

LAS COFRADÍAS DE INDIOS EN EL TERRITORIO DE CHARCAS (SIGLO XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis¹

María Candela De Luca ²

Resumen

El presente trabajo intenta describir cómo se estructuraban las hermandades religiosas integradas por indígenas en el territorio de Charcas (Alto Perú) y su importancia en Andes a fines del siglo XVIII. Al mismo tiempo, se contrastan trabajos en los que se indaga sobre la temática de la cofradía, reflexionando sobre la tipología y el manejo de las fuentes que diferentes trabajos historiográficos han utilizado para tal fin. Ya que este artículo forma parte de una investigación más amplia que se encuentra en su primera etapa, el objetivo es rastrear y abordar la bibliografía que permita la ampliación de los antecedentes de la misma. Si bien se privilegiará la producción historiográfica correspondiente a la temática, el área y el período propuestos, no se descartarán los aportes teóricos y/o metodológicos provenientes de otros ámbitos. Se pretende ofrecer un resumen organizado y actualizado sobre los trabajos de investigación realizados sobre la materia de las cofradías, que funcione como punto de partida para la propuesta de nuevas perspectivas de análisis.

Palabras clave: Cofradías religiosas – Indios – Charcas – Siglo XVIII

¹ Trabajo expuesto en las II Jornadas Nacionales de Historia Social. 13, 14, y 15 de mayo, La Falda, Córdoba, Argentina. 2009. Jornadas organizadas por el Centro de Estudios Históricos *Prof. Carlos S. A. Segreti* y el Centro de Estudios de Historia Americana colonial.

² Inserción Institucional: Universidad Nacional de La Plata / CONICET

Situación de revista: Estudiante de Doctorado en Historia / Becaria

Dirección particular: 517 N° 1174. LA PLATA, BUENOS AIRES, ARGENTINA. CP 1900

candeladeluca@yahoo.com.ar

Dirección Institucional: Centro de Estudios de Historia Americana Colonial, FaHCE-UNLP, 48 e/6 y 7, La Plata, C.P: 1900.

**The Indians Confraternities in Charcas (18th Century): Historiographic balance
shett and new perspectives of analysis**

María Candela De Luca ³

Abstract

The present work is a portion of a larger investigation that proposes to study how was the structure of the indians' religious fellowships in Charcas, Alto Perú (Bolivia), during the 18th Century. This article wants to offer an updated and organized summary in the topic of religious confraternities of indians, that works as a point of item of new perspectives of analysis.

Key words: Religious Fraternities – Indian – Charcas – 18th Century

³ Inserción Institucional: Universidad Nacional de La Plata / CONICET

Situación de revista: Estudiante de Doctorado en Historia / Becaria

Dirección particular: 517 N° 1174. LA PLATA, BUENOS AIRES, ARGENTINA. CP 1900

candeladeluca@yahoo.com.ar

Dirección Institucional: Centro de Estudios de Historia Americana Colonial, FaHCE-UNLP, 48 e/6 y 7, La Plata, C.P: 1900.

LAS COFRADÍAS DE INDIOS EN EL TERRITORIO DE CHARCAS (SIGLO XVIII): balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis

María Candela De Luca

Introducción

En este trabajo se propone introducir a la temática que protagoniza una investigación más amplia, el estudio de las cofradías religiosas de indios. Estas asociaciones laicas en las que se desarrollaron procesos tanto étnicos, como económicos y religiosos resultan un ámbito privilegiado para descubrir problemas generales de las sociedades americanas, entendiendo estos tanto los referidos a procesos de reconstitución de la identidad étnica, la institucionalización de diversas formas de autoridad política y diferentes roles económicos hacia interior de las sociedades indígenas. Su abordaje resulta de interés para comprender las expresiones de religiosidad popular y la sociabilidad de los grupos subalternos en el período colonial.

El estudio mencionado se abocará en analizar estos procesos durante la segunda mitad del siglo XVIII, ya que se postula que es durante el período borbónico que se produce una profunda mutación de la estructura administrativa americana debido a la acentuación de las tensiones entre las diferentes instancias de gobierno –locales, regionales e imperiales-, a la vez que una intensificación de las disputas entre el Estado y la Iglesia Católica (Serulnikov, 2006). Esta estructura de dominación debe ser analizada no de manera rígida, sino por el contrario, su estudio debe proveer herramientas para comprender cómo grupos hegemónicos y subalternos se transformaron y negociaron en esa dinámica. La propuesta de trabajo, se enfoca en poder establecer cómo se desarrollaban las relaciones en el ámbito de las cofradías de indios en el territorio alto peruano perteneciente a la jurisdicción del Arzobispado de Charcas, estudiando las peculiaridades del imaginario popular y la producción cultural desarrolladas en su seno. A la vez se pretende dar cuenta de las transformaciones y negociaciones en la estructura de poder en la comunidad indígena, que se encontraba

jalonada por un proceso de desestructuración social y económica, pero al mismo tiempo atravesaba uno de los más importantes movimientos de resistencia étnica del siglo XVIII simbolizado por el levantamiento panandino cuya figura más visible fue Túpac Amaru II. El motivo por el cual se privilegia el análisis de estos aspectos se debe a que se trata de una sociedad en la que el poder se ejerce mediante el ritual, muchos de los cuales en este período se desarrollarán en el marco ofrecido por la cofradía. Tal ámbito nos permite analizar cómo este espacio pensado como instrumento de sujeción de estas comunidades a través de la evangelización, terminó resultando un *refugio* para prácticas culturales propiamente indígenas (Celestino y Meyer, 1981, Lara Cisneros, 2002, Platt, 1987, Rodríguez Mateos, 1995, Rojas Lima, 1986, Yáñez Rosales, 1997), a la vez que un ámbito propicio para poder observar los conflictos y las negociaciones entre dominadores y dominados.

El presente trabajo intenta describir cómo se estructuraban estas instituciones y su importancia en Andes. Al mismo tiempo, se contrastan estudios en los que se indaga sobre la temática de la cofradía, reflexionando sobre la tipología y el manejo de las fuentes que diferentes trabajos historiográficos han utilizado. La investigación planteada se encuentra en su primera etapa, por lo que nos proponemos rastrear y abordar la bibliografía que nos permita ampliar los antecedentes del tema propuesto, seleccionándose aquellos trabajos que resulten más significativos. Si bien se privilegiará en enfoque sobre la producción historiográfica más reciente correspondiente a la temática, el área y el período propuestos, no se descartarán los aportes teóricos y/o metodológicos provenientes de otros ámbitos. Ya que no es la intención realizar un estudio historiográfico exhaustivo, cuestión que requeriría un detalle analítico sobre todos los trabajos y tendencias referidos al tema, lo que se pretende es aportar un resumen organizado sobre los trabajos de investigación más actualizados sobre la materia de las cofradías, que funcione como punto de partida para la propuesta de nuevas perspectivas de análisis.

Las cofradías como objeto de estudio de la Historia hispano colonial

Las cofradías religiosas eran instituciones con una estructura muy arraigada en el siglo XVIII, en las que participaban un cierto número de hermanos -laicos en su

inmensa mayoría- con un grupo de directivos bien delimitado, y un calendario de actividades anual reglamentado. Se trataba de asociaciones consideradas como vehículos útiles para la consolidación del cristianismo. La pertenencia a una de estas instituciones significaba para sus miembros la posibilidad de formar parte de una red en la que podían obtener beneficios y privilegios.

Estas asociaciones servían de marco para el desarrollo de procesos no sólo religiosos, sino también económicos y políticos, ya que en ellas se reprodujeron las desigualdades de la sociedad que integraban. Fueron, además de instrumentos de evangelización, ámbitos de sociabilidad donde se tejieron diversas redes de ayuda mutua (Celestino y Meyers, 1981, Fogelman, 2000, Martínez de Sánchez, 2006). Allí no sólo los indios (Cruz, 2007, Lara Cisneros, 2002, Peña, 1994, Platt, 1987, Rojas Lima, 1986, Sotomayor, 2005, Tanck de Estrada, 2002, Yáñez Rosales, 1997), sino también negros, mulatos y pardos encontraron un lugar para vigorizar su identidad étnica (Cirio, 2000, Rosal, 2006) en las llamadas cofradías de naturales, a la vez que este organismo resultaba como un vehículo de participación y de transformación de los propios valores culturales (Cirio, 2000, Platt, 1987, Rodríguez Mateos, 1995). Esta institución que estaba fuertemente implantada en la Península Ibérica (Arias de Saavedra Alías y López Guadalupe Muñoz, 2000, Fábrega, 2003, Szmolcka, 1994) arraigó fácilmente en la América colonial debido a su adaptabilidad a la estructura social.

Si bien la clasificación de las cofradías puede resultar muy difícil de abordar, ya que las hermandades pueden pertenecer a más de un tipo, citando a Fogelman (2000), - quien reelabora conceptos de López Muñoz (1992)-, pueden distinguirse tres modelos diferentes. El primero de ellos considera como parámetros a la apertura o cerrazón de la cofradía, la condición social de sus miembros, y por último el grado de identificación de sus miembros con su propia comunidad. El segundo modelo identifica a las cofradías agrupándolas según categorías diversas; ya sea según su actividad (asociaciones piadosas, constructoras, benefactoras), o según los individuos que la componen (aglutinándolos según su clase social, profesión u ocupación, grupo étnico o procedencia regional). López Muñoz sugiere un tercer modelo, que define a las cofradías según su localización, -iglesia, hospital, convento-; según el culto que profesaban -Cristo, la Virgen, el santo específico, los fieles difuntos, sacramentales-; agrupando en último lugar a aquellas que se dedicaban a la asistencia social, ya sea entre los propios miembros o a realizar obras de caridad. Si bien en este caso nos

interesa el estudio de las cofradías de indios, coincidimos con Fogelman (2006) en que la clasificación de estas últimas debe apuntar a comprender las características y las funciones de las cofradías vinculadas al contexto histórico y social en el que toman forma.

El estudio de las relaciones coloniales se ha caracterizado tradicionalmente por tener una perspectiva eurocéntrica. Afortunadamente, y en gran parte debido al surgimiento de movimientos sociales de carácter indígena que han transformado la realidad política de muchos países latinoamericanos, desde hace un tiempo existe una renovación en la narrativa académica que pretende conocer el mundo de los sectores subalternos.

A partir de la década del 1980, observamos cómo en la historiografía colonial aparecen nuevos trabajos que se interrogan sobre estos temas, dando como resultado una producción despareja a lo largo del continente; siendo predominante aquella concentrada en abordar el fenómeno de las cofradías en el territorio correspondiente al Virreinato de Nueva España. En este caso, se privilegian como grandes contenidos no sólo las connotaciones étnicas, sino también la dicotomía existente entre las cofradías asentadas en la campaña o en la ciudad. Por supuesto se estudiaron también sus prerrogativas religiosas, así como sus funciones caritativas y asistenciales; al mismo tiempo que estas instituciones son analizadas como espacios de sociabilidad y de poder. Cabe mencionar como ejemplos los valiosos aportes de Asunción Lavrin (1986), Alicia Bazarte (1989) y Carmen Pareja Ortiz (1991). Estos trabajos se ocupan de reconstruir las estructuras de las hermandades utilizando fuentes documentales clásicas para tales estudios, como la normativa jurídica y eclesiástica, las constituciones o reglamentos de las cofradías, los libros de fábrica e inventarios de bienes, así como testamentos y fuentes judiciales.

En la literatura más reciente, Dorothy Tanck de Estrada (2005) apunta a describir el funcionamiento de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial, enfatizando en la importancia de estas asociaciones dentro de la dinámica económica y de la organización social territorial. La autora distingue dos tipos de cofradía, aquellas que eran supervisadas por el párroco del lugar, distinguiéndolas de las que eran administradas directamente por autoridades indígenas. Las contribuciones aportadas por ambas eran consignadas al sostén del sacerdote del lugar, así como también al patrocinio de fiestas religiosas y a la práctica del culto en general; actividades a las que

se les destinaban tres cuartas partes de los bienes de la comunidad. Esta práctica fue fuertemente censurada por las autoridades gubernamentales hacia el siglo XVIII, tanto en las colonias como en la península (Arias de Saavedra Alías y López Guadalupe Muñoz, 2000). En este trabajo debe analizarse cómo la autora reconstruye las posiciones antagónicas tomadas en torno a las hermandades –la de las autoridades estatales en oposición a la de las autoridades eclesiásticas-, reflexionando sobre el tipo de fuentes que utiliza. No solo realiza un cruce entre la normativa civil con la de la Iglesia, sino que el acervo documental en el que se fundamenta está compuesto en buena parte de cartas de representantes de ambas posiciones. Tal vez el hecho de ponderar este tipo de fuentes por sobre otras, la conduce a concluir que los indígenas que formaban parte de las cofradías tenían un bajo nivel de decisión sobre la administración de sus bienes. De hecho, sólo una pequeña porción de su artículo está destinado a describir el punto de vista y el accionar efectivo de los indígenas.

Resulta interesante contrastar estos estudios plenamente historiográficos con el del antropólogo Flavio Rojas Lima (1986), cuyo trabajo de campo realizado en comunidades mayas de Guatemala entre 1979 y 1980 describe a las cofradías de indígenas haciendo énfasis en su carácter dialéctico. Si bien remontándose al período colonial el autor afirma que la hermandad religiosa resultó un coadyuvante para la dominación ideológica y económica de los colonizadores europeos; al mismo tiempo la describe como un instrumento paradójico. Rojas la representa como un catalizador que fue utilizado por la sociedad indígena como un reducto donde fortalecer los vínculos con el pasado, ya que esta estructura permitió albergar no sólo rasgos religiosos prehispánicos –el culto a los antepasados, a las fuerzas de la naturaleza, el calendario maya-, sino también formas de organización social comunitaria.

Este tipo de trabajos influyeron en los historiadores durante la década de los años '90 y la subsiguiente; resaltando el aporte de Damar Bechtloff sobre las cofradías de Michoacán (1993) como uno de los más relevantes. Entre otros más recientes, puede mencionarse a Yáñez Rosales (1997), quien en su artículo realizado sobre las cofradías indígenas de Tlajomulco durante los siglos XVII y XVIII, retoma este enfoque antropológico, describiendo a la hermandad indígena como una *válvula de escape* que le permitió integrar aspectos rituales con características pre-cristianas, organizándolos en torno a una imagen de veneración de origen católico. Así, esta institución funcionaría como un puente entre dos mundos radicalmente diferentes. En su trabajo, la autora

realiza un estudio comparativo entre las constituciones de distintas cofradías, y utiliza también como fuentes los testamentos de sus miembros, algunos de ellos en lengua náhuatl. Por su parte, Lara Cisneros (2002) se ocupa de analizar el proceso de implantación del cristianismo en una zona de frontera durante el siglo XVIII. Es así como considera al *Cristo viejo*-un indígena que se llama a sí mismo Cristo, que oficiaba misas y al que se le atribuían poderes sobrenaturales- un caso particularmente rico para analizar el modo en que los indígenas resignificaron y aportaron una nueva funcionalidad a las prácticas rituales cristianas, aceptándolas sólo a partir de sus propios parámetros culturales. En este contexto, la cofradía religiosa actuó como un aglutinante, permitiendo la identificación de sus miembros en un contexto de conflictividad.

Los estudios que abordan el fenómeno de las cofradías son menos prolíficos en los virreinos del Río de la Plata y de Nueva Granada. En este último, a principios de los años '70 aparece el paradigmático el estudio de Gary Wendell Graff (1973), sobre las Cofradías en ese Virreinato durante los siglos XVI y XVII que resultó de gran influencia en trabajos posteriores. Tal es el ejemplo del libro de Ana Luz Rodríguez González (1999), quien a través de un estudio de caso, la epidemia de viruela en Santafé de Bogotá durante los primeros años del siglo XIX, intenta descubrir nuevos ángulos para el desarrollo de la historia social tomando como eje la observación de dos fenómenos: la enfermedad y la muerte. La autora analiza la importancia de las cofradías y de las capellanías como instituciones *preparatorias* para la muerte. En este sentido, las interpreta no sólo respecto de su vinculación con actividades económicas y sociales, sino que ellas presentarían *una concepción de lo económico interconectada con la salvación de las almas* (Rodríguez González, 1999:24). Debe tenerse en cuenta que, sumado a los censos, padrones, libros de cuentas y demás, los testamentos aparecen en su trabajo como una herramienta privilegiada. Resulta novedoso su análisis sobre la construcción y la resignificación de los diferentes espacios sociales, entre los que se cuenta el degredo, el hospital y el cementerio.

Más cercano al tema que se pretende abordar, María Lucía Sotomayor (2005) se ocupa de describir el funcionamiento de las cofradías religiosas de indios en la región de Sogamoso durante el siglo XVIII, atendiendo a cómo estas instituciones funcionaron como instrumento de adaptación para los indígenas, explicando cómo sus autoridades tradicionales aprovecharon esta estructura para recuperar el prestigio y el poder que habían perdido frente a sus comunidades. Al mismo tiempo, su trabajo se ocupa de

describir cómo la creación de estas hermandades se realizó con la intención de continuar e institucionalizar socialmente la organización territorial.

Para el caso del Virreinato del Río de la Plata, y específicamente el territorio argentino, las contribuciones pueden todavía considerarse aisladas, aunque la producción bibliográfica ha ido intensificándose a lo largo de la última década. Entre los más recientes pueden mencionarse el trabajo de Di Stefano (2002), quien se ocupa de describir de manera general la tipología, estructura y funcionalidad de las cofradías durante los siglos XVIII y XIX. Cirio (2000), Rosal (2006) y Fogelman (2000) se concentran en estudiar el fenómeno de las cofradías en el área específicamente rioplatense. Los dos primeros abordan el fenómeno de las hermandades de afroporteños, ya sean estos esclavos o no, desde una perspectiva etnohistórica. Mientras que en el trabajo relevado aquí, Rosal utiliza como fuente privilegiada a los testamentos; Cirio, por su parte, en su estudio sobre la cofradía de San Baltazar y Ánimas entre los siglos XVIII y XIX, busca constatar la existencia de una continuidad entre el culto a dicho santo, vigente en el litoral mesopotámico argentino, entre 1856 y la actualidad. Para tal fin analiza sus prácticas musicales devocionales, indagando en este tipo de fuentes los significados ocultos que permitan otro tipo de explicaciones, superadoras del empirismo evidente. El autor busca demostrar cómo, si bien la cofradía funcionaba como mecanismo de control sobre los estratos más bajos de la sociedad, sus integrantes lograron insertar exitosamente valores culturales propios como la música y el baile; características distintivas del culto que permanece hasta la actualidad, aunque la población afrodescendiente haya desaparecido. Los trabajos de Fogelman (2000 – 2006) -influidos por la Historia cultural francesa-, se ocupan de analizar las características del culto mariano, comparando en uno de sus artículos el funcionamiento, composición y fines de dos cofradías, una urbana y otra de campaña. Ambas cofradías remiten a dos contextos económicos y sociales diferentes, que pueden ser reconstruidos en parte gracias al análisis de diferentes fuentes vinculadas a tales instituciones.

Las cofradías coloniales del territorio de Córdoba del Tucumán han sido plenamente documentadas, y a su estudio se ha abocado la historiadora Ana María Martínez de Sánchez (2006), quien en una publicación reciente sintetiza gran parte de su trabajo, fundamentado en buena medida en la recopilación de la normativa eclesiástica de la época. Asimismo pueden mencionarse los trabajos de Gabriela Peña (1994) para la misma región, enfatizando en el artículo en el que hace referencia a las cofradías de

indios de la ciudad de Córdoba durante los siglos XVI y XVII. En el mismo, la autora analiza cómo estas instituciones funcionaban como un elemento mediador que integraba a los indígenas a la Iglesia, y que asimismo les permitía superar una situación de pasividad al tomar parte de las actividades religiosas de la misma forma que los dominadores blancos. Por su parte, el historiador Enrique Normando Cruz dedica varios de sus trabajos al análisis de las cofradías coloniales, entre los que se puede mencionar un artículo específicamente dedicado a una hermandad indígena, San Pedro de Naturales, que funcionó en la ciudad de San Salvador de Jujuy durante el siglo XVIII (Cruz, 2007). En este y otros trabajos, el autor examina el funcionamiento de diferentes cofradías entendiéndolas como espacios de poder, queriendo describir las peculiaridades del imaginario social corporativo y utilizando para tal fin el análisis de elementos simbólicos que le permiten reconstruir los estratos de la sociedad jujeña (Cruz, 2002).

Deben ser mencionados las escasas contribuciones referidas a la temática de las cofradías coloniales en Chile, entre las que pueden contarse el trabajo de Gabriel Guarda, (1987) y el reciente estudio de Jaime Valenzuela Márquez (2008) que trata sobre la participación de los indígenas andinos en las cofradías de Santiago de Chile. En contrapartida, y mucho más abundantes tanto en cantidad como en perspectiva, resultan los estudios realizados en torno de las hermandades del territorio correspondiente al Virreinato del Perú. Entre ellos y en primer lugar no debe dejar de citarse el trabajo de Celestino y Meyer (1981), que desde un enfoque histórico - antropológico explora el papel económico, político y también socializador de estas instituciones, entendidas en buena parte como una fachada del culto cristiano, tras la cual se escondía la veneración a las deidades prehispánicas. En este trabajo los autores identifican a la cofradía con la que puede considerarse la célula de la sociedad en los Andes, el *ayllu*. Esta institución que alude a la genealogía, el linaje y sobre todo a los grupos de parentesco, permite reconocer las particularidades organizativas de las sociedades andinas entendiendo su lógica de supervivencia y de solidaridad. Si bien este aspecto de su estudio recibió críticas ulteriores, su obra debe considerarse una influencia muy importante en trabajos posteriores como el de Rafael Varón (1983) sobre cofradías de indios.

Estos trabajos pioneros sobre las hermandades coloniales andinas en el ámbito rural deben ser contrastados con aquellos que abordan la temática desde el estudio de estas instituciones instaladas en el medio urbano. Tal es el caso del estudio de Beatriz Garland Ponce (1994), quien se ocupa de analizar a las cofradías en su aspecto

económico, así como también el rol jugado por los cofrades. La autora se enfoca en observar el tipo de relaciones establecidas como individuos cristianos hacia el interior de la institución corporativa, que funciona como mediadora entre los hermanos, entre estos y la Iglesia, a la vez que entre los mismos y la sociedad en general. En este contexto, debe resaltarse su análisis sobre la naturaleza de la ofrenda. Otro trabajo que debe considerarse clave es el de Joaquín Rodríguez Mateos (1995), quien muestra a la cofradía como un medio utilizado por la Contrarreforma para mantener vigente el espíritu católico en América, así como también la considera un instrumento fundamental para la evangelización. En este sentido, la hermandad genera un contexto ideal ya que *la parafernalia teatral y ritual de la religiosidad barroca venía a ejercer un importante papel como instrumento para la atracción de la sensibilidad indígena, siguiendo la sintaxis de un lenguaje simbólico y cercano* (Rodríguez Mateos, 1995: 20).

Ya adentrándonos en el objeto particular de nuestro estudio, es importante resaltar la ausencia de trabajos plenamente historiográficos vinculados al área altoperuana en materia de hermandades. Debe, sin embargo, mencionarse el valioso estudio del antropólogo Tristan Platt (1987), quien realiza un análisis comparativo entre la fiesta del Corpus Christi celebrada por la comunidad macha en la parroquia de San Marcos de Miraflores (provincia de Charcas, Bolivia) en el último cuarto del siglo XVIII, y la descripción etnográfica de la misma fiesta en 1971. El objetivo de su estudio es demostrar la persistencia de una configuración propiamente andina del cristianismo, sugiriendo que las cofradías fueron útiles no sólo para *inculcar* la religión católica, sino también para albergar y servir de marco a prácticas de origen precolombino que permanecieron tras una fachada europea. El autor utiliza como fuente principal, además de su propio trabajo de campo, el Libro de Fábrica de la Iglesia de San Marcos de Miraflores, datado en 1779. Tal documento, que permanece perdido desde la década de 1970 y es reproducido en buena parte en el apéndice de su artículo, describe la estructura, composición, bienes, contribuciones a la Iglesia y funcionamiento de las cinco cofradías del pueblo. Resulta un aporte fundamental su reproducción ya que constituye la única fuente editada que pudo ser relevada por nosotros, si bien tenemos conocimiento de que existen fondos que conservan material documental relevante a las cofradías en archivos oficiales de Bolivia y aquellos pertinentes a las órdenes conventuales en cuyas iglesias funcionaron hermandades durante el período colonial (Martínez de Sánchez, 2006).

Tal y como presenta Platt, el ámbito de las cofradías de indios nos permite observar cómo estos espacios pensados como una herramienta de sujeción de estas comunidades a través de la evangelización, terminaron resultando lugares donde encontraron resguardo prácticas culturales precolombinas. A la vez, como se menciona al principio, consideramos que resultaría un aporte significativo analizar tales ámbitos como una esfera para la negociación del poder en el contexto de conflicto que caracterizó a la segunda mitad del siglo XVIII. Creemos que, para dar cuenta de tales procesos, es necesaria la incorporación de fuentes que nos hablen no sólo del discurso de los dominadores, sino también que puedan otorgar una mirada *desde abajo* y desde el interior de la sociedad, dando cuenta tanto de cómo se organizaban las relaciones sociales en el ámbito de la cofradía religiosa, y que al mismo tiempo permitan analizar el cruce entre los diferentes proyectos que conviven este espacio común.

Tales tópicos serán abordados, como se dijo, en una investigación más amplia que se encuentra recién en sus inicios y que será materializada en una tesis doctoral. La misma será presentada en la Universidad Nacional de La Plata y su dirección estará a cargo de la Dra. Patricia Fogelman, quien se desempeña como investigadora del CONICET y ha publicado una serie trabajos sobre religiosidad en el período colonial, a la vez que coordina al Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización, perteneciente al Programa de Historia de América Latina del Instituto de Historia Argentina y Americana *Dr. Emilio Ravignani*, Universidad de Buenos Aires.

Aproximación al tema de interés: El territorio altoperuano en la segunda mitad del Siglo XVIII

Hacia mediados del siglo XVIII, el territorio del Alto Perú bajo jurisdicción del Arzobispado y la Audiencia de Charcas (tribunal más importante de la región), se encontraba poblada por diferentes grupos étnicos que habían pertenecido al Tawantisuyu. Si bien durante el período colonial los indígenas fueron sometidos a autoridades de gobierno españolas, y a formas centralizadas de exacción económica, no por este motivo perdieron su autonomía en la vida cotidiana. (Serulnikov, 2006). En este nuevo ordenamiento que distó mucho de ser lineal, los indios fueron asignados a

diferentes jurisdicciones, en las que los religiosos españoles en América, sobre todo curas doctrineros, tendieron a incorporar al catolicismo indiano los elementos menos incompatibles de las tradiciones religiosas precolombinas, que supuestamente debían eliminar. Era esta una sociedad en la que el poder estaba permanentemente bajo negociación, ejercida mediante el ritual, considerado como el origen del poder y su sustento (Pease, 1999). Estas comunidades se organizaban en clanes patrilineales endogámicos, denominados *ayllus*, que practicaban una forma colectiva de propiedad territorial a lo largo de las diferentes altitudes correspondiente a la zona andina (costa, sierra, puna y selva). *El control vertical de los pisos ecológicos* (Murra, 1985) estaba a cargo de un kuraka, quien se encargaba de redistribuir las tareas, la producción y el tributo, y al mismo tiempo actuar como juez, ya que cada uno de los ayllus se organizaba de manera autosuficiente y repartía el trabajo de forma comunitaria. Es así como su estructura se organizaba en base a la reciprocidad y la redistribución.

A través de los estudios de Adrián (2000) y Serulnikov (2006 y 2008) podemos dar cuenta del conflictivo contexto espacio – temporal en el que estos procesos tomaron forma en el período previo a la emancipación. Ambos autores mencionan cómo las reformas de los monarcas absolutistas del siglo XVIII se llevaron a cabo procurando el disciplinamiento de los grupos subalternos y la restricción de la supremacía de los grupos de poder locales. Entre otros factores que cooperaron con tales objetivos se encuentran la expansión del sistema de reparto forzoso de mercancías y el monopolio comercial llevado adelante por los gobernadores provinciales. La administración imperial se propuso restringir hacia 1770 las contribuciones absorbidas por la Iglesia Católica. Sumado a esto, debe agregarse que entre las disposiciones emitidas por la corona, se encontraban aquellas que reducían la jurisdicción de los curas doctrineros mediante la subdivisión de aquellas doctrinas que contaban con un gran número de feligreses y limitaban el número de fiestas. Si bien es evidente el carácter religioso de tales actividades, debe tenerse en cuenta que los rituales constituían para los indígenas la contrapartida de sus actividades económicas, entre la que debe resaltarse su posibilidad del acceso a la tierra.⁴ (Adrián, 2000).

⁴ Debe aclararse que el acceso a la tierra no implica la propiedad individual de la misma, ya que esta siempre se encuentra mediatizada por los ayllus correspondientes.

Pero si bien se afirma que las reformas borbónicas aumentaron las demandas económicas sobre las comunidades indígenas andinas y estimularon nuevos mecanismos control sobre las mismas; también promovieron el surgimiento de cuestionamientos a las instituciones de gobierno coloniales (Serulnikov, 2006). El surgimiento de nuevos dispositivos estatales de dominio colaboró con la conformación de nuevas prácticas políticas indígenas. En este clima de agitación rural de segunda mitad del siglo XVIII – manifestadas en el aumento del rigor y el volumen de los litigios judiciales-, las instituciones coloniales dejaron de ser un ámbito de negociación para convertirse en el epicentro de las luchas enfocadas en redeterminar los cimientos ideológicos del poderío español en Andes. Aunque, debe resaltarse que no solo se cuestionaron las instituciones coloniales, ya que la protesta y la violencia campesina, giraron en torno a cuestiones básicas tales como la distribución de la tierra, el tributo y la mita, actividades de las que eran responsables las autoridades étnicas y que fueron dirimidas en los tribunales. A través del análisis de estos litigios es como el Serulnikov (2006) advierte las modificaciones en la noción de legitimidad en la autoridad cacical; ya que si bien esta misma no fue impugnada, no estaba fundada ya en criterios de linaje, sino en la calidad de su gestión como defensores de los intereses de la comunidad.

Esta cuestión nos conduce a definir el tipo de ejercicio de poder establecido en Andes. Este último no se practicaba a través de un conjunto institucional como el europeo, sino por medio de múltiples relaciones, específicamente las del parentesco (Pease, 1999). La reciprocidad y redistribución constituían relaciones de poder. Quien administraba una forma de redistribución adquiría ese poder, que era negociado constantemente dentro y fuera de la comunidad. Es por este motivo que se entiende a la acción simbólica como una condición sumamente importante ejercida por las autoridades indígenas, ya que se esperaba que los caciques llevaran a cabo actos de generosidad durante las reuniones comunales y rituales religiosos. Esta práctica que continuará llevándose a cabo durante el período colonial, puede ser considerada como una *gestualidad del poder* llevada a cabo por los grupos privilegiados.

En este contexto, la cofradía religiosa no sólo resultó ser un vehículo de participación en el sistema cultural impuesto por los conquistadores y una *bisagra* entre ambos sistemas de creencias, sino que también debe resaltarse su función como articuladora del calendario ritual anual; rituales que servían de marco no sólo para

efectuar la redistribución de bienes y trabajo, sino también como medio para reafirmar y legitimar a la autoridad política (Serulnikov, 2008, Sotomayor, 2005).

En el caso de las cofradías pertenecientes a la parroquia de San Marcos de Miraflores cuyo Libro de Fábrica es reproducido por Platt, observamos que en todas estas se realizaban actividades similares, que no se remitían al aspecto únicamente religioso, sino que abarcaba el social y económico. También en este caso tenemos la posibilidad de advertir que las cofradías permitieron a los miembros de las comunidades indígenas continuar con los lazos de parentesco establecidos en el ayllu, si bien Platt aclara que no existe una identificación plena de los mismos, ya que las hermandades se componen de miembros de diferentes ayllus. Es curioso resaltar, sin embargo, que las cofradías se componen por miembros que coinciden en identidad étnica, ya que se detectan las hermandades por miembros del grupo macha, bien diferenciadas de aquellas integradas por miembros de la etnia k'ulta. No se revelan a través del documento actividades que pudieran ser obligatorias para los cofrades y estar relacionadas con la asistencia y la caridad.

Además de ocuparse de las festividades propias de cada cofradía -entre las que se cuentan una mariana, tres advocadas a santos y la más importante al Santísimo Sacramento-, los cofrades que la integraban realizaban actividades dedicadas al sostenimiento de la parroquia y del sacerdote, aportando cera, incienso, gallinas, chicha, coca e indios que presten servicios al cura. Las festividades y aportes de bienes eran organizadas por turnos rotativos. Estas acciones están plenamente detalladas en el Libro de Fábrica de la Parroquia:

5ª Nota. En el gasto del incienso, se guarda este entable. El Domingo da la Cofradía de San Marcos. El Lunes la de San Miguel. El Martes el Cura. El Miércoles la Cofradía de Santa Bárbara. El Jueves la del Santísimo. El Viernes el Cura. El Sábado la Cofradía de Nuestra Señora, de suerte que con este orden siempre que ocurra misa cantada, Nombre, Salve, Entierro u otra función, que necesite incienso, lo pone el del día a excepción de las renovaciones y fiestas del Corpus en que pone el Cura en cualquier día que se hagan, y en los Aguinaldos, fiestas de finados, y días de los Patrones de Cofradías en que cada una costea su fiesta. (Apéndice documental, Platt, 1987:183).

Las fiestas religiosas, que por lo general incluían misa y procesión en las que no sólo interactuaban los sacerdotes sino los caciques de las comunidades, resultaban espacios en los que se decidía sobre cuestiones relativas a los servicios de mita, el pago

del tributo y la distribución de las tierras comunales. Al mismo tiempo, las fiestas fueron espacios donde el intercambio con la figura de veneración era acompañado por el intercambio de mercancías. La gran capacidad de convocatoria de estos espacios religiosos hizo que se los utilizara como ferias en los que se sacralizaron diversas actividades, tales como el arte de curar, entre otras. (Celestino, 1998). Además de sus fines religiosos, las cofradías tenían un importante componente social y lúdico. Es por eso que muchas veces, los fondos se destinaban a fines profanos, como banquetes y fiestas que no tenían carácter puramente religioso. Se consideraban despilfarros que fueron duramente criticados por la Iglesia. De hecho fueron prohibidas por el Sínodo de Charcas (1773), que queriendo instituir los designios del concilio de Trento estableció:

[...] de Confirmatione; Cap. 4, Que prohiban los Curas las juntas y bailes de los indios para embriagarse por los gravísimos inconvenientes de supersticiones e idolatrías que de ellos resultan: '[...] en sus juntas y bailes [...] los más supersticiosos que son los Amautas o sabios que entre ellos, les traen a la memoria a los demás sus ritos jentílicos con relación circunstanciada de sus guacas, ecsitándolas a su veneración y culto con ceremonias y cánticos lúgubres a su usanza [...]' (Argandoña Pasten y Salazar, 1854 en Platt, 1987:175)

Vemos así como también las autoridades eclesiásticas se encontraban perfectamente al tanto del rol de las fiestas como medio de conservación de una religiosidad autóctona y con raíces precolombinas.

En el caso presentado, resulta muy significativa la atención del calendario festivo ya que implica, en el orden simbólico, la reorganización del espacio y del tiempo. El año festivo de estas cofradías comenzaba y terminaba en la festividad del Corpus Christi, cuando los habitantes de la Puna y sus autoridades bajaban al valle para estar presentes en la cosecha del maíz. A través de este hecho percibimos también redistribución de los beneficios económicos a través de la complementariedad ecológica (Platt, 1987). Al mismo tiempo, las festividades aparecen como espacios en los que se reformulan y afirman las relaciones de poder, ya que en el marco ofrecido por las celebraciones son elegidas las autoridades:

10ª Nota. En los Anexos de San Francisco de Perasani, San Cristoval de Yarea, Espíritu Santo de Guaranga, Santa Bárbara de Chuquibamba, Señora de Llucho, y San Roque de Guancarani, en cada uno hay una Cofradía del Santo Patrón respectivo, compuesta de Alferes, un mayordomo de hombre y quatro de mujer, este servicio corre por un año y se mudan el día de la fiesta del anexo, en que sus respectivos Gobernadores hasen el nombramiento y el Padrón queda en

poder del Fabriquero, para que cuyde de que los Mayordomos ocurran al pueblo llevando la efigie del Santo Patrón por la semana Santa y Corpus, y limpien la Capilla y cumplan los demás oficios que les corresponden, de lo que también está encargado el Alcalde de de Anexo [...] Estos Alcaldes están subordinados a echar su gente a Misa, Doctrina y Confecciones, ze[lar] los desórdenes, dar cuenta de todo al cura, haser llamas a [Con]feccion para los enfermos y aderesar los caminos. Estos Alcaldes estan subordinados a los dos ordinarios del Pueblo, a sus dos Alguaciles, y a los Segundas que hasen a la Personería de [los] Gobernadores. La elección de dichos Alcaldes toca a sus Gobernadores y Principales. Los del Pueblo se mudan cada año de Navidad, y los de los Anexos sirven por tres años, si el [Cura] no tiene por conveniente que entren otros, pues en este caso manda al Gobernadores que nombre otro aún antes de los tres años (Apéndice documental, Platt, 1987:184).

Vemos también en este caso el borroso límite que separaba a las autoridades seculares de las eclesiásticas, ya que los alcaldes y aguaciles surgen de la masa de indios tributarios de acuerdo a su prestigio y capacidad de liderazgo (religioso o secular), y eran confirmados por los gobernadores de los distintos ayllus y sus kurakas, que bajaban desde la Puna para tal fin en Navidad (Platt, 1987).

Al mismo tiempo, debe contemplarse la importancia que revisten los lugares sagrados de peregrinación. Estos últimos son centros de poder sacralizados debido a los objetos con ese carácter que existen en ese lugar: montañas, riachuelos, manantiales, etc. Estas peregrinaciones están presididas por algún representante de la jerarquía religiosa – generalmente curas doctrineros-, que están acompañados por autoridades andinos, caciques y kurakas. En el caso presentado por Platt (1987), estaría representado por la festividad del *Mayo Grande (Río Grande)*. Mientras que al sacerdote le corresponden tareas rituales tales como bendecir, bautizar, confesar, dar misa y comunión, unir en matrimonio y dirigir rezos y plegarias –actividades por las que percibía una paga-; los *Gobernadores* fueron los encargados de realizar la distribución de trabajo, tierras comunales, tributo y mita, enmarcados en gestos de carácter tanto práctico como simbólico que tienen como base la reciprocidad y la redistribución.

Balance

A través de esta breve aproximación, podemos dar comienzo a un pequeño balance que nos introduzca en nuestro particular tema de investigación, tomando como parámetro los aportes de los diferentes trabajos sobre el fenómeno de las cofradías en

Hispanoamérica previamente relevados aquí. Es así como vemos que todos los autores consideran a las cofradías como una asociación cuya característica más evidente es la práctica del culto en torno a una figura de veneración. El estudio de esta característica da como resultado trabajos que se ocupan de analizar la religiosidad y la construcción de imaginarios colectivos. También se destacan las prácticas que permiten que los hermanos que se agrupan en esta institución sean parte de mecanismos de cooperación vinculados a la ayuda mutua y a la caridad. Al mismo tiempo, estas instituciones aparecen como una representación de la mentalidad corporativa de la sociedad colonial, ya que funcionaron como eslabones que permitían a los diferentes individuos mantenerse relacionados con las dos más importantes instituciones que regían a las colonias, la Iglesia y el Estado (Martínez de Sánchez, 2006).

Las cofradías aparecen también como ámbitos de sociabilidad que sirven como marco a procesos económicos y también políticos, a través de los cuales sus miembros podían obtener beneficios y privilegios; así como también negociar las estructuras de poder. El estudio de estas asociaciones se ha utilizado también para reconstruir de manera comparativa diferentes ámbitos, como por ejemplo el rural y el urbano. Al mismo tiempo estas estructuras fueron analizadas como centros en donde se fortalecía la identidad de grupo, ya sea fundada en criterios étnicos, de género u otros.

De la misma forma, aquellos estudios destinados a analizar las cofradías de indios, negros y naturales, resaltan que las hermandades funcionaron como un *reducto* para valores culturales propios que permanecieron tras una fachada cristiana. En la literatura reciente ha dejado de representarse la empresa colonial enfatizando exclusivamente en los mecanismos de dominación impuestos de *arriba hacia abajo*. Por el contrario, en gran parte de la bibliografía abordada sobre el tema se resaltan los mecanismos que los grupos subalternos utilizaron como resistencia a estos modos de dominación colonial, asimismo aquellos dispositivos que permitieron modificar, transformar y -paradójicamente- asimilar esa estructura de poder sin perder sus propias raíces de identificación. Por otro lado, si bien abundan los estudios sobre las hermandades, y también aquellos que abordan la persistencia cultural y religiosa prehispánica durante el período colonial, el análisis de las cofradías de indios ha sido analizado sólo de manera tangencial por los historiadores; aunque debe recalcarse que etnólogos, sociólogos y antropólogos han incursionado en el estudio de tales temáticas desde sus campos disciplinares.

Este tipo de aportes han enriquecido los trabajos plenamente historiográficos, cuyo manejo de las fuentes ha dado como resultado divergentes enfoques sobre el fenómeno de las cofradías. Observamos que en los trabajos referidos a esta materia prima el manejo de documentación que presenta un cariz normativo – constituciones, estatutos, sínodos, concilios-, y aquellos que proveen de descripciones acerca de sus miembros y los bienes con los que contaban estas instituciones, ya sea libros de fábrica y de colecturía, testamentos, etc. Vemos así cómo proliferan una serie de estudios de carácter descriptivo que se ocupan de narrar de manera general cómo se estructuraban estas instituciones. Sin embargo, con la colaboración de conceptos tomados desde la antropología, la sociología, la etnología y también del arte, estos trabajos se enriquecen e introducen nuevas formas de interpretar esos documentos, ya poco sabemos acerca de cómo se desarrollaban las relaciones entre los diferentes miembros que participaban en éste ámbito de sociabilidad. ¿Cuáles eran sus códigos? ¿Cuál fue exactamente la producción simbólica de sus manifestaciones culturales? En este sentido, citando a Chartier, creemos que las formas populares de la cultura –desde las prácticas cotidianas hasta las consumaciones culturales - deben ser analizadas como producciones de sentido. En estas se articulan las capacidades creativas de las comunidades y de los individuos con las convenciones y restricciones que las limitan. Es por eso que para poder analizar estas producciones de sentido debe enfatizarse en un tipo de perspectiva que centre su análisis en las contradicciones y los intersticios que los sistemas de normas dejan a los actores sociales (Chartier, 1995). Consideramos, siguiendo a Fábrega (2003) que si analizamos el complejo entramado de relaciones observadas en el interior del ámbito de sociabilidad establecido en la cofradía, estudiando los contactos, las relaciones, encuentros e intercambios directos, y gestados entre dos o más personas, podemos pensar en las interacciones sociales que implicaban deberes, derechos, expectativas y supuestos apoyados en valores y en un sistema de creencias (Fábrega, 2003). Estos mismos suponen sistemas simbólicos a los que los individuos precisan acceder para participar y consumir en la sociedad, entendiendo el término *consumo* como abarcador de los procesos sociales de apropiación de los productos culturales, que permiten a los individuos participar en la distribución y hacer presentes sus demandas en la planificación social (García Canclini, 1984).

Para dar cuenta de tales procesos en el espacio de las cofradías religiosas de indios en el período antes expuesto, el análisis de diferentes elementos, expresiones y

circunstancias de producción de la cultura popular que nos permitan conocer su imaginario se nos aparece como una herramienta sumamente útil, ya que esto implica explorar la confluencia entre los diversos proyectos que coexisten en un mismo espacio. Así, entendemos a la cultura popular como un *proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales*, (García Canclini, 1984) que son apropiados por parte de los sectores subalternos que los reelaboran y reproducen dentro de sus propias condiciones de vida; a la vez que son resultado del enfrentamiento conflictivo con las clases hegemónicas que se da al tomar conciencia de esa relación desigual. De esa forma los indios se presentan como actores sociales, que modifican el entramado social en el cual se desarrollaba su existencia, contradictoriamente enmarcada en una estructura que intentaba imponer la rigidez de la jerarquía y se expresaba claramente a través de la legislación de la época. El problema estriba en que poco sabemos de las experiencias y representaciones de los estratos más bajos de esa sociedad. Si bien creemos que el derecho actúa a modo de organizador de la realidad; y es través de él que podemos conocer cómo se objetivan las acciones, los pensamientos, las creencias de una sociedad; los documentos legales, en apariencia, poco nos dicen acerca del mundo conceptual indígena; de las formas en que estos sujetos sociales transforman y se adaptan a los rápidos cambios que caracterizaron la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, para poder dar cuenta de esos procesos, debemos preguntarnos si es posible realizar un análisis de la subalternidad a partir de los discursos de los dominadores. Es por tal motivo que suponemos, como afirma Fogelman, que el estudio de un corpus documental no tradicional en la historiografía (las imágenes devocionales, los sermones, los discursos religiosos, etc.), pueden proveernos de una perspectiva diferente para explorar un material sumamente valioso, (Fogelman, 2006).

En nuestro caso particular, el análisis de imágenes resulta de fundamental importancia, ya que las cofradías servían de marco para este universo iconográfico, teniendo en cuenta que las artes visuales fueron utilizadas, según la opinión de Gisbert (2001), como una herramienta privilegiada por el catolicismo contrarreformista ya que ponía sus principios al alcance de los iletrados. Asimismo, la enseñanza por medio de imágenes permitía que fueran leídas como en texto, que muchas veces acompañaban a la palabra oral, a la manera de *sermones parlantes* (Mujica Pinilla, 2002). Debe tenerse en cuenta que, como afirma Siracusano, estas *representaciones visuales*, se *materializan* en objetos que mediante diversos mecanismos de apropiación revelan a la vez que

ocultan formas de intervenir en el mundo (Siracusano, 2005). Desde hace unos años los historiadores se interesan por incorporar en sus estudios el análisis de imágenes – atendiendo a su naturaleza polisémica-, territorio anteriormente reservado a los historiadores de arte. Consideramos que tales prácticas, que cuentan con bastantes aportes en el ámbito europeo y muy pocos en nuestro país, enriquecen los trabajos historiográficos ya que presentan a los investigadores *el doble desafío de analizar el arte en su especificidad y en su relación dinámica con la sociedad que lo produce* (Schmitt, 1999).

Bibliografía

- Adrián, M. (2000). Estrategias políticas de los curas de Charcas en un contexto de reformas y de conflictividad creciente. *Andes*, (11).
- Arias De Saavedra Alías, I. y López-Guadalupe Muñoz, M. L. (2000). *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada: Universidad de Granada.
- Bazarte Martínez, A. (1989). *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1596 – 1869)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bechtloff, D. (1993). La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial?. *Historia Mexicana*, 43(2), 251-263.
- Celestino, O. (1998). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Evangelizaciones. *Gazeta de Antropología*, (14).
- Celestino, O. y Meyers, A. (1981). *Las cofradías en el Perú*. Frankfurt: Editionen der Iberoamericana.
- Chartier, R. (Comp.). (1995). Cultura popular. Retorno a un concepto historiográfico. En *Sociedad y escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto Mora.
- Cirio, N. P. (2000). La cofradía de San Baltazar y Ánimas (1772 – 1856). *Latin American Music Review*, 21(2).

- Cruz, E. N. (2007). Una cofradía urbana de indios a fines de la colonia: San Pedro de Naturales (Jujuy - Río de la Plata). *Revista Andina*, (44), 227-248.
- Cruz, E. N. (2002) Autoridades socio-religiosas en el antiguo régimen. Los mayordomos de cofradías en Jujuy a fines de la colonia. *Cuadernos Del Sur*, 31, 35-56.
- Cruz, E. N., Ferreiro, J. P. y Santamaría, D. J. (2008). *Mi propiedad privada...Historia de mujeres en el Jujuy colonial (siglos XVII y XVIII)*. Jujuy: Purmamarka Ediciones.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la iglesia Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo S.A.
- Di Stefano, R., Sábato, H., Cecconi, E. y Luna, E. (2002). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil*. Argentina: Gadis.
- Fábrega, M. (2003). Asociacionismo y religiosidad: una mirada en torno al espacio cofradiero abulense en el tránsito de la modernidad. *Cuadernos De Historia De España*, 78, 67-102.
- Fogelman, P. (2000) *Una cofradía mariana urbana y otra rural en buenos aires a fines del período colonial*. *Andes*, (11).
- Fogelman, P. (2006). El culto mariano y las representaciones de lo femenino: recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis. *Aljaba (Luján)*, 10, 175-188.
- García Canclini, N. (1984). *Cursos y conferencias*. Buenos aires: Universidad Nacional de Buenos Aires.
- García Canclini, N. (1992). Como se forman las culturas populares: la desigualdad en la producción y en el consumo. En G. Grünberg. (Comp.), *Ideología, cultura y poder*.
- Garland Ponce, B. (1994). Las cofradías en Lima durante la colonia. En G. Ramos. (Coord.), *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, Cusco, siglos XVI – XX*. Lima: CBC.
- Gisbert, T. (2001). *El paraíso de los pájaros parlantes*. Bolivia: Plural Editores.
- Gruzinski, S. (1999). Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización. En Carmagnani. (Coord.), *Para una historia de América. Las estructuras* (t. 1, pp. 498-567). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guarda, G. (1987). *Los laicos en la cristianización de América*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

- Lara Cisneros, G. (2002). Aculturación religiosa en Sierra Gorda: el Cristo viejo de Xichú. *Estudios De Historia Novohispana*, (27), 59-89.
- Lavrin, A. (1986). Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII. En A. Bauer. (Ed.), *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX* (pp. 235-275). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Muñoz, M. (1992). Las cofradías de la parroquia de Santa María de Granada en los siglos XVII y XVIII. Granada.
- Martínez De Sánchez, A. M. (2006). *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán, Argentina*: Advocatus - Universidad Católica de Córdoba.
- Mujica Pinilla, R. (2002) El arte y los sermones. En AAVV. (Ed.), *El barroco peruano* (pp. 222-257). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Murra, J. (1985). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Pareja Ortiz, M. del C. (1991). Religiosidad popular y caridad asistencial en cofradías de Nueva España en el siglo XVIII. *Hispania Sacra*, 43(88), 625-646.
- Pease, F. (1999). La religión incaica. En M. Carmagnani. (Coord.), *Para una historia de América. Los Nudos*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- Pease, F. (1999). Organización política incaica. En M. Carmagnani. (Coord.), *Para una historia de América. Los Nudos*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- Peña, G. A. (1994). La integración del indio en la Iglesia cordobesa, siglos XVI y XVII. *Separata De Investigaciones Y Ensayos*, (44).
- Platt, T. (1987). The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regenerative organization, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th - 20th centuries). *Journal De La Société Des Americanistes*, (83), 139-192.
- Rodríguez González, A. L. (1999). *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la independencia*. Bogotá: El Áncora.
- Rodríguez Mateos, J. (1995). Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma. *Anuario De Estudios Americanos*, 52(2), 15-43.
- Rojas Lima, F. (1986). La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala. En M. Rivera Dorado y A. Ciudad Ruiz. (Eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

- Rosal, M. A. (Ed.). (1984). Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños. En *Investigaciones y Ensayos*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Rosal, M. A. (2006). Diversos aspectos atinentes a la situación de los afroporteños a principios del período post-revolucionario derivados del estudio de testamentos de morenos y pardos. *Revista De Indias*, 66(237), 393-424.
- Schmitt, J.C. (1999). El historiador y las imágenes. *Relaciones*, 20.
- Serulnikov, S. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Serulnikov, S. (2008). Las proezas de la ciudad y su ilustre ayuntamiento: simbolismo político y política urbana en Charcas a fines del siglo XVIII. *Latin American Research Review*.
- Siracusano, G. (2005). *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas: siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sotomayor, M. L. (2005). Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII. Bogotá: ICANH.
- Szmolcka, J. (Comp.). (1994). Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca. En *Espacio, tiempo y forma* (tomo 7, pp. 337-396). España: UNED.
- Tanck De Estrada, D. (2002). *Cofradías en los pueblos de indios en el México colonial*. México: Colegio de México.
- Valenzuela Márquez, J. (2008). La participación de indígenas andinos en las cofradías de Santiago de Chile y su contexto pluriétnico (siglo XVII). En Pontificia Universidad Católica del Perú. (Org.), *Memorias del VII Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Varón, R. (1983). Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII. *Allpanchis*, 17(20), 127-145.
- Wendell Graff, G. (1973). *Cofradías in the New Kingdom of Granada: lay fraternities in a spanish american frontier society, 1600 – 1755*. Michigan: University of Wisconsin.
- Yáñez Rosales, R. H. (1997). Las cofradías indígenas de Tlajomulco. *Estudios del Hombre*, (6).