social y sistema religioso en Recuay (siglo XVIII)", (1978).
- Millones, Luis
1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI. El Taki Ongoy". En: Juan Ossio (comp.). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado, P., editor.
- Mörner, Magnus
1970 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo.
- Ots Capdequí, José María
1934 *Las instituciones sociales de la América española en el período colonial*. La Plata.

- Pease G.Y., Franklin
1967 "En torno al culto solar incaico" *Humanidades* (Lima, Universidad Católica), Nro. 1: 109-141.
- Rumeu de Armas, Antonio
1944 *Historia de la previsión social en España: cofradías-gremios-hermandades-montepíos*. Madrid.
- Tibesar, Antonine S.
1953 *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*. Washington.
- Valdeón Baruque, Julio
1975 *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid.
- Varese, Stéfano
1973 *La sal de los cerros*. Lima, Retablo de Papel.
- Vargas Ugarte, Rubén
1954 *Historia del Perú, Virreinato (Siglo XVII)*, Buenos Aires.
- Varón Gabai, Rafael
1980 *Curacas y encomenderos. Acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII*. Lima, P.L. Villanueva, editor.
- Wachtel, Nathan
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza editorial.