



COFRADES Y DEVOTOS

Estudios institucionales, sociales
y económicos entre Andalucía y
América (siglos XVI-XVIII)

*

Ismael Jiménez Jiménez
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
[coordinadores]



Ariadna
ediciones

Penitente nazareno, en la procesión

Cofrades y devotos.
Estudios institucionales, sociales y económicos entre
Andalucía y América (siglos XVI-XVIII)

Ismael Jiménez Jiménez
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
(coordinadores)

Santiago de Chile, 2023

**Cofrades y devotos.
Estudios institucionales, sociales y económicos entre
Andalucía y América (siglos XVI-XVIII)**

Ismael Jiménez Jiménez
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
(coordinadores)

ISBN: 978-956-6095-96-5
Santiago de Chile
Primera edición, septiembre 2023
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
<http://ariadnaediciones.cl/>
<https://doi.org/10.26448/ae9789566095965.77>

Portada: Luis Thielemann

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Financiado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada; el proyecto de investigación “Disciplinamiento social y vida cotidiana en España y el mundo colonial (siglos XVII-XVIII)” (MCIN/AEI/10.13039/501100011033 – PID2019-104127GB-I00); y el Programa de Recualificación del Profesorado Universitario de Fondos Europeos NextGen-EU y la Universidad de Valladolid.

Obra postulada y/o ingresada a plataformas internacionales: Book Citation Index (sólo en inglés), ProQuest, OAPEN, ZENODO, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) HAL Archives Ouvertes (Francia); UBL (Universidad de Leipzig), Humanities Commons; Historicum.net (Alemania); Pekín University Library; Scilit (Literatura científica), Open Library (Internet archive)

Índice

Introducción.....	7
Ismael Jiménez Jiménez y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz	
Nuestra Señora de la Antigua: primera devoción de Sevilla y América.....	13
Álvaro Recio Mir	
“Lo que vos habéis de hacer en servicio de Dios y mío”. Religión y disciplinamiento en las instrucciones a virreyes en América.....	35
Miguel Molina Martínez	
Devoción franciscana en Cusco virreinal: Reconocimiento de fuentes escritas, perspectivas regionales y su vínculo con la serie pictórica del convento masculino (1667-1668).....	51
Victoria Jiménez Martínez	
Propaganda visual y extensión devocional. La <i>Virgen de las Angustias</i> de Granada en Hispanoamérica.....	75
Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz	
Cofradías de moriscos, un precedente fallido de las cofradías de naturales en América.....	97
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz	
Las cofradías de Sanlúcar de Barrameda durante el Antiguo Régimen: un modelo para la religiosidad americana.....	125
Juan Carlos Arboleda Goldaracena y Silvia María Pérez González	
De la devoción a la utilidad. Claves para el estudio de las cofradías en los obispos de Quito y Popayán, siglos XVII y XVIII.....	145
Carolina Abadía Quintero	
El valor utilitario de la espiritualidad. Las cuentas de la cofradía Nuestra Señora del Rosario de Cartago, siglo X.....	163
Claudia Marcela Castañeda Guerrero	
El auxilio cofradiero entre los indígenas de Lima (siglo XVII).....	185
Ismael Jiménez Jiménez	
Legitimando acuerdos y desacuerdos: cofradías limeñas y la reconstrucción de sus propiedades tras los terremotos de 1687 y 1746.....	199
Judith Mansilla	

Introducción

Ismael Jiménez Jiménez
Universidad de Valladolid

Miguel Luis López-Guadalupe-Muñoz
Universidad de Granada

El volumen que tienen entre las manos no es culminación, es el inicio de un camino. Hace ya casi tres años, cuando aún la pandemia de COVID-19 nos azotaba y casi todo el Mundo quedó en suspenso, surgieron entre diversos colegas un sinnúmero de iniciativas virtuales alrededor de la Historia Moderna y de América. Algunas de éstas, especialmente las que continúan vivas, fueron el origen de unas redes de trabajo que han ido fructificando en estudios de alto impacto, representando un verdadero avance en diferentes facetas del conocimiento historiográfico. Sin embargo, con cierta retrospectiva, se ha observado que los estudios de Historia de la Iglesia en América, especialmente los concernientes a sus estratos inferiores, apenas han recibido atención. Sólo un reducido número de investigaciones han centrado sus resultados en los laicos, su asociacionismo, su forma de expresar la religiosidad o, como no podía ser de otra manera tratándose de colectivos formados por hombres y mujeres, sus disputas.

Un pequeño grupo de estos investigadores se reunió por primera vez en diciembre de 2020, cuando de manera virtual, pero auspiciado por la Universidad de Sevilla, coincidieron en el *I Workshop Internacional Cofradías, devociones y religiosidad popular en la América colonial*. En dicho encuentro, que contó con cuatro ponencias y una amplia asistencia online, se percibió un interés directo por estos estudios, tanto por los expositores como por el resto de la comunidad, lo que permitió iniciar unas relaciones, contactos e intercambios entre historiadores americanistas, modernistas, antropólogos e historiadores del Arte.

La comunión de estos investigadores, mayoritariamente jóvenes, y la comunicación mantenida desde entonces ha permitido aumentar el número de estudios sobre las cofradías y las devociones en América, intercambiando conocimientos y novedades alrededor de este campo de trabajo. Así, en marzo de 2023 pudo celebrarse en la Universidad de Granada el *II Workshop Internacional. Cofradías, devociones y religiosidad popular en América*. Este espacio congregó a una decena de investigadores provenientes de la propia Universidad de Granada y de las de Valladolid, Barcelona, Sevilla y Pablo de Olavide, además de otras internacionales, Universidad de Yale, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Internacional de Florida, que expusieron sus avances en diferentes áreas de la Historia de la Iglesia americana, de la que formaron

parte institucional las asociaciones de laicos y, sin formalización estatutaria, las devociones llegadas al Nuevo Mundo o surgidas en él.

Parte, pero no la totalidad de lo trabajado, analizado, discutido y reforzado en el encuentro citado, será lo que puedan leer a continuación. Dividido en dos bloques, el primero de ellos estará dedicado a las devociones. En el mismo, compuesto por cuatro capítulos, gracias al profesor de la Universidad de Sevilla Álvaro Recio Mir, podrán adentrarse en la conformación y difusión de la primera de las devociones americanas, la de Nuestra Señora de la Antigua de Sevilla. De la mano del catedrático de la Universidad de Granada Miguel Molina Martínez, leerán los lineamientos doctrinales que recibieron los virreyes indios a través de sus instrucciones. La devoción a San Francisco en el Cuzco es el objeto de análisis de Victoria Jiménez Martínez, quien desde la Universidad de Barcelona estudiará este fenómeno a través de la serie pictórica del claustro del convento peruano. Para completar esta parte, el profesor de Historia del Arte Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, de la Universidad de Granada, estudia cómo se extendió la devoción de la Virgen de las Angustias granadina desde su basílica hasta la catedral de México.

El segundo de los bloques, el dedicado a las cofradías, está compuesto por seis estudios. Los dos primeros capítulos, elaborados respectivamente por el catedrático de la Universidad de Granada Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y los investigadores de la Universidad Pablo de Olavide Silvia María Pérez González y Juan Carlos Arboleda Goldaracena, muestran cómo las cofradías de moriscos fundadas en el Reino de Granada, aún fracasadas, pudieron servir como precedente de las corporaciones de indígenas y cómo las asociaciones de laicos de Sanlúcar de Barrameda fueron uno de los modelos directos para la fundación de cofradías en suelo americano. Historiadora adscrita a la Universidad Nacional Autónoma de México, Carolina Abadía Quintero disecciona las cofradías de las diócesis de Quito y Popayán durante los siglos XVII y XVIII y de qué manera éstas acabaron siendo instituciones de utilidad para los diferentes poderes. Desde el Colegio de Michoacán (México), Claudia Marcela Castañeda Guerrero, analiza de forma completa la evolución económica de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad Cartago, Nueva Granada, durante el Setecientos. Para estudiar uno de los fenómenos que definieron a las cofradías y que más atrajeron a los individuos a formar parte de ellas, la ayuda mutua o el socorro social, Ismael Jiménez Jiménez, de la Universidad de Valladolid, toma como ejemplo a las cofradías de indios de la Ciudad de los Reyes durante el siglo XVII y desvela las estrategias de asistencia desplegadas. El último capítulo de este bloque y de la monografía recoge el estudio comparativo de Judith Mansilla, de la Universidad Internacional de Florida, sobre la respuesta de las cofradías de Lima frente a los daños derivados de los terremotos de 1687 y 1746.

Como ven, este libro pretende, creemos que consigue, reunir un buen y variado número de estudios alrededor de las devociones y las cofradías americanas, yendo a sus modelos de origen, pasando por las herramientas para la difusión de advocaciones determinadas y ofreciendo investigaciones de corte institucional, económico y social. Pero también, como podrán leer, estas páginas compilan estudios que siguen abiertos y que tienen aún un gran recorrido por delante, ofreciendo a cuantos investigadores lo deseen un campo de trabajo apasionante y abierto en la Historia, la Historia del Arte, la Antropología o el Derecho.

Para finalizar, desde estas líneas hay que agradecer el apoyo brindado a este volumen por el proyecto de investigación “Disciplinamiento social y vida cotidiana en España y el mundo colonial (siglos XVII-XVIII)” - financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033 (PID2019-104127GB-I00)-; la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada; el Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada; y el Programa de Recualificación del Profesorado Universitario, financiado por los Fondos Europeos NextGen-EU y la Universidad de Valladolid.

Devotos

Nuestra Señora de la Antigua: primera devoción de Sevilla y América

Álvaro Recio Mir
Universidad de Sevilla

En la ceremonia de bendición de Nuestra Señora de la Antigua de la catedral de Sevilla, tras su restauración con motivo de la Exposición Universal de 1992, el deán don Antonio Domínguez Valverde afirmó que su capilla era la “primera de la Hispanidad”¹. Ciertamente, este verdadero Belén de América fue uno de los epicentros del mundo Moderno, ya que ninguna devoción la antecede en la vinculación de España al Nuevo Mundo, ni vertebró con más ahínco el arduo proceso de conquista material y espiritual de América. De hecho, la Antigua fue más allá, hasta auspiciar la conquista espiritual del Extremo Oriente, que, a pesar de resultar a la postre frustrada, alcanzó las antípodas de España, para asentarse efímeramente en Japón y China y definitivamente en Filipinas.

Resulta imposible en pocas páginas ni siquiera esbozar este fabuloso proceso, que sin duda requeriría de un esfuerzo historiográfico mucho mayor, ya que Nuestra Señora de la Antigua vertebró la devoción sevillana de fines de la Edad Media y de buena parte de la Moderna y alcanzó los más remotos confines de los virreinos americanos, en un proceso de proyección que resulta asombroso por su generalidad e intensidad. Los asuntos que así cabría analizar son numerosos, incluyendo su ocaso, hasta casi caer en el olvido, imaginamos que, entre otros motivos, por la competencia de nuevas devociones, tanto españolas como sobre todo americanas. En tal sentido habría que abordar los insondables procesos psicológicos que hacen triunfar o fracasar devociones vinculadas a imágenes sagradas y, sobre todo, una vez que han triunfado, explicar su decadencia. En cualquier caso, es nuestra intención en adelante, más que ampliar los recurrentes listados de vírgenes de la Antigua repartidas por el mundo, dar algunas pautas interpretativas del complejo fenómeno y apuntar posibles líneas de futuras investigaciones al respecto.

¹ Álvaro Recio Mir, “Asensio de Maeda y la transformación de la capilla de la Antigua de la Catedral de Sevilla (1578-1601)”, *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada* 29 (1998): 52. Aprovecho esta primera nota para agradecer a Ismael Jiménez Jiménez haberme invitado a participar en este libro; a Escardiel González Estévez y a Antonio J. Santos Márquez sus atinadas apreciaciones acerca del asunto y a Daniel Salvador Almeida las dos primeras fotografías que ilustran estas páginas.

La imagen, su santuario y su culto

De tamaño mayor que el natural, la Virgen Antigua es una pintura mural de 321 centímetros de alto por 116 de ancho que fue realizada sobre un pilar de la antigua mezquita almohade sevillana, luego cristianizada. Ni su datación ni autoría están documentadas, pero se calcula que fue ejecutada en el siglo XIV. Responde a la habitual iconografía de la *Hodegetría*, de origen bizantino y que representa a la Virgen María de pie, con el Niño en sus brazos, a modo de guía o conductora, de hecho, el referido término griego significa *la que muestra el camino*. En la parte superior dos ángeles sostienen su corona, mientras otro al centro lleva una filacteria en la que se lee *Ecce Maria venit*. A sus pies hay una figura femenina orante, que se ha identificado sin fundamento con doña Leonor de Alburquerque, esposa del infante don Fernando de Antequera. Acerca de su autoría solo se ha avanzado que debió de hacerla un anónimo pintor hispano, aunque muy influido por la pintura italiana de la época, particularmente sienesa. En cuanto a su técnica, combina el fresco con retoques en seco, a lo que con posterioridad se añadieron diversos repintes, ya que la imagen fue en numerosas ocasiones restaurada².



Lám. 1. *Nuestra Señora de la Antigua*, catedral de Sevilla, anónimo del siglo XIV (fotografía Daniel Salvador Almeida).

² Juan Miguel Serrera Contreras, “La Virgen de la Antigua: informes y restauraciones. Siglos XVII y XVIII”, *Archivo hispalense* 223 (1990): 181-188 y José María Mediano Hernández, *Nuestra Señora de la Antigua. La Virgen “decana” de Sevilla* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 2008), 41-64.

La significación de la imagen podría encontrarse, entre otros detalles, en la referida filacteria que dice “Ecce Maria venit” y que no ha centrado el interés de la historiografía que se ha ocupado de este icono, por lo que sería una primera cuestión digna de investigar. A ello el texto del canto litúrgico original añade “ad templum cum puero Ihesu, cuius ingresso santuarium est omnis terra”, por lo que se ha asociado a la presentación al templo³. Ello creemos que cabría interpretarlo como si la imagen se presentase al fiel como una aparición y la catedral de Sevilla como el templo de Jerusalén.

En tal sentido cabe traer a colación la aguda interpretación que ha hecho de Antigua Felipe Pereda, que la califica madre de todas las imágenes sevillanas de culto, ya que fue en un principio datada en la época de la cristianización de Hispania, habiendo resistido heroicamente su destrucción durante la ocupación musulmana. Enlaza además la imagen de la Antigua con otras que aparecen en las *Cantigas* de Alfonso X. Del largo análisis de Pereda cabe espigar lo que él denomina la “bizantinización” de esta imagen, un proceso intelectual por el que se asociaría a ejemplos marianos palestinos, a los cuales se atribuía un sobrenatural origen angélico o “acheiropoiético”, es decir, se trataría de una imagen no realizada por manos humanas. Este planteamiento como divino simulacro, como la denominó el arzobispo Salcedo y Azcona en su testamento, alcanzó su punto culminante en el siglo XVIII, cuando tal prelado enriqueció su capilla, con la cual hay que relacionar la publicación de las obras, de Alonso Carrillo en 1738 y de Antonio de Solís en 1739, a las que más adelante nos referiremos⁴.



Lám. 2. *Capilla de Nuestra Señora de la Antigua*, catedral de Sevilla, siglos XIV-XVIII (fotografía Daniel Salvador Almeida).

³ José González Isidoro, “Aproximación a un estudio iconológico de las representaciones de María en la ciudad de Carmona”, *Carel* 2 (2004): 701.

⁴ Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400* (Madrid: Marcial Pons, 2007), 146-152.

En el marco del referido enriquecimiento ornamental llevado a cabo en la capilla por Salcedo cabe traer a colación, en cuanto al significado de la imagen, la pintura realizada por Domingo Martínez que representa la *Virgen de la Antigua traspasando el muro*. Según la tradición, la imagen, que se encontraba en la mezquita como residuo de la antigua catedral visigoda, no pudo ser destruida por los musulmanes, los cuales optaron por emparedarla, pese a lo cual, “*sobrepujando la antepuesta muralla, se veían los resplandores como si no la hubiera, haciéndose con este prodigio adorar con respeto de sus queridos cristianos y temer con espantoso horror de la bárbara morisma*”. Ello es precisamente lo que representa este enorme cuadro, donde aparece la imagen desdoblada, por un lado, la imagen material, en segundo plano y oscura, y, por otro, la imagen proyectada, radiante y luminosa, como una suerte de enorme velo transparente. Ello contrapone la imagen real y la imagen puramente virtual, a la manera de una auténtica visión. Afirma Pereda que de este modo el cuadro presenta la esencia misma de lo que es una imagen sacra, una suma de imagen y visión, de manera que esta imagen no es solo una copia de la Virgen, sino la Virgen misma⁵.

A lo anterior hay que unir que también Nuestra Señora de la Antigua fue una imagen “contra moros”. La tradición señala que cuando en 1248 Fernando III iba a reconquistar Sevilla obtuvo el favor de la Antigua, de manera que fue acompañado por un ángel a la mezquita para postrarse ante la imagen sin que su presencia fuera advertida por nadie. Al día siguiente la ciudad se rendía ante sus tropas, lo cual fue recogido por otro de los cuadros de Domingo Martínez que decoran la capilla⁶.

En cuanto a la propia capilla, de alguna manera la historia de la devoción a Nuestra Señora de la Antigua puede ser trazada a través de ella. No obstante, aunque los grandes hitos constructivos de la misma son conocidos, acerca de este importante asunto no contamos análisis completos ni definitivos.

La primera capilla fue la de la mezquita. En tal sentido, el *Libro Blanco de la catedral*, de 1411, ya alude a que en la aljama la imagen contaba con una capilla propia⁷. Su titular era San Pedro y su espacio se ha vinculado a la *qubba* que fue el mihrab de la mezquita⁸. La Virgen, como indicamos, estaba pintada sobre un pilar del viejo edificio, en relación a lo

⁵ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 152-154.

⁶ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 157 y 158.

⁷ José María Medianero Hernández, “La gran Tecléciguata: notas sobre la devoción de la Virgen de la Antigua en Hispanoamérica”, en *Andalucía y América en el siglo XVI. Actas de las II jornadas de Andalucía y América*, Coords. Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983), vol. 2º, 366.

⁸ Alfonso Jiménez Martín y Isabel Pérez Peñaranda, *Cartografía de la montaña hueca. Notas sobre los planos históricos de la catedral de Sevilla* (Sevilla: Cabildo metropolitano de la catedral de Sevilla, 1997), 113.

cual Teresa Laguna especifica que esta capilla mudéjar se ubicaba en el lugar de la antigua macsura y que la imagen contaba con un tabernáculo gótico⁹.

Una vez que se decidió levantar el edificio gótico, se derribó la fábrica musulmana, de la que se salvó el referido pilar en el que había sido pintada la imagen, lo que ocasionó una anomalía en el nuevo edificio, ya que la ubicación de la imagen, que venía a coincidir con la quinta capilla de la epístola, taponaba su acceso, por lo que hubo de abrirse una entrada lateral en el crucero del templo. Nada sabemos de esta primera capilla gótica que, por los datos que sobre la construcción del edificio ofrece Alfonso Jiménez, debió levantarse con la misma disposición de las demás, con la referida salvedad de su acceso lateral, y estar terminada hacia mediados del siglo XV¹⁰.

Esta capilla gótica apenas duró unas décadas, ya que el cardenal don Diego Hurtado de Mendoza, arzobispo de Sevilla desde 1485, la transformó por completo, hasta darle su actual tamaño a partir de 1496, el doble en planta y altura que las demás capillas perimetrales del templo. De este modo, él fue el responsable de hacer esta que cabría calificar de segunda capilla gótica, solo parangonable a la capilla Real por su preminencia dentro de las catedralicias. En 1502, poco antes de morir, el prelado llevó a cabo una generosa donación con la intención de terminar las obras de la remodelación de la capilla, que eligió para su enterramiento, y en la que se atisban las primeras referencias al Renacimiento en Sevilla, a aludirse que alguno de sus elementos sería a la romana. Quizá fuera Lorenzo Vázquez el autor de este proyecto, al que se lo atribuimos en otra ocasión, pero de lo que no cabe duda es de que desde Génova fue traído su sepulcro, obra de Domenico Fancelli, que lo instaló personalmente en el remodelado recinto¹¹.

El siguiente gran hito se produjo en 1578, cuando el pilar sobre el que está pintado la imagen fue trasladado a su actual emplazamiento, es decir, hasta el fondo de la capilla, configurándose una cuarta capilla que

⁹ Teresa Laguna Paúl, “La Aljama cristianizada. Memoria de la catedral de Santa María de Sevilla”, en *Metropolis totius Hispaniae. 750 aniversario de la incorporación de Sevilla a la corona castellana*, Coord. Alfredo Morales (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1999), 55 y Teresa Laguna Paul, “El tabernáculo de la Virgen de los Reyes y la memoria documental de otros tabernáculos góticos de la catedral de Sevilla”, *Medievalia* 23-1 (2014): 299-308.

¹⁰ Alfonso Jiménez Martín, *Anatomía de la catedral de Sevilla* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 2013), 352 y 353.

¹¹ Álvaro Recio Mir, “La llegada del Renacimiento a Sevilla: el proyecto del cardenal Hurtado de Mendoza para la capilla de la Antigua de la catedral”, *Archivo español de arte* 290 (2000): 182-190 y Gregorio Mora Vicente, José María Guerrero y Roque Angulo Fornos, “La portada lateral de la Capilla de la Antigua, última traza del maestro Diego de Riaño para la catedral de Sevilla”, en *Diego de Riaño, Diego de Siloé y la arquitectura en la transición al Renacimiento*, Coords. Antonio Luis Ampliato Briones, Rafael López Guzmán y Juan Clemente Rodríguez Estévez (Sevilla: Universidad de Sevilla-Universidad de Granada: 2022), 171-179.

cabría calificar de Renacentista. El proceso, que llevó a cabo el maestro mayor del templo, el granadino Asensio de Maeda, ayudado por “contra maestres y hombre de la mar”, no solo supuso su “traslación”, como señalan los documentos, sino también su giro, ya que la Virgen miraba en origen hacia el interior de la capilla. En este proceso se perdió una pintura mural que había en el reverso del pilar y que representaba a San Cristóbal, en sustitución del cual hizo Mateo Pérez de Alesio el inmenso fresco del mismo tema en 1584 que aún se conserva próximo a la capilla de la Antigua. Una vez ubicada en su emplazamiento actual, hubo también que trasladarse el sepulcro de Hurtado de Mendoza y la capilla fue por completo alhajada, de manera que se realizó un retablo de alabastro, se pintaron los muros y se levantó la reja principal en un largo proceso que se prolongó hasta los años treinta del siglo XVII¹².

Una última y definitiva transformación de la capilla, que cabría calificar de capilla barroca, fue llevada a cabo entre 1734 y 1738, bajo el auspicio del referido arzobispo don Luis de Salcedo y Azcona. Diego Antonio Díaz rehizo la bóveda, reproduciendo la original gótica, y abrió la ventana que ilumina el recinto, mientras que Juan Fernández de Iglesias amplió el retablo iniciado tras 1578, al que se le añadieron esculturas también marmóreas de Pedro Duque Cornejo, autor asimismo del sepulcro del prelado, para el que siguió el modelo del de Hurtado de Mendoza. Por su parte, Domingo Martínez dirigió los trabajos pictóricos, tanto los enormes lienzos que prácticamente forran la capilla, como una decoración mural hoy casi perdida. Por último, el platero arzobispal, Tomás Sánchez Reciente, hizo la baranda de plata que cierra el presbiterio, una pareja de estípites de bronce y plata que enmarcaban la imagen y el relicario de la Santa Faz que se dispuso a sus pies. De la “erección nueva de esta santa capilla” dieron cumplida cuenta los referidos Antonio de Solís y Alonso Carrillo¹³.

A todo lo anterior aún hay que añadir que en 1889 la capilla sufrió un incendio que destruyó parte de sus pinturas, las cuales fueron sustituidas por otras de José Escacena¹⁴. Por último, como ya indicamos, fue restaurada de manera integral con motivo del V Centenario del

¹² Recio, “Asensio de Maeda y la transformación de la capilla de la Antigua”; Manuel Ramón Reyes de la Carrera, “Un grabado del retablo de Asensio de Maeda para la Virgen de la Antigua de la catedral de Sevilla”, *Laboratorio de arte* 25 (2013): vol. 2, 887-900, Fernando Cruz Isidoro, *El arquitecto Miguel de Zumárraga (ca. 1550-1630)* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 2020), 84 y 85 y Antonio J. Santos Márquez, “El primitivo tabernáculo pétreo de Nuestra Señora de la Antigua en la catedral de Sevilla (1630-1632)”, *Boletín de arte* 42 (2021): 155-163.

¹³ Antonio J. Santos Márquez, “Tomás Sánchez Reciente en la capilla de la Antigua de la catedral de Sevilla”, *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada* 52 (2021): 275-292.

¹⁴ Enrique Valdivieso, “La pintura en la catedral de Sevilla. Siglos XVII al XX. *Addenda* a la segunda edición”, en *La catedral de Sevilla* (Sevilla: Guadalquivir, 1991), 827-834.

Descubrimiento de América en 1992, que tuvo en la catedral una de sus sedes y aún en 2009 se restauraron de sus monumentales rejas¹⁵.

Por lo que se refiere al culto recibido por la imagen de la Virgen de la Antigua, su origen se nos escapa, pero cuando a principios del siglo XV se decidió derribar la antigua mezquita para levantar la nueva catedral gótica su devoción debía estar tan consolidada que la imagen fue salvada, a diferencia de otras muchas que recubrían el viejo edificio. Las fuentes aluden a su culto desde el siglo XV, como hace Jerónimo Münzer, que visitó Sevilla a fines de dicha centuria y recogió la leyenda de que Fernando III soñó que “dando a esta imagen ferviente culto conseguiría la conquista de la ciudad”. A partir de ese momento la vinculación de la imagen a los reyes de Castilla fue constante, ejemplo de lo cual fue Isabel la Católica, que en sus estancias en Sevilla cada sábado acudía “a la Santísima Imagen de la Antigua y le dio una lámpara de plata que dotó con diez quintales de aceite cada año”. El motivo de tal donación, hoy perdida y que se fecha en 1478, fue el nacimiento del príncipe don Juan, afirmando la soberana que la hacía “por la gran devoción que yo tengo”. También en esos momentos se celebró un cabildo extraordinario para decidir cómo afrontar el importante número de misas votivas que cada día se solicitaban, a las que se sumaban los oficios de difuntos que tenían asignados sus capellanes. Por ello, el cabildo decidió nombrar un ecónomo para que llevara las cuentas de las limosnas y seleccionar ocho capellanes que desarrollaran el culto requerido. Con posterioridad los reyes fueron redoblando sus mercedes a la capilla y haciendo importantes donaciones. En 1498 la capilla recibió unas nuevas constituciones que incrementaron su dotación sacerdotal hasta los diez miembros para poder satisfacer el creciente número de misas votivas. En 1513 el arzobispo don Diego de Deza dio una nueva instrucción para el servicio y orden de la capilla debido a la “gran abundancia de misas”, para las que no eran suficientes los diez capellanes referidos. De este modo, al aludir Luis de Peraza a la capilla hacia 1535 señalaba que se había convertido en un verdadero santuario con decenas de lámparas de aceite que iluminaban la imagen, rodeada de multitud de exvotos, muchos de ellos de los tripulantes de las naves que, gracias a su intercesión, habían salvado su vida. A ello se sumaban cadenas ofrecidas por antiguos cautivos e imágenes de reyes y de príncipes¹⁶.

Este incremento del culto en el tránsito de los siglos XV al XVI hay que vincularlo también a que a la Antigua se le atribuyeron cualidades taumatúrgicas, recomendándose a los enfermos que se untasen aceite que había ardido ante la imagen. En relación con ello se desarrolló una

¹⁵ Teresa Laguna Paul, “Gestión patrimonial y colección museográfica de la catedral de Sevilla. De tesoro y museo a monumento vivo”, *Semata* 22 (2010): 58 y 59.

¹⁶ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 173-181.

particular vinculación de la imagen con los viajeros a Indias¹⁷. Sin duda, el siglo XVI fue el gran siglo de la devoción hispalense de la Virgen de la Antigua, como prueba Pablo Espinosa de los Monteros, que en la siguiente centuria afirmaba que “un año con otro se mandan decir a esta soberana señora catorze mil misas”¹⁸.

En tal sentido, sería mucho lo que queda por investigar y aclarar ya que las referencias que se tienen al respecto en ocasiones mezclan la realidad con la leyenda. No obstante, cabría aludir a que en 1507 Julio II otorgó numerosos privilegios e indulgencias a la capilla. También en relación al culto de la Virgen de la Antigua se vincula el surgimiento de la Semana Santa de la localidad de Carmona, desde la que en 1521 partió una peregrinación solicitando rogativas por la lluvia ante la Virgen. También se alude a que al año siguiente Juan Sebastián El Cano y los diez y siete supervivientes de la primera vuelta al mundo se postraron ante la imagen el 9 de septiembre, “en camisa y descalzos”, nada más arribar al puerto de Sevilla¹⁹.

Una de las cuestiones que nos resultan más atractivas de la Virgen de la Antigua es el ocaso de su devoción. De ello aún apenas nada sabemos y su esclarecimiento requerirá de una ardua investigación. En cualquier caso, algunos indicios tenemos al respecto. Del máximo interés resulta que el referido Antonio Solís, que escribía en 1739, cuando se terminó la remodelación de la capilla barroca, al tratar del asunto de las copias de la imagen, afirmara que “sabemos que fue tanta la devoción en otro tiempo que raro fue el convento o parroquia donde no se venerase su sacrostanto traslado”²⁰.

Ello nos lleva a entender la reforma de Salcedo de la capilla, así como los libros que se publicaron al respecto, como un intento de potenciar un culto, del que ya para entonces se tenía conciencia de que había decaído. Un nuevo intento por revitalizarlo fue que en 1929 la Virgen y el Niño fueran coronados canónicamente en el marco de la Exposición Ibero-Americana. Sin embargo, este y otros esfuerzos que se hicieron no surtieron efecto. De tenor sumamente expresivo al respecto resulta que en 1965 el Ayuntamiento de Sevilla reconociese que, a pesar de la gran devoción que había tenido la Virgen en relación con la conquista de América, “la capilla en que se venera dicha imagen en Sevilla no está debidamente atendida por los sevillanos y la soberana imagen apenas tiene devoción popular; en cambio todas las repúblicas americanas le han

¹⁷ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 181-190.

¹⁸ Medianero, “La gran Tecleciguata”, 368.

¹⁹ Mauricio Domínguez Domínguez Adame, “Notas a la edición”, en Antonio de Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua venerada en la santa iglesia de Sevilla* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla: 2004), XVIII-XX.

²⁰ Antonio de Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua venerada en la santa iglesia de Sevilla* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla: 2004), 272.

ofrecido banderas y estandartes”. Por ello, “el Ayuntamiento debería decir anualmente una misa en la mencionada capilla, el día de la Hispanidad, a la que asista la corporación, con cuyo acto adquiriría esta imagen mayor devoción”. También cabría entender en la misma línea, tanto la restauración de la capilla en el marco de la Exposición Universal de 1992, como que el Ayuntamiento de Sevilla donara las banderas de los países hispanoamericanos que ondean en la misma²¹. Ciertamente, esta situación se ha mantenido hasta nuestros días, cuando la capilla luce verdaderamente espléndida por lo que se refiere a su conservación, pero su titular apenas nada más que es visitada por los turistas que abarrotan el templo.

El planteamiento de las causas del ocaso de la devoción a Nuestra Señora de la Antigua, aunque solo fuera a manera de hipótesis, cabría comenzar analizando las causas de su auge, de las que destaca el favor que tuvo de poderosas instituciones, como la monarquía, los arzobispos de Sevilla o el cabildo catedral. En segundo lugar, su carácter “contra moros”, que fue reconvertido en América con motivo de la conquista como “contra indios”. Y en tercer lugar, lógicamente, su favor popular. Es posible en tal sentido que, una vez terminada la conquista y con el apoyo de la monarquía, los arzobispos y el cabildo a otras devociones, como la Virgen de los Reyes y San Fernando, la de la Antigua se fuese poco a poco enfriando.

Por otra parte, el surgimiento de devociones locales en América tampoco sería favorable para la Antigua. El XVIII fue el gran siglo del *zodiaco mariano americano*, en el que destacó Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo parangón con la Antigua es una tentación historiográfica a la que es difícil resistirse, aunque tradicionalmente haya sido enfrentada con la Virgen de los Remedios, de mayoritaria devoción por parte de los españoles. Guadalupe fue una devoción en primer lugar de indios y luego de criollos, fenómeno que Francisco de la Maza definió como “milagro de origen netamente indígena, pero de floración absolutamente criolla”. Afirmó al respecto que fueron los criollos quienes en el siglo XVII “darían su puesto definitivo en la Historia al guadalupanismo mexicano con todas las fuerzas de su fe, de su amor, de su saber y de su orgullo”. Guadalupe, que ni obró conversiones milagrosas de indios y que tampoco contó en principio con apoyos poderosos, triunfó, mientras en paralelo cronológico la Antigua fue pasando a un segundo plano. De la Maza define a la Virgen del Tepeyac como “el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia para mirarse y descubrirse a sí mismos”²². Ello quizá sería un punto de partida

²¹ Domínguez, “Notas a la edición”, XVI- XXII.

²² Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano* (México: Porrúa, 1953), 9, 27 y 28.

para investigar la causa de que los sevillanos y también los americanos fueran progresivamente dejando de mirarse en la Antigua²³.

Los evangelios de la Antigua

El referido de la Maza, al analizar la expansión del guadalupanismo, aludió a sus “evangelistas”, en referencia a los grandes paladines literarios de tal devoción²⁴. Lo mismo cabe hacer al analizar la devoción a la Virgen de la Antigua, que generó una literatura cuyo carácter casa bien con la etimología del término evangelio. Esta cuestión es de las menos estudiadas en relación con nuestra imagen, en la que se entrelazan obras publicadas con otras manuscritas. Por otra parte, no podemos dejar de señalar que toda la abundante historiografía sobre la ciudad de Sevilla ha hecho referencia a la Antigua desde el siglo XVI, Morgado, Rodrigo Caro, Ortiz de Zúñiga, Espinosa de los Monteros..., aunque en adelante solo nos ocupemos de las obras monográficas. De tales hitos, que apenas podremos citar a vuelapluma en esta ocasión, cabe señalar de entrada que, en gran medida, fueron paralelos a los hitos de la configuración de la capilla y a los de la difusión de la imagen.

Todo parece indicar que el primero de los evangelistas sería el fundador de la historiografía sevillana, Luis de Peraza. Sabemos que escribió *Fundación y milagros de la Santa Capilla de Nuestra Señora de la Antigua*, obra perdida, que estuvo depositada en la biblioteca de los duques de Alcalá y que fue utilizada por los demás historiadores de la imagen²⁵. Por ejemplo, Alonso Carrillo, en su *Noticia del origen de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Antigua*, alude a “los manuscritos del padre Ortiz, que escribió un tratado entero de la antigüedad de esta imagen, los del bachiller Peraza, y del abad Gordillo y otros semejantes de que después nos valdremos”, aunque luego se basa más bien en la *Historia de Sevilla* de Peraza²⁶.

²³ Ciertamente, el fenómeno del guadalupanismo es de una extraordinaria complejidad y cuenta con una abultada bibliografía. Aunque en esta ocasión apenas planteamos su parangón con la Antigua, creemos que cuando se aborde en profundidad serán útiles, entre otros muchos, Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos y lugares dedicados a los cultos de su santísima Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de las misma Señora que se veneran en esta América septentrional y reynos de la Nueva España* (México: Imprenta real, 1755); Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977 y Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981).

²⁴ Maza, *El guadalupanismo*, 37-66.

²⁵ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 156, nota 21.

²⁶ Alonso Carrillo y Aguilar, *Noticia del origen de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Antigua de la santa metropolitana y patriarcal iglesia de Sevilla. Descripción del nuevo adorno de su magnífica capilla, relación de las solemnes fiestas y célebre novenario para su estreno* (Sevilla: Florencio José de Blas y Qusada 1738), 29.

Por su cronología, la primera mitad del siglo XVI, esta obra perdida podría ser entendida como correlato de la capilla articulada por el cardenal Hurtado de Mendoza. Reflejo de lo que Peraza diría en ella podemos encontrarlo en su *Historia de Sevilla*, de hacia 1535. En ella, al hablar de la catedral, dice que tiene muchas devotas capillas bien adornadas, “más entre todas ellas tiene meritísimo primado la que llaman de la Sacratísima Virgen María, por sobre nombre de la Antigua”. Ante la imagen se encuentran “colgados muchos pequeños bultos de reyes y príncipes y virreyes y duques y condes, con otros de muy grandes señores”. Añade a ello que “arden en esta devota capilla veinte y tantas lámparas todas de plata y entre ellas es memorable la que los cathólicos reyes don Fernando y doña Isabel dieron al nacimiento del serenísimo príncipe don Juan, que Dios tiene en su gloria, con otras lámparas que han dado otros grandes príncipes y valerosos señores”. Como si la devoción de la imagen no pudiese contenerse entre sus muros, Peraza informa que “en torno desta capilla hay muchos cirios gruesos, muchos hierros y cadenas de cativos, muchas naos y galeras, todo lo qual allí es embiado a causa de los muchos y continuos milagros que a invocación desta santa imagen por diversas partes del mundo acontecido han y cada día acontecen, los quales ponerlos aquí sería proceder en infinito. Quien más a la larga los quiera ver lea un tratado que yo tengo hecho intitulado de la Fundación y milagros desta santa capilla de la Antigua, que allí los verá”. Sin agotar lo que dice Peraza en *Historia de Sevilla*, cabe también traer a colación su culto, del que destaca “la misa que todos los sábados al alva offician por magnífico estilo los cantores del coro”. Continúa refiriendo que a todos estos cultos acudía “gran número de gente por causa de devoción y por los grandes perdones que en ello ganan”. Por último, referiremos que Peraza nos informa de que “estos días pasados el invistísimo César Emperador don Carlos Quinto deste nombre embió a esta santa capilla el bulto del serenísimo príncipe nuestro señor don Felipe su hijo y de los serenísimos sus hermanos y hermanas y con tan precisas joyas está esta santa capilla magnífica y engalanada”, afirmando que sin duda aquel recinto era casa de Dios y puerta del cielo, por lo que “las oraciones nuestras entran en el impíreo reyno y de aquella refulgente patria por ella nos vienen copiosas mercedes de divino favor”²⁷.

De alguna manera, también cabría considerar como evangelio de la Antigua la anónima acta que narra su “traslación” y que se conserva en el Archivo de la Catedral de Sevilla. Se especifica en la misma, además de que estuvieron presentes todas las autoridades de la ciudad, que los capitulares “hicieron una solemne procesión desde el choro y fueron a dar gracias a Nuestra Señora con te Deum laudamus con toda la música, donde dixeron una oración y tocaron todas las campanas de alegría”. El sábado 22 de

²⁷ Luis de Peraza, *Historia de Sevilla* (Sevilla: Asociación de amigos del libro antiguo, 1996), 45-48.

noviembre de dicho año 1578 fue descubierta la imagen, ante la cual el cabildo volvió a postarse y “a decir la primera misa don Alonso Faxardo de Villalobos, obispo de Esquilache”²⁸.

Un siglo más tarde, el jesuita y rector del colegio de San Gregorio Magno de Sevilla Francisco Ortiz, escribió su *Discurso historial en que se trata de la antigüedad, veneración continuada y milagros esclarecidos de la santísima y celestial imagen de Nuestra Señora de la Antigua que está en la capilla de su advocación en la santa iglesia de Sevilla*, que se fecha en Sevilla en 1687 y que quedó manuscrito, conservándose en la Biblioteca Capitular y Colombina de la Catedral de Sevilla. Esta obra, que cuenta con un grabado de la Virgen, empieza tratando la antigüedad de la imagen, en relación a la cual alude a la referida acta de traslación. En su segundo capítulo aborda las “razones probadas que persuaden que esta sanctísima imagen del Antigua fue pintada por misterio de ángeles el año tercero o quarto después de la muerte de Christo nuestro redemptor”. Sin que nos podamos ahora detener en esta cronología, en el capítulo tercero Francisco Ortiz explica el nombre de la Antigua. En los dos siguientes “explica la continuada veneración que en todo tiempo a tenido esta sancta imagen”. En el capítulo sexto “refiere algunos especiales privilegios concedido a la capilla”, donde alude a la *Historia de Sevilla* de Luis de Peraza. En el séptimo “refiere algunas rogativas con que la devoción ha acrecido por el de sus necesidades a esta celestial imagen” y en el último “refieren algunos de los continuos milagros que ha hecho esta soberana imagen de la Antigua”²⁹.

Pereda señala que la culminación de la devoción a la Antigua se produjo a mediados del siglo XVIII, poco después de la estancia de la corte en Sevilla y por virtud del arzobispo don Luis de Salcedo y Azcona, patrocinador de la última gran reforma de la capilla y gran promotor de la imagen. A todo ello hay que vincular los textos de Alonso Carrillo, *Noticia del origen de Nuestra Señora de la Antigua*, Sevilla, 1738, y del jesuita Antonio de Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua venerada en la santa iglesia de Sevilla*, Sevilla, 1739³⁰.

Alonso Carrillo y Aguilar, que se autotitula caballero de su majestad, alguacil mayor del tribunal de la Santa Cruzada de Sevilla y su arzobispado y bibliotecario de la dignidad arzobispal, dedica su obra precisamente a Salcedo y la comienza aludiendo al “costoso adorno y obra magnífica con que este año de 1738 se perfeccionó la capilla y altar de Nuestra Señora de la Antigua” a instancias del prelado. El esquema de su

²⁸ Archivo de la Catedral de Sevilla, Fondo Histórico General, Legajo 89, nº 8-2.

²⁹ Biblioteca Capitular y Colombina de la Catedral de Sevilla (en adelante BCC), 57-3-33, 1, 1r-79r.

³⁰ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 150-152. A los dos libros referidos aún añade Pereda un amplio comentario a la obra, aunque no monográfica de la Antigua, del también jesuita Juan de Villafañe, *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes... en los más célebres santuarios de España*, publicada en Madrid en 1740.

obra viene a seguir a la de Ortiz, empezando por el origen de la imagen y su capilla. También aborda la expansión de la imagen, de la que afirma que es venerada en los reinos más remotos, poniendo como ejemplo Polonia, ya que en la catedral de Cracovia se daba culto a una copia. No obstante, su interés se centra en la “nueva obra de la capilla y delineación de su situación y adorno”, incluyendo su sacristía, así como en “el estreno de la capilla y grandeza con que se solemnizó el novenario”³¹.

Por su parte, el jesuita Antonio de Solís, en su *Historia de Nuestra Señora de la Antigua*, comienza refiriendo el origen de las imágenes sagradas, para luego centrarse en la de la Antigua, que data en “los primeros siglos de la Iglesia”. A continuación, alude a su autoría, capilla y “traslaciones”. También aborda el asunto de sus importantes devotos, reyes, prelados y cabildo catedral, sobre todo. No olvida las “maravillas de Dios obradas por medio de Nuestra Señora de la Antigua”. Así mismo, analiza su difusión, así como la majestad, reverencia y decoro de su capilla, así como la transformación obrada por Salcedo que describe con detalle, al igual que su estreno y los cultos celebrados con tal motivo. De esta obra se hicieron dos ediciones, una para España y otra para América. La primera dedicada a Salcedo y la americana al arzobispo de México Juan Antonio Vizarrón, que había sido canónigo de la catedral de Sevilla y gran devoto de la Antigua³².

A los textos de Carrillo y Solís aún hay que añadir el *Místico sagrado panegyris, que en el plausible estreno de la ostentosa capilla de la reina de los Angeles venerada en su portentosa imagen de Nuestra de la Antigua sita en el glorioso patriarcal y metropolitano templo de Sevilla y renovada con profusa imponderable grandeza a expensas de nuestro exemplaríssimo prelado el excelentísimo señor don Luis de Salzedo y Azcona*, que predicó el doctor don Alonso Tejedor, canónigo magistral de catedral de Plasencia, el día 14 de junio del año 1738. Resulta un texto erudito, plagado de citas, relativo al culto a las imágenes y que de la capilla dice “yo en el templo de la Virgen de la Antigua no se que demás monta o más ventaja. Dixe mal, sí lo se, porque informado de su renovación, ornato y culto asombra más este místico palacio”, que compara con el templo de Salomón³³.

Por último, cabe traer a colación la obra Antonio Sánchez Moguel, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua, patrona de Sevilla, en cuya santa metropolitana y patriarcal iglesia de Sevilla se venera*, publicada en Sevilla en 1868.

³¹ Carrillo, *Noticia del origen de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Antigua*. En la Biblioteca Colombina hay un manuscrito preparatorio, BCC, 58-4-38.

³² Antonio de Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua, venerada en la santa, metropolitana y patriarcal iglesia de Sevilla* (Sevilla: Manuel de Puerta, 1739). Del referido texto existe una reciente edición facsímil ya citada, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2004.

³³ Alonso Tejedor, *Místico sagrado panegyris, que en el plausible estreno de la ostentosa capilla de la reina de los Angeles venerada en su portentosa imagen de Nuestra de la Antigua sita en el glorioso patriarcal y metropolitano templo de Sevilla y renovada con profusa imponderable grandeza a expensas de nuestro exemplaríssimo prelado el excelentísimo señor don Luis de Salzedo y Azcona* (Sevilla: Florencio José de Blas y Quesada, 1738), 17 y 18.

Siguiendo las anteriores, empieza describiendo la imagen, así como el deterioro que había sufrido últimamente. El origen de su culto es otro de los asuntos tratados, en dos grandes etapas, “desde Sabino hasta Fernando III” y desde este último a Salcedo, como si el arzobispo fuera la culminación de la devoción. A ello añade otros asuntos clásicos, la devoción y culto de la imagen en Sevilla y América, sus devotos, así como el certamen literario celebrado en honor de la imagen en 1867, para terminar con un apéndice en el que analiza el estado de la capilla en ese momento, que cuando se aborde la historia integral de este recinto resultará de gran interés³⁴.

Reproducción y difusión de la imagen

La difusión, trascendencia y significado de la Virgen de la Antigua se puede medir en función de las imágenes que de la misma se encuentran diseminadas por el mundo, asunto que ha sido en numerosas ocasiones tratado. Cabe recordar en tal sentido la afirmación de Antonio de Solís, que aseguraba que “referir los retratos que de Nuestra Señora de la Antigua se ven en esta ciudad, fuera, además de molesto, [es] inasequible intento”³⁵. Ello nos exime de repetir los largos listados que se conocen al respecto y que suelen empezar por los dos ejemplos de la catedral de Santo Domingo en La Española. Desde el Caribe se extendió a todo el continente, en muchas ocasiones en emplazamientos privilegiados, como las catedrales de México, Lima o Cuzco³⁶.

No obstante, por destacar algún caso significativo cabe señalar que Pereda ha indicado que quizá la más espectacular de todas estas réplicas sea la que mandó pintar el bachiller Rodrigo Fernández de Santaella para centrar el retablo de la capilla del colegio de Santa María de Jesús, origen de la Universidad de Sevilla, que había fundado en 1503. La pintura se fecha en torno a 1520, tras la muerte del fundador, el cual aparece representado ante la Virgen por Alejo Fernández. Fernández de Santaella, que significativamente era converso, aparece arrodillado ofreciéndole a la Virgen una maqueta del colegio. Una filacteria que parte de su mano dice “Tua sunt Omnia et quae de manu accepimus dedimus tibi” (1 Cro. 29,14),

³⁴ Antonio Sánchez Moguel, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua, patrona de Sevilla, en cuya santa metropolitana y patriarcal iglesia de Sevilla se venera* (Sevilla: Francisco Álvarez, 1868).

³⁵ Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua*, 272.

³⁶ Véanse, entre otros, Juan Martínez Alcalde, *Sevilla mariana. Repertorio iconográfico* (Sevilla: Guadalquivir, 1997), 35-43; Héctor Schenone, *Santa María* (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2008), 298-301; Magdalena Vences Vidal, *La Virgen de la Antigua en Iberoamérica* (México: UNAM, 2013) o Francisco Montes González, “Virgen de la Antigua. Sevilla”, en *Religiosidad andaluza en América. Repertorio iconográfico*, Coords. Rafael López Guzmán y Francisco Montes González (Granada: Universidad de Granada, 2017), 289-311. En concreto sobre Nueva Granada véase también Olga Isabel Acosta Luna, “A su imagen y semejanza. Un retrato de la Virgen de la Antigua en Bogotá”, *Quiroga* 3 (2013), 12-24.

tomado del testamento del rey David “todo viene de ti y de lo que tus manos hemos recibido a ti te lo entregamos”. Santaella entendió esta capilla como del colegio, pero también como enterramiento, de manera que a los pies de la Virgen reposan sus restos mortales³⁷.

Por su paralelismo con el caso anterior, cabe traer a colación la Virgen de la Antigua pintada por Pablo de Céspedes en la catedral de Córdoba hacia 1597. Fue auspiciada también por un converso, el jurado Alonso de Cazalla, que fundó la correspondiente capellanía bajo la advocación sevillana. Al igual que el original sevillano, esta pintura fue trasladada, de lo que se ocupó el yerno del fundador, Martín Gómez de Aragón, así mismo converso. Ambos buscaban reconocimiento y acomodo social, de lo cual esta capellanía fue una ostentosa prueba por estar dedicada, al igual que en el caso anterior, a la prestigiosa imagen de la Antigua³⁸.

Particular interés atesoran las imágenes de la Antigua que llegaron a Japón, estudiadas por José María Medianero. Lo hicieron desde la provincia jesuítica portuguesa que tenía su capital en Goa y mediante grabados. En concreto, se supone que el que llegó fue el más significativo de todos los abiertos de esta Virgen por lo que se refiere a su calidad artística, que hizo en Amberes Jerónimo Wierix a fines del siglo XVI, editó Felipe Galle y alcanzó también las misiones de China. Una vez en Japón los mismos jesuitas llevaron a cabo otros grabados, que quizá fueran realizados por artesanos locales, lo que explicaría su sencillez con respecto al de Wierix. En cualquier caso, estos grabados sirvieron a su vez para la realización pinturas, que en su mayoría desaparecieron por las persecuciones que se produjeron a partir de 1614. No obstante, una de estas imágenes aún se conserva en la Universidad de Kyoto³⁹. El mismo Medianero señaló que a las islas Filipinas hubieron de llegar imágenes de Nuestra Señora de la Antigua, que significativamente en el Extremo Oriente fue conocida como la Virgen de Sevilla⁴⁰.

³⁷ Pereda, *Las imágenes de la discordia*, 192-197.

³⁸ Pedro Martínez Lara, “Pablo de Céspedes, la Virgen de la Antigua y su copia para la catedral de Córdoba”, *Cuadernos de arte* 46 (2015), 15-31, 2015. En cuanto a esta excelente pintura, se da la circunstancia que suprime el ángel que en el original sostiene la filacteria en la que se lee *Ecce María venit*.

³⁹ José María Medianero Hernández, “Copias de la Virgen de la Antigua en Japón”, *Laboratorio de arte* 9 (1996), 323-332.

⁴⁰ Medianero, *Nuestra Señora de la Antigua*, 103.



Lám. 3. *Nuestra Señora de la Antigua*, Jerónimo Wierix, finales del siglo XVI.



Lám. 4. *Nuestra Señora de la Antigua*, anónimo japonés, 1597.

En cualquier caso, lo que creemos interesante son los mecanismos de difusión de la imagen. En tal sentido, el referido Antonio de Solís en el siglo XVIII apuntaba cuestiones dignas de futuros estudios al afirmar que “para los descubrimientos de las islas y Tierra Firme de el mar océano fue Sevilla el caballo de Troya”, ya que los que allí iban, “viendo por aquel tiempo tan ferviente en Sevilla la devoción de Nuestra Señora de la Antigua y las presentallas, votos y tablas que en su santa capilla aparecían las suplicasen fervorosos los favoreciese y prometiesen dilatar su culto en las Indias”, lo que él también vinculaba a que las iglesias de América habrían de seguir el ceremonial de la catedral de Sevilla. En relación con ello afirmaba que “siendo aquí nuestra señora de la Antigua el objeto de el culto a la gran madre, llevaron sus copias y retratos para entablar allá la reverencia, amor y culto a Nuestra Señora en aquella imagen que en la catedral de Sevilla con singularidad se veneraba”. Particularmente expresivo fue Solís al afirmar que se animó a los descubridores en tal sentido, para “que aquellas gentes ciegas, la primera especie que tuviesen de la Madre de Dios y a la que primero como tal adorase fuese Nuestra Señora de la Antigua, que tan al vivo representa, como diximos ya a su original”. Indica también Solís que por acuerdo capitular de 26 de febrero de 1524 se mandó, además de divulgar en América las indulgencias con las que contaba la capilla, que “si fuere menester dar insignias, esto es, estampas o pinturas suyas, que las den”. Abundaba en ello al señalar que a estas reproducciones “se extendían las gracias, ganables allí como acá”, lo que hizo “que en todas partes se pusiesen imágenes de la Antigua”⁴¹.

Culmina Solís señalando sobre la imagen que “los indios, que la veían de estatura mayor que el natural la llamaban la Gran Tecleciguata, esto es, la Señora Grandé de Castilla”, lo que explicaba que su culto se hubiese difundido por América “y fueron poderosos motivos de sus cultos devotos los manifiestos milagros que sucedían unos a otros conforme unas a otras se sucedían las conquistas”⁴².

En efecto, como apunta Solís, la bula *Romanus Pontifex* unió de 1511 a 1546 las primeras diócesis americanas con la sede hispalense, de la que eran sufragáneas. En la erección de ellas se establecía “guardar las costumbres y ritos y ordenaciones de la iglesia de Sevilla en los oficios, insignias y hábitos”, lo que justificaría la proliferación de imágenes de la Antigua en las primeras catedrales americanas⁴³.

Así, la vinculación americana de la Antigua se produjo desde el Descubrimiento mismo. En tal sentido cabe recordar el conocido episodio, recogido por López de Gómara, Fernández de Oviedo o Anglería, en el que

⁴¹ Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua*, 241-244.

⁴² Solís, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua*, 244.

⁴³ Rafael López Guzmán y Francisco Montes González, “Andalucía y América. Panorama devocional”, en *Religiosidad andaluza en América*, 37 y 38.

el capitán sevillano Fernández de Enciso y sus hombres tuvieron que hacer frente a una rebelión de los indios en el río Atrato, en el Darién, actual Panamá, ante lo cual “hicieron votos a la imagen de la bienaventurada Virgen que se venera en Sevilla con el nombre de Santa María de la Antigua y prometieron enviar a uno de ellos en peregrinación y que el pueblo en que habitaran le pondrían el nombre de Santa María de la Antigua y que con la misma devoción levantaría un templo y dedicarían como tal la casa del cacique”. Así, tras la victoria fue erigido en 1510 la primera ciudad y obispado de Tierra Firme con el nombre de Santa María de la Antigua del Darién⁴⁴.

Cabría decir que la imagen de la Antigua tuvo muy distintas funciones. Así, otras dos imágenes que, aunque bien conocidas, no han sido incluidas en los referidos listados, ambas de Domingo Martínez, son el retrato de Salcedo y Azcona y el cuadro del proyecto del retablo de la capilla de la Antigua⁴⁵. En ambos casos la Antigua se asocia a la figura del prelado, que a buen seguro quiso de esta manera prestigiarse, ya que en el primero la imagen mariana es representada como una verdadera aparición, rodeada de ángeles y en la segunda se vincula el retrato del prelado al retablo de su capilla.

Hermandades, patronazgos y legados a un lado y otro del Atlántico

Otra gran medida de la extensión de la devoción a Nuestra Señora de la Antigua cabe encontrarla en las hermandades que se fundaron para rendirle culto, en las instituciones que se pusieron bajo su patronazgo y en la cantidad ingente de regalos que recibió a lo largo de los siglos. Con todo ello ocurre, como acabamos de decir con las reproducciones de su imagen, que su número es tan elevado que apenas creemos que tenga sentido configurar largos listados, que en cualquier caso siempre van a ser incompletos, por lo que en adelante apenas espigaremos algún caso significativo.

En cuanto a las hermandades, en Sevilla, se fundó una de la Virgen de la Antigua, cuyo origen se remonta a mediados del siglo XVI. Se ha querido vincular a una copia que llevó el emperador Carlos V a sus compañías en Alemania contra los protestantes y que luego donó a la hermandad que ahora nos ocupa. Sus reglas se fechan en 1546, residiendo en ese momento en el hospital de San Gregorio y Nuestra Señora de la

⁴⁴ López y Montes, “Andalucía y América”, 36.

⁴⁵ Sobre ambas obras véase respectivamente Alfredo J. Morales, “Las empresas artísticas del arzobispo don Luis de Salcedo y Azcona”, en *Homenaje al profesor doctor Hernández Díaz* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982), 471-483 y Alfonso Pleguezuelo, “Proyecto del retablo de la Virgen de la Antigua”, en *Domingo Martínez. En la estela de Murillo*, Ed. Alfonso Pleguezuelo (Sevilla: Fundación el Monte, 2004), 210-211.

Antigua, en la collación de Santa María Magdalena y estando vinculada al gremio de los roperos. Muy pronto se trasladó al cercano convento dominico de San Pablo, en concreto, a la capilla de su compás, actualmente de la Hermandad de Montserrat. A fines de dicho siglo XVI se unió con la cofradía de los Siete Dolores y Compasión, hasta configurar una de las principales hermandades de Semana Santa de la Sevilla barroca, centrada su devoción en una talla de la Dolorosa. El Jueves Santo, en su estación de penitencia a la catedral, visitaba la capilla de la Antigua, cuya titular por especial privilegio se encontraba en ese momento descubierta, sin el velo que litúrgicamente cubría las efigies sagradas durante la Cuaresma. Bermejo y Carballo señala que, significativamente, la devoción que aglutinaba esta importante hermandad decayó a mediados del siglo XVIII⁴⁶.

Al igual que en el caso anterior, otras hermandades fueron transmisoras de esta devoción mediante imágenes distintas a la original de la catedral de Sevilla, como ocurre en la localidad sevillana de Olivares con la dolorosa Virgen de la Antigua⁴⁷.

A ello habría que sumar la hermandad que radicó en la capilla de las gradas de la Catedral que hoy es el acceso de la Biblioteca Capitular y Colombina. De ella salió un primer Rosario público en 1690, como aun relata la leyenda pintada en la rosca de su arco de entrada, institucionalizándose tal estación a la capilla de la Antigua catedralicia y siendo muy favorecida por Salcedo⁴⁸.

⁴⁶ José Bermejo y Carballo, *Glorias religiosas de Sevilla o noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad* (Sevilla: Imprenta y librería del Salvador, 1882), 217-233 y Salvador Hernández González, “Noticias sobre la extinguida cofradía de Nuestra Señora de la Antigua y Siete Dolores, del convento de San Pablo, a través del memorial del escribano Joaquín José Rodríguez de Quesada (siglo XVIII)”, en *XVIII Simposio sobre hermandades de Sevilla y su provincia* Coord. José Roda Peña (Sevilla: Fundación Cruzcampo, 2017), 151-178.

⁴⁷ Manuel Ramón Reyes de la Carrera, “La devoción a Nuestra Señora de la Antigua en la villa de Olivares (Sevilla)”, en *Regina Mater Misericordiae, estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas* Coords. Juan Aranda Doncel y Ramón de la Campa Carmona (Córdoba: Ediciones Litorpress, 2016), 499-516.

⁴⁸ Carlos José Romero Mensaque, *El Rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 2004), 351 y 352 y Nuria Casquete de Prado Sagrera, “Curiosidades y noticias de la Iglesia de Sevilla en el siglo XVIII”, *Clementinum* 6 (2014), 26 y 27.



Lám. 5. Portada de la primitiva capilla de la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de la Antigua de las Gradass de la Catedral de Sevilla.

En América, la hermandad de Nuestra Señora de la Antigua de la catedral de México ha sido estudiada por Magdalena Vences Vidal. Nelly Sigaut apunta que la imagen pudo ser llevada por el espadero sevillano José Rodríguez en torno a 1578, en el contexto de la traslación de la imagen hispalense. En 1632 ya había un retablo dedicado a la misma en la catedral metropolitana. En 1647 se fundó una hermandad en torno a la imagen, ya en su actual emplazamiento y formada por los integrantes de la capilla musical y cantores de templo, siendo auspiciada por el propio cabildo catedral. Tal congregación levantó en 1651 un nuevo retablo, sin duda para potenciar su culto. En este marco devocional la hermandad también publicó algunos grabados de la imagen, como los de las indulgencias de 1718 y 1782, lo que se prolongó en el siglo XIX, cuando se levantó su actual retablo neoclásico⁴⁹.

Aún cabe referir la cofradía limeña de la Antigua, fundada en el siglo XVI y radicada en la catedral. Dio culto a un cuadro que se dice enviado desde Sevilla por el arcediano de su catedral Juan de Federigui, primero presidiendo el trascoro para ser trasladada en el siglo XIX a su actual emplazamiento. En 1627 fue nombrada patrona de Universidad de San Marcos, de la cual recibió numerosas donaciones⁵⁰.

⁴⁹ Magdalena Vences Vidal, *La Virgen de la Antigua*, 196-240.

⁵⁰ Montes, "Virgen de la Antigua", 306 y 307.

Esto último enlaza con los patrocinios de la Virgen de la Antigua, en relación a los cuales habría que partir de que ya en 1492 Cristóbal Colón puso bajo él el viaje descubridor. Como indicamos, en 1505 Maese Rodrigo Fernández de Santaella también puso a la Universidad de Sevilla bajo su patrocinio, lo que quedó pocos años más tarde reflejado en la pintura de Alejo Fernández que centra su retablo. Aún, en 1751 Luis Germán y Ribón, fundador de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, la puso bajo el patrocinio de la Antigua⁵¹.

La enorme devoción que generó la imagen de Nuestra Señora de la Antigua se vio correspondida por los regalos que le fueron ofrecidos. Antonio Santos ha tratado del asunto empezando por la propia familia Colón, ya que el Almirante fue gran devoto de la imagen, de manera que dispuso ser enterrado en su capilla. Además, un inventario de 1513 alude a “una figura de mujer de oro que pesa çinco onças e tres ochavas de oro que son treinta e tres castellanos e medio encaxada en una ysla de plata que pesa la dicha ysla nueve onças et un real la qual dio la muxer del almirante de las Indias Colón doña Filipa”. La desaparecida pieza sería una evocación de una de las islas del Caribe, La Española o la denominada Santa María de la Antigua y quizá contuviera alguno de los ídolos allí logrados por Colón⁵².

Con posterioridad se sumó dinero, plata u oro, siendo las lámparas las donaciones más frecuentes llegadas desde distintos lugares de América. Uno de los más abultados legados fue del arzobispo de México y virrey de Nueva España Juan Antonio de Vizarrón, quién en su testamento de 1744 legó a la catedral, además de doce blandones de plata, para el culto de “nuestra milagrosísima y madre de la Antigua” un juego de un cáliz y vinajeras de oro conservado⁵³. También en 1672 fue donada la araña de plata que aún se conserva en la capilla por el mercader de plata Juan de Ochoa⁵⁴.

Sin duda, el análisis de la Virgen de la Antigua y de la difusión de su devoción es un asunto tan poliédrico que requerirá de futuros estudios interdisciplinarios, los cuales nos ayudarán a entender de una manera más acabada el mundo Hispánico a lo largo de la Edad Moderna, ya que su alcance fue, como en estas breves y apretadas páginas hemos apuntado, verdaderamente sorprendente.

⁵¹ Domínguez, “Notas a la edición”, XVIII-XX.

⁵² Antonio J. Santos Márquez, “Devociones de ida y vuelta. Plata americana para la Antigua y otras vírgenes de la catedral de Sevilla”, en *El Paraíso de Fura y Tena. Estudios sobre la plata iberoamericana. De los orígenes al siglo XIX* (México-León: INAH-Universidad de León, 2021), 693.

⁵³ Santos, “Devociones de ida y vuelta”, 696.

⁵⁴ Jesús M. Palomero Páramo, “La platería en la catedral de Sevilla”, en *La catedral de Sevilla* (Sevilla: Guadalquivir, 1991), 590.

“Lo que vos habéis de hacer en servicio de Dios y mío”. Religión y disciplinamiento en las instrucciones a virreyes en América*

Miguel Molina Martínez
Universidad de Granada

En virtud de las bulas alejandrinas de 1493, la evangelización de las Indias fue para la Corona un argumento esencial a la hora de legitimar su presencia en aquellos territorios y su posterior ocupación. Aquellos documentos papales centraron el fundamento jurídico, el cual se mantuvo sin cambios hasta la conclusión del periodo colonial. La concesión en 1508 del Patronato Universal sobre las Indias, mediante la bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II, supuso el respaldo definitivo para que los reyes terminaran controlando y manejando todos los asuntos religiosos en las tierras recién descubiertas. Este proceso de subordinación de la Iglesia al Estado culminó en el siglo XVIII con el regalismo borbónico, dejando patente la unidad de intereses entre el Altar y el Trono y perfilando de este modo una verdadera iglesia nacional¹. Así, desde el principio, la Corona no sólo se comprometió en una misión evangelizadora, sino también en la organización y financiación de toda la estructura eclesiástica indiana. La ley 1^a, título 10 del libro VI de la *Recopilación de Leyes de Indias*, reproduciendo el testamento de la reina Isabel, se hacía eco de esta misión alertando sobre el modo de

procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir a nuestra Santa Fe Católica, y enviar a las dichas islas y tierra Firme preladados y religiosos, clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios para instruir los vecinos y moradores de ellas a la Fe Católica y los doctrinar y enseñar buenas costumbres.

A Carlos V le cupo la responsabilidad de poner en marcha semejante empresa. Sin embargo, el papel de Felipe II, “el paladín de la cristiandad”, fue decisivo al sentar las directrices que en materia religiosa regirían los dominios americanos y que se mantendrían hasta el periodo borbónico. Su interés en la celebración de la última fase del concilio de Trento y, sobre todo, su empeño en difundir sus postulados en todos los

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+I PID2019-104127GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

¹ Una sucinta exposición del tema en Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992).

territorios de la monarquía le señalaron como artífice de un proyecto religioso-confesional², no sin enfrentamientos con la autoridad papal³.

El concepto de “edad confesional” bien puede aplicarse a este periodo en el que se establecieron unas relaciones Estado-Iglesia tan singulares y se impusieron estrategias bien definidas en la disciplina eclesiástica y en la construcción de una sociedad homogénea y disciplinada⁴. Las tesis emanadas de la Junta Magna de 1568 sobre asuntos eclesiásticos y, sobre todo, el contenido del libro I de la *Recopilación de Leyes de Indias*, relativo al gobierno espiritual, dejan suficientes evidencias para sustentar la existencia de una estrategia confesional y disciplinante fuertemente penetrada por la Contrarreforma. Con voluntad de control, las decisiones doctrinales y decretos disciplinarios derivados de las discusiones tridentinas dejaron su impronta dogmática en lo concerniente a la preocupación pastoral y a la educación religiosa de la república de indios. Asimismo, control ideológico y control sobre los miembros del clero⁵.

Todas las leyes de sus 21 títulos constituyen un excelente compendio para analizar hasta qué punto los monarcas procuraron transformar la cuestión religiosa en un asunto de Estado y aprovechar su posición de dominio para aplicar una estrategia política de control de los hombres y de las almas. En virtud del Real Patronato, que ocupa todo el título 6 de ese Libro I, la Corona ejerció una extensa potestad sobre la Iglesia indiana. En otras palabras, el fenómeno religioso fue entendido de forma interconectada con las cuestiones políticas, sociales y culturales⁶. Por tanto, el poder político y las instancias religiosas pudieron trabajar conjuntamente en prosecución del disciplinamiento de la sociedad americana y, particularmente, de la población nativa. Se trata de un gran proyecto teológico-religioso en el que el Estado fue entendido como una

² Así lo testimonia la Real Cédula de 1564 en la que se expresa: “Aceptamos e recibimos el dicho santo Concilio, y queremos que en estos nuestros reynos sea guardado, cumplido y ejecutado, y daremos y prestaremos para la dicha execución y cumplimiento, y para la conservación y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor, interponiendo a ello nuestra autoridad y brazo real, quanto será necesario y conveniente”. Véase María Constanza López Lamerain, “El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 29 (2011): 6.

³ José Martínez Millán, “La evolución espiritual de la Monarquía Hispánica durante el período denominado «postridentismo»”, *Miscelánea Comillas* 78 (2020): 247-266.

⁴ Andrea Arcuri, *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021), 37.

⁵ Jean Pierre Dedieu, “El modelo religioso: Las disciplinas del lenguaje y de la acción”, en *Inquisición española: Poder político y control social*, Coord. Bartolomé Bennassar (Barcelona: Editorial Crítica, 1984), 209.

⁶ Federico Palomo, “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119.

empresa misional y donde el poder político actuó al servicio del credo cristiano.

Desde esta perspectiva, los principios rectores de la Monarquía en tierras americanas giraron en torno a la defensa a ultranza de la fe católica y la conversión y protección de los indios. Sentadas las bases de la misión evangelizadora en las bulas papales, la de Paulo III, la *Sublimis Deus*, supuso en 1537 un nuevo avance al declarar la capacidad de los indios para recibir la fe y la necesidad de que se les diera a conocer tal fe⁷. Solo así puede entenderse el programa desplegado por los sucesivos reyes, cuya máxima no fue otra que hacer de los indios fieles cristianos y buenos vasallos. El concepto de “buen gobierno” y sus correlatos de “policía” y “república” eran inseparables del ideal cristiano, por lo que la evangelización solo era posible en el marco de un contexto basado en las pautas culturales de Occidente. Así, misión y civilización fueron referentes fundamentales del programa político de la Corona en los territorios indianos. Como quiera que la Iglesia asumió políticamente la educación del indio, la misma adquirió un carácter eminentemente religioso. El objetivo no era otro que lograr que el indio viviera según el estilo de vida español y ello implicaba que adoptara la religión católica y viviera “concertadamente”⁸. Para ello fue necesario un profundo adoctrinamiento religioso y cultural, no exento de fuertes medidas disciplinantes y de control, que pueden rastrearse a través de un voluminoso compendio legislativo puesto al servicio de tal fin.

De entre todo este bagaje documental, llaman nuestra atención las instrucciones entregadas a los virreyes en el momento de su nombramiento. Su interés radica en que manifiestan, en palabras de Salzedo Izú, “las auténticas preocupaciones de la Monarquía respecto a la gobernación de las Indias y sus habitantes”⁹, convirtiéndose, así, en un instrumento válido para conocer las directrices por las que debía discurrir el gobierno del virrey. En

⁷ De la Hera, Iglesia y Monarquía, 113.

⁸ Véase Pedro Borges Morán, *Misión y civilización en América* (Madrid: Editorial Alhambra, 1986), 50 y ss.

⁹ Joaquín Salcedo Izu, “Instrucciones para los virreyes de México bajo los Austrias (1535-1701)”, en *Estructuras, gobierno y agentes de la Administración en la América Española (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Coords. Rogelio Echevarría y Miguel Peláez Posada (Valladolid: Casa de Colón, 1984), 292. Para una profundización en la naturaleza de estos documentos, véase también Manuel Rivero Rodríguez, “Doctrina y práctica política en la monarquía hispana: las instrucciones dadas a los virreyes y gobernadores de Italia en los siglos XVI y XVII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 9 (1989): 197-214; Manfredi Merluzzi, “Con el cuidado que de vos confío”: Las instrucciones a los virreyes de Indias como espejo de gobierno y enlace con el soberano”, *Librosdelacorte.es* 4 (2012). <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/8286>; del mismo autor, “Las instrucciones a los virreyes americanos”, en *El mundo de los virreyes*, Coords. Pedro Cardim y Joan Lluís Palos (Frankfurt-Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2012), 203-245; Miguel Molina Martínez, “Disciplinamiento político, social y religioso en América: las instrucciones a los virreyes en tiempos de Carlos II”, *Temas Americanistas* 49 (diciembre 2022): 398-422. <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2022.i49.18>.

este caso, todo lo concerniente a la cuestión religiosa y de adoctrinamiento. Para nuestro análisis se han seleccionado seis instrucciones de entre los virreinos novohispano, peruano y neogranadino que abarcan un marco temporal comprendido entre los años 1535 y 1790, es decir, la práctica totalidad del periodo colonial. Se trata de las entregadas a los virreyes Antonio de Mendoza¹⁰; Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey¹¹; Pedro Antonio Fernández de Castro, conde de Lemos¹²; Pedro de Castro Figueroa y Salazar, duque de la Conquista¹³; Pedro Mexía de la Cerda¹⁴; Francisco Gil y Lemos¹⁵. No obstante, conviene recordar que el grado de similitud entre los textos fue bastante alto a lo largo de las tres centurias. Circunstancia que deja patente la idea de una política continuista sustentada en torno a la figura del rey y la defensa de la fe católica.

El examen de las instrucciones permite apreciar abundantes normas adoctrinadoras y mensajes ideológicos encaminados a sustentar las claves del proyecto civilizatorio y confesional hispano. No en vano todas ellas comienzan con una frase idéntica acerca de la voluntad real y de lo que se espera del virrey destinatario para la consecución de dicho proyecto: “lo que vos... habéis de hacer en servicio de Dios y mío”. Del mismo modo, coinciden en su parte final expresando la confianza del monarca en que se cumpla lo instruido: “todo lo cual haréis con el cuidado y diligencia que yo confío de vuestra persona y prudencia y del celo que tenéis de acertar en las cosas de mi servicio”. Las instrucciones, como fiel reflejo del aparato legislativo, rezuman una acentuada conciencia religiosa por parte de los monarcas que explica su obsesión por el “servicio de Dios” y la difusión de su santo nombre. En estos documentos el virrey, como *alter ego*, aparece como en el garante de la salud espiritual de la población en Indias. Los puntos relativos al gobierno espiritual son, particularmente, esclarecedores para el objetivo de este trabajo con menciones directas a las autoridades eclesiásticas, a la defensa de la fe católica, a la propagación del evangelio y a las prácticas de conversión. Del mismo modo, sobresale la preocupación

¹⁰ Instrucción a Antonio de Mendoza. Barcelona, 25 de abril de 1535. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente General, 415, ff. 58-63v; también la ampliación a dicha instrucción. Madrid, 14 de julio de 1536. AGI, Indiferente General, 415, ff. 65-69.

¹¹ Instrucción al conde de Monterrey. Aranjuez, 20 de marzo de 1594. AGI, México, 1604, L.3, ff. 69v-92v.

¹² Instrucción al conde de Lemos a quien V.M. ha proveído por virrey, gobernador y capitán general de las provincias del Perú. Madrid, 21 de octubre de 1666. AGI, Indiferente, 512, L.2, ff. 254v-286.

¹³ Pedro de Castro Figueroa y Salazar, duque de la Conquista. Buen Retiro, 11 de julio de 1739. AGI, Indiferente, 515, L.3, ff. 301-383.

¹⁴ Instrucción de lo que D. Pedro Mexía de la Cerca ha de observar en el empleo de virrey del Nuevo Reino de Granada que se le ha conferido. Buen Retiro, 30 de junio de 1760. AGI, Santa Fe, 541, L.1, ff. 141v-190.

¹⁵ Instrucción de lo que D. Francisco Gil y Lemos ha de observar en el empleo de virrey de las provincias del Perú. Aranjuez, 15 de enero de 1790. AGI, Indiferente General, 513, L.5, ff. 581-627.

por vigilar y controlar todo cuanto afecta a los actos de culto y a la práctica de la religión. Los virreyes, en su papel de enlaces con el monarca, se convierten en los instrumentos necesarios para desarrollar tan importante estrategia. A ellos se les pide que controlen, estén alerta, mantengan el orden y, en suma, que administren el territorio con la vista puesta en el buen gobierno de los vasallos, la paz social y la obediencia al monarca. Se detecta en todo ello una clara intromisión en las conciencias de los naturales y una invasión coactiva de sus vidas privadas.

Defensa del Patronato Real y concordia con las autoridades eclesiásticas

La necesaria armonía entre el Estado y la Iglesia y sus respectivas autoridades fue motivo constante de preocupación en la Corte y las instrucciones a los virreyes no eludieron la cuestión¹⁶. Por ello establecían pautas sobre la naturaleza de los tratos de aquéllos con los eclesiásticos. Ante todo, prevaleció la defensa de los derechos de Patronato como principio inexcusable de las prerrogativas de la Corona en materia religiosa. Todas las instrucciones en tiempos de los Austrias advertían al virrey de la

conservación del derecho de Patronazgo Real, guardando vos y haciendo que los prelados, así eclesiásticos como de las órdenes, no le quebranten, sino que antes lo guarden... sin permitir ni dar lugar a que los prelados se embaracen ni metan en lo que no les pertenece, como algunos lo han intentado¹⁷.

Y todavía en la época borbónica se insistía con el mismo énfasis en esta defensa alertando sobre persistencia de ciertas prácticas de religiosos interesados en extender sus facultades a costa de las prerrogativas reales¹⁸. Siempre con la mira puesta en garantizar la sintonía entre instituciones y preservar el entramado virreinal, las instrucciones contenían reiteradas advertencias para que los virreyes fomentaran la máxima concordia con las autoridades eclesiásticas y evitaran cualquier motivo de desavenencia que pudiera amenazar la empresa evangelizadora. La defensa y mantenimiento de la religión cristiana exigía semejante comportamiento y así se fundamentaba:

Si hubiere entre vos y los prelados de aquellos reinos algunas discordias o diferencias, os encargo mucho que tengáis con ellos mucha conformidad y

¹⁶ Molina, "Disciplinamiento político, social y religioso en América", 409.

¹⁷ El texto se incluye en el punto 9 de las instrucciones a virreyes novohispanos y en el punto 11 de las entregadas a los virreyes peruanos.

¹⁸ La instrucción al conde de la Conquista lo recoge en el punto 5; la del virrey Mexía de la Cerda en el punto 11 y la del virrey Gil y Lemos en el punto 10.

la buena correspondencia que conviene, de manera que resulten los buenos efectos que espero, y para ello procurareis que tengan la misma correspondencia entre sí los prelados con los otros, los seculares inferiores con los eclesiásticos¹⁹.

No obstante, al virrey se le facultaba para actuar disciplinariamente si observaba conductas irregulares entre los clérigos y los religiosos, si bien la instrucción matizaba que “lo procurareis remediar sin escándalo”. Así mismo, se le facultaba para ejercer la censura religiosa a fin de impedir que desde los púlpitos se difundiesen cosas “de que pueda resultar en los ánimos de los que los oyeren poca satisfacción u otra manera de inquietud” (punto 7). Semejante control de las conductas alcanzaba hasta el punto de mediar en los conflictos suscitados entre religiosos peninsulares y religiosos criollos dentro de las mismas órdenes. Tampoco las instrucciones pasaban por alto la adecuada sintonía que debía imponerse en la relación con la Inquisición y aconsejaban al virrey “toda buena correspondencia” con ella y que las autoridades “se lleven bien con sus comisarios y oficiales, por lo mucho que importa que en partes tan remotas y donde está tan recién plantada la fe sea el Santo Oficio reverenciado, temido y estimado”. Esta cuestión es reiterada en todas las instrucciones analizadas, insistiendo en que se evite cualquier desencuentro con motivo de disputas de jurisdicción y preeminencias, una circunstancia que, pese a lo recomendado, fue motivo de no pocos problemas en la corte virreinal²⁰.

Religión y conversión del indio

La cuestión religiosa, más allá de lo concerniente al Patronato Real, encuentra su más profundo significado en las estrategias puestas en marcha para la evangelización y conversión de la república de indios. Y las instrucciones entregadas a los virreyes no fueron ajenas a ello. El principio rector de aquella política constituye un eje fundamental en todos estos documentos a lo largo de la etapa colonial. En la inicial instrucción a Antonio de Mendoza se le prevenía para que se informara sobre “qué recaudo ha habido y hay en las cosas espirituales y eclesiásticas... y en la conservación e instrucción de los indios naturales”²¹. Y en la ampliación de la misma un año después se concretaba con mayor detalle el programa

¹⁹ Véanse el punto 5 de la instrucción al conde de Monterrey y el 7 de las del conde de Lemos. Las instrucciones del siglo XVIII se hacen eco de idénticas recomendaciones con textos similares.

²⁰ En la instrucción al conde de Monterrey se contempla en el punto 8; en la del conde de Lemos, en el punto 10; en la del duque de la Conquista, punto 24; en la de Mexía de la Cerca, punto 10; en la de Gil y Lemos, punto 9.

²¹ Punto 1 de la instrucción del 25 de abril de 1535.

ideológico que habría de regir en adelante en esta materia con los siguientes términos:

Tendréis muy gran cuidado de buscar los mejores y más convenientes medios que pudieris haber para que los naturales de esa tierra vengan en conocimiento de nuestra santa fe católica, porque además de ser nosotros muy obligados a lo procurar, así por deberlo, como lo debemos a Dios por haberla puesto en nuestros días so nuestro señorío y corona real, tenemos por cierto es el camino más verdadero para que ellos nos amen y teman como a sus naturales reyes y señores, y vivan en paz y en continua y perfecta obediencia.

En las instrucciones del siglo XVII y con ligeras variantes se insistía en que:

lo que con mayor efecto y precisión os encargo es que tengáis particular cuidado de la conversión y cristiandad de los indios, y que para que, en cosa de tan grande importancia, ya que me siento tan obligado, no haya falta, os informareis si hay ministros suficientes que les enseñen la doctrina y les administren los santos sacramentos... porque por falta de doctrina y ministros que la enseñen los indios no padezcan ni reciban perjuicio en sus ánimas y conciencias²².

La misma idea está presente en las instrucciones dieciochescas. La del conde de la Conquista dedicaba los tres primeros puntos a esta cuestión, considerando fundamental “publicar el evangelio, desterrar la idolatría y sacar de las tinieblas y errores en que vivían los indios”, de tal manera que se les pudiera instruir de forma apropiada y con frecuencia en la doctrina cristiana. Las de los virreyes Pedro Mexía en Nueva Granada y Gil y Lemos en Perú eran muy explícitas al respecto en ese mismo punto 3. Resulta evidente que la voluntad de llevar e implantar la religión cristiana en el Nuevo Mundo, según lo contemplaban las bulas alejandrinas, fue algo inexcusable para la Corona y, desde luego, eje de su razón política y confesional. Todo lo concerniente al gobierno espiritual de la república de indios gozaba de la prioridad que le correspondía y por ello las instrucciones, como “espejo de gobierno” en expresión de Merluzzi, eran prolijas a la hora de abordar el cuidado de la religiosidad india.

Sin embargo, la eliminación y suplantación de los cultos prehispánicos precisó de sistemas de autoridad, control y vigilancia por parte de la Corona. La propia política dirigida a la extirpación de las idolatrías es un ejemplo palpable de ello²³. Por otro lado, a la evidente

²² Punto 3 de la instrucción al conde de Lemos.

²³ Véase Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas: (Conquista y Colonia)* (México: Universidad Autónoma de México, 1977); José Antonio Echeverry Pérez, “Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos

dificultad de inculcar a los indios un mensaje ajeno a su tradición cultural se unía el comportamiento poco edificante de pobladores y religiosos. A juicio de la Corona el éxito de la conversión pasaba por la ejemplaridad de los españoles. Ello explica que las instrucciones contemplaran todas aquellas situaciones que pudieran comprometer la consecución del programa religioso y repararan en la conducta social y moral de los pobladores. En consecuencia, demandaban del virrey una especial atención para “que ninguna persona sea osada de impedir a los indios el acudir a su doctrina, so graves penas”, en clara referencia a encomenderos, caciques, doctrineros o dueños de obrajes como grupos de especial control. El punto 3 de la instrucción de 1536 a Antonio de Mendoza ya preveía esta situación. Por su parte, el punto 2 de la instrucción al duque de la Conquista se extendía con detalle en estos pormenores e, incluso, detallaba penas y multas a

quienes impidiesen a los indios, aunque sean sus criados, ir a las iglesias y monasterios a oír misa y a aprender la doctrina cristiana los domingos y fiestas... pues el principal incentivo nuestro es y ha sido el que aquellos naturales sean bien instruidos en los misterios de nuestra santa fe.

La colaboración del virrey con las autoridades eclesiásticas era, en este sentido, fundamental y las instrucciones así lo preveían estableciendo mecanismos para que aquellas “procedan con el cuidado y vigilancia que se requiere porque por su culpa o negligencia el demonio no turbe ni impidan tan santo y apostólico oficio y ejercicio”²⁴. La necesidad de control sobre frailes y curas para atajar los agravios que perpetraban contra el indio es reiterada en todos estos documentos, por lo que cabe afirmar que esta situación era bien conocida en el Consejo de Indias y que representaba un serio problema para los objetivos adoctrinadores. De hecho, el propio fray Bernardino de Sahagún había propagado la idea de que quienes doctrinaban lo hacían antes en provecho personal que en la cura de almas y las críticas a su comportamiento nunca cesaban²⁵. A los virreyes se les insistía para que no permitieran ni dieran lugar “a que los curas clérigos ni frailes a cuyo cargo fuere la doctrina tengan cárceles, alguaciles ni fiscales, ni hagan cosa

XVI y XVII”, *Historia Caribe* VII, no. 21 (julio-diciembre 2012): 55-74; Gerardo Lara Cisneros (Coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (México: Universidad Autónoma de México: 2016).

²⁴ Punto 3 de la instrucción al conde de Monterrey; la misma idea en el punto 5 de la instrucción al conde de Lemos y a Mexía de la Cerda y punto 4 de la instrucción a Gil y Lemos.

²⁵ Sobre el proceder de los religiosos en las doctrinas, véase Fernando Armas Medina, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Annuario de Estudios Americanos* IX (1952): 101-129; Bernard Lavallé, “Las doctrinas indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)”, *Allpanchis* XVI, no.19 (1982): 151-172; Antonio Acosta, “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena del siglo XVI”, *Histórica* VI, no. 1 (1982): 1-34.

que sea en perjuicio de dichos indios”²⁶. Como afirma Esteva Fabregat, “el comportamiento de los religiosos era una cuestión políticamente estratégica porque afectaba a la misma credibilidad del proyecto español en Indias”²⁷.

Las directrices de la Corona sobre las estrategias de conversión pueden rastrearse en las instrucciones y detallan las pautas a seguir por el virrey. Desde la necesaria existencia de parroquias y doctrinas y la dotación de suficiente número de religiosos hasta la cuestión de la lengua y el papel de colegios e instituciones benéficas. Desde la instrucción a Mendoza hasta la de Gil y Lemos, este asunto es una preocupación constante y explica el interés del monarca por no escatimar medios para que la evangelización alcance las metas propuestas. Así, se repiten las llamadas de atención al virrey para que se informe de la “edificación de los templos necesarios para el servicio divino” y de la “conversión e instrucción de los indios naturales de dicha tierra, y en las otras cosas de esta calidad concernientes al servicio de Dios Nuestro Señor”²⁸. Esto es, “que en los repartimientos, pueblos, estancias, obrajes e ingenios donde habiten haya cura o sacerdote e iglesia”²⁹, de tal manera que “por falta de doctrina y ministros que la enseñen no padezcan ni reciban los indios perjuicio en sus almas y conciencias”³⁰.

La política de agrupar a la población en reducciones fue considerada como un instrumento útil al servicio de las estrategias de catequización y de poner al indio “en policía”. Tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas, después de unos inicios dubitativos, vieron en este proyecto una excelente estrategia para los objetivos de dominio que se perseguían y se interpretaron como una obligación estatal con la colaboración interesada de los eclesiásticos³¹. A la larga, resultaron ser una manifestación disciplinante más del proyecto civilizador de la Corona mediante un control más efectivo de la conversión religiosa y la integración política del indio. Además, contribuyeron a su transformación cultural según los cánones de vida europeos³². La instrucción que se entregó a Antonio de Mendoza no se hizo eco de esta cuestión por razones obvias de cronología, pero desde el último tercio del siglo XVI los virreyes fueron

²⁶ Punto 52 de la instrucción al conde de Monterrey; repetido en el punto 55 de la instrucción al conde de Lemos y reiterado más ampliamente en el punto 12 de la instrucción al duque de la Conquista; lo mismo en el punto 38 de la entregada a Gil y Lemos.

²⁷ Claudio Esteva Fabregat, *La Corona española y el indio americano* (Valencia: Asociación Francisco López de Gómara, 1989), vol. II, 148.

²⁸ Punto 1 de la instrucción a Mendoza.

²⁹ Punto 2 de la instrucción al duque de la Conquista.

³⁰ Punto 3 de la instrucción a Gil y Lemos

³¹ Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1999), 48.

³² Véase Akira Saito y Claudia Rosas, *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú-Osaka-National Museum of Ethnology, 2017).

interpelados para la ampliación y consolidación de la política de reducciones, primero en Perú con el virrey Francisco de Toledo y posteriormente en Nueva España. La motivación era clara y respondía a los criterios disciplinantes antes señalados, porque “congregándose los indios en pueblos son mejor y más cómodamente adoctrinados en las cosas de nuestra sante fe católica y enseñados que vivan en policía y comercio de hombres de razón”³³. Durante el siglo XVIII no se produce ninguna alteración al respecto por lo que el interés religioso y político de las reducciones sigue teniendo cabal atención en las instrucciones de la época. Así, el punto 47 de la instrucción entregada a Mexía de la Cerda en Nueva Granada y el punto 41 de la de Gil y Lemos en Perú reiteran los textos anteriores.

La cuestión lingüística y la religión fue objeto de largos debates y posiciones encontradas de los que es posible seguir su rastro en las instrucciones³⁴. Desde el primer momento la Corona consideró la castellanización de la población como un objetivo primordial en su estrategia asimiladora y disciplinante y, por ello, instrumento necesario para la propagación del cristianismo. En las instrucciones que la reina Isabel mandó al gobernador Nicolás de Ovando en 1503 ya se pusieron las bases de dicha política:

Otrosí mandamos al dicho nuestro Gobernador que luego haga hacer en cada una de las dichas poblaciones y junto con las dichas iglesias una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternóster y el Avemaría y el Credo y Salve Regina³⁵.

Sin embargo, la gran extensión territorial, su diversidad cultural y la elevada población indígena fueron un serio obstáculo en este proceso a pesar del esfuerzo desplegado por franciscanos, dominicos o jesuitas. El fracaso de la imposición lingüística propició que las lenguas autóctonas

³³ Punto 44 de la instrucción al conde de Monterrey; punto 53 de la instrucción al conde de Lemos.

³⁴ Véanse María Margarita Rospide, “La enseñanza del castellano en los reinos de Indias a través de la legislación real”, *Investigaciones y Ensayos* 34 (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1987), 445-490; Francisco de Solano, *Sobre la política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991); Lidice Gómez Mango, *El encuentro de lenguas en el Nuevo Mundo* (Córdoba: Ediciones Cajasur, 1995); Paula Martínez Sagredo, «Sobre la castellanización y educación de los indígenas en los Andes coloniales: materiales, escuelas y maestros», *Diálogo Andino* 61 (2020): 41-54. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812020000100041>; Ignacio Ahumada, “Iglesia y Monarquía ante las lenguas indígenas hispanoamericanas (1503-1803)”, *Káñina* XLV, no. 1 (enero-abril, 2021): 183-205.

³⁵ Richard Konetzke, *Colección de documentos para historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810*, I (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953), 11.

lograran mantenerse como vehículo de evangelización durante mucho tiempo. De este modo, como afirman Nelson Castro y Jorge Hidalgo, coexistieron durante el periodo colonial un proyecto de enseñanza en lenguas indígenas y otro de castellanización³⁶. En la ampliación de la instrucción a Mendoza de 1536 (punto 4) el rey manifestaba que los religiosos debían aprender la lengua de los indios y en ella adoctrinarlos y confesarlos. Los tres primeros concilios provinciales celebrados en México en 1555, 1565 y 1585 respectivamente, se posicionaron a favor de la obligatoriedad de evangelizar al indio en su lengua nativa³⁷. Lo mismo se decidió en el III Concilio Limense (1583). A finales del siglo XVI, en la instrucción al conde de Monterrey (punto 11) el monarca reconocía que aquella medida no había dado los resultados deseados, sembrando dudas acerca de la idoneidad de las lenguas nativas para difundir la religión cristiana. Por ello, llamaba la atención del virrey para que los indios aprendieran la lengua castellana y así “serían menos o ninguno los errores en que caerían de sus idolatrías y otros vicios y supersticiones antiguas”. Estrategia que fue confirmada en la instrucción al conde de Lemos, instándole sobre la necesaria castellanización de la población autóctona desde la misma infancia³⁸, en el convencimiento de que “de esta manera serán más capaces en todo lo que se les enseñare tocante a Ntra. Santa Fe Católica”. A pesar de ello, durante todo el Seiscientos prevalecieron las prácticas evangelizadoras en lenguas indígenas, siendo la propia Corona la encargada de la formación de doctrineros y curas para tal fin. Todo ello sin renunciar a un ambicioso proyecto de hispanización general con políticas de castellanización cada vez más agresivas. Ambos proyectos, contradictorios, permanecían vigentes a lo largo del siglo XVIII, tal como se observa en las instrucciones a los virreyes de la época³⁹. Fue Carlos III, mediante una real cédula, fechada en Aranjuez, el 10 de mayo de 1770, quien tomó la drástica decisión en esta materia “para que en los reinos de las Indias se destierren los diferentes idiomas de que se usa, y solo se hable el castellano”⁴⁰. Culminaba así con la política ilustrada y la impronta

³⁶ Nelson Castro Flores y Jorge Hidalgo Lehuedé, “Las políticas de la lengua imperial y su recepción en la audiencia de Charcas (siglos XVI-XVIII)”, *Diálogo Andino* 50 (2016): 182.

³⁷ Solano, *Sobre la política lingüística*, LI.

³⁸ “Así porque los indios sean mejor y más fácil y cómodamente enseñados y doctrinados, como porque viviesen con más policía, se ha tratado y deseado que desde niños aprendiesen la lengua castellana, también porque en la suya se dice que les enseñarán sus mayores errores de sus idolatrías, hechizarias y supersticiones, que estorban mucho a su cristiandad” (punto 58).

³⁹ Punto 11 de la instrucción al duque de la Conquista; punto 50 de la instrucción a Mexía de la Cerda; y punto 41 de la instrucción a Gil y Lemos. En este último caso se recomendaba también al virrey que procurarse que en los poblados de indios hubiese maestros de primeras letras para la enseñanza del castellano.

⁴⁰ Sobre los antecedentes y contexto de esta real cédula, véase María Margarita Rospide, “La real cédula del 10 de mayo de 1770 y la enseñanza del castellano. Observaciones sobre su

regalista un largo proceso de asimilación lingüística del indio por parte de la Corona⁴¹. Al viejo argumento basado en razones puramente religiosas se unían ahora hasta sobrepasarlo motivaciones de índole cultural y política⁴².

Como apoyo y refuerzo de la práctica religiosa, los colegios creados expresamente para indios y las casas para recoger indias doncellas desempeñaron un papel clave. Centros que por su finalidad y objetivos pueden considerarse ámbitos de disciplinamiento. No en vano su misión era inculcar la doctrina e instruir en buenas costumbres. En gran medida podían considerarse como una prolongación de la Iglesia y el púlpito. Las instrucciones recogen la preocupación del monarca en este tema con apercibimientos al virrey para que sean favorecidos y ayudados⁴³. En el caso del virrey Mexía de la Cerda, la instrucción en su punto 86 recordaba la experiencia peruana para requerirle a continuación que contemplara la conveniencia de crear establecimientos de esa naturaleza en el virreinato de la Nueva Granada. Y sugería que en dichos centros ingresasen primero los hijos de los jefes “guajiros y darienes” y no sacarlos de sus tierras. Lo interesante del punto es el matiz represivo y amenazante de la medida, pues “además de los buenos sucesos que esto ofrece... podría dar más seguridad de su quietud la consideración que harían ellos de lo que podía suceder a sus hijos si hacían alguna rebelión”. Del mismo modo, se contemplaban colegios para “los mestizos y muchachos perdidos de la tierra”. Con similar inquietud sus objetivos eran “instruirlos y adoctrinarlos, y que no se críen viciosamente y se hagan vagabundos en deservicio de Dios y daño suyo”⁴⁴. Intencionalidad disciplinante, sin duda, para inculcar la buena doctrina y las costumbres y, crucial en el ordenamiento social, para preservar la “tranquilidad y paz de esta república”.

En el caso de las casas de recogidas, la atención era aún mayor y delataba la zozobra real por el adoctrinamiento y la moralidad de aquellas indias, “teniendo muy particular cuidado de su recogimiento y honestidad”, no permitiendo que “hablen su lengua materna, sino la española” y que en ella hicieran las oraciones y leyeran “libros de buen ejemplo”⁴⁵. Desde

aplicación en el territorio altoperuano”, en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* (México: UNAM, 1995), 1415-1448.

⁴¹ Una aproximación a las causas que determinaron la secularización de la enseñanza y la imposición del castellano en la centuria ilustrada puede leerse en Dorothy Tank de Estrada, “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, *Historia Mexicana* XXXVIII, no. 4 (abril-junio 1989): 701-742.

⁴² Mörner, *La Corona española y los foráneos*, 163.

⁴³ El punto 57 de la instrucción al conde de Lemos hace referencia a los colegios creados por Francisco de Toledo en Lima y Cuzco con este fin. La entregada a Gil y Lemos en 1789 mantiene el mismo planteamiento en su punto 40.

⁴⁴ Punto 13 de la instrucción al conde de Monterrey.

⁴⁵ Punto 14 de la instrucción al conde de Monterrey; el punto 18 de la instrucción al duque de la Conquista insistía en que “dichas niñas tengan la doctrina y recogimiento necesario y que haya persona que mire por ellas, y se críen en toda virtud y se ocupen en lo que

semejante perspectiva, la creación de estos centros concordaba con las estrategias disciplinantes implementadas para alcanzar la sociedad cristiana, virtuosa y respetuosa que se anhelaba. En palabras de Onetto Pávez, fueron lugares que, bajo un fundamento religioso-moral, intentaron encerrar, castigar y redimir a todas aquellas mujeres que se consideraron como transgresoras⁴⁶. Las instrucciones alentaban a los virreyes a un puntual seguimiento de su estado, conservación y, allí donde fuera posible, a la creación de nuevas casas. La ley 19, título 3 del libro I de la *Recopilación de Leyes de Indias* remitía a las instrucciones entregadas a los virreyes para consolidar aquella política y potenciar los beneficios que reportaban este tipo de centros.

Como se ha apuntado, la idea que recorre buena parte del texto de las instrucciones se refiere a la imposición de la fe católica y la conversión de los indios, así como a las estrategias desplegadas para su éxito. Sin embargo, tales objetivos no se contemplaban al margen del buen trato que debía dispensarse a los naturales. Consecuentemente, las instrucciones a los virreyes incluían cruciales disposiciones en relación con el buen trato por parte de las autoridades civiles y religiosas, de encomenderos, dueños de minas y obrajes y otros sectores de población. La protección del indio, expuesta y reiterada desde la reina Isabel, fue un eje de la política de Estado y una necesidad para el pleno adoctrinamiento. Todas las instrucciones, sin excepción, abordaron el asunto, señalando que, después del gobierno espiritual, el cuidado del indio sea el principal motivo de atención del virrey. La entregada en 1536 a Antonio de Mendoza en su punto 9 relacionaba evangelización y buen trato en estos términos:

Y porque mejor pueda obrar en los indios el trabajo de sus prelados y el cuidado de los religiosos y otras personas que desearan su conversión, y el aborrecimiento que tuvieren a algunos españoles por malos tratamientos que les hagan no se entienda hacerlos aborrecer las cosas de nuestra fe.

Con mayor claridad se repetía en otras instrucciones: “Una de las cosas en que habéis de tener mayor cuidado es del buen tratamiento de los naturales, por ser de la que depende la segura conservación de esos reinos y provincias”⁴⁷. Los puntos 45 a 56 de la entregada al virrey conde de Lemos

conviene para el necesario servicio de Dios y su bien”. Un certero acercamiento a estos institutos en Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974); desde una perspectiva más amplia, véase María Isabel Viforcós Mariñas y Rosalva López Loreto (Coords.), *Historias Compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX* (León: Universidad de León, 2007).

⁴⁶ Mauricio Onetto Pávez, “Reflexiones en torno a la construcción de esferas de control y sensibilidades: las casas de recogidas, siglos XVI-XVIII”, *Estudios Humanísticos. Historia* 8 (2009): 117-204.

⁴⁷ Punto 17 de la instrucción al conde de Monterrey.

y los 41 a 49 de la del virrey Mexía de la Cerda se ocupaban de los agravios que sufrían los indios y el mandato de que fueran erradicados. Del mismo modo, y con gran detalle, lo exponían los puntos 13 y 14 de la entregada al duque de la Conquista y los puntos 27, 30 a 34 de la de Gil y Lemos. La preocupación de la Corona en este tema y su transcendencia encuentran su mejor expresión en el punto 65 del texto entregado a Mexía de la Cerda:

Sin embargo del particular cuidado con que os encargo todo lo que toca a conversión y al mejor gobierno político y espiritual de los indios... os he querido decir, que en todo lo que lleváis a vuestro cargo, solo el alivio de los indios y su buen tratamiento ha de ser vuestro mayor cuidado y el principal de que me habéis de dar cuenta.

La convicción de que la plena evangelización del indio, “como gente tan miserable”, corría paralela a las actitudes “cristianas” del resto de pobladores dejó su rastro en numerosas leyes e instrucciones. También en notables testimonios de religiosos, conscientes de que doctrina y buen gobierno de los indios eran cuestiones inseparables y necesarias para la consecución del proyecto evangelizador. Jerónimo de Mendieta, entre otros, planteaba de este modo la realidad:

El repartimiento que de ellos se hace para que nos sirvan por fuerza a los españoles, les da probatísima ocasión para que aborrezcan la vida y ley de los cristianos; luego bien se sigue que el tal repartimiento es la cosa más contraria a su cristiandad, y por consiguiente la que los Reyes de Castilla nuestros señores más deben de evitar y prohibir que no se haga, pues el fin del señorío que SS. M M. tienen sobre los indios es procurar con todas sus fuerzas que se les predique y enseñe la ley cristiana con tal suavidad, que los convide y persuada a que la reciban y abracen con toda voluntad, porque enseñársela con sola palabra y con obras contrarias a lo que se les predica, claro está que no se les predica o presenta para que la reciban, sino para que la aborrezcan⁴⁸.

Como señalaban las instrucciones peruanas, “después del gobierno espiritual será esto en lo que primero y principalmente proveeréis cuanto convenga al bien y conservación de los dichos naturales”. El encargo a los virreyes sobre la debida vigilancia en esta materia es recordado una y otra vez como cosa “tan importante al servicio de Dios y del mío”. La condición miserable del indígena había sido asumida por la jurisdicción real desde mediados del siglo XVI, lo que implicaba un mayor compromiso de amparo y protección por parte de la Corona⁴⁹. Lo cual ayuda a entender el

⁴⁸ Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (Barcelona: Red ediciones S.L., 2011), libro IV, cap. 37.

⁴⁹ Para la comprensión de este concepto, véanse Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos* XXVIII (1971): 245-335;

carácter singular de la legislación propia de la república de indios y la razón de que las instrucciones se hicieran eco de ello.

Conclusión

Las directrices de la Corona que se contenían en las instrucciones entregadas a los virreyes para el gobierno de las Indias pueden ser interpretadas como medidas disciplinantes y de control sobre las autoridades, instituciones y pobladores de aquellos territorios. El objetivo institucional de implantar un modelo político basado en la defensa de la fe cristiana y los valores de la Monarquía hispánica no hubiera sido posible sin el concurso de precisas estrategias legislativas y mecanismos de vigilancia. Más aún cuando una parte mayoritaria y fundamental de los destinatarios se encontraban bajo el abrigo de la llamada república de indios. Por sus características singulares este grupo fue objeto de una atención especial, perceptible en el profundo proceso de aculturación a que se vio sometido. Las instrucciones a los virreyes se han mostrado como un instrumento eficaz para profundizar en dicha estrategia y calibrar el –alcance de semejante esfuerzo a la luz del control de las conductas y de las almas. Las ideas aquí desarrolladas, con sus evidentes limitaciones, dejan entrever la intencionalidad de la Corte de crear una sociedad cohesionada en torno a unos principios políticos y religiosos claramente definidos y perfectamente controlados en su aplicación.

Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos inter.c.a.mbio* 9 (2011): 229-248.

Devoción franciscana en Cusco virreinal: Reconocimiento de fuentes escritas, perspectivas regionales y su vínculo con la serie pictórica del convento masculino (1667-1668)

Victoria Jiménez Martínez
Universidad de Barcelona

Introducción

Durante el siglo XV, luego de la firma del Tratado de Tordesillas en 1493, España se posicionó como la principal beneficiaria de la navegación y conquista de los territorios al oeste de la línea del acuerdo. Esto dio lugar a una empresa de expansión y comercio respaldada por la evangelización, lo cual propició un intercambio cultural, político y religioso sin precedentes. En este contexto, los conquistadores impusieron sus paradigmas sociales y difundieron el catolicismo en las tierras recién descubiertas, al tiempo que emitieron un veredicto condenatorio sobre las religiones precolombinas. Ellos alegaban que dichas religiones eran idólatras e incapaces de ofrecer salvación divina.

Con estas consideraciones históricas en mente, en este capítulo presentaremos diversas fuentes literarias que abordan dos temas principales. En primer lugar, examinaremos cómo los cronistas buscaron establecer conexiones entre el Nuevo Mundo y los relatos bíblicos y proféticos de carácter apocalíptico. Estos relatos les proporcionaron gran parte de las respuestas ante las incógnitas surgidas sobre América y sus habitantes. A continuación, analizaremos algunos textos citados y representados en el ciclo pictórico *Vida de san Francisco de Asís*, realizado entre 1667 y 1668 y exhibido en los corredores del convento franciscano del Cusco. El objetivo central de este trabajo es examinar ejemplos que ilustren cómo los franciscanos adaptaron la visión histórica europea a sus experiencias en América, destacando el papel desempeñado por la literatura escolástica y tridentina en la formación de una identidad devocional en el espacio conventual cusqueño. Nuestra contribución no se limita únicamente a resaltar la predisposición ideológica de los monjes para comisionar en Cusco imágenes que no eran tradicionales en Europa (basadas incluso en temas y autores que podrían entrar en conflicto con el canon tridentino). También enriquecemos el panorama investigativo al reconocer fuentes que

hasta ahora no habían sido citadas en la literatura sobre este destacado hito de la pintura virreinal surandina¹.

Interpretaciones cristianas del espacio y el tiempo

Durante el período virreinal, Cusco fue un relevante centro religioso y político². Mientras muchos espacios se reorganizaban para ajustarse a la nueva realidad, diversas comunidades nativas continuaron considerando la ciudad como un sitio sagrado, al mismo tiempo que la nobleza inca incluso ejercía influencia en asuntos de la administración hispana³. Esta amalgama cultural y religiosa se materializó, por ejemplo, en los numerosos templos precolombinos que, tras la conquista, fueron desmantelados y convertidos en iglesias católicas⁴. En medio de ese escenario de tensiones entre poderes políticos y espirituales, las diversas órdenes religiosas fueron situando sus conventos e iglesias en Perú. Si bien los franciscanos no fueron los primeros en llegar⁵, sí tuvieron desde el principio un rol relevante al servicio del proyecto evangelizador⁶ y en vista de su importancia como históricos promotores del cristianismo, las nuevas autoridades negociaron con ellos la asignación de dos solares antes de acordar finalmente la venta del terreno donde hasta hoy se ubica la iglesia y el claustro cusqueño⁷. A medida que la orden seráfica se instalaba y difundía su doctrina en la región, los cronistas clérigos expresaban su temor y repudio hacia las creencias espirituales andinas⁸. Esto, lejos de reflejar opiniones aisladas, obedecía a un paradigma

¹ El historiador del arte Héctor Schenone identificó once series sobre la vida del *poverello* de Asís realizadas entre 1667-1750 y distribuidas a lo largo y ancho del Nuevo Mundo. Sobre la relación entre estos ciclos, hay amplio acuerdo académico que, al menos seis de ellos, formaron un grupo consonante procedente del modelo cusqueño. En: Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial Los santos, Volumen 1, Parte 1*. (Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992), 332-333.

² El Cusco mantuvo su relevancia política como un centro de poder y administración durante el período virreinal. Desde esta ciudad, los españoles controlaban una gran extensión del territorio peruano.

³ Donato Amado, *El estandarte real y la mascapaycha: historia de una institución inca colonial* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017). David Garret, *Sombras del Imperio: La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009).

⁴ Como la Catedral del Cusco, construida sobre el antiguo palacio inca de Viracocha o el *Koricancha*, principal templo inca dedicado al sol, que fue convertido en la iglesia de Santo Domingo.

⁵ Al respecto, consultar: Antonino Tibesar, *Comienzos de los Franciscanos en el Perú* (Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1991), 25-30.

⁶ Más información en: Tibesar, *Comienzos de los franciscanos*; y José Manuel Nieto Soria, "Franciscanos y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla Trastámara (1369-1475)" *Anuario de estudios medievales*, vol. 20 (1990): 109-132.

⁷ De acuerdo con Tibesar, *Comienzos de los franciscanos*, 95.

⁸ Al igual que los catecismos, la perspectiva general de los misioneros encuentra su eco en el testimonio del teólogo jesuita José de Acosta: "No se contentó el demonio con hacer a los

teocéntrico común desde el que era inconcebible que Dios hubiera excluido a América de su plan salvífico. Ellos consideraban que las religiones precolombinas (y las religiones no cristianas en general) eran enemigas de los mandatos del Dios verdadero y un ejemplo temprano de esto se encuentra en el catecismo escrito por el fraile dominico Pedro de Córdoba, impreso en Nueva España y publicado en 1544, quien comienza destacando que los misioneros:

tomamos muy grandes trabajos viniendo de muy lejos y tras y pasando grandes mares: poniendonos a muchos peligros de muerte por veniros a ver: y por deziros los grandes y maravillosos secretos que dios nos ha revelado⁹.

De acuerdo con fray Pedro de Córdoba los naturales nunca supieron ni oyeron sobre hechos como la creación por obra de Dios del cielo y el infierno y que mientras en el cielo se hallaban quienes se convirtieron a la fe cristiana, en el infierno:

Aquel lugar tan malo y lleno de tantos tormentos están todos los que han muerto de vosotros y de todos vuestros antepasados: padres: madres: abuelos: parientes y quantos ha sido y son pasados desta vida. Y allí también yreys vosotros sino os hazeis amigos de Dios: y sino os baptizades y estornardes cristianos: porque todos los que no son christianos son enemigos d Dios¹⁰.

El relato citado de Fray Pedro de Córdoba es sólo uno entre muchos, y si bien no es nuestro propósito presentar aquí una extensa recopilación de testimonios, sí lo es esbozar la interpretación más difundida entre los religiosos, quienes se consideraban elegidos por Dios para llevar a cabo una tarea trascendental. Un segundo ejemplo de esto lo encontramos en la obra del cronista franciscano limeño Diego de Córdoba y Salinas,

ciegos indios que adorasen al sol, y la luna, y las estrellas, y tierra, y mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó adelante a darles por dioses, y sujetallos a cosas menudas, y muchas de ellas muy soeces. No se espantará de esta ceguera en bárbaros, quien trajere a la memoria que de los sabios y filósofos dice el Apóstol, que habiendo conocido a Dios, no le glorificaron ni dieron gracias como a su Dios; sino que se envanecieron en su pensamiento, y se escureció su corazón necio, y vinieron a trocar la gloria y deidad del eterno Dios, por semejanzas y figuras de cosas caducas y corruptibles, como de hombres, de aves, de bestias, de serpientes”. En: José de Acosta, *Historia natvral y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios. Dirigida a la Serenissima Infanta Doña Isabella Clara Eugenia de Austria* (Sevilla, en casa de Iuan de Leon, 1590), 312-313.

⁹ Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios*, Colecciones de las bibliotecas de la Universidad de Texas, consultado el 27 de abril de 2023: <https://collections.lib.utexas.edu/catalog/utblac:55392a64-742c-4a1b-9e99-91fcbfc8c0ec>.

¹⁰ *Ibíd.*

titulada *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, publicada en 1651. En dicha obra, el autor expresa lo siguiente:

las historias de México y del Perú acerca de los pronósticos que tuvieron de acabarse su reino y el reino del demonio, a quien ellos adoraban, y Dios comenzase a castigar sus abominables idolatrias, que son causas para que se muden las monarquías (...) Acabóse la memoria de los ingas y pasó su grandeza como si fuese sueño, y entrególos Dios a los españoles (...) Y si no fuera esto así destas tierras sus moradores, qué poder era el de D. Francisco Pizarro para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había mil indios y dos hacían huir a diez mil (como se dice de los que guerreaban contra los de Israel) asistiendo Dios a los españoles con milagros y defendiéndolos con ayudas celestiales. Por manera que fue obra de Dios, para mejor introducir su ley y Evangelio que había de ser plantado en esta nueva viña, que para reparo de tantas almas descubrió por medio de la nación española¹¹.

Estas narraciones revelan que los frailes en América no sólo se encontraron con una nueva geografía, sino que también proyectaron en ella sus percepciones, creencias y analogías relacionadas con el conflicto entre Dios y el demonio. Esta cosmovisión se extendió también a los relatos de los cristianos locales, como se puede apreciar en la obra *Nueva crónica y buen Gobierno* escrita alrededor de 1615 por el amerindio Felipe Guamán Poma de Ayala. En ella se presenta una visión del mundo andino profundamente influenciada por el pensamiento monoteísta cristiano. Por ejemplo, Guamán Poma expone que, aunque los primeros indios no tenían conocimiento de la ley y los mandamientos de Dios, tenían una comprensión rudimentaria de un único creador al que adoraban¹²:

Dichos primeros indios, llamados de uari uiracocha runa. ¡Oh que buena gente!, aunque bárbaros infieles, porque tenían una sombrilla y luz de conocimiento del criador y hacedor del cielo y de la tierra, y de todo lo que hay en ella sólo en decir Runa cámac pacha rurac es la fe, y es una de las más graves cosas, aunque no supo de las demás leyes y mandamientos, evangelio de Dios, que en aquel punto entra todo; ved esto cristianos lectores de esta gente nueva y aprended de ellos para la fe verdadera y

¹¹ Diego de Córdoba y Salinas, *Crónica franciscana de las provincias del Perú* (Washington: Academia de Historia Franciscana Estadounidense, 1957), 44. Primera edición publicada en 1651 con el título: *Coronica de la religiosissima de Provincia de los Doze Apostoles de Peru*.

¹² Para mayor información consultar: Gonzalo Lamana, “Conocimiento de Dios, Razón Natural e Historia Local y Universal En La ‘Nueva Corónica y Buen Gobierno’ de Guaman Poma de Ayala”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40, no. 80 (2014): 103–16, consultado el 2 de mayo de 2023: <http://www.jstor.org/stable/43855153>.

servicio de Dios, la Santísima trinidad. Fin de la historia de los primeros Uari Uiracocha runa¹³.

Desde el punto de vista territorial, los testimonios de los cronistas clérigos también arrojan luz sobre la forma en que interpretaron los fenómenos naturales a partir de una perspectiva profundamente religiosa. Estos testimonios revelan que, tal como se comparaba América con el Paraíso terrenal, eventos como terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas o enfermedades podían ser concebidos como señales de la ira divina¹⁴. Por ejemplo, después de una serie de desastres naturales ocurridos en Arica y Arequipa en 1605, el fraile jerónimo Diego de Ocaña hizo la siguiente declaración:

todos los frailes en las iglesias y clérigos arrimados por las paredes confesando a la gente, las cuales se confesaban algunos a voces y de dos en dos; aquella noche por las calles, muchos penitentes azotándose como noche de jueves santo. Hiciéronse muchas restituciones, diéronse muchas limosnas, muchos que estaban amancebados se casaron y hubo muchos desposorios, y toda la gente de la ciudad por las calles y en las iglesias todos llorando y dando gritos, todos gimiendo y suspirando, diciendo que aquella noche habían todos de ser hundidos. *Y para mí fue aquella noche un retrato del día del Juicio* y toda la ciudad haciendo verdaderas penitencias, pidiendo a Dios misericordia y haciendo los religiosos muchas plegarias¹⁵.

Asimismo, Diego de Córdoba y Salinas incluye en su citada *Crónica franciscana* un pasaje que describe el terror colectivo experimentado por los habitantes de Trujillo tras un fatídico terremoto:

García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, y patentes de los preladados de la Orden, se mudó el Monesterio y se trasladó al sitio que ahora tienen y poseen, donde sirven al divino Esposo cuarenta religiosas, y se hubiera aumentado este sagrado coro, a no haber sucedido por castigo de nuestros pecados, la ruina que con un terremoto espantoso padeció Trujillo el año de mil y seiscientos y diez y nueve, día del glorioso mártir S. Valentín, a los catorce de febrero, asolóse trujillo que no quedó en la ciudad edificio, templo ni casa alguna en toda ella¹⁶.

¹³ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 45. (Edición del manuscrito redactado hacia 1615).

¹⁴ En relación a estas ideas ver: Pablo Ruiz, "El Paraíso terrenal en la América del siglo XVII: Antonio de León Pinelo y Simão de Vasconcellos", *Revista de crítica literaria latinoamericana* 5 (2017): 175-198. Jaime de Lara, "Francis Alive and Aloft: Franciscan Apocalypticism in the Colonial Andes." *The Americas* 70, no. 2 (2013): 139-63: <http://www.jstor.org/stable/43188960>.

¹⁵ Blanca López de Mariscal, *Fray Diego de Ocaña. Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605* (Madrid: Editorial Iberoamericana, 2010), 155-156.

¹⁶ Diego de Córdoba y Salinas, *Crónica franciscana*, 873.

En páginas posteriores de su crónica, Diego de Córdoba y Salinas narra otros acontecimientos sísmicos, resaltando en particular el impactante terremoto que sacudió la ciudad de Cusco en 1650. En su relato, este suceso también es descrito como una señal de la furia de Dios:

El segundo temblor vino formidable, jueves 31 de marzo de 1650, a las dos de la tarde sobre la ciudad del Cuzco (corte imperial que fue de los poderosos ingas) que se continuó por tiempo casi de un cuarto de hora, y fue tan horrible que en este breve espacio echó por tierra los mejores edificios de aquella nobilísima ciudad, sus casas, los conventos y las iglesias sumptuosamente fabricadas (...) Si atendían a sus casas, las hallaban caídas y cuando faltos de éstas, corrían sin respiración por lo apresurado de sus pasos a entrarse en los templos, donde pedir auxilio a Dios, como en paraje de su solo y último refugio (...) Golpeábanse los pechos, heríanse los rostros, confessando que la causa de aquel daño era su iniquidad, y clamando todos misericordia, pedían humildes no acabase de descargar de su azote todos los ramales. Repetían por horas los temblores, que aunque no tan grandes como el primero, afligían el pueblo, que a voces se confessaban unos en pic, otros de rodillas, causando horror y espanto al corazón más duro¹⁷.

Más tarde, el cronista Diego de Esquivel y Navia, al reconstruir retrospectivamente sucesos ocurridos en el siglo XVII, igualmente registra la correlación establecida por los habitantes del Cusco, entre los eventos naturales y la benevolencia o severidad de Dios:

Después de la plaga de temblores, se siguió en esta ciudad, el año de 1651 la de unas secas y total falta de lluvias. Sobre la esterilidad de la tierra y escasez de bastimentos, causada de los terremotos pasados, viéndose el Cuzco y sus provincias en nueva tribulación y repitiendo sus clamores a la Divina Clemencia, el Cabildo eclesiástico, en 17 de noviembre, acordó se hiciese rogativa y procesión desde la Catedral al Santo Cristo de San Bartolomé, el día 20 con letanías y misa cantada, convocando al Cabildo secular, y religiones, según parece a fojas 170 del tercer Libro Capitular de la Iglesia¹⁸.

Hasta este punto, hemos buscado presentar una serie de fuentes primarias que nos aporten una visión amplia de la forma en que los misioneros cristianos, influenciados por creencias apocalípticas arraigadas en la tradición medieval, interpretaron su llegada y permanencia en América, especialmente en Perú, hasta el siglo XVII. Estos relatos, basados en narraciones bíblicas, se entrelazaron con las instituciones administrativas y religiosas que dieron sentido a sus experiencias en las tierras andinas. A

¹⁷ *Ibíd.*, 1112.

¹⁸ Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco* (Lima: Fundación Augusto N. Wiese, 1980), 99. Primera edición publicada en 1749.

través de sus escritos, podemos apreciar cómo situaron dichas vivencias dentro de los planes divinos, resaltando la victoria del catolicismo sobre las creencias indígenas consideradas demoníacas. Esta visión les llevó a interpretar este territorio desconocido dentro de la voluntad del poder celestial, interpretando los fenómenos naturales como castigos o manifestaciones de eventos milagrosos. Sin embargo, dichos testimonios también revelan que el nuevo contexto desafió los paradigmas establecidos sobre el mundo conocido. A pesar de los esfuerzos por replicar espacios y lineamientos doctrinales similares a los europeos, las características únicas del territorio americano, como los terremotos, el clima, la disponibilidad de recursos y la mano de obra, junto con un entorno social completamente distinto, plantearon retos adaptativos profundos que, como detallaremos más adelante, impidieron reproducir fielmente el modelo monástico y devocional hispano en América.

Asimismo, resulta interesante destacar, según menciona la historiadora Isabel Cruz de Amenábar, la habilidad de la labor purgativa tridentina de la Iglesia para preservar las leyendas piadosas arraigadas en la época medieval¹⁹. El descubrimiento de este nuevo entorno generaba tanto asombro como incertidumbre entre los religiosos, quienes se sentían impulsados por desarrollar o recuperar ideas que pudieran integrarse tanto al sistema de valores occidentales como al dominio de la Corona Española. Frente a estos cambios, los religiosos experimentaron revelaciones e interrogantes desde sus vivencias sin precedentes, aspectos que también se vieron reflejados en las expresiones de la devoción conventual. En el siguiente apartado, ahondaremos en estas adaptaciones y exploraremos cómo se manifestaron en la esfera intelectual y espiritual de los frailes franciscanos en el convento del Cusco, permitiéndonos distinguir elementos propios de la experiencia devocional franciscana en la región.

Singularidades locales

Pese a que los obispos del Nuevo Mundo no participaron en el Concilio de Trento²⁰, la confirmación de sus decretos tuvo repercusiones en el Virreinato del Perú a través de los concilios limenses y, de manera más específica, en los sínodos diocesanos del Cusco²¹. Estas reuniones adoptaron una perspectiva tridentina pastoral y teológica, impulsada

¹⁹ Isabel Cruz de Amenábar, *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986), 33.

²⁰ Erika Tánacs, "El Concilio De Trento Y Las Iglesias De La América española: La problemática De Su Falta De representación", *Fronteras De La Historia* 7 (diciembre 2002):117-40.

²¹ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. *Cuadernos Para La Historia De La Evangelización En América Latina* 2 (1987): 31-72. Artículo de Juan Bautista Lassegue-Moleres, "Sínodos diocesanos del Cusco, 1591 y 1601", 31-72

principalmente por la contienda hacia la Reforma protestante. Sin embargo, en el contexto americano, no bastaba con defender la doctrina y consolidar la autoridad de la Iglesia, pues fue necesario pensar estrategias específicas y aplicables a un virreinato en construcción, así como a las doctrinas de indios y sus doctrineros.

En términos hagiográficos, el Concilio de Trento tuvo un impacto significativo no solo en sus lineamientos dogmáticos, sino también en la representación artística y narrativa de los santos medievales, incluyendo desde luego, a San Francisco de Asís. Según el historiador André Vauchez, durante este periodo hubo un resurgimiento notable de la figura del *Poverello*, convirtiéndose en uno de los santos representados con mayor frecuencia²². La Contrarreforma despertó un renovado interés en sus prodigios, especialmente en la estigmatización, un tema valorado por los fieles debido a su profunda comunión con Cristo²³. Estos nuevos enfoques también se reflejaron en el convento franciscano de Cusco, que, tras haber sido en gran parte destruido por el terremoto de 1650, los frailes comisionaron nuevas pinturas para instalarlas en los corredores del espacio reconstruido. Estas imágenes proporcionaron a la orden la oportunidad de representar sus relatos corporativos y transmitir principios teológicos y espirituales a sus moradores.

Fuentes visuales y fuentes bibliográficas

El programa pictórico de la serie *Vida de san Francisco de Asís* consta de cincuenta y tres lienzos pintados entre 1667 y 1668²⁴ y ofrece una interesante visión de las innovaciones aportadas por la iconografía franciscana en Cusco durante la segunda mitad del siglo XVII. En términos generales, esta serie busca establecer un paralelo biográfico entre el santo fundador de la orden y la vida de Jesucristo, siguiendo la visión promovida por los principales teólogos franciscanos²⁵. Dichas directrices se expresan con claridad en las cartelas de los cuadros²⁶, cuyos textos proporcionan información valiosa para comprender los discursos espirituales y teológicos

²² Andre Vauchez, "Changing Perspectives: Francis Through the ages", en Saint Francis of Assisi, Ed. Gabriele Finaldi (Londres: National Gallery, 2023), 45-59.

²³ *Ibíd.*, 23.

²⁴ En ningún documento conocido se consigna cuántas obras tenía exactamente el ciclo original.

²⁵ De acuerdo con Ana de Zaballa "El tema del 'alter Christus', aplicado a San Francisco, ya venía rodando en los ambientes franciscanos primitivos, cuando San Buenaventura lo incorporó a su *Legenda maior*", citado en: Ana de Zaballa Beascoechea, "Joaquinismos, utopías, milenarismos y mesianismos en la América colonial", en *Teología en América Latina*, Coords. Carmen-José Alejos, Josep Ignasi Saranyana, Vol. 1 (Madrid: Vervuert - Iberoamericana, 1999), 613-687.

²⁶ Representaciones de molduras que contienen textos descriptivos relacionados con el tema que se muestra en la imagen.

que tuvieron relevancia a nivel local. De los 53 lienzos, 49 cuentan con cartelas, pero sólo siete de ellas hacen referencia a fuentes bibliográficas. De este acotado conjunto, nos referiremos solamente a tres de los cuales estamos completamente seguros respecto a la obra literaria que refieren: *La profecía de san Juan Evangelista*, *El bautizo de san Francisco* y *El barquero moro*. El listado de fuentes consignadas y/o reconocidas hasta el momento es el siguiente:

Nº	Título	Fuente Consignada	Referencias Bibliográficas
1	La profecía de san Juan Evangelista	-Apoc. Cap. 9 -S. Ba Va a la letra	-Apocalipsis, Cap. 7:2-3 -Leyenda Mayor de san Buenaventura
2	La anunciación a Doña Pica	-Alex. Rein. Fol 1. Poem	
3	El nacimiento de san Francisco.	-Adam; rap. 5 lib. 2 Cap. 6.	
4	El bautizo de san Francisco	-Vita Sancti Francisci discurso primo. -Bidal y monte ferafico libro 4o. Cap 2o	-Vida segunda de Celano - Salvatore Vitale, <i>Monte Serafico della Verma, nel quale N. Sig. Giesu Cristo impresse le sacre stimate nel virginal corpo del serafico p. S. Francesco. Descritto dal r.p.f.</i> , editado en Florencia en 1628.
5	San Francisco recibe los estigmas	-ex off. eccle.	
6	El barquero moro.	-Fr. Mich: de la Pur:	-Fray Miguel de la Purificación, <i>Vida evangélica y apostólica de los Frayles Menores Illustrada con varias materias morales y conceptos predicables con un copioso elenco para muchos sermones y pláticas para diferentes assumptos</i> (1641)
7	Fray Bernardo de Quintaval le pisa la boca	-Bull. de fu Cano[n].	- ¿Bula de su canon?

Teniendo en mente la diversidad literaria expuesta en el esquema, concordamos con la historiadora del arte María del Carmen García-Atance de Claro, quien sostiene que los antecedentes comunes de los textos postridentinos se encuentran en las Vidas primera y segunda de San Francisco escritas por Tomás de Celano, la Leyenda Mayor de San Buenaventura y el Libro de las Conformidades de Bartolomé de Pisa. Estos célebres teólogos y seguidores de San Francisco desempeñaron un papel fundamental en la interpretación y divulgación de su vida y virtudes a través de obras que posteriormente se convirtieron en puntos de referencia para

las representaciones visuales²⁷. En el contexto de mi actual proyecto de tesis, se ha llevado a cabo la transcripción completa de las cartelas de los cuadros, así como la identificación y transcripción de las fuentes bibliográficas referidas. Este proceso ha permitido incluso descubrir nuevos textos asociados al programa visual, lo cual aporta una perspectiva actualizada de la relación entre los franciscanos cusqueños con corrientes de pensamiento de la época, asuntos que procederemos a comentar a continuación.

La profecía de san Juan Evangelista

El texto que aparece en la primera cartela (fig. 1) de la serie está situado en el centro del borde inferior del cuadro titulado *La profecía de san Juan Evangelista*, donde se puede leer lo siguiente:

Muchos Años antes de nacer Fran^{co} es proffetizado, en forma de Angel Con las llagas de Xpo por S. Iuan Euang^a Apoc. Cap. 9 assi lo Retrata e[ll] Abad Ioachin como entendio S. B^a V^a a la letra == la Sibila ve a Fran^{co} en forma de estrella.



Fig. 1 Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *La profecía de san Juan Evangelista*, h. 1667-1668, óleo sobre tela. 242 x 245 cm. Cusco, convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

La imagen (fig. 2) representa una iconografía extremadamente inusual para la época, tanto en Europa como en América. De acuerdo con

²⁷ Por ejemplo, *La Leyenda Mayor* de San Buenaventura fue utilizada por Giotto como referente para pintar la galería de frescos en la basílica superior de Asís a finales del siglo XIII.

el texto citado, se representa el vaticinio de la llegada de San Francisco alado como el sexto ángel del Apocalipsis, mostrando clavos en sus manos y pies, así como una herida en el costado derecho. En la composición, podemos observar a la izquierda del espectador y en lo alto de una colina, la figura de una Sibila (tal como se indica en la cartela). Justo debajo de ella, se representa a San Buenaventura. A nuestra derecha, se encuentra representado San Juan Evangelista, quien también sostiene una pluma para escribir. En la parte superior del cuadro, dentro de una choza, se puede apreciar a una figura diminuta pintando a San Francisco alado en un lienzo, identificada como el "Abad Ioachin" (mencionado así en la cartela). Tanto la pintura como el texto del cuadro, debido a su riqueza argumental, han sido objeto de atentos análisis por parte de investigadores como Santiago Sebastián²⁸, Ana de Zaballa Beascochea²⁹, María del Carmen García-Atance de Claro³⁰, Constanza Acuña³¹ o Jaime de Lara³². En esta ocasión, si bien haremos algunas referencias a estos estudios previos, nos enfocaremos en proporcionar información menos conocida en relación a los textos relacionados con la obra.



Fig. 2. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *La profecía de san Juan Evangelista*, h. 1667-1668, detalle de la cartela, óleo sobre tela. Cusco, convento de San Francisco.
Fotografía: Raúl Montero.

²⁸ Santiago Sebastián López, *El barroco iberoamericano: Mensaje iconográfico* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990), 295.

²⁹ de Zaballa, "Joaquinismos, utopías, milenarismos", 613-687.

³⁰ María del Carmen García-Atance de Claro, *Barroco Hispanoamericano en Chile: Vida de San Francisco de Asís pintada en el siglo XVII para el Convento Franciscano de Santiago de Chile y expuesta en el Museo de San Francisco del citado convento* (Madrid: Corporación Cultural 3C para el Arte, 2002).

³¹ Constanza Acuña Fariña, "Naturae prodigium gratiae portentum: Pedro de Alva y Astorga y la serie de 54 pinturas sobre la vida de San Francisco del museo colonial de Santiago: milenarismo y visualidad en la cultura cuzqueña del siglo XVII". *Eadem utraque Europa*, no. 12 (2011): 55-79.

³² Jaime de Lara, *Birdman of Assisi: Art and the Apocalyptic in the Colonial Andes* (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2016).

Al referirnos la literatura asociada al ciclo, resulta imprescindible comenzar refiriendo a la figura de San Buenaventura Bagnoregio (1221-1274), ilustre teólogo franciscano, filósofo y Doctor de la Iglesia. Su representación en el lienzo (fig. 3) lo distingue como cardenal (vestido con un roquete blanco y una muceta rosa), y su figura adquiere un rol esencial como conector de los diversos elementos de esta narración. Es posible que la imagen proponga una relación entre el texto de la cartela y el libro que se dispone a escribir, el cual probablemente corresponda a la *Leyenda Mayor*. Esta suposición se basa en el contenido del propio cuadro cusqueño, que concuerda con prólogo de dicha obra, donde se expresa lo siguiente:

En verdad, Francisco, cual lucero del alba en medio de la niebla matinal, irradiando claros fulgores con el brillo rutilante de su vida y doctrina, orientó hacia la luz a los que estaban sentados en tinieblas y en sombras de muerte; y como arco iris que reluce entre nubes de gloria, mostrando en sí la señal de la alianza del Señor, anunció a los hombres la buena noticia de la paz y de la salvación, siendo él mismo ángel de verdadera paz, destinado por Dios -a imitación y semejanza del Precursor- a predicar la penitencia con el ejemplo y la palabra, preparando en el desierto el camino de la altísima pobreza.

Francisco -según aparece claramente en el decurso de toda su vida- fue prevenido desde el principio con los dones de la gracia divina, enriquecido después con los méritos de una virtud nunca desmentida, colmado también del espíritu de profecía y destinado además a una misión angélica, todo él abrasado en ardores seráficos y elevado a lo alto en carroza de fuego como un hombre jerárquico. Por todo lo cual, bien puede concluirse que estuvo investido con el espíritu y poder de Elías. Asimismo, se puede creer con fundamento que Francisco fue prefigurado en aquel ángel que subía del oriente llevando impreso el sello de Dios vivo, según se describe en la verídica profecía del otro amigo del Esposo: Juan, apóstol y evangelista. En efecto, al abrirse el sexto sello -dice Juan en el Apocalipsis-, vi otro ángel que subía del oriente llevando el sello de Dios vivo³³.

Como vemos, la presencia de San Buenaventura es crucial en el relato, ya que es quien menciona el Apocalipsis y señala al ángel del sexto sello. Si bien la cartela indica que esta descripción se encuentra en el capítulo 9, la apertura del sexto sello comienza en Apocalipsis 6:12 y continúa a lo largo del capítulo 7:

³³ Buenaventura de Bagnoregio, *Leyenda mayor de San Francisco*, 1-3, en San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época, ed. José Antonio Guerra (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 7ª edición (reimpresión), pp. 377-500, consultado 12 de junio de 2023: <https://www.franciscanos.org/fuentes/lma01.html>



Fig. 3. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *La profecía de san Juan Evangelista*, h. 1667-1668, detalle de San Buenaventura, óleo sobre tela. Cusco, convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

Luego vi a otro Ángel que subía del Oriente y tenía el sello de Dios vivo; y gritó con fuerte voz a los cuatro Ángeles a quienes se había encomendado causar daño a la tierra y al mar: «No causéis daño ni a la tierra ni al mar ni a los árboles, hasta que marquemos con el sello la frente de los siervos de nuestro Dios.»³⁴

Es también desde la *Leyenda Mayor* que se menciona al abad calabrés Joaquín de Fiore, una figura controvertida tanto en su época como en los debates actuales dentro de la historiografía del arte virreinal. Desde 1215, las creencias trinitarias del abad fueron consideradas heréticas, lo que generó conflictos con la ortodoxia³⁵. Pese a ello, algunos grupos de franciscanos radicales continuaron difundiendo sus ideas, en busca de una transformación espiritual y de una nueva era frente a la cual se consideraban escogidos para renovar la Iglesia. Estas creencias generaron tensiones entre los propios hermanos, ya que no todos compartían dichos postulados. Ante este conflicto, San Buenaventura como Ministro General de la Orden, estimó necesario redactar una biografía de San Francisco que proporcionase “un testimonio de afecto fiel hacia Francisco, un ejemplo de teología hagiográfica y una propuesta de discernimiento carismático en la evolución de la Orden”³⁶. En este sentido, la *Leyenda Mayor* aportó una visión conciliadora al mencionar al abad Joaquín en sus páginas y recoger algunos

³⁴ Apocalipsis 7:2-3 en: *La Santa Biblia. Nuevo Testamento, traducida al español de la Vulgata latina y anotada conforme al sentido de los santos padres y epistolarios católicos* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015), consultado 13 de mayo de 2023: 594, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-santa-biblia-nuevo-testamento>.

³⁵ Joseph Ratzinger. *Teología de la historia de San Buenaventura* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2010), XXI

³⁶ *Ibíd.* XI

de sus planteamientos, pero depurándolos de cualquier contenido problemático para no incurrir en herejías.

Aunque los estudiosos no se sorprenden por la presencia de elementos de la escatología joaquinista en el Nuevo Mundo, pues existe amplio consenso sobre su influencia en esta región, sí existen discrepancias en torno al alcance y trascendencia de dicha impronta. Por ejemplo, Anna de Zaballa³⁷ y Jaime De Lara³⁸ mantienen puntos de vista divergentes en relación a la subsistencia del milenarismo franciscano en Perú. Asimismo, De Lara³⁹ y Acuña⁴⁰ plantean la influencia de la espiritualidad indígena andina en la iconografía del ciclo cusqueño. Esto lo observan, por ejemplo, en la representación de tres soles sobre la figura del abad, interpretando dichos astros como resultado de la influencia simbólica indígena. Sin embargo, es necesario reevaluar estas afirmaciones en base a tres argumentos principales. En primer lugar, estos elementos podrían relacionarse también con la concepción europea de la renovación de tres eras y vincularse a los diagramas trinitarios utilizados por Joaquín de Fiore en su obra *Liber Figurarum*⁴¹, donde expone su teología de las tres edades históricas. Esta idea, también adquiriría un profundo significado en el lienzo cusqueño, simbolizando las dos eras pasadas y la tercera era que amanece en la actualidad con la figura de San Francisco de Asís. En segundo lugar, los documentos demuestran que los habitantes del convento, a quienes se dirigía el programa pictórico, eran exclusivamente españoles y criollos con una sólida formación en filosofía, humanidades y latín (en el siglo XVII no se permitía el ingreso de indígenas a la orden)⁴². En tercer lugar, atribuir la presencia de elementos indígenas a la mano de sus autores sería arriesgado, ya que la evidencia sugiere que tanto pintores naturales como criollos participaron en la creación de este ciclo pictórico⁴³.

En cuanto a la inusual representación de Joaquín de Fiore como pintor (fig. 4), es importante mencionar que esta imagen no es del todo nueva en la literatura de la época. De hecho, en el Siglo de Oro español,

³⁷ De Zaballa, "Joaquinismos, utopías, milenarismos".

³⁸ De Lara, *Birdman of Assisi*.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Acuña, "Naturae prodigium".

⁴¹ *Liber Figurarum. Diagramas de Joaquín*. Biblioteca Bodleian, Universidad de Oxford, consultado el 8 de mayo de 2023.

Disponible en línea: http://www.centrostudioachimiti.it/Gioacchino/GF_tavole.asp.

⁴² Esta información se obtuvo de las *Constituciones de la provincia de San Antonio de las Charcas, recopiladas de las antiguas que tuvo y recibidas en el capítulo provincial celebrado en el convento de San Francisco de Jesús de Lima el 21 de marzo de 1637*, publicadas en Lima por Jerónimo de Contreras, en la esquina de la Calle de los Roperos, en la plaza, en el año 1637.

⁴³ A través de un documento fechado en 1667 y de un lienzo firmado, tenemos conocimiento de la participación de Basilio Santa Cruz como uno de los autores de la serie. Otro de los lienzos lleva la firma de Marcos de Rivera, un pintor criollo cuyo hijo menor se convertirá en fraile algunas décadas después de la realización de esta serie.

dos destacados pintores, teóricos y devotos católicos, habían mencionado la representación del abad calabrés como iconógrafo. Uno de ellos es Vicente Carducho, quien en sus *Diálogos de la pintura* señala lo siguiente:

Mas lo que me llenó de gusto, como cosa más adecuada á mi profesion, fue la variedad y excelencias de las pinturas de mosaico, que hay de muchos valientes en aquella facultad de historias del Testamento Viejo, y otras con letreros, que declaran su significacion, que tal vez han sido profecías de cosas por venir; y me dijeron, que el Abad Ioachin se halló en Venecia en tiempo que se hizo toda esta obra, y por su orden y traza se hizo todo lo que se ve hecho dentro y fuera de la Iglesia. Y en San Márcos se enseña adonde habitaba, y sobre la puerta del Santuario se ven los dos Frailes, que él antevió muchos años antes que viniesen al mundo, que son Santo Domingo, y San Francisco, cosa de mucha devocion, y piedad⁴⁴.

Un segundo ejemplo lo encontramos en el tratado del pintor Francisco Pacheco, quien era un ferviente católico⁴⁵. En su texto, Pacheco menciona la existencia de mosaicos y pinturas que presentan visiones místicas de San Francisco y Santo Domingo en la Basílica de San Marcos en Venecia y que atribuye a la autoría de Joaquín de Fiore:

Si bien el Abad Ioachin que fue años antes, con espíritu Profetico dexò pintada en Venecia en la Iglesia de San Marcos su imagen i retrato de obra Mosaica, en compañía del seráfico Padre San Francisco. Prediziendo muhas cosas prodigiosas destos dos escogidos compañeros (...) ⁴⁶.

Los textos citados proponen que los pintores o devotos europeos de esa época ya tenían conocimiento de la historia de Joaquín y su influencia en la iconografía franciscana.

⁴⁴ Vicente Carducho, *Diálogos de la pintura: su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias* (Madrid: Francisco Martínez, 1633), 17.

⁴⁵ En su testamento, Pacheco solicitó “ser enterrado en el ávito de Capuchino de nro. p.e San francisco con su cordón y una cruz grande de ciprés, que yo tengo para este efecto”. Citado en: Ángel Aterido Fernández, ed. *Corpus Velazqueño. Documentos y Textos* (Madrid: Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales - Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2000), 136.

⁴⁶ Francisco Pacheco, *Arte de la pintura, su antigüedad y grandezas: descriuense los hombres eminentes que ha auido en ella... y enseña el modo de pintar todas las pinturas sagradas*. (Sevilla: Simon Faxardo, 1649), 576.

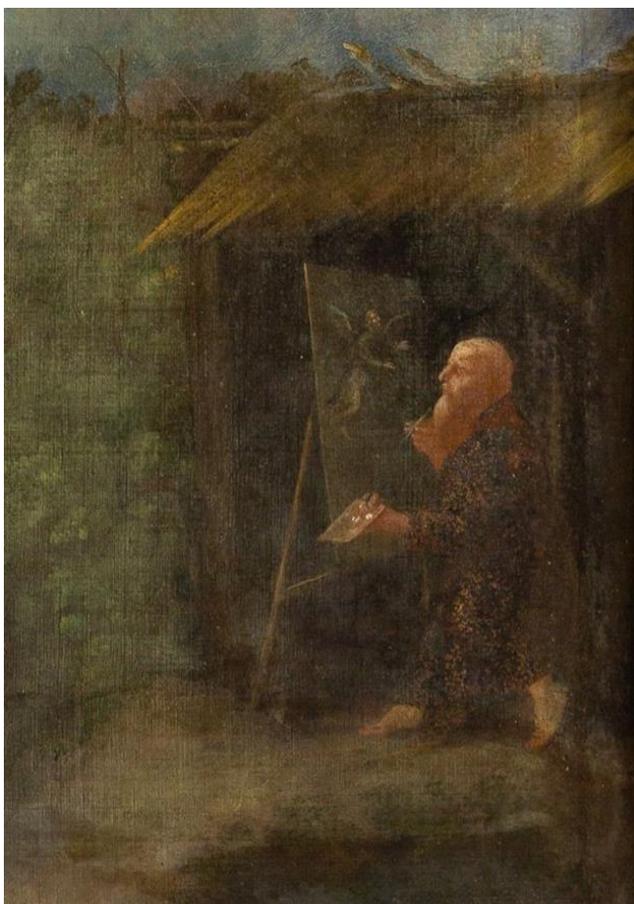


Fig. 4. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *La profecía de san Juan Evangelista*, h. 1667-1668, detalle del abad Joaquín de Fiore, óleo sobre tela. Cusco, convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

En última instancia, al concluir el análisis de esta primera cartela, es relevante destacar que las ideas proféticas de los seguidores de Joaquín de Fiore lograron perdurar a pesar de la oposición de la Iglesia y se difundieron tanto en Europa como en Sudamérica. Adeline Rucquoi⁴⁷ sostiene que, aunque la posteridad no otorgó una atención suficientemente rigurosa a la filosofía joaquinista, ésta continuó influyendo a través de las órdenes franciscanas y dominicas al ofrecer un sentido significativo al aparente caos de la vida cotidiana en momentos de cambios y transformaciones.

⁴⁷ Adeline Rucquoi, "No Hay Mal Que Por Bien No Venga!: Joaquín De Fiore y Las Esperanzas Milenaristas a Fines De La Edad Media." *Clio & Crimen*, N° 1 (2004), 217-240, 240.

El bautizo de san Francisco



Fig. 5. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *El bautizo de san Francisco*, h. 1667-1668, óleo sobre tela. 245 x 251 cm. Cusco, convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

Esta segunda pintura (fig. 5), nos muestra a un grupo de nobles, ángeles y clérigos congregados alrededor de una pila bautismal, donde San Francisco está recibiendo el sacramento. En el lado derecho de la composición, un ángel sostiene al niño en sus brazos junto al sacerdote que, de pie, sostiene un libro abierto. La madre del pequeño se encuentra arrodillada, acompañada por otro ángel, esperando cubrirlo con un manto blanco. La cartela correspondiente a esta escena (fig. 6) se sitúa en el extremo inferior izquierdo del cuadro, y en ella se puede leer lo siguiente:

Saco de la Pila del baptismo vn Angel a N. P. San Francisco, viofe el espíritu Santo sobre el [ILEGIBLE] vita Sancti Francisco dicurfo primo. al reciurlo el ama que le auia de criar. el Angel Custodio que segun Bidal y monte serafico libro 4º. Cap 2º fue el Angel San Miguel encargo la guarda y crianfa del niño, y diput[ó] Dios muchos Angeles, que le guardafsen y le defendiessen.

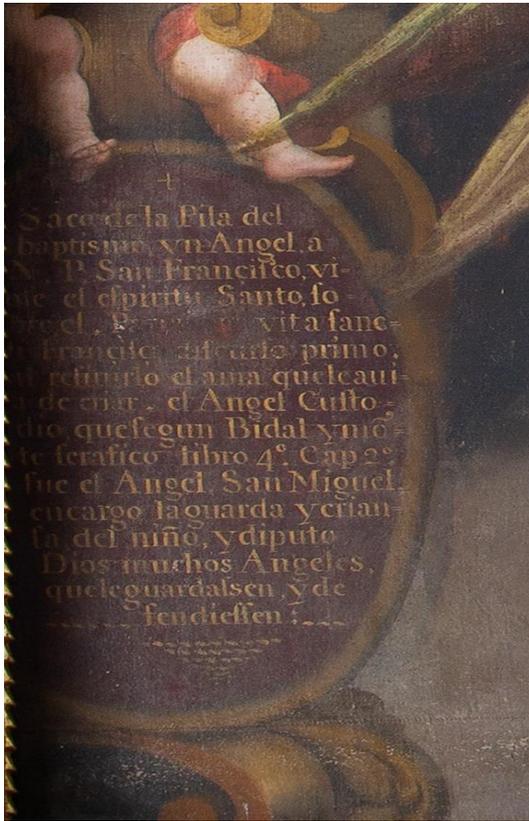


Fig. 6. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *El bautizo de san Francisco*, h. 1667-1668, detalle de la cartela, óleo sobre tela. convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

El texto nos remite a dos fuentes hasta ahora no mencionadas en estudios anteriores sobre este lienzo. En primer lugar, se hace referencia a “Vita Sancti Francisci” discurso primo, cuyo autor no se nombra, sin embargo, el relato coincide con la *Vida Segunda* de Tomás de Celano. A continuación, presentamos el contenido de dicho texto:

Francisco, siervo y amigo del Altísimo, a quien la Providencia divina impuso este nombre para que, por lo singular y desacostumbrado de él, la fama de su ministerio se diese a conocer más pronto en el mundo entero, fue llamado Juan por su madre cuando, renaciendo del agua y del Espíritu Santo, de hijo de ira pasó a ser hijo de gracia⁴⁸.

⁴⁸ Tomás de Celano, *Vita Secunda Sancti Francisci*, Discurso Primero, Capítulo I, "Cómo primero se llamó Juan y después Francisco. Lo que la madre profetizó de él y lo que predijo él de sí mismo, y la paciencia que tuvo en la prisión", consultado 8 de junio de 2023, <http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel01.html>

La segunda fuente mencionada (“Bidal y monte serafico libro 4o. Cap 2^o”), corresponde a un libro escrito por Salvatore Vitale (1582-1647), sacerdote y fraile de origen sardo. Este libro titulado "*Monte Serafico della Verna, nel quale N. Sig. Giesu Cristo impresse le sacre stimmate nel virginal corpo del serafico p. S. Francesco Descritto dal r.p.f.*", fue publicado en Florencia en 1628, donde se relata la transformación del sitio desde su antiguo estado como templo de la diosa pagana de los ladrones (Laverna) hasta convertirse en el lugar donde San Francisco recibió los estigmas. A continuación, se presenta el texto aludido en la cartela:

El Arcángel Miguel, como piadosamente se cree, fue compañero constante de San Francisco, y es el que defiende y protege la Religión Seráfica. Este Príncipe celestial fue asignado por el Señor, y dado al Santo, y a su Orden, por respeto al Ángel conflictivo, y adversario del Santo y de su Religión, que es el quinto y más frenético e iracundo espíritu de la especie Luciférina, que está en el Infierno.

Por eso el Santo era tan devoto de San Miguel, y por eso ayunaba en su honor todos los años en Cuaresma en Septiembre, que se le aparecía y le hablaba muy a menudo y siempre estaba allí para ayudarle con su protección contra todos los peligros de dicho Santo; él fue quien le dijo (entre todos los Ángeles, que se le aparecieron en gran número cuando se arrojó desnudo a las espinas) *Francesco levántate pronto y vete, que está esperando al Señor con su Madre en la Iglesia*: El que les dio sus vestidos nuevos; el que vino a la casa del Padre para decirles que llevaran a la Madre, que estaba dando a luz, al establo; el que llegó a la puerta en forma de peregrino, lo tomó en brazos y lo marcó en el hombro, imprimiéndole una cruz roja; el que en forma humana de peregrino lo acercó a la sagrada pila bautismal cuando fue bautizado; y el que finalmente se les apareció, gritó, protegió, defendió y veló. Por eso el Señor inspiró que el título de esta Capilla de los Estigmas fuera el de San Miguel Arcángel, para que a él se dedicara este lugar, y este monte, como el Gargano, está bajo su cuidado, y más porque lo cuida más que al Gargano, por muchas razones y causas que omitiré para no ser prolijo y tedioso. Cuando el santo llegó a este monte, buscó un lugar más apartado, solitario, oscuro y tenebroso que los demás, más apto para la contemplación, a fin de hacer una gran preparación para la Cuaresma, que estaba a punto de comenzar, y encontró una gruta oscura, con una gran hendidura de piedras, rotas y apoyadas unas contra otras, con una piedra en la puerta⁴⁹.

Salvatore Vitale escribió cuatro monografías sobre este lugar sagrado, y *Monte Seráfico* es una de ellas. En consonancia con otros autores franciscanos mencionados anteriormente, Vitale también respaldaba las corrientes que promovían la conformidad entre San Francisco y Cristo.

⁴⁹ Salvatore Vitale, *Monte Serafico della Verna, nel quale N. Sig. Giesu Cristo impresse le sacre stimmate nel virginal corpo del serafico p. S. Francesco*. Descritto dal r.p.f., (Florencia: appresso Zanobi Pignoni, 1628).

Por ejemplo, en la introducción de su obra *El jardín florido del Alverna*⁵⁰, Vitale explora la predestinación de Francisco para recibir los estigmas, basándose en las profecías del Apocalipsis de San Juan y citando a autores que son comunes a los textos que hemos consignado en este estudio, como Bartolomé de Pisa y Joaquín de Fiore⁵¹. Es interesante comentar que Joaquín de Fiore incluso recibe un elogio específico en una sección de *El jardín florido del Alverna* titulada *Abbatis Joachim commendatio*⁵², lo cual muestra la influencia del abad en textos franciscanos del siglo XVII que no fueron censurados por la Inquisición.

El barquero moro



Fig. 7. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *El barquero moro*, h. 1667-1668, óleo sobre tela. Cusco, convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

En este lienzo (fig. 7) se representa el momento en que un musulmán piadoso carga a San Francisco sobre uno de sus hombros para ayudarlo a cruzar un río. Según María del Carmen García-Atance de Claro, esta representación pictórica va más allá de ilustrar el relato hagiográfico, pues en su simbolismo y narrativa, expresan la universalidad de la influencia

⁵⁰ Salvatore Vitale, *Floretum Alverninum in quo de Seraphici Patriarchae Francisci Sanctitatis Praestantia Luculenter, ac Piè Dissertitur* (Florentia: Zenobius Pignoni, 1626), 45-70, 63-8.

⁵¹ Ritsema Van Eck, "Custodians of Sacred Space: Constructing the Franciscan Holy Land through Texts and Sacri Monti (ca. 1480-1650)." PhD diss., Universiteit van Amsterdam, 2017.

⁵² Salvatore Vitale, *Floretum Alverninum in quo de Seraphici Patriarchae Francisci Sanctitatis Praestantia Luculenter, ac Piè Dissertitur* (Florentia: Zenobius Pignoni, 1626), 45-70, 63-68.

religiosa hispana de los siglos XVI y XVII, así como su conexión con las Indias Orientales. Sólo así se logra que un evento ocurrido en la India sea representado para los frailes de la ciudad del Cusco. No redundaremos en los datos aportados por García-Atance de Claro, autora de referencia en este tema, pues nos centraremos nuevamente en la bibliografía que vertebró el programa pictórico. La cartela adjunta a la pintura (fig. 8) contiene la siguiente inscripción:

Yendo N.P.S. Francisco a predicar a los Moros un Barquero no quiere pasarle un Rio caudaloso. y otro Moro, piadoso le pafa en sus Hombros, aqui en el Santo agradecido Le dice Viual miles de Años. y viue hasta oy. Como consta por informacion que Hizo el Obispo de Nola por orden de Filipo III N[uestro] Rey S. Fr. Mich: de la Pur:

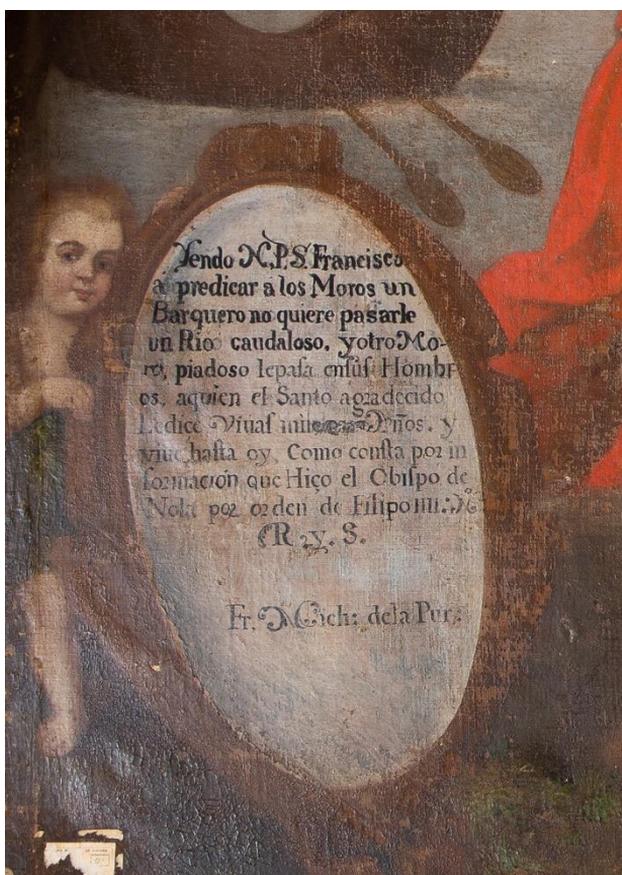


Fig. 8. Obrador de Basilio Santa Cruz o Marcos de Rivera, *El barquero moro*, h. 1667-1668, detalle de la cartela, óleo sobre tela. Cusco, convento de San Francisco. Fotografía: Raúl Montero.

Tal como precisó la misma García-Atance de Claro, el texto citado remite al libro *Vida evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables*, publicado en Barcelona por Gabriel Nogues en 1641. La autoría de este libro corresponde al fraile Miguel de la Purificación, nacido en Terapor (India) en 1589⁵³. El texto en cuestión dice lo siguiente:

En el Reyno de Bengala en la India Oriental, estando un Gentil guardando su ganado junto a un rio, apareció nuestro Padre san Francisco, poco despues de su muerte, vestido del habito con barbado color de avellana, con cuerda de sinco nos, con corona en la cabeza, con llagas en las manos, pies, y costado que corria por ellas sangre; y con un rosario en las manos. Y llegando al dicho hombre, pediole con mucha humildad le que le quisiesse pasar el rio, y ponerle de la otra parte, pues no podía entrar en la agua por causa de sus llagas. Otro infiel que estava presente , comenzó hazer burla del Santo, y a dezirle afrentas; co todo el Gentil que guardava el ganado, como su madre le havia encomendado, que fuesse muy amigo de los pobres, (como despues dixo, quando declaró la cáusa porque passó al Santo) por esta razón, y movido de caridad, reprehendió al otro infiel, por tratar mal de palabras al Sahto, y tomóle sobre sus ombros y le puso de la otra parte del rio (qual otro san Christoval a Christo.)Y alegando el infiel que cargaría el Santo mucho, entonces dixo N.P.S. Francisco. *Tomad hermano este rosario en pago de nuestro trabajo. Y en señal de como tuvistes a los ombros al passar deste rio a San Francisco Alférez de Chisto, estaras en esse estado en que oy estas hasta que buelvas a verme.* Este Gentil al tiempo que tomó fobre fus ombros a nuestro Padre fan Francisco tenia 40. años de edad, y permaneció en el mismo citado quatro cientos años. Por tres vezes le cayeron los dientes, y bolvieronle a nacer; siempre tuvo las fuerzas, y parecer de hombre de 40. años. Cien años fue Gentil, y despues fue Moro, y seguio la secta de Mahoma hasta cerca de la muerte q se covertio⁵⁴.

Desde la cita anterior, podemos apreciar que la obra de Miguel de la Purificación relata los milagros realizados por San Francisco, incluso después de su muerte, que se asemejan a los realizados por Cristo. En este sentido, es notable que tanto este libro como los de Salvatore Vitale y san Buenaventura aludidos en las cartelas precedentes, comparten el objetivo común de profundizar en la identificación de San Francisco como un Segundo Cristo, cuya vida ejemplar culminó con la recepción de los estigmas. De esta manera, observamos que los textos referidos a lo largo de este apartado constituyen eslabones importantes en una cadena de

⁵³ Ángela Barreto Xavier, "Padre Miguel da Purificacao, entre Madrid y Roma: relato del viaje a Europa de un franciscano portugués nacido en la India." en *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*. Ed. Federico Palomo (Madrid: Universidad Complutense, 2014), 87-110.

⁵⁴ Miguel de la Purificación, *Vida evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables* (Barcelona: Gabriel Nogues, 1641), 402-403.

narraciones hagiográficas, teológicas y piadosas que surgieron en la Baja Edad Media y que cobraron un nuevo impulso desde el siglo XVI en el contexto postridentino.

A pesar de haber enfrentado críticas, especialmente cuando se exageraban las similitudes entre San Francisco y Cristo, la persistencia de esta asociación revela el profundo impacto que tuvo tanto en Europa como en el Virreinato del Perú. Estas narraciones también reflejan la influencia del pensamiento apocalíptico en la cultura intelectual de los franciscanos del Cusco, como se evidencia en la inclusión de las profecías joaquinistas o en la representación de San Francisco como el ángel del sexto sello del Apocalipsis. A pesar de la controversia que rodeaba estas analogías, en Cusco se logró desafiar las normas establecidas por el canon tridentino. En nuestra opinión, ello fue posible gracias a la presencia transversal y latente de las ideas escatológicas que tuvieron oportunidad de resurgir a partir de las experiencias vividas por los frailes en América. Además, consideramos que estas asociaciones perduraron debido a la naturaleza ambigua que caracteriza los textos apocalípticos y proféticos, ya que permiten múltiples interpretaciones al presentar límites difusos de tiempos, lugares y circunstancias. En este escenario de incertidumbres, cuestionamientos y revelaciones, donde se entrelazaban la espiritualidad activa, el fuerte misticismo, la inspiración misionera y los terremotos, se generó el ambiente propicio para el desarrollo de rasgos distintivos dentro del franciscanismo virreinal del siglo XVII.

Conclusiones

Durante el proceso de evangelización en América, se produjo un ambiente favorable para el resurgimiento de lecturas e interpretaciones de orientación apocalíptica. Puntualmente, los misioneros cristianos se encontraron con señales y fenómenos desconocidos que impactaron en su percepción del mundo, lo que les llevó a comprender antiguos autores a la luz de una nueva realidad. En tal sentido, nuestro enfoque se centró en los franciscanos del convento de Cusco y su adaptación de la visión histórica europea, influenciados tanto por la escolástica como por los lineamientos postconciliares. Para abordar este tema, se analizaron algunas cartelas del programa pictórico *Vida de san Francisco de Asís* realizado en el siglo XVII para el convento franciscano del Cusco, cuyas inscripciones revelaron la influencia de eruditos franciscanos como Salvatore Vitale y Miguel de la Purificación. Estos autores revitalizaron y ampliaron trabajos fundamentales del medioevo, como las *Vidas* primera y segunda de Tomás de Celano, *La Leyenda Mayor* de San Buenaventura y el *Libro de las Conformidades* de Bartolomé de Pisa; tres eruditos medievales que conformaron la base narrativa común de los textos posteriores. Todas estas

obras mencionadas influyeron en el programa iconográfico de la serie pictórica cusqueña.

Un aspecto común a todos estos relatos es la representación de San Francisco como un segundo Cristo. San Buenaventura desempeñó un papel crucial al difundir y desarrollar dicha idea a través de su *Leyenda Mayor* y más tarde, Bartolomé de Pisa consolidó una teología basada en dicha correspondencia. Los autores que les sucedieron prolongaron esta línea temática, tal como se refleja en la narración visual y textual del programa iconográfico de Cusco. La presentación y discusión de estos libros en este capítulo, algunos de los cuales eran desconocidos previamente, enriquecen este trabajo al incorporar perspectivas y voces previamente ignoradas o subrepresentadas. Además, abren vías para realizar estudios comparativos que puedan dar lugar a nuevas interpretaciones y descubrimientos en torno a la presencia franciscana en el virreinato del Perú.

Hasta ahora, este amplio análisis de crónicas, textos espirituales, teológicos y hagiográficos relacionados con la devoción conventual franciscana en el Cusco virreinal, ha dejado en claro que los misioneros en América adaptaron los conceptos escatológicos que trajeron desde Europa, perfilando la identidad espiritual que buscaban desarrollar para el Nuevo Mundo. En cuanto a estas adaptaciones, es importante destacar que, si bien dentro de los temas representados en las pinturas del convento franciscano, no se observa un sincretismo indigenista explícito, tampoco se puede afirmar que existiera un hispanismo puro. Por lo tanto, una tarea esencial para futuras investigaciones consistirá en reconocer y delimitar la convergencia de las diversas perspectivas dentro del virreinato del Perú: una diversidad llena de matices en que incluso había divergencias entre los propios hermanos de la orden religiosa. Asimismo, resulta fundamental identificar y analizar las diferencias entre las prácticas devocionales que surgieron tanto dentro del convento como en las ricas manifestaciones populares que tuvieron lugar más allá de sus muros.

Propaganda visual y extensión devocional. La Virgen de las Angustias de Granada en Hispanoamérica*

Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz
Universidad de Granada

El tema que ponemos sobre la mesa constituye una propuesta de investigación que se ha demostrado que cuenta con enormes posibilidades de desarrollo cual es el campo de la difusión devocional e iconográfica de imágenes de devoción españolas en los dominios americanos de la monarquía hispánica y los intereses concretos que impulsaron ese proceso, así como sus actores. El estudio de caso que propongo lo constituye la devoción a la imagen de Nuestra Señora de las Angustias, patrona de la ciudad de Granada (España), que como tantas otras devociones españolas (Cristo de Burgos¹, Virgen de la Antigua, etc.) encuentra un escenario de difusión en los vastos territorios de Hispanoamérica, en especial en la Nueva España, donde vamos a concentrar nuestra atención en esta ocasión.

Sobre el objetivo genérico de analizar la difusión iconográfica y devocional de la Virgen de las Angustias en Hispanoamérica, planteo concentrar la atención en tres aspectos encadenados: en primer lugar la definición de un prototipo iconográfico singular y claramente reconocible sobre una advocación de corte genérico como es la de la Virgen de las Angustias; a continuación los factores y objetivos que determinaron esa difusión devocional e iconográfica que rápidamente trascendió el ámbito de lo propiamente granadino, y finalmente, explorar los cauces de su llegada a Hispanoamérica, fundamentalmente por la procedencia granadina de los actores, pero también sondear cómo interactúa esta extensión hispanoamericana con los intereses que impulsaron la difusión devocional e iconográfica de esta advocación granadina.

* Este estudio es parte del proyecto de I+D+i PID2021-126731NB-I00 (Entre Barroco e Ilustración. Estudio comparado de la escultura andaluza e hispanoamericana entre 1750 y 1810), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y por “FEDER Una manera de hacer Europa”.

¹ La extensión devocional e iconográfica del Cristo de Burgos en Nueva España ha sido recientemente desentrañada por Lázaro Gila Medina, “De España a Nueva España: el Cristo de Burgos en México. Arte, historia e iconografía”, en Mecenazgo, ostentación, identidad: Estudios sobre el Barroco Hispánico. Eds. Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, Adrián Contreras Guerrero y José Antonio Díaz Gómez (Granada: Universidad, 2021), 221-280.

La Virgen de las Angustias de Granada: un prototipo singular

Si bien crónicas avanzadas en el tiempo vinculan el germen devocional de la Virgen de las Angustias de Granada con una tabla depositada por los Reyes Católicos en una ermita próxima al río Genil representando la *Quinta Angustia* o *Piedad*, hoy depositada en el Museo de Bellas Artes de Granada y atribuida a un pintor de la Corte como Francisco Chacón², lo cierto es que lo único que se ha podido documentar es la existencia de una imagen escultórica inicial que representaba a la Dolorosa sola, quizás genuflexa³, con la cual la naciente hermandad de la Transfixión de Nuestra Señora inició su culto procesional en Semana Santa durante la década de 1550. Precisamente el no servir para el fin procesional deseado determinó el cambio de imagen: “como de seis palmos de alto”, según Saravia⁴ (es decir, vara y media que equivaldría aproximadamente a 125-126 cm), resultaba “poco aparente en las procesiones” precisamente por su tamaño, quizás debido a una hipotética composición arrodillada como la que mucho tiempo después, ya en el XVII, demuestra el libro de Reglas de la Hermandad.

La nueva imagen, la actual, vino a ser una revisión continuista de su iconografía, es decir, de nuevo una Dolorosa sola, esta vez con seguridad erguida y con túnica tallada y manos entrelazadas orantes. Con el tiempo se asentó una narrativa legendaria a cerca de su milagrosa aparición traída por unos ángeles desde Toledo. Recientes hallazgos documentales⁵ parecen corroborar el encargo a un escultor de aquella ciudad, cuyo nombre permanece en el anonimato, de la hechura de la imagen a fines de la década de 1550 o principios de la de 1560. Esta será el germen de la composición actual de la Virgen de las Angustias con un largo itinerario conducente desde la Dolorosa originaria hasta la configuración a la postre de una Piedad que conviene explicitar siquiera someramente.

Como se ha anunciado, la renovación de la imagen no se debió a un cambio iconográfico sino a criterios estéticos vinculados a su función procesional según una crónica (la de Sánchez Saravia) que debe de tenerse en cuenta que se redacta dos siglos después de producidos los hechos. Para su salida procesional en Semana Santa la Dolorosa se completaba con el

² Emilio Caro Rodríguez, “Quinta Angustia”, en *Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada*, Coords. Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Patronato Provincial de Turismo de Granada, 2017), 51-55.

³ Así lo propone Encarnación Isla Mingorance. *La Virgen de las Angustias. I. El conjunto escultórico* (Granada: Edición de la autora, 1989), 23-24.

⁴ Diego Sánchez Saravia, *Compendio histórico del origen y culto en Granada de N. Señora de las Angustias...* (Granada: Imprenta de la Santísima Trinidad, 1777), 6-7.

⁵ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Francisco Javier Crespo Muñoz, “Orígenes de la devoción más importante de Granada. La Virgen de las Angustias y su hermandad”, *Andalucía en la historia*, 79 (2023), 54-59.

cuerpo yacente de Cristo ante Ella sobre una camilla, lo que se consolidó en forma de grupo estable a principios del siglo XVII⁶. Parece adivinarse una intención nítida que propende a la composición en Piedad, bien fruto del prestigio del icono donado por los Reyes Católicos, bien por el interés en primar el discurso narrativo de la imagen y no solo lo estrictamente procesional. En los primeros inventarios conservados de la hermandad, ya de principios del siglo XVII, se anotan con registros independientes la imagen de la Dolorosa y de Cristo yacente ya que de inicio la composición de ambas imágenes no era permanente. Hasta el inventario de 1619 no figura como en una misma anotación “la imagen de N^a S^a de las Angustias con su hijo en brazos”⁷. Pero en realidad se buscó una peculiaridad iconográfica distinta a aquella de la Piedad, que encontró definitivo acomodo en el siglo XVIII.

Contamos con abundantes representaciones pictóricas y algunas grabadas de este siglo que documentan a la perfección la evolución estética e iconográfica de la imagen. Y esta campaña de difusión a través de la imagen se enmarca en el escenario de competencia entre la primitiva hermandad y una nueva realidad asociativa de fieles, la Esclavitud de Nuestra Señora de las Angustias, que nace en 1614 auspiciada por la jerarquía eclesiástica en el marco de litigio casi permanente que se plantea desde el momento en que la primitiva ermita de la hermandad fue elevada al rango de templo parroquial en 1610 y luego sustituida por un nuevo templo mucho más capaz en las décadas de 1660 y 1670, pero ya a cargo de la tesorería diocesana⁸. Ciertos intereses sobre los que luego volveremos determinar, pues, esta campaña de propaganda plástica, como muy pocas devociones poseen.

Pivotando el conflicto se encontraba la imagen de la *Virgen de las Angustias* y su definición iconográfica en aras a optimizar su eficacia en la transmisión de un discurso simbólico. En este proceso probablemente hacia 1620 quedara definida una composición que contemplara de modo permanente las dos imágenes pero que siempre procurará evidenciar nítidamente el carácter aditivo del conjunto. Una estampa de 1638⁹

⁶ Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, “Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada. Aspectos compositivos y simbólicos”, en *Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada*, Coords. Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Patronato Provincial de Turismo de Granada, 2017), 26-28.

⁷ Libro de cargo y descargo. 1614-1630. Archivo de la Hermandad de las Angustias (A.H.A.), fol. 111 vto.

⁸ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *Nuestra Señora de las Angustias y su Hermandad en la época moderna* (Granada: Comares, 1996), 135-139.

⁹ Calcografía inserta en la obra *Officium in sacrosancta maxime q; commemoranda festinitate transfixionis, seu angustiarum sacrarum deiparae ... Virginis Mariae quae pro preclara Basilica in eius celebri Titulati, si Parochiali, Regali Ecclesia Granatensi nona Februarij celebratur die* (Madrid: Imprenta Real, 1638); consultado el ejemplar conservado en la Biblioteca General de la Universidad de Granada, signatura: BHR/A-031-130 (15).

documenta con cronología exacta la evolución estética de la imagen a la búsqueda de un contenido simbólico-teológico que prevalece sobre el narrativo-emocional (fig. 1). Probablemente la representación no sea del todo fiel a la realidad de la imagen en este tiempo pues no tenía por entonces las manos separadas pero sí aparece en cambio el típico atuendo de Dolorosa que se impone desde tiempos de Felipe II, con túnica blanca y manto negro, además de un ribete en pico a modo de beca sobre el pecho. Con el tiempo se adicionan nuevos elementos como una corona de espinas y clavos en las manos de la Virgen, una media luna de plata en 1645, dos ángeles mancebos, un corazón de plata o quizás de cristal (como consta en los inventarios) sobre el pecho de la Virgen, probable influencia cortesana de la famosa imagen de la Soledad de los Mínimos de Madrid que labrara Gaspar Becerra¹⁰, y una corona de imperios registrada en inventario de 1659¹¹. La cuestión de los adornos no era baladí pues la discusión acerca de quién debía de ostentar la propiedad de las joyas donadas a la imagen entre el clero parroquial y la hermandad llevó a esta última a entablar pleito en 1655 que finalmente se dirimió a favor de ésta¹².



Fig. 1. Anónimo. *Verdadero retrato de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de las Angustias*, 1638. Granada, Biblioteca Universitaria (Hospital Real).

Todos estos datos interesan a la hora de aquilatar el prototipo iconográfico que hace a la *Virgen de las Angustias* un icono perfectamente discernible y a contextualizar la campaña de propaganda visual de que fue

¹⁰ López-Guadalupe Muñoz, “Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada. Aspectos compositivos y simbólicos”, 31.

¹¹ Libro de inventario de bienes. 1629-1671. A.H.A., fols. 135 vto. y 151 vto.

¹² Archivo Histórico del Arzobispado de Granada (A.H.A.Gr.), leg. 6b, pza. 3.

objeto. Casi vencida la centuria del XVII se rastrea en estas representaciones que se consolida una representación del Yacente en disposición rectilínea horizontal y no quebrada, probablemente por cambio en la imagen de Cristo, ya con cruz de plata tras la Virgen, realizada en 1660, y manto negro tachonado de estrellas en oro, como muestra la pintura conservada en el Monasterio de la Concepción¹³ (fig. 2). Interesaba en el marco de la tensión institucional anunciada la definición de una imagen concreta y reconocible que se encuentra próxima a alcanzar su formalización definitiva. Ello tiene lugar en las postrimerías del siglo XVII. La imagen del yacente en disposición rectilínea cobra sentido cuando ésta se coloca sobre una camilla en forma de bloque o paralelepípedo, en muchas ocasiones perceptible nítidamente en las distintas representaciones escultóricas, pictóricas o grabadas que la difunden. De esta manera se disolvía la imbricación de ambas imágenes, sugerida hasta el momento en representaciones en las que Cristo parecía reposar sobre las rodillas de la Virgen, para quedar ahora de modo efectivo separadas.



Fig. 2. Anónimo. *Virgen de las Angustias*, hacia 1660. Granada, Monasterio de la Concepción.

A esto se unió otro detalle esencial en la definición del tipo definitivo y es la separación de las manos de la Virgen, hasta entonces entrelazadas en actitud orante para ahora abrirse con extensión de brazos en gesto oferente. Como Sánchez Saravia aclara casi cien años después¹⁴, fue la ofrenda de una cruz pectoral de oro con esmeraldas engastadas por parte del arzobispo fray Bernardo Alonso de los Ríos (1677-1692) la que

¹³ López-Guadalupe Muñoz, “Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada. Aspectos compositivos y simbólicos”, 35-36.

¹⁴ Sánchez Saravia, *Compendio histórico*, 29.

determinó esta operación para despejar el pecho de la Virgen y hacer posible la contemplación de la presea del mitrado, al tiempo que se redefinía compositiva y simbólicamente el conjunto. En una patente de hermandad de 1692 (fig. 3) y en un lienzo firmado y fechado por José Risueño en 1698 de la Catedral de Granada¹⁵ queda codificado el prototipo final que será objeto de una renovada campaña de propaganda visual durante el siglo XVIII. En ambas representaciones queda manifiesto que la figura de la Virgen se encuentra en pie ante una camilla o bloque a modo de altar sobre la que reposa el cuerpo muerto de Cristo, hacia el que se dirige con los brazos extendidos y las manos abiertas, lo que constituye un ambiguo gesto de adoración y ostentación a un tiempo, composición que permitía lucir la ofenda arzobispal, conocida también por la coincidencia formal con la cruz pectoral que porta el arzobispo don Martín de Ascargorta en el retrato que realiza el mismo Risueño, hoy en el Palacio Arzobispal de Granada. Se insiste en toda la línea de representaciones examinadas en unos rasgos formales característicos de la imagen de la Virgen como es el marcado óvalo y la acentuada caída en ángulo de los ojos, fiel reflejo de la propuesta expresiva que singulariza a esta imagen. Se imponía un criterio de origen teológico que ponía el acento en el significado simbólico de María como oferente y corredentora al mostrar el sacrificio de Cristo, más que en el deleite narrativo y el impacto emocional de la desgarradora estampa de la Piedad.



Fig. 3. Anónimo. *Patente de agregación a la hermandad de Nuestra Señora de las Angustias*, hacia 1690. Granada, Archivo de la Real Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias.

¹⁵ Manuel García Luque, “José Risueño, un artista versátil al servicio de la Catedral de Granada”, *Laboratorio de Arte*, 25 (2013): 441-443.

La propaganda visual del siglo XVIII y sus intereses

A comienzos del siglo XVIII había quedado definida, pues, una imagen prototípica de la Virgen de las Angustias, sujeta ya a pocas variantes, fundamentalmente ligeras alternativas en el adorno de la cruz pectoral, unas veces timbrada por algo así como un corazón atravesado de espadas, otras por un lazo de oro y brillantes, quizás el donado por don Gaspar de Guzmán en 1734. La Esclavitud se erige, entonces, en protagonista de una intensa campaña de propaganda visual, seguida de cerca por la propia Hermandad. Una de las primeras representaciones datadas con certeza corresponde a las nuevas Constituciones de la Esclavitud, aprobadas por el arzobispo Ascargorta en 1704, con una calcografía abierta por el pintor Domingo Echevarría 'Chavarito'¹⁶ (fig. 4). Muy significativamente presenta la leyenda: "Verdadero R^{to} de N^a S^a de las Angustyas (*sic*) de la Ciudad de Granada, la hermandad la izo a su costa el año de 1704", que ratifica su fidelidad al original pero obvia a la otra corporación, la Real Hermandad, que le daba culto, arrogándose en cierto modo la propiedad intelectual del icono y su difusión. Esta disputa se evidencia en otros aspectos de las representaciones examinadas, por ejemplo, en cuanto al fondo que aparece tras la imagen, que explicita de modo más o menos fiel e interesado el camarín que precisamente desde principios del siglo XVIII se encuentra en construcción y que se concluyó e inauguró en 1742¹⁷.



Fig. 4. Domingo Echevarría. *Verdadero R^{to} de N^a S^a de las Angustyas de la Ciudad de Granada*, 1704. Granada, Archivo Histórico del Arzobispado de Granada.

¹⁶ A.H.A.Gr., leg. 108F, pza. 32.

¹⁷ López-Guadalupe Muñoz y López-Guadalupe Muñoz, *Nuestra Señora de...*, 149-156.

De hecho, este pulso institucional entre ambas asociaciones se trasladó al terreno del mecenazgo artístico con motivo del alhajamiento del nuevo templo, inaugurado a comienzos de la década de 1670. La Real Hermandad procuró mantener bajo control el entorno inmediato de la imagen, siendo la promotora de las obras del camarín (1703-1742) y del nuevo retablo de mármoles (1734-1760) que supusieron una inversión superior al medio millón de reales entre ambas, mientras que la Esclavitud sufragó el adorno de buena parte de la iglesia, con especial protagonismo en los retablos de las capillas y crucero (1721-1724) y un Apostolado a cargo de Pedro Duque Cornejo (1714-1718)¹⁸. Esto hacía que el pulso institucional, en el que la Esclavitud actuaba en realidad como un instrumento del clero parroquial y, a través de éste, de la autoridad diocesana, fuera también un pulso por la colecturía de limosnas. El esfuerzo económico fue muy elevado y justifica la dilación y trabas de obras como las del camarín y el retablo mayor. Existen pleitos del siglo XVII en los que la hermandad denunciaba la ilicitud de pedir limosna para la Virgen de las Angustias por parte de los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios y de una pseudo-hermandad que se lucraba mediante la demanda con una imagen de la Virgen. Era evidente el potencial no sólo devocional sino también económico que tenían las representaciones de la Virgen. Los medios para allegar recursos a estas obras fueron variados: además de la iniciativa privada, como la de don Juan de Lizana, comisario de las obras del camarín, se realizaban corridas de toros, se llegó a vender agua de la fuente y se recogían limosnas en Cádiz de los barcos procedentes de América¹⁹. Habían menudeado donaciones en bienes concretos como las de Antonio Morcillo consistente en unos blandones de plata específicamente legados a la Esclavitud desde Jalapa (México) y con un peso de 193 onzas y 8 adarmes²⁰ o una custodia quiteña donada por Luis Pérez Navarro, almeriense de Terque que fuera canónigo en la catedral de Quito²¹. Las donaciones llegaron incluso desde Manila.

¹⁸ Manuel García Luque, “Un conjunto singular del barroco sevillano en Granada: el Apostolado de la Basílica de las Angustias, obra de Pedro Duque Cornejo”, *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 41 (2010): 169-188 y Lázaro Gila Medina, “El Apostolado, el Salvador y la Virgen de la parroquia-basílica de Nuestra Señora de las Angustias de Granada, obra de Duque Cornejo, a la luz de la documentación”, en *Pulchrum: Scripta varia in honorem M^a Concepción García Gaiñza*, Coord. Ricardo Fernández Gracia (Pamplona: Universidad de Navarra, 2011), 357-365.

¹⁹ López-Guadalupe Muñoz y López-Guadalupe Muñoz, *Nuestra Señora de...*, 172.

²⁰ Fernando Quiles, *Sevilla y América en el Barroco. Comercio, ciudad y arte* (Sevilla: Bosque de Palabras, 2009), 99-100.

²¹ Guadalupe Romero Sánchez y Gloria Espinosa Spínola, “El mecenazgo indiano en Andalucía oriental: el caso de don Luis Pérez Navarro”, en *Arte y patrimonio en Iberoamérica. Tráficos transoceánicos*. Coords. Inmaculada Rodríguez Moya, María de los Ángeles Fernández Valle y Carmen López Calderón (Castellón: Universitat Jaume I, 2016), 233-253.

Por tanto, la difusión iconográfica adquirió una nueva dimensión y participó de este pulso entre corporaciones. La promoción de imágenes resultaba interesada y no obedecía a intereses exclusivamente devocionales. Es difícil valorar hasta qué punto el destinatario o el promotor de una de estas imágenes participaba en este juego pero sí se evidencia la codificación de representaciones en las que sobre un modelo común muy reconocible, la propia imagen perfectamente definida en su configuración final desde fines del siglo XVII, se añadían elementos diferenciadores. La heráldica de la Esclavitud, la “S” atravesada por un clavo que timbra todos los retablos que esta corporación costea en el templo, se hace presente también en las estampas sobre fondos arquitectónicos en general poco definidos, concentrando la atención en el icono; en contraste, otro grupo de representaciones se aproximaba con bastante fidelidad a la representación como fondo del camarín tal y como queda configurado e incluso en alguna ocasión al propio retablo mayor, obras ambas promovidas por la Real Hermandad. De las versiones que con mayor fidelidad reproducen el espacio del camarín es la que se encontraba en el extinto convento de los Ángeles (fig. 5), que reproduce las columnas salomónicas y los apilastrados y medios estípites con incrustaciones policromas en rojo, gris, blanco y adornos en oro, lo que entiendo que era un interés expreso por destacar las obras de adorno realizadas y a la institución promotora. Estas representaciones pictóricas y, sobre todo, grabadas alcanzaron una enorme difusión y sirvieron de estímulo a la colecturía de limosnas destinadas a los esfuerzos decorativos emprendidos. En ese contexto desempeñaron, creo, un papel relevante no sólo vinculado a lo estrictamente devocional. Constituyeron una campaña de propaganda visual en toda regla y de carácter masivo a juzgar por la cantidad de representaciones y estampas catalogadas.



Fig. 5. Anónimo. *Virgen de las Angustias*, entre 1740 y 1750. Granada, anteriormente en el convento de los Ángeles.

La difusión iconográfica, con lo devocional aparejado a ella, alcanzó el Nuevo Mundo pero con el interés añadido de trasladar a aquel escenario unas versiones en cierto modo interesadas de la Virgen de las Angustias, en el contexto ya definido.

La Virgen de las Angustias en Nueva España

Entre esos escenarios se encuentra la Nueva España, en la que focalizamos el análisis a través de un ejemplo especialmente relevante, como es la imagen pictórica de la Virgen de las Angustias de Granada de la Catedral de Ciudad de México (fig. 6). El cauce de llegada será obviamente la procedencia granadina de los actores, lo que cabe aplicar a este caso como a otras representaciones de la patrona granadina localizadas en el antiguo virreinato de Nueva España. Se ubica en la primera capilla de la derecha, espacio que sirve de base a la torre de ese costado, lugar donde tuvo asiento provisional el sagrario de la catedral hasta 1749 en que se trasladó a la capilla de las Ánimas²², mientras se construía el edificio proyectado por Lorenzo Rodríguez. Comenzaría por entonces el alhajamiento de esta capilla como demuestran sus retablos, claramente afectos a las corrientes del barroco estípite dominante en esa época.



Fig. 6. Anónimo. *Virgen de las Angustias*, mediados del siglo XVIII. México, Catedral.

²² Manuel Toussaint, *La Catedral de México y el Sagrario Metropolitano. Su historia, su tesoro, su arte* (México: Editorial Porrúa, 1973), 149.

Fueron protagonistas dos hermanos motrileños, estudiados por Ana Ruiz, de esclarecido linaje que se había asentado en Motril durante la sublevación morisca y de la que varios miembros ostentaron cargos públicos, en especial el de regidor de la ciudad²³. Agustín Moreno Beltrán-Cerrato Ruiz de Castro nació en Motril en las postrimerías del siglo XVII, con posterioridad al parecer a su hermano Alonso Moreno, quien debió de nacer hacia 1697. Sus trayectorias biográficas, dispares, uno consagrado al ejercicio de las armas y posteriormente a puestos en la administración virreinal y otro consagrado a la carrera eclesiástica, se vuelven a unir en la Nueva España.

La carrera eclesiástica de Alonso Francisco Moreno se había iniciado con sus estudios de Artes y Sagrada Teología en Granada como becado del Colegio Imperial de San Miguel en la década de 1710. Por tanto, muy probablemente conoció de primera mano la imagen definitivamente codificada de la Virgen de las Angustias y los hitos (uno pictórico y otro escultórico) de la misma debidos a José Risueño bajo el mecenazgo del arzobispo don Martín de Ascargorta: el citado lienzo de 1698 hoy en el museo catedralicio y quizás alcanzara a ver también la imagen escultórica de la fachada la trasera del Palacio Arzobispal (1717) de cara a la plaza mayor de Granada, la Plaza de Bib-Rambla, hitos singulares por su calidad, ubicación y alto patrocinio en la definición del prototipo icónico de esta advocación²⁴. Sin duda, conocería también de primera mano el pulso entre la hermandad y el clero parroquial a través de la Esclavitud, lo que en cierto modo creo que influyó en la elección de la imagen reproducida en México.

Continuó sus estudios en el Colegio de Cuenca en Salamanca y accedió por oposición a la canonjía lectoral de la Catedral de Oviedo y a la de magistral en la de León, donde alcanzó los cargos de provisor y vicario general de su obispado. De ahí debió de pasar a la metropolitana de México, hacia 1728 donde irá ocupando los cargos de tesorero, chantre y arcediano y, sobre todo, se interesa sobre manera por las obras decorativas emprendidas en esa catedral²⁵. Alcanzó el deanato en 1737 y el nombramiento como gobernador del arzobispado al año siguiente, contando también con una extensa ejecutoria en cuanto a obras

²³ Luis Vilar y Pascual y Juan José Vilar Psayla, *Diccionario histórico, genealógico y heráldico de las familias ilustres de la monarquía española* (Madrid: Imprenta de F. Sánchez a cargo de A. Espinosa, 1860, vol. 4), 332-342, citado por Ana Ruiz Gutiérrez, “El mecenazgo de los Moreno Beltrán-Cerrato en la Catedral de México”, en *Construyendo patrimonio. Mecenazgo y promoción artística entre América y Andalucía*, Coord. Guadalupe Romero Sánchez (Castellón: Universitat Jaume I, 2019), 107.

²⁴ Ignacio N. López-Muñoz Martínez, *Martín de Ascargorta. El arzobispo mecenas de la Granada barroca* (Almería: Círculo Rojo, 2019), 232-234.

²⁵ Por extenso en Ruiz Gutiérrez, “El mecenazgo de los Moreno Beltrán-Cerrato en la Catedral de México”, 111-114. Se completó con algunas mandas que constan en su testamento (Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 49, exp. 121, de 1759, citado *ibidem*, 113).

asistenciales, especialmente con motivo de una epidemia de matlazáhuatl (1736-1739), lo que le llevó a proponer la proclamación de la Virgen de Guadalupe como patrona general de la ciudad de México a quien se atribuyó el auxilio divino en la superación de la epidemia precisamente en 1737²⁶.



Fig. 7. Anónimo. Retrato del marqués de Valle Ameno, ca. 1740. México, Museo Nacional del Virreinato.

Por entonces, consolidada su carrera eclesiástica y firmemente asentado en la Nueva España, su trayectoria vuelve a entrecruzarse con la de su hermano Agustín Moreno, que contrae matrimonio precisamente en el sagrario metropolitano en 1735. Consagrado a la carrera militar como capitán de infantería del regimiento de Barcelona, sus servicios al rey Felipe V le llevaron a conseguir en 1734, previo pago de su importe, el título de marqués de Valle Ameno, al que pronto sumó el de gobernador de Nuevo

²⁶ Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad, de la Nueva-Espana [sic], y de casi todo el nuevo mundo, Maria Santissima, en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida [sic] en el palacio arzobispal el año de 1531...* (México: Impreso por la viuda de d. J. B. de Hogal, 1746), citado por Ruiz Gutiérrez, “El mecenazgo de los Moreno Beltrán-Cerrato en la Catedral de México”, 116).

México por 12 mil pesos y el grado de coronel por otros 4 mil en 1740²⁷. La fortuna obtenida principalmente en los negocios de minas le permitió ennoblecerse en tal manera hasta conseguir los títulos y convertirse en un personaje de relevancia en la administración virreinal. Fátima Halcón ha estudiado ejemplos de mecenazgo artístico a cargo de la oligarquía minera, de los que se conservan retratos que son elocuentes testimonios de su afán de nobleza y ostentación social. Bellísimo resulta el de Miguel Cabrera representando a Francisco Antonio Sánchez de Tagle (Museo Nacional de Historia, México, D.F.), paralelo al que representa al propio Moreno, de autoría anónima y una amplia leyenda acerca de su trayectoria biográfica y *cursus honorum* (fig. 7). La cuidada escenografía no ahorra elementos en los detalles del atuendo (principalmente la rica casaca, peluca y zapatos de hebilla) como en el mobiliario, la mesa con documentos, sello y recado de escribir, lo que a partes iguales ensalza su posición social y actividad de gobierno²⁸. Probablemente se realizó en fecha próxima a su nombramiento como gobernador de Nuevo México y acceso al grado de coronel en 1740, lo que se hace constar prolijamente en la citada leyenda.

La confluencia de intereses de ambos hermanos les llevó al mecenazgo de la decoración de la antigua capilla sacramental o sagrario de la catedral de México. De alguna manera el deán participó en los negocios mineros de su hermano pues a la muerte de éste en 1755 pasó a formar parte de una compañía que gestionaba sus bienes²⁹. Esto encuadra a la perfección la acción de patrocinio de ambos hermanos, si bien el marqués tuvo como principal escenario de acción la iglesia de los carmelitas de Querétaro, en cuyo convento fue enterrado, como informa la leyenda del retrato. Con el apoyo económico del marqués el deán Alonso Moreno acometió la decoración de la capilla probablemente todavía en vida de su hermano y antes de su propio fallecimiento en 1759, dejando entre sus mandas testamentarias instituida una misa rezada en esa capilla, en la que obtuvo privilegio de enterramiento. Se incluía en el alhajamiento de este espacio una hermosa lámpara de plata³⁰. La oportunidad que brindaba la liberación del espacio de esta capilla de su anterior función como sagrario fue aprovechada por los Moreno para establecer memoria del linaje y de su procedencia a través del icono devocional de referencia de su tierra.

²⁷ María del Mar Felices de la Fuente, *La nobleza titulada de España y América en el siglo XVIII (1701-1746). Entre el mérito y la venalidad* (Almería: Universidad, 2012), 347.

²⁸ Julio Juan Polo Sánchez, “La nación montañesa en la Nueva España: retratos de una élite social”, en *Arte y mecenazgo indiano. Del Cantábrico al Caribe*, Ed. Luis Sazatornil Ruiz (Gijón, Ediciones Trea, 2007), 201-218.

²⁹ Ruiz Gutiérrez, “El mecenazgo de los Moreno Beltrán-Cerrato en la Catedral de México”, 111.

³⁰ Gustavo Curiel, “Capilla de la Virgen de las Angustias de Granada”, en *Catedral de México. Patrimonio artístico y cultural* (México: Banamex, 1986), 227-239.

Elemento clave en la decoración de la capilla fue la construcción del retablo principal, obra característica del barroco estípite novohispano³¹. Se suele datar con posteridad a la muerte del deán, a partir de 1765 y en la propia capilla catedralicia se afina la data a 1769 aunque parece más lógico pensar que para alguien ya acostumbrado al desarrollo de las obras de ornato y sus avatares, emprendiera este proyecto aún en vida. El retablo, desde luego, parece quedar lejos de las grandes empresas retablísticas de la Catedral de México como las de Jerónimo Balbás, encabezadas por el retablo de los Reyes (1718-1725) que, sin duda, serían referentes para el deán Moreno. Muerto el arquitecto y tramoyista zamorano en 1748, el retablo de la Virgen de las Angustias, de fines de la década de 1750 o ya de la de 1760, se organiza mucho más sencillamente y, sobre todo, con menor potencia plástica, lo que permite potenciar el efecto visual de la pintura que lo preside. El juego moderado de planos recortados sobrepuestos y de moldurajes quebrados se enfatiza en la calle central merced a dos estípites exentos que flanquean la caja mixtilínea que alberga la pintura. La referencia a Balbás parece descubrirse en el formato de este marco, idéntico al de la pintura de *La Adoración de los Reyes* que preside el retablo de los Reyes que diseñó el zamorano para la misma catedral.



Fig. 8. Juan Ruiz Luengo. *Virgen de las Angustias*, 1747. Calcografía.

³¹ Armando Ruiz (coord.), *Los retablos de la ciudad de México. Una guía* (México: Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005), 200.

Interesa el análisis de esta representación de la patrona de Granada. Reproduce fielmente la imagen codificada de esta figura mariana tal y como quedó definida a fines del XVII, renovada por el nuevo juego de manos que labra Duque Cornejo en 1718 y difundida a través fundamentalmente de la estampa. En este sentido reproduce fielmente la calcografía abierta por Juan Ruiz Luengo en 1747 (fig. 8) al servicio de la Esclavitud, manifiesto en una serie de elementos idiosincráticos podríamos decir, como es el blasón jeroglífico de la corporación, la “S” atravesada en vertical por un clavo, y el fondo arquitectónico ficticio, un mero nicho cóncavo, de remate avenerado, flanqueado por pilastras cuyas cajas repiten la misma heráldica. Intencionadamente se obvia la representación del camarín, fruto del esfuerzo económico de la corporación rival, la Real Hermandad, potenciando el efecto visual de la propia imagen, que se refuerza en el primer plano sobre un fondo casi neutro; pero al tiempo, el blasón de la Esclavitud funciona como permanente recuerdo institucional, en este caso ya al otro lado del Atlántico.

Parece plausible pensar que dado su estatus eclesiástico, el deán Moreno tras su paso juvenil por Granada se alinea en el bando de aquella corporación prohibida por el clero y los mitrados granadinos, dos de los cuales fueron esclavos menores (equivalente al actual cargo de hermano mayor) de la Esclavitud. Observada en detalle, se reproducen miméticamente los detalles de la citada calcografía, sin duda fuente para la realización de esa tela: los cortinajes, sostenidos por angelillos, la conformación de la peana con cuerpos cúbicos avanzados en las esquinas y en el centro, de nuevo la heráldica de la Esclavitud en el centro de la peana, las granadas en sus esquinas y la reproducción exacta del fondo arquitectónico no dejan lugar a la duda respecto a la fuente. Otra cuestión es si la pintura vino importada desde la península o es una realización novohispana. No habría problema para admitir esto último, una vez conocida la fuente que explica la fidelidad al prototipo que guarda esta pintura. En este sentido cabe apuntar que en la partición de bienes inventariados de los dos hermanos en 1776 se mencionaba específicamente “una lámina de Nuestra Señora de las Angustias de a tercia, con marco vestido de vidrio y vidrio al claro”, tasada en 4 pesos³². Bien pudo referirse a la estampa señalada o a otra pero evidencia que los promotores conocían y poseían estampas de esta imagen que facilitarían su reproducción pictórica en la Nueva España. Sin embargo, al observar la pintura abierto el cristal que la protege, se observa claramente un lienzo recortado, que no adoptó la forma *ad hoc* de este retablo sino que fue adaptado a él. No significa taxativamente que fuera una pintura importada desde España pero abre camino a esa posibilidad y al menos parece sugerir que no fue ejecutada

³² Agradezco la noticia a la profesora Ana Ruiz Gutiérrez.

pensando en este retablo sino que fue aprovechada en él, lo que obligaría revisar su data, en todo caso no anterior a 1750.



Fig. 9. Anónimo. *Virgen de las Angustias*, mediados del siglo XVIII. México, iglesia de San Juan de Dios.

Puedo ofrecer un par de testimonios novohispanos más en los que aparece la Virgen de las Angustias de Granada³³. Uno de ellos se encuentra en la iglesia de San Juan de Dios de Ciudad de México (fig. 9). Es evidente la vinculación entre esta casa y la ciudad de Granada. Pero también hay que notar la importancia que las limosnas procedentes de América, en especial de Nueva España, representaron para el desarrollo de las obras del nuevo templo y convento de los hospitalarios en Granada. Tanto es así que la consecución de limosnas en esos territorios propiciada por el general de la

³³ Brevemente reseñados en Ana Ruiz Gutiérrez y Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, “Virgen de las Angustias. Granada”, en *Religiosidad popular en América. Repertorio iconográfico*, Coords. Rafael López Guzmán y Francisco Montes González (Granada: Universidad, 2017), 365-366.

orden, el todopoderoso y omnipresente fray Alonso de Jesús Ortega, se basó en juegos clientelares que encendieron el ánimo de las casas hospitalarias americanas; muy claramente se explica la situación en la alegación presentada ante el virrey Bucarelli por don Francisco Vidaurri en 1770: "(...) Con las dádivas de los comisarios [en Indias] al dicho General, se hacen vitalicios y despóticos, de tal suerte que no hay más regla ni más constituciones que el arbitrio de los comisarios de este reino"³⁴. Esta interacción interesada acentuaría el flujo entre ambos lados del Atlántico y haría presente a la patrona de Granada en la casa de los hospitalarios de México.



Fig. 10. Anónimo. *Virgen de las Angustias*, segunda mitad del siglo XVIII. San Luis Potosí, Museo Regional Potosino.

Sin la rigurosa fidelidad a un modelo de la anterior, con toda probabilidad es obra novohispana inspirada en algunas de las estampas que llegaron a Nueva España y reinterpretada por el anónimo artífice de esta obra. Mantiene todas las características prototípicas de la representación de la patrona de Granada, con la Virgen en pie, Cristo sobre una camilla cuya sábana se pliega onduladamente en el centro y así mitiga el rigor geométrico de su soporte, las manos de María abiertas y los brazos extendidos, sobre un fondo de hornacina abierta sobre muros curvos; los angelillos, en menor

³⁴ Citado por Adrián Contreras Guerrero, "Fray Alonso de Jesús y Ortega: relaciones transatlánticas de mecenazgo, arte y poder en la Granada barroca", *Laboratorio de Arte*, 31 (2019): 341.

número, sostienen el cortinaje mientras que en el centro de la peana vuelve a lucir el blasón de la Esclavitud y en las esquinas de la misma lucen las clásicas granadas. Es, pues, una imagen estandarizada y de nuevo dependiente de la campaña de difusión plástica encabezada por la Esclavitud. No he podido determinar el vínculo exacto con los hospitalarios de México pero la imagen es ejemplo de esa vasta campaña de difusión interesada y polarizada.

Puedo aducir un tercer ejemplo, esta vez depositado en el Museo Regional Potosino, en San Luis Potosí (fig. 10), quizás procedente del propio convento de San Francisco en el que se ubica el museo. La representación se mantiene fiel al prototipo, cada vez más simplificado como demuestra la cruz pectoral o los ángeles plañideros pero conservando la estructura compositiva y suficientes elementos como para asegurar la identificación. La curiosidad de esta representación es que se acompaña de una orla con representación de pasajes de la Vida de la Virgen y de Cristo vinculados a misterios del Rosario: coronando el arco tres de los misterios gloriosos (Resurrección, Ascensión y Coronación de la Virgen, respectivamente misterios primero, segundo y quinto), en los plintos inferiores dos de los gozosos (la Encarnación a la izquierda y la Presentación a la derecha, misterios primero y cuarto) y finalmente en el neto de las pilastras que flanquean la hornacina dos misterios dolorosos o de la Pasión (la Oración en el huerto de los Olivos a la izquierda y el Camino del Calvario a la derecha, misterios primero y cuarto), conjunto que en cierto modo ‘completa’ la imagen devocional.

Conclusión

Aunque en un estadio inicial de análisis, estos estudios de caso permiten esbozar algunas reflexiones acerca de los intereses de esta difusión iconográfico-devocional, algunos de ellos comunes a otras devociones españolas presentes en Indias. Conforman una confluencia de distintos factores:

-Por un lado, más que un recuerdo de la tierra de origen debe verse en este tipo de imágenes devocionales un interés por reproducir un modo de vida hispánico o europeo que a la postre suponía la reafirmación de la identidad hispana frente a los criollos. No era en absoluto desdeñable la oportunidad que ofrecía nada menos que la catedral metropolitana de México para reivindicarse en pleno relegamiento de los criollos de los puestos de la administración virreinal.

-Por otra parte no es posible poner en duda la sinceridad de la devoción a la imagen, la búsqueda de consuelo espiritual y amparo taumatúrgico, así como el disfrute de las gracias espirituales concedidas a este tipo de imágenes vicarias, unas vírgenes de papel

o lienzo que eran extensiones de la imagen original y que gozaban de los mismos beneficios que ésta. Ello resultaba especialmente adecuado en el contexto de una capilla funeraria como la del deán Moreno.

-No debe desdeñarse tampoco la implicación a distancia en la dinámica de difusión iconográfica y devocional como medio de colecturía de limosnas, afectada por el escenario de rivalidad entre ambas hermandades. La imagen elegida en dos de los tres casos estudiados se alinea claramente con la Esclavitud, más afecta al estado eclesiástico del mecenas tanto en el caso de la catedral de México como muy probablemente en la de los hospitalarios.

-Finalmente y ligado al argumento primero, además de una afirmación de índole colectiva, tiene mucho de afirmación personal, fácilmente demostrable en el patrocinio de los hermanos Moreno. La consecución del derecho de enterramiento se convertía en argumento de ostentación social. El mecenazgo artístico venía a incardinarse en la adopción de modos señoriales con que se habilitó la recién adquirida nobleza titulada. La misma misión de fijar memoria y nobleza que podía desempeñar un retrato como el del marqués de Valleameno se asumía de otra forma en el patrocinio artístico al exornar una capilla en la catedral de México.

Cofrades

Cofradías de moriscos, un precedente fallido de las cofradías de naturales en América*

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
Universidad de Granada

Las cofradías para moriscos no parecen responder a un intento voluntario de integración, aunque acabaran contribuyendo a ello por mor de las circunstancias¹. Esta premisa nos permite abundar en la historiografía más reciente sobre la presencia morisca en el ámbito cofrade, que se puede considerar un precedente, con coincidencias y también muchas diferencias, de las cofradías indígenas americanas. En uno y otro ámbito geográfico se analizan aportaciones bibliográficas para conformar este ensayo que pretende ser reflexivo e interpretativo, a la espera que nuevas investigaciones sigan arrojando luz sobre esta interesante temática sujeta al método comparativo.

Moriscos y cofradías en Granada: cofradías sacramentales y hospital del Albaicín

Para conocer bien el papel que la cofradía popular jugaba entre el colectivo morisco hay que detenerse primero en las cofradías preferidas a la hora de hacer testamento. Los datos aportados en su tesis doctoral por Amalia García Pedraza son reveladores, por su poca relevancia numérica y por las cofradías que se consignan. Respecto al primer asunto, deja claro la autora que el nivel de mención de cofradías en las últimas voluntades de estos cristianos nuevos era muy inferior al mostrado por los cristianos viejos. Ciertamente, tuvieron un valor cohesionador las fundaciones cofrades entre los cristianos llegados a Granada al tiempo de la conquista del reino. En este sentido, no hacían otra cosa que trasplantar a esa “nueva” cristiandad las devociones que traían de sus tierras de origen, patrones espirituales bien asentados. A lo largo de la primera mitad del siglo XVI van apareciendo advocaciones de imágenes, de Cristo o de María, que remiten a devociones

* Esta publicación es parte del proyecto I+D+i financiado por MCIN / AEI / 10.13039/501100011033, “Disciplinamiento social y vida cotidiana en España y en el mundo colonial (siglos XVII-XVIII)” (PID2019-104127GB-I00).

¹ Una primera aproximación a estas cofradías en: Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Cofradías para cristianos, cofradías para moriscos: un intento pastoral diferencial”, en *Pasados y presente. Estudios para el Profesor Ricardo García Cárvel*, eds. Rosa M^a. Alabrús, José Luis Betrán, Javier Burgos, Bernat Hernández, Doris Moreno y Manuel Peña (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020), 795-810.

muy arraigadas en tierras de Castilla o de la Baja Andalucía, como Antigua, Cabeza o Angustias entre las marianas, Cristo de San Agustín o Vera Cruz entre las de Jesús. Veamos, pues, la presencia de cofradías en testamentos de moriscos granadinos:

Tabla 1. Moriscos que pertenecen a cofradías (según sus testamentos)			
Fecha testamento	Testador/a	Parroquia	Cofradía
1542	D. Gonzalo Fernández el Zegrí	¿?	Corpus Christi
¿?	Miguel Geliz	Santiago	Sacramental (Santiago), Caridad y Arte de la Seda
1558	Alonso Fernández Zúñiga	S. Juan de los Reyes	Ntra. Sra. del Rosario
1558	Diego Garavito	S. Nicolás	Sacramental (Salvador)
1558	Diego Rodríguez el Gamad	Stos. Pedro y Pablo	Sacramental (Salvador)
1560	Isabel Hernández	S. Nicolás	Sacramental (Salvador)
1561	Alonso Fernández Gabano	El Salvador	Sacramental (Salvador)
1563	Francisco el Caçar	¿?	Resurrección o Sacramental (Salvador)
1563	Alonso de Herrera el Hadid	El Salvador	Sacramental (Salvador)
1563	Daniel Sánchez el Zinety	El Salvador	Sacramental (Salvador) y Resurrección
1564	Lázaro Hernández Albeitar	Stos. Pedro y Pablo	Sacramental (S. Pedro) y Resurrección
1565	Gonzalo Fernández el Comaxaxa	El Salvador	Sacramental (Salvador)
1570	Martín López el Nibelí	El Salvador	Sacramental (Salvador)

Fuente: Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI* (Granada: Universidad de Granada, 2002)

No tuvo mucha cabida la presencia morisca en el ámbito cofrade (incluidas probables moriscas como Leonor de Guzmán o Isabel Hernández, vinculadas a la Sacramental del Salvador²). Estos y otros casos contribuían, empero, a disipar dudas sobre sus creencias, entrando “a formar parte de un espacio protector, integrado por hombres y mujeres con los que se compartía un mismo origen y un mismo objetivo”³, lo que suponía claudicar ante la dinámica religiosa castellana. En casos conocidos, como los del mercader Daniel Sánchez el Zinety y Lázaro Hernández Albeitar, cuentan con un estatus acomodado, y junto a la Sacramental correspondiente -lo que obedece a la lógica pastoral- formaron parte de “la tenuta hasta ahora como cofradía de conspiradores, la cofradía de la Resurrección”⁴. El matiz es importante, como se verá. Miguel Geliz pertenecía al Arte de la Seda y Diego Rodríguez el Gamad era tintorero; sin duda, sus oficios tradicionales bien organizados facilitaron su militancia cofrade. Alonso Fernández Gabano era un reputado escribano, que participó en el cobro de la farda o en el pago de soldados, entre otros servicios a la Corona y también colaboraron con el sistema establecido otros tres cofrades de la Sacramental del Salvador. A su vez, Alonso de Herrera el Hadid (receptor de servicios del rey), Luis de Herrera (ejecutor de tales servicios) y Gonzalo Fernández el Comaxaxa (jeliz de la seda)⁵, sin ser cofrades de la Resurrección, destinan limosnas a ese hospital, práctica caritativa que no desdecía, sino todo lo contrario, de su afección a la religión musulmana de sus mayores. Porque otro tipo de ritos de su horizonte mental religioso-cultural estaban expresamente proscritos como heréticos por la Inquisición⁶, empeñada en una “estrategia de *desenmascaramiento* de la minoría”⁷.

Ciertamente, la mención de cofradías para concurrir al entierro del difunto (haciéndose presentes en los cortejos fúnebres de moriscos) no es habitual, aunque hay que tener en cuenta que muy pocas personas, entre los cristianos viejos y los nuevos -aún más entre estos-, eran las que testaban. ¿Y de qué cofradías se trata? En primer lugar, de dos de las más antiguas de la ciudad: la del Corpus Christi, establecida ya en la ciudad-campamento de Santa Fe (por tanto, anterior a 1492), cuyos hermanos notables ejercieron la hospitalidad y acogida desde sus orígenes, y la de Nuestra Señora del Rosario, muy prestigiosa, al ligar su origen a los propios Reyes Católicos,

² Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI* (Granada: Universidad de Granada, 2002), II, 874.

³ García Pedraza, *Actitudes*, II, 875.

⁴ García Pedraza, *Actitudes*, II, 877.

⁵ García Pedraza, *Actitudes*, II, 874 y 878.

⁶ *Vid.* un listado de tales prácticas delictivas en Serafín de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991), 305-306.

⁷ Francisco J. Moreno Díaz, *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna* (Madrid: CSIC, 2009), 345.

bajo la férrea dirección de los frailes predicadores, hermandad también muy reputada y de signo mariano, lo que podía ser más atractivo para “antiguos” musulmanes. Igual ocurría con la de Caridad (y Refugio) que data, al menos, de 1513, con hospital propio y servida por lo común por caballeros de la ciudad, lo que indica el estatus de M. Geliz. No extraña que estos moriscos figuren en sus nóminas. En el caso del Corpus Christi la apertura de su hospital en la calle de Elvira incrementó el interés por pertenecer a ella (tal es el caso de Gonzalo Fernández el Zegrí, que se cuenta entre los regidores de Granada y desde luego muy interesado en explotar su imagen caritativa), además de encargar un retablo de la Salutación⁸; ciertamente, la dimensión asistencial de esas cofradías conectaba muy bien con la mentalidad musulmana. Aunque relevantes tales casos, resultan aislados, pero significativos en un proceso gradual de asimilación, donde el ejemplo de las élites adquiere una potencialidad muy destacada.

La segunda posibilidad de filiación cofrade entronca con la extensión de las parroquias y el reto pastoral que asumieron en la Granada pos-capitulaciones. Queda aún mucho por saber sobre el proceso de implantación de las hermandades sacramentales, pero es evidente su índole parroquial y, por ende, el servicio que prestaban al párroco y demás ministros, a la hora de encuadrar a los fieles de su demarcación, otorgándoles un auténtico sello de vecindad. Tal vez más simbólica que real sea la pretensión de que cada sacramental debía congregar a los fieles todos de su feligresía, y máxime a los que cabe considerar como “hombres ricos del Albaicín”⁹. Y aunque no se llegase cabalmente a ello, es evidente que la cofradía sacramental era un elemento esencial de la identidad parroquial y además es una corporación misterocéntrica y no iconocéntrica¹⁰. De este modo, se ligaba el proceso espiritual de los fieles -y en particular sus servicios en pro del sacramento de la Eucaristía- al concepto de territorialidad, algo que para el morisco tenía pleno sentido al sentir herido su derecho de morar en la tierra que le vio nacer a él y a tantas y tantas generaciones de su linaje, de su “nación”. Por ello, y si la autoridad eclesiástica impulsó en buena medida la erección de cofradías sacramentales (esto es, parroquiales) es porque era el lugar natural al que debían acceder los moriscos. Entre los cristianos viejos la presencia de enterramientos en conventos es frecuente, no así entre los moriscos. Atendiendo a los testamentos, puede afirmarse que en el Albaicín el porcentaje de testadores moriscos que demandan sepultura en su parroquia oscila entre el 68,5% en el caso de San Bartolomé y el 100% en el de San Luis, muy distantes de las preferencias funerarias de los cristianos viejos de esas mismas parroquias¹¹.

⁸ Amalia García Pedraza, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales”, *Sbarq al-Andalus* 12 (1995): 228.

⁹ García Pedraza, *Actitudes*, II, 872.

¹⁰ García Pedraza, *Actitudes*, II, 869.

¹¹ García Pedraza, *Actitudes*, II, 613.

Motu proprio o por inercia, los moriscos habían aceptado el marco parroquial como forma de encuadramiento en una nueva sociedad y la nueva fe cristiana.

Encontramos sobre todo su presencia en la hermandad Sacramental de la parroquia/colegiata del Salvador, la más importante del Albaicín. Entraba dentro de la lógica pastoral, que une la militancia cofrade a la extensión devocional, la regularización sacramental, la asistencia a la misa dominical, el aprendizaje de la doctrina y la preparación para el bien morir. Bajo la preferencia por una hermandad sacramental “late la labor de adoctrinamiento de la Iglesia, institución que siempre otorgó un lugar preeminente a la Eucaristía sobre el resto de sacramentos, canalizando su culto a través de las células parroquiales”¹². La parroquia era, insisto, el lugar idóneo para estos avances; garantizaba relaciones de solidaridad, de interdependencia, de identidad. Conviene señalar, por tanto, que, dada la naturaleza y los fines de estas cofradías, la población morisca que en ellas se alistaba debe inscribirse entre la mejor asimilada. Con ello se daba cumplimiento diferido al deseo talaveriano de que los moriscos se sirvieran “en muerte y en vida” de las cofradías¹³ -en su versión más edulcorada-, como lo hacían los cristianos viejos, “confiando en que éstas coadyuvaran a transmitir la doctrina cristiana y a propiciar la difusión de los sacramentos entre los recién convertidos”¹⁴. Ciertamente, fray Hernando de Talavera (en *Letra a los moradores del Albaicín*)¹⁵ iguala en cierto modo la pertenencia a una hermandad y la veneración de las imágenes a la práctica regular de los sacramentos, como elementos normalizadores para los convertidos. De ese modo, “el cristiano viejo convierte la práctica espiritual en un símbolo externo de identidad frente a judíos y mahometanos, pero paradójicamente también es propenso a erigirse en refugio de la autoafirmación religiosa de los cristianos nuevos recientemente asimilados”¹⁶.

Pero la documentación testamentaria llega más lejos, incluyendo una cofradía que no encaja en los modelos anteriores, sino en un estereotipo netamente “nacional”: la hermandad de la Resurrección, que

¹² García Pedraza, *Actitudes*, II, 857.

¹³ Antonio Garrido Aranda, “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca”, *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea* 2-3 (1975-76): 72. Profundizó en el paralelismo entre Granada y América en: Antonio Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1979) y *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización de México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980).

¹⁴ García Pedraza, *Actitudes*, II, 866.

¹⁵ Bernard Ducharme, *De la polémique au catéchisme: les méthodes d'évangélisation des morisques en Espagne (XVe-XVIIe siècle)*, Tesis Doctoral (Montpellier: Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2014), 173.

¹⁶ Miguel Fernando Gómez Vozmediano, “Devociones religiosas colectivas y conversos en Almagro: la cofradía de Santa María de Mirabuenos (ss. XV-XVII)”, *Hispania Sacra* 50, no. 101 (1998): 86.

responde al intento de crear cofradías específicamente moriscas, es decir cerradas por la procedencia de sus afiliados, como ocurría en modalidades tales como las gremiales, nobiliarias o clericales, de naturales o nacionales, en un claro proceso de atomización social. Responde la hermandad de la Resurrección a una decidida voluntad de la autoridad eclesiástica, secundada en el mismo corazón del Albaicín por la labor misional de la Compañía de Jesús¹⁷. Ciertamente se conocen, aunque con pocos datos, dos cofradías específicas de moriscos en tan singular barrio y en la compleja década de 1560: Resurrección y Concepción. Esta segunda parece obedecer a la estrategia del arzobispo don Pedro Guerrero, quien cifraba sus esperanzas en el proselitismo y avance espiritual que pudiera derivarse de una cofradía de y para moriscos: “Estos cofrades tengan cuidado que todos los de su casa sepan bien la doctrina cristiana, enseñándosela ellos, atrayéndoles a las pláticas. Estos cofrades se han de confesar cada mes una vez. Que recen cada día el rosario de nuestra señora, y por cada vez que hiciesen cualquier cosa de éstas les conceda el prelado cuarenta días de perdón”¹⁸. Programa de vida y estrategia pastoral a un tiempo, con la cofradía como agente básico; quizás era mucho esperar de ella.

En cuanto a la Resurrección, se menciona en los testamentos ya indicados. Y además tenía otra peculiaridad, era hermandad y hospital, o, dicho de otro modo, poseía casa propia, que “hospital” se llamaba a la sede específica de algunas primitivas cofradías, como bien se ha revelado en el caso sevillano, donde se cuentan cerca de un centenar al inicio de la Modernidad¹⁹. En Granada ocurre igual y esta cofradía de la Resurrección - como algunas otras de las antiguas, Vera Cruz, Angustias o San Sebastián- se asocia durante su breve existencia a la posesión de un hospital propio, que ciertamente constituía un lugar de reunión, además de prestar algunos servicios sanitarios y benéficos. Nos encontramos con un modelo cualitativamente distinto, cofradías cerradas y bien perfiladas en su composición, que abrían vías de integración y sirvieron no para diluir sino para reforzar la identidad de sus integrantes: cofrades y moriscos sí, antes moriscos que cofrades. No fue un caso aislado, en la misma Sevilla hubo una hermandad de moriscos del Espíritu Santo, sita al mediar el Quinientos en el hospital del mismo nombre de Triana, y a finales de esa centuria otra de San José en Villanueva de la Serena (Badajoz), instituida por el morisco de origen granadino Miguel Hernández Murcia²⁰.

¹⁷ Vid. Francisco de Borja Medina, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* LVII (1988): 3-136.

¹⁸ Garrido Aranda, “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca”, 101.

¹⁹ Juan Ignacio Carmona García, *El sistema de la hospitalidad pública en la Sevilla del Antiguo Régimen* (Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1979), 39.

²⁰ Esteban Mira Ceballos, “Cofradías étnicas en la España moderna: una aproximación al estado de la cuestión”, *Hispania Sacra* 44 (2014), 65-66.

La población del Albaicín granadino era en un 90% morisca todavía hacia 1560²¹. Estas son las parroquias que perdieron más de un tercio de su población entre 1561 y 1587, entendiéndose que la población morisca precedente -al cabo, expulsada en gran medida tras la guerra de las Alpujarras- era en ellas de gran importancia (en negrita las ubicadas en el Albaicín)²²:

Parroquia	Vecinos en 1561	Pérdida de población 1561-1587
Santa Isabel	302	-86,8%
San Cristóbal	793	-80,2%
San Luis	397	-80,1%
San Gregorio	269	-75,8%
San Bartolomé	272	-74,3%
San Nicolás	806	-71,7%
El Salvador	946	-61,4%
San Juan de los Reyes	759	-53,9%
San José	575	-41,0%
San Andrés	822	-36,7%
Santiago	689	-36,1%
San Matías	811	-35,5%

Estas son la mitad de las parroquias de la ciudad (12 de 23), que antes de la rebelión de las Alpujarras contaban en su demarcación tan sólo con doce cofradías de las casi cuarenta conocidas entonces para toda la ciudad -sólo se tienen en cuenta aquellas cuya fecha concreta de fundación se conoce-:

Año fundación	Cofradía	Templo sede
1568	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. Cristóbal
1568	Concepción Purísima	Parroquia de S. Bartolomé (moriscos)
antes de 1560	Resurrección	Hospital de la Resurrección (hortelanos) – feligresía de S. Nicolás
1557	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia del Salvador
1514	Natividad de Ntra.	Convento de la Victoria –

²¹ Bernard Vincent, “El Albaicín de Granada en el siglo XVI (1527-1587)”, en *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad* (Granada: Diputación Provincial, 1985), 135.

²² Antonio Luis Cortés Peña y Bernard Vincent, *Historia de Granada. III. La época moderna, siglos XVI, XVII y XVIII* (Granada: Editorial Don Quijote, 1986), 61.

	Señora	feligresía de S. Juan de los Reyes
1532	San José	Parroquia de S. José (carpinteros)
1539	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de S. Andrés
antes de 1540	Stmo. Sacramento	Parroquia de Santiago
hacia 1492	Ntra. Sra. de la Asunción	Parroquia de Santiago (albañiles, carpinteros, yeseros, doradores y empedradores)
1525	Ntra. Sra. de la Asunción	Hospital del Arte de la Seda – feligresía de S. Matías
1545	Ntra. Sra. de las Angustias (y Stmo. Sacramento)	Ermita propia – feligresía de S. Matías
1566	Stmo. Sacramento	Parroquia de S. Matías

Se advierte fácilmente que sólo seis de estas cofradías pertenecen a parroquias albaicineras, donde el tejido confraternal, como en las áreas rurales, fue ciertamente muy débil antes de 1571 -lo que acentúa la militancia cristiana vieja en las cofradías y, aún más el desbordante espíritu postridentino-, y además las anteriores a esa fecha se fundaron tardíamente, si excluimos a una radicada en un convento (mínimos de la Victoria) y a la del gremio de la carpintería. Más antiguas son en general las cofradías restantes ubicadas en barrios con una presencia morisca no tan acusada como en el Albaicín; es evidente que el entusiasmo fundacional del colectivo cristiano viejo -aferrado a una mentalidad triunfalista, ortodoxa, anquilosada y exclusivista²³- juega en estos casos un papel esencial.

Como se ha apuntado, sólo tres de las cofradías enumeradas -van en negrita- se mencionan en los testamentos moriscos: Resurrección, Sacramental del Salvador y Sacramental de Santiago. Sin duda la presencia cofrade (en parroquias y en algún convento de esas feligresías) en los barrios mayoritariamente moriscos era testimonial. Aun así, antes y después de la rebelión, los moriscos estuvieron ligados a las cofradías sacramentales. Cuando en 1610 el arzobispo don Pedro de Castro abogaba por que se quedaran los moriscos que habían vivido cristianamente, insistía en que algunos pertenecían a cofradías y aportaban cera para el monumento Santísimo Sacramento.

Moriscos cofrades y cofradías para moriscos

Los temas de religiosidad de los moriscos siguen aún en las “zonas de penumbra” de los estudios sobre esta minoría, más allá de afirmar su

²³ Moreno Díaz, *Los moriscos*, 387.

genérica “conversión nominal al cristianismo y una observación de su fe ancestral”²⁴, esto es, la figura del “moro encubierto”. Entre los moriscos se contaron preferentemente cofrades sacramentales y otros que, sin serlo, dejaron limosnas sobre todo a la hermandad Sacramental de El Salvador. Dada la importancia de esta iglesia, parroquial y colegial a la vez, y su alto valor simbólico (ubicada donde estuvo la mezquita mayor del Albaicín), queda claro que ejerció una intensa atracción normalizadora -en el sentido de cumplimiento formal de los preceptos religiosos- sobre el colectivo morisco.

Y lo que resulta más relevante: a diferencia de otras como la del Corpus Christi y la de Nuestra Señora del Rosario -ambas surgidas desde abajo, por deseo asociativo de los fieles-, se trata de cofradías pensadas y alentadas por la jerarquía eclesiástica precisamente con un fin pastoral. No parece que los cofrades de la Resurrección y de la Sacramental del Salvador sean sus artífices, sino más bien las autoridades eclesiásticas con la intención de promover esa integración de los moriscos que tanto deseaban. Y ciertamente éstos acudieron a esa llamada en la más abierta en honor del Santísimo Sacramento -cuya dimensión parroquial es esencial para la adscripción de cristianos viejos y de moriscos- y en la cerrada de la Resurrección, que vino a encarnar el viejo deseo (talaveriano) de que los moriscos gozaran de sus propias cofradías, lo que a la vez la convirtió en una especie de contrapoder.

Pero en esas realidades cofrades se produce un choque vectorial; en particular, en la del hospital de la Resurrección, la que más despierta nuestra atención. Porque en ella los deseos del prelado diocesano se confrontan con los de los propios asociados. De hecho, es bien sabido que el hospital de la Resurrección en el Albaicín fue un semillero para la fragua de la rebelión morisca. No puede decirse entonces que cumpliera con los fines pastorales con los que se diseñó, pero sí con el fuerte valor social propio de las cofradías -instituciones a medias entre Dios y el hombre²⁵-, que ha sido señalado extensamente por la historiografía al uso. Esto es, los propios moriscos advirtieron el potencial organizativo que tenían para sus deseos sediciosos y de cohesión grupal: a la nación morisca se prestaba la reiteradamente castellana fórmula de las cofradías y hermandades. De hecho, su eclosión por toda la ciudad se produjo sin reservas una vez terminado el conflicto alpujarreño y la deportación de los moriscos granadinos.

²⁴ García Pedraza, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales”, 224.

²⁵ Tomás Antonio Mantecón Movellán, “Las cofradías religiosas en el mundo rural de Cantabria durante el Antiguo Régimen: Instituciones a medias con Dios y con el mundo”, en *I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa* (Zamora: Diputación Provincial, 1987), 343-359.

En realidad, se ha ligado casi en exclusiva la existencia de este hospital con la confabulación morisca, como ya señalaran Hurtado de Mendoza o Pérez de Hita —éste habla de “diabólica astucia”—, en el sentido de usar el hospital para disimuladamente preparar la rebelión. La prohibición de pedir limosna en nombre del hospital el 14 de noviembre de 1568 se ligaría con ese secreto a voces y es que hay incluso asociados, como Hernando Muley, que dejaron a la hermandad como heredera única de sus bienes. La reciente aportación de Amalia García Pedraza enriquece el análisis de esta institución²⁶, vislumbrando nuevos matices frente a la cortedad documental disponible. La autora cifra su fundación antes de lo que se acostumbra, en la década de 1550. Comenzando por el nombre, ya Antolínez de Burgos señaló el doble sentido que el término resurrección adquiriría entre los moriscos²⁷. Y sobre todo al propiciar la capacidad de tejer redes más sólidas -institucionales- entre vecinos moriscos sin duda ya muy ligados entre sí, exteriorizando de paso su condición de cristianos convencidos. El factor institucionalización/oficialidad es clave y ofrece plena visibilidad grupal y social: “el marco institucional de las cofradías, permeable en principio a todos los devotos y privilegiado escenario donde proyectar el espectáculo público de la religiosidad exterior, sin duda se mostraba proclive a los intereses camaleónicos de los cristianos nuevos”²⁸.

El hospital de moriscos se concebía, desde luego, como un centro asistencial, para la cura y sustento de enfermos —hasta finales del Quinientos y luego pasó a los Niños de la Doctrina y al poco a los agustinos descalzos—, situado en la plaza de Bibalbonut, que contaba con enfermeros y profesionales cualificados, además de brindar asistencia espiritual y disponer de cementerio propio, de modo que no faltó en él el culto religioso, con sus misas y rezos. De hecho, se consigna en el hospital una pintura de la Coronación de la Virgen y otra representación de bulto de Santa María, junto a una cruz grande flanqueada por la imagen de la Resurrección de Cristo y de nuevo la Virgen María²⁹. Añadida al titular del hospital y cofradía, queda patente el predominio mariano. Además, gozó de la preferencia de muchos para ser enterrados o para que allí se dijeran las misas de sufragio por su alma, lo que ya en sí mismo cabe entender con un carácter inclusivo. Ello implicaba a su vez la vinculación de un clero no morisco, como era el caso de Tomás Pérez Serrano y de Francisco de

²⁶ Amalia García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de la Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?”, *Al-Qantara* XLII-2 (2021), consultado 12 de mayo de 2023: <https://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/634>.

²⁷ Justino Antolínez de Burgos, *Historia eclesiástica de Granada*, ed. Manuel Sotomayor (Granada: Universidad de Granada, 1986), 255.

²⁸ Gómez Vozmediano, “Devociones religiosas colectivas y conversos en Almagro: la cofradía de Santa María de Mirabuenos (ss. XV-XVII)”, 85.

²⁹ García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de la Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?”. Sospecha la autora una relación fluida entre esta hermandad y los jesuitas, destacando las figuras de Juan de Albotodo y Sancho de Ceballos.

Moya. Tras ese trasiego de personas se esconden sin duda densas redes sociales. Constan entre sus hermanos (1563), además de los citados Albeytar y El Zinety, Alonso Albotodo, Lorenzo Dávila Digid, Bernabé Fernández Albeytar, Lorenzo Fernández el Calay, Miguel Fernández el Gazi, Lorenzo Fernández Oçaya, Luis Fernández Zevzem, Cristóbal García, Francisco García, Miguel Haziz, Juan Hernández Mofadal, Damián de Herrera Raxid, Jerónimo Jiménez el Catín, Miguel López Arroba, Hernán López el Ferí, Alonso López el Zaguaque, Luis de Mendoza Abenbucar, García de Molina, Diego de Morales Aboamena, Sabastián Navarro Bucar, Andrés Rodríguez el Gamad, Baltasar Suárez el Hipi, Sebastián de Talavera el Hagin, Francisco de Torres, Andrés Venegas el Filahe, Alonso Xarqui y Alonso el Xorayqui³⁰.

Junto a “hombres de linaje” se rastrean en este grupo acomodados mercaderes y hasta quienes desempeñaban profesiones liberales. Prueba de ello puede ser que Hernán López el Ferí, último prioste de la hermandad, encontró acomodo en su exilio castellano al servicio del príncipe de Éboli (como procurador de pleitos y “asesor” fiscal³¹) y ya Juan Hernández Mofadal había participado en 1566 de la infructuosa mediación de Juan Enríquez de Madrid en la corte para tratar de frenar la entrada en vigor de las rigurosas medidas aculturadoras de Felipe II, habiéndose intentado primero ante el conde de Tendilla. Este y otros casos, que magistralmente desvela García Pedraza, permiten detectar una “endogamia de nación” ya indicada por Enrique Soria³². Cabe pensar que la pertenencia a estas y a otras hermandades pudo acabar sembrando con el tiempo en torno a aquellos moriscos la imagen de un cristianismo sincero, y tal vez extendiera sobre ellos el cuestionado manto de una procedencia cristiano-vieja -algo que incluso podría llegar a reconocérseles legalmente-: “solventes económicamente, practicando una política matrimonial endogámica destinada a consolidar su estatus, con un dominio destacable de la lengua de los vencedores y un controvertido ascendente entre los suyos, parece que hubo por su parte un esfuerzo real de acoplamiento a la sociedad vencedora. Incluso en el tema que más espinoso podría resultarles: el religioso”³³. Máxime cuando se vieron bajo sospecha de conspiración, como ocurrió con López Arroba³⁴. La piedad popular deviene entonces para ellos en una herramienta más en su afán de supervivencia como grupo,

³⁰ García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de la Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?”.

³¹ Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves, *Las élites moriscas entre Granada y el Reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias* (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015), 125.

³² García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de la Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?”.

³³ Ídem.

³⁴ Pérez García y Fernández Chaves, *Las élites moriscas*, 130.

como comunidad, como nación, partiendo del obstáculo inicial de calificar a los moriscos como un todo sin fisuras, teniendo en cuenta que, conforme pasaba el tiempo, se movían en un mundo creciente de indiferencias y ambigüedades.

De este modo, la “nación” morisca se mantuvo, en general, poco vinculada a la eclosión cofrade de la ciudad y de los ingenuos planteamientos de las autoridades eclesiásticas. De hecho, los moriscos tenían mecanismos reconstructores propios, como el servicio pagadero por los “naturales del reino de Granada” (1591), un procurador general o el “protector de moriscos” (1598); de índole humano-geográfica, pero no religiosa, de modo que tales concesiones “institucionales” tiene una evidente contrapartida fiscal a favor del Estado³⁵. No eran tales concesiones una amenaza, aunque hubo quien así las viera, la militancia cofrade tampoco. Si se implicaron moriscos en cofradías fue ante todo por puro interés: igualación con las elites castellanas, integración en el mundo parroquial (con los derechos espirituales y funerarios de cualquier fiel), defensa de su propia identidad sin desdeñar la conjura o la fuerza... Expresiones diversas de lo que se ha llamado el “Islam cristianizado”³⁶, que puede relacionarse incluso con las corrientes místicas que se expandían por el mundo musulmán. La voluntad de supervivencia, ya después de 1571, pudo traducirse en inasimilación³⁷ para muchos que, lejos de su tierra natal, seguían considerándose granadinos, pues lo eran.

Esta situación se mantuvo allí donde residían hasta la definitiva expulsión de los moriscos de España (1609-1614). No es de extrañar que la exclusión de los cristianos nuevos se extendiera al mundo gremial durante los siglos XVII y XVIII³⁸. E incluso puede que a las propias cofradías, si bien con más reticencias, sobre todo al principio, como había hecho en Toledo el arzobispo Carrillo de Acuña. En Villanueva de la Serena, por ejemplo, de un morisco de origen granadino, Miguel Hernández Murcia, se dice ser fundador de la cofradía de San José, que aglutinó a otros conversos tenidos por buenos cristianos³⁹. En Almagro Francisco el Gordo Yseo se rebelaba en 1605 contra la exclusión de los “moros viejos” -de conversión voluntaria antes de que fuese forzosa- en la cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación (o de Santa María de Mirabuenos, con su célebre romería),

³⁵ Pérez García y Fernández Chaves, *Las élites moriscas*, 152-153, 154 y 165.

³⁶ M^a Jesús Rubiera Mata, “El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V”, en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, coords. José Martínez Millán e Ignacio Javier Ezquerro Revilla (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001), 469-485.

³⁷ Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 259.

³⁸ Esteban Mira Ceballos, “Unos se quedaron y otros volvieron: moriscos en la Extremadura del siglo XVII”, en *XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura* (Trujillo: Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, 2011), 461.

³⁹ Mira Ceballos, “Cofradías étnicas en la España moderna: una aproximación al estado de la cuestión”, 66.

alegando que sus parientes “habían luchado contra los moriscos alpujarreños y que hasta había frailes y monjas entre los descendientes de los moros antiguos calatravos”⁴⁰; se reconoció su derecho pese al viraje de intolerancia detectable en cofradías como ésta de la Encarnación de Almagro o la Vera Cruz de Agudo⁴¹. Son intentos desesperados de personas al borde del abismo, y con las cofradías como pretexto. La Mancha -ni especialmente lejos de Granada ni suficientemente cerca- constituye un buen barómetro de la conducta religiosa de los moriscos, especialmente desde 1571, sumando a los convertidos antes de 1502 (e incluso antes de 1492) y a los asimilados antes de la rebelión alpujarreña: se detecta una resistencia no masiva, pero sí significativa, si bien hay que precisar esos niveles grupales bien diferenciados. Casos manchegos reseñables son en el partido de Alcaraz el de Leonor Ruiz, que dejó cera a la cofradía del Santísimo, el de Salvador García en la tierra de Almuradiel con limosnas para las cofradías de la Madre de Dios, Santa Ana, del Humilladero, Vera Cruz y la Magdalena, o el de Isabel Enríquez y sus hijos en Quintanar de la Orden, manifestándose esclavos de Nuestra Señora de la Piedad; se detectan casos en que piden que les acompañen en su cortejo fúnebre, que empleen sus dádivas en caridad o en misas por sus almas, y lo más curioso es que se intensifican estas prácticas ante la inminencia de la expulsión⁴². ¿Casos fingidos o de sincera conversión? A esas alturas tal vez sea lo segundo lo más probable.

Donde se rastrean claramente, responden a un manifiesto deseo de normalización. En Villarrubia de los Ojos (Campo de Calatrava) los moriscos tuvieron “oficios honrosos en la república de alcaldes ordinarios, regidores y mayordomos del Concejo y de las iglesias y cofradías”⁴³, en especial la del Santísimo Sacramento, ámbito en el que destacaron los “moriscos notorios”. En concreto, Alonso Herrador declaró ser cofrade de la Sacramental, la Vera Cruz, el Nombre de Jesús, Nuestra Señora del Rosario y San Antonio, tal vez también de la Soledad; una amplia panoplia que no hace más que subrayar, sin desprestigiar otras consideraciones, su afán de integración⁴⁴. Moriscos se rastrean asimismo en las cofradías de Santa Ana y de San Eloy de Huesca o en la de Nuestra Señora de la Soledad de La

⁴⁰ Miguel F. Gómez Vozmediano, “La expulsión de los moriscos granadinos de La Mancha a inicios del siglo XVII”, *Chronica Nova* 36 (2010), 78.

⁴¹ Gómez Vozmediano, “Devociones religiosas colectivas y conversos en Almagro: la cofradía de Santa María de Mirabuenos (ss. XV-XVII)”, 95.

⁴² Moreno Díaz, *Los moriscos*, 386-387 y 553.

⁴³ Trevor J. Dadson, “Educación y movilidad social entre los moriscos del Campo de Calatrava”, en *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), II, 131. Cuatro moriscos se cuentan como mayordomos de fábrica de la abulense parroquia de San Nicolás, copando este empleo diez años entre 1535 y 1580 (Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 275).

⁴⁴ Trevor J. Dadson, “Los moriscos que no salieron”, *Pedralbes* 29 (2009), 240.

Algaba (Sevilla)⁴⁵. La cuestión era mostrar que eran buenos cristianos. Y en ello, junto a otras pautas de virtud, se incluía la limosna y la pertenencia a cofradías. Sería interesante abundar más en el concepto de “buen cristiano” que en el de cristiano nuevo, y su consecuente respetabilidad.

Pesimista, sin embargo, se muestra respecto a la presencia morisca en cofradías Serafín de Tapia: “mientras que con mucha frecuencia los cristianos viejos disponen que a su entierro asista tal o cual cofradía, de la que suelen ser cofrades, prácticamente ninguno de los moriscos hace tal cosa. ¿Se debe esto a que eran poco devotos o a que no se les permitía ser cofrades? Probablemente a ambas cosas”⁴⁶. En Ávila sólo dos mujeres de ascendencia morisca y de familia acomodada las convocan a su entierro: Leonor de la Serna (en 1610) y Ana de Zamora (en 1611). En este segundo caso, invita a las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, Nombre de Jesús y Nuestra Señora de las Angustias; ella logró sortear la expulsión. Otros, como Francisco y Cristóbal de las Navas, dejaron mandas a una cofradía sacramental⁴⁷. No lejos, en Arévalo, se detecta presencia de moriscos en las hermandades del Dulce Nombre de Jesús y de las Angustias⁴⁸. Era el clima de normalidad deseado por las autoridades.

En Jaén Hernando López Camarón con la urgencia de la partida (1610) dejaba unas tinajas a la cofradía de las Cinco Llagas, “porque hagan bien por mi ánima” y un poder al prioste para que pudiera arrendar una casa “y de lo que de todo ello obtenga lo gaste en las cosas que convengan para el pro de la dicha cofradía”⁴⁹. En Úbeda Baltasar de Morales era cofrade de Nuestra Señora de los Remedios, sita en el convento de la Trinidad; a otros moriscos se les reconoce hacer “una procesión llevando en ella la imagen de señor San Pablo”⁵⁰. Miguel Herrera, vecino de Cambil, que se había criado con un tío clérigo, militó en varias cofradías, y en Úbeda Jerónimo de la Cueva, de ascendencia berberisca, pertenecía a la cofradía de Nuestra Señora de la Peña. Otero Mondéjar lo expresa con claridad: “hubo cofrades, multitud de donaciones económicas a las iglesias y monasterios de las villas y ciudades durante los días de la expulsión para rogar a Cristo... es decir, había cambio, se estaba germinando una nueva comunidad”⁵¹. De Hernando de Ortega, en fin, se testifica en Huelma que

⁴⁵ Mira Ceballos, “Cofradías étnicas en la España moderna: una aproximación al estado de la cuestión”, 67.

⁴⁶ Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 278.

⁴⁷ Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 367 y 385.

⁴⁸ Serafín de Tapia Sánchez, “Las élites de la comunidad morisca de Arévalo. Redes sociales y formación de liderazgos”, en *De la alquería a la aljama*, coords. Ana Echevarría Arsuaga y Adela Fábregas García (Madrid: UNED, 2016), 453.

⁴⁹ Santiago Otero Mondéjar, *La reconstrucción de una comunidad. Los moriscos en los reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI-XVII)*, Tesis doctoral (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2012), 167.

⁵⁰ Otero Mondéjar, *La reconstrucción*, 320.

⁵¹ Otero Mondéjar, *La reconstrucción*, 325 y 373.

después que en esta villa se fundó la hermandad cofradía de Nuestra Señora del Carmen, el susodicho es hermano y trae el escapulario, y guarda la regla y ayunos de la dicha hermandad, y es hermano de todas las cofradías que en esta villa están fundadas, y las sirve con grandísimo ánimo y cuidado y fervor de Dios, y particular en la cofradía de la Santa Veracruz que ha muchos años que es principal hermano, y todos los días de Jueves Santo se azota y los días de señor San Marcos en la procesión que se hace, y esto lo hace con grandísimo ánimo de servir a Dios⁵².

Es una realidad que representa un grado más allá de ser cofrade o de venerar las imágenes sagradas: practicar la autoflegelación. Algo que entre los indígenas sí caló⁵³. No se olvide el rechazo que podía generar en buena parte del colectivo morisco el misterio de la Encarnación de Cristo, la Santísima Trinidad, la práctica de la confesión, la presencia eucarística de Jesús, la virginidad de María, el culto a los santos o la veneración de las imágenes⁵⁴; sólo respecto a este último caso, más tangible, consta en la Sevilla de 1586 la quema de diversas imágenes de santos⁵⁵. Las cofradías no llegaban a altos niveles de formulación teológica, pero sus miembros admitían ciegamente esas creencias. Muy asimilado -o muy fingido- debía ser el morisco que en ellas se implicara.

En Jaén el criado Hernando de Baena, que tuvo que exiliarse en Sevilla, había destacado “por ser muy buen cristiano y haberse ejercitado siempre en obras de tal, confesando y comulgando y entrando en cofradías como es en la de la Soledad y otras de esta ciudad, sin tratar con los naturales del reino de Granada ni hablar algarabía, ni saberla”⁵⁶. Este era el *quid* de la cuestión: la transversalidad cofrade respecto a los moriscos juega en dos sentidos, pertenecer a una cofradía de “naturales” es un claro elemento de identidad, mientras que integrarse en otras generales significa difuminar deliberadamente su naturaleza morisca, disipar recelos, borrar huellas.

Pero hay quien negaba esa vía de integración –en medio de un mar de prejuicios–, como el conde Barajas, presidente del Consejo de Castilla, en la década de 1580: “jamás los vemos asistir a alguno de los divinos oficios sino es a la misa en las fiestas y aun llamados y llevados por fuerza, no se ha

⁵² Otero Mondéjar, *La reconstrucción*, 327.

⁵³ Guadalupe Romero Sánchez, “Devociones de naturales en Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII. El caso de Chacontá y la cofradía de la Vera Cruz”, en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, eds. David Fernández Villanova, Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017), 389-403.

⁵⁴ Moreno Díaz, *Los moriscos*, 369-371.

⁵⁵ Michel Boeglin, *Entre la Cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla/ICAS, 2010), 97. Esa aversión se aborda por extenso en Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400* (Madrid: Marcial Pons, 2007).

⁵⁶ Otero Mondéjar, *La reconstrucción*, 333.

visto morisco que se meta en cofradía del sacramento siquiera o de las ánimas ni se halla que en su testamento hayan dejado ni mandado obras pías⁵⁷. Un parecer tan rotundo como dudoso. Más bien los moriscos que quedaban parecían plenamente asimilados. El corregidor de Badajoz abogaba por ellos en 1610: “siempre han vivido cristianamente”⁵⁸, refiriéndose sin duda a los llegados a tierras pacenses tras la guerra de las Alpujarras -encrucijada en que se había desvanecido para ellos toda esperanza de manifestar su identidad-, así como a los más asentados mudéjares preexistentes. De muchos no constaba su ascendencia en las partidas parroquiales -tal fue la condescendencia de los párrocos- y abundaron los matrimonios mixtos, todo con la debida discreción y bajo la máxima del silencio. Su voz, si la hubo, no pasó del susurro. Tal vez el nombre de gitano oculte a menudo casos de moriscos, palabra ésta que tenía un claro matiz despectivo. En suma, “practicaban los sacramentos, hablaban perfectamente el castellano y se identificaban plenamente con la España cristiana”⁵⁹ y acaso con los usos cofrades, bien por convicción, bien por escapar de la infamia, pero es algo difícilísimo de rastrear. En todo caso, como afirma García Pedraza, “Castilla contó con importantes cofradías mudéjares, algunas tan interesantes como la fundada en la aljama de Toledo, o cofradías mixtas como la de San Eloy y San Antón, en Segovia”⁶⁰.

Ante la expulsión definitiva de los moriscos de España algunos notables (Infantado, Alburquerque, el Condestable) y prelados (los de Granada, Córdoba o Ávila) apelaban a un espíritu de cristiandad tanto como al sentido común⁶¹. No se olvide que el contexto cofrade ofrece entonces una “plasticidad” especial como “práctico recurso social destinado a cubrir necesidades económicas, religiosas e incluso políticas”⁶². Nos recuerda al respecto I. Iannuzzi que el propio fray Hernando de Talavera, en cuyo pensamiento y obra lo político y lo religioso están perfectamente imbricados, apostaba por una “espiritualidad más popular mediante la creación de cofradías y hermandades y mediante un lenguaje litúrgico que el

⁵⁷ Otero Mondéjar, *La reconstrucción*, 140.

⁵⁸ Mira Ceballos, “Unos se quedaron y otros volvieron: moriscos en la Extremadura del siglo XVII”, 465.

⁵⁹ Mira Ceballos, “Unos se quedaron y otros volvieron: moriscos en la Extremadura del siglo XVII”, 478 y 480.

⁶⁰ García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de la Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?”. *Vid.* Luz Gómez García, “Los mudéjares menestrales segovianos”, *Sharq al-Andalus* 14-15 (1997-1998): 35-45.

⁶¹ Dadson, “Los moriscos que no salieron”, 220.

⁶² Marie-Lucie Copete, “Cofradías rurales en Castilla la Nueva (ss. XVI-XVIII)”, en *L'Église des laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe siècle)*, eds. Ariane Boltanski y Marie-Lucie Copete (Madrid: Casa de Velázquez, 2021), 288.

pueblo pudiera asumir”⁶³. La práctica periférica detectada en la piedad popular frente a la centralidad del cristianismo -sacramentos, mandamientos, oraciones y doctrina cristiana- parece facilitar la integración. La propuesta era genial porque al rebajar el nivel en lo espiritual -diluyendo el complejo mundo de las creencias en una extendida religión-ambiente (saber las cuatro oraciones, los mandamientos y los artículos de la fe⁶⁴ y poco más), como también ocurría entre los cristianos viejos-, y reforzar lo aparente y superficial⁶⁵ podía difuminar también la aversión hacia el diferente, que lo era tanto más con una rivalidad secular a las espaldas. Solo sobre esta base cabe entender el juicio radical de Tapia Sánchez: “los moriscos proyectaban sobre la religión cristiana toda la desconfianza y el odio que sentían hacia los que les habían vencido y humillado secularmente”⁶⁶. Cobraba mayor vigor, *a contrario*, la expresión del rey Fernando en cuanto a su pretensión de que “estos moros se bautizen, y si ellos no fuesen cristianos, seránlo sus hijos o sus nietos”⁶⁷. Entrar en la conciencia personal de cada uno era un proceso más arduo, tal vez menos recomendable, salvo por supuesto para el Santo Oficio de la Inquisición.

Cofradías indígenas en la América colonial

Las colonias españolas en América presentan una magnitud y variedad imposibles de sintetizar brevemente. No interesan ahora estudios de detalle, que los hay en gran cantidad y de fechas recientes, sino establecer un paralelismo entre las cofradías de naturales en Indias y las de moriscos en España, que sirva para entender mejor estas últimas, pero a la vez para bosquejar una aproximación al papel social de las cofradías indianas⁶⁸.

En la América colonial las cofradías de indios, convertidas en estructuras de dominación, facilitaban “procesos de reconstitución de la identidad étnica, la institucionalización de diversas formas de autoridad política y diferentes roles económicos”⁶⁹; de este modo las jerarquías

⁶³ Isabella Iannuzzi, “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Areas* 30 (2011): 58.

⁶⁴ Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 275.

⁶⁵ Aspecto que forma parte del estereotipo del morisco (Louis Cardaillac, Robert Jammes y Adrien Roig, “Un poème militariste sur l’expulsion de Morisques: la *Liga deshecha* de Juan Méndez de Vascoceles (1612)”, en *Les morisques et leur temps* (Paris: CNRS, 1983), 443).

⁶⁶ Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 259.

⁶⁷ García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de la Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?”.

⁶⁸ Una reciente aproximación bibliográfica en Ismael Jiménez Jiménez, “Avances historiográficos, fuentes clásicas y nuevas metodologías para el estudio de las cofradías en el Nuevo Mundo”, *Naveg@américa* 25 (2020), consultado 12 de mayo de 2023: <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/441451>.

⁶⁹ María Candela de Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII). Balance historiográfico y nuevas propuestas de análisis”, en *Memoria Académica*, 2009, consultado 12 de mayo de 2023:

locales, en particular los caciques, mantenían su poder⁷⁰. Se añade a esto el contexto de una sociedad diversa y a la vez muy ritualizada en todos sus grupos sociales, con un nivel de gestualidad transido de intenciones políticas y económicas, capaces de articular la propiedad y el trabajo, el ocio y el calendario lúdico, el principio de autoridad en niveles intermedios, los convencionalismos sociales de nuevo cuño junto a los ancestrales. En concreto, los “naturales” podían conservar, por medio de las cofradías, “el manejo de recursos estratégicos, como la tierra, el agua y los montes, así como la conservación de la legitimidad política en la dirigencia nativa”, incluyendo la comercialización de productos agrícolas y ganaderos, e incluso el arrendamiento de fincas rústicas y urbanas⁷¹.

Precisamente, la diferencia entre las populares cofradías españolas y las indianas expresa subraya un aditamento funcional en una situación de dominación colonial, “que da lugar a un reforzamiento de las funciones financieras, de políticas de tierras y como medio de control de recursos”⁷², ligando las de indios a la “reconstitución” de la identidad étnica y a nuevos roles políticos y económicos de la comunidad indígena. Haciendo de la necesidad virtud, los mecanismos de sujeción impuestos por los colonizadores se “utilizaron como resistencia a estos modos de dominación colonial..., si perder sus propias raíces de identificación”⁷³. Una construcción local del cristianismo con aires de resistencia⁷⁴. De modo, que allí donde se articula lo universal con lo local es donde se abre espacio para grupos sociales y étnicos diferenciados, sin que la cofradía pierda su esencia, pudiendo ser por igual expresión del purismo religioso y del sincretismo cultural. Sólo al final de la edad moderna parece romperse el hermetismo racial de las cofradías⁷⁵, cuando el mestizaje había generado ya multitud de situaciones intermedias.

Eran, desde luego, un “mecanismo de control y vigilancia de los poblados (para saber lo que pasaba en ellos o si había problemas), ya que en sus juntas se ventilaban los conflictos e intereses de la comunidad”⁷⁶. Y a la

https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9695/ev.9695.pdf.

⁷⁰ Vid. María Lucía Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII* (Bogotá: ICANH, 2005).

⁷¹ Emmanuel Rodríguez López, *Emular fe y ostentar jerarquía. Los “pipiltin” en las cofradías de naturales en la provincia de Tlaxcala frente a las reformas episcopales (1640-1810)*, Tesis Doctoral (Mérida: CIESAS, 2018), 121 y 142.

⁷² Enrique Normando Cruz, “Una cofradía urbana de indios a fines de la colonia: San Pedro de Naturales (Jujuy-Río de la Plata)”, *Revista Andina* 44 (1º semestre 2007): 228.

⁷³ De Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII)”.

⁷⁴ Vid. *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, eds. Teresa Eleazar Serrano y Ricardo Jarillo Hernández (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018).

⁷⁵ Héctor Martínez Domínguez, “Las cofradías en la Nueva España”, *Primer Anuario* (1977): 58.

⁷⁶ Teresa Eleazar Serrano Espinosa, “Las cofradías del Carmelo descalzo en la Nueva España”, *Fronteras de la Historia* 18-1 (2013): 73.

vez paradójicamente las manifestaciones de la piedad popular -por ejemplo, las fastuosas celebraciones barrocas de culto público- constituían un escenario idóneo en el que los indígenas, y en especial sus elites, eran controlados, pero podían a la vez controlar, tornando en activo a nivel comunitario un rol que parecía abocado a la pasividad y la sumisión, recuperando como agentes sociales espacios de poder en el devenir cotidiano, si quiera sea a nivel simbólico, transidos de prestigio y liderazgo. Así, “en la sociedad colonial inmutablemente estratificada... las comunidades indígenas hacían uso estratégico de su corporatividad, única manera de defenderse con cierta posibilidad de éxito ante el acoso externo”⁷⁷.

Veamos algunos ejemplos. En el caso de Tlaxcala las cofradías de indios fueron eminentemente sacramentales, de Ánimas del Purgatorio y de la Virgen María (en particular la Asunción) y más tarde de otras advocaciones marianas y de santos; y “representaron una respuesta indígena tardía al cristianismo” y no el “producto primigenio de la actividad misionera”⁷⁸.

Las cofradías de indígenas se multiplicaron desde finales del siglo XVI. Se contaban más de 300 en México, según se expresaba en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)⁷⁹ y otras tantas en el arzobispado de Lima (1619). En el Corpus de esa ciudad participaban una década más tarde 57 cofradías, de las que 25 eran de españoles, 19 de negros y mulatos, y 13 de indios⁸⁰, sin olvidar que la religiosidad que irradiaban enmascaraba en muchos casos situaciones de marginación social, lo que implica un compromiso con sectores desfavorecidos⁸¹. Y es que la época dorada de la fundación de cofradías de naturales fue hacia 1570-1620, cuando ya la población autóctona gozaba de mayor instrucción e integración⁸². Incluso cabe admitir, sobre el estudio de casos, que “la integración a las cofradías aseguraba al indio una catequización sistemática y le permitía profundizar su fe, más que a los naturales que no pertenecían a ninguna fraternidad e

⁷⁷ José Antonio Cruz Rangel, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco”, *Dimensión Antropológica* 36 (enero-abril 2006): 95.

⁷⁸ Rodríguez López, *Emular fe*, 107 y 109.

⁷⁹ Rodríguez López, *Emular fe*, 112.

⁸⁰ Guillermo Reverter-Pezet, *Las cofradías en el virreinato del Perú* (Lima: autoedición, 1985), 21-23.

⁸¹ Montserrat Capelán, “Las cofradías venezolanas y su proceso de reforma a finales de la época colonial”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50, no. 1 (2023): 297.

⁸² Murdo J. MacLeod, “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750”, en *Formaciones religiosas en la América colonial*, coords. María Alba Pastor y Alicia Mayer (México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2000), 208.

incluso más que a muchos españoles”⁸³. Aún más, cofradías y cabildos se cuentan como “mecanismos de acceso al poder de los indios a las estructuras políticas y religiosas, como continuidades del sistema de organización cívico-religiosa de tipo prehispánico”⁸⁴. De ese modo, los cargos de mayordomo, diputado, escribano o fiscal en las cofradías les deparaban algún rédito político. Por lo común venían a coincidir con “los jefes de linaje, caciques y principales de la comunidad, aunándose así las estructuras cívico-sociales y religiosas en la jerarquía ritual de las cofradías”⁸⁵. Una plataforma organizada y prestigiosa para un colectivo marginado era una oportunidad que no se podía desaprovechar. Una vía normalizada y contrarreformista, ideal para la homogeneidad política, social, religiosa...

Aunque en desigualdad de condiciones, unos y otros -dominadores y dominados-, asumieron indudablemente vías de negociación, estrategias de transacción, instrumentos de pacificación. No otra cosa refleja el sincretismo religioso con toda su amplitud de matices y aquí cabe admitir la estrategia cofrade como una forma amable de catequización (imposición): “las cofradías como organización social fueron bien acogidas por la población indígena, y representaron una forma de participación ritual más *equilibrada*, menos destructiva que la de la sustitución de sus deidades por una sola cristiana, tal como se realizó en las primeras décadas durante la conquista militar”⁸⁶. Está claro que con el paso del tiempo la Iglesia hizo “la vista gorda, ya que querían mantener las cofradías porque se habían convertido en el sostén de la vida religiosa, organizando y celebrando las fiestas”⁸⁷.

Y si desde posturas estrictas se denunciaban profanidades, todos sabían que era el tributo que había que pagar por la incorporación masiva de gentes al universo cristiano; había sido así desde los orígenes, un mal menor, de forma que el cristianismo nunca depuró de forma definitiva las adherencias paganas heredadas de otras épocas. En el caso indiano es evidente que “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”⁸⁸ y también que la vigilancia sobre las cofradías, muchas de ellas carentes de formalidad y solo sustentadas en

⁸³ Gabriela Alejandra Peña, “La integración del indio en la Iglesia cordobesa, siglo XVI y XVII”, *Investigaciones y Ensayos* 44 (1994): 376.

⁸⁴ Rodríguez López, *Emular la fe*, 105.

⁸⁵ Joaquín Rodríguez Mateos, “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”, *Anuario de Estudios Americanos* 9, 52-2 (1995): 20.

⁸⁶ Rosa H. Yáñez Rosales, “Las cofradías indígenas de Tlajomulco, siglos XVII y XVIII”, *Estudios del Hombre* 8 (1997): 135.

⁸⁷ Virginia Flores Sasso y Esteban Prieto Vicioso, “Cofradías de esclavos negros, morenos y mulatos libres en la Catedral de Santo Domingo, Primada de América”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 30 (2021): 343.

⁸⁸ De Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII)”.

la costumbre -como es común en las simples mayordomías-, resultó ser muy laxa⁸⁹. Era el plus añadido a las funciones explícitas de la institución cofrade, que, por supuesto, cumplieron su papel en ambas orillas del Océano: la ayuda mutua y la promoción del culto⁹⁰, las dos caras de una misma moneda -culto y caridad-, amor a Dios y al prójimo. De esa manera, y pese a constantes interferencias, se mantenía intacta la esencia de las hermandades y cofradías. Nótese que los estudios de caso, de los que se extraen estas interpretaciones, se apoyan en fuentes marcadas por lo oficial, esto es, las fuentes “de la represión”, lo que exige leer entrelíneas.

En la América colonial las cofradías desplegaron mecanismos de “integración diferencial”: “mediante la integración de distintos grupos en un solo cuerpo social, o corporizando la misma diferencia a través de la exclusión de los distintos grupos en función de la inclusión de uno solo”⁹¹. Este segundo caso es el que interesa en este ensayo. Una realidad que evidencia la versatilidad del modelo confraternal y de las facilidades para apropiarse de él, dada su intensa capilaridad, pues, en concreto en el caso peruano, “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”, lo que pasaba por el hecho religioso y, en particular, por la constitución de cofradías⁹². Aún más, “la cofradía no sólo fue expresión del proceso de asimilación, sino que se presentó como una asociación antiblanca aceptada por los blancos”⁹³.

Y, por supuesto, junto a las cofradías estaban los hospitales, pues el modelo hispano de cofradía-hospital -la primera sostiene al segundo- se hace presente allende el mar. De hecho, permitieron las cofradías novohispanas a sus integrantes “cierta solvencia para sus necesidades de asistencia social, sobre todo en tiempos de crisis, de epidemias o hambrunas”⁹⁴. En esas coyunturas se crecía la acción confraternal, pues “la cofradía era una institución perdurable, que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una

⁸⁹ Cruz Rangel, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción”, 100.

⁹⁰ Vid. Isidoro Moreno Navarro, “Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología”, en *Cofradías y hermandades andaluzas* (Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985), 13-129.

⁹¹ Cruz, “Una cofradía urbana de indios a fines de la colonia: San Pedro de Naturales (Jujuy-Río de la Plata)”, 238.

⁹² Rafael Varón, “Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII”, *Allpanchis* 20, (1982): 127.

⁹³ M^a del Carmen Espinosa Valdivia, *Las cofradías en el convento de San Francisco de la ciudad de México y la organización social novohispana, siglo XVII*, Tesis de Licenciatura (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991), 29.

⁹⁴ Yáñez Rosales, “Las cofradías de Tlajomulco, siglos XVII y XVIII”, 122.

población seriamente reducida en número y que sufría dificultades de diversa índole”⁹⁵.

De ese modo, a la dinámica entre dominados y dominadores se superponen los criterios excluyentes de carácter étnico, pero no por ello se desdibuja el papel de las cofradías -en origen de españoles-, sino todo lo contrario: son capaces de aunar viejas y nuevas lealtades. Es un lugar común, de confluencia -como lo es la religión, o pudo serlo (en América sí, en Granada no)- para todas las realidades sociales, de modo que un “espacio pensado como instrumento de sujeción de estas comunidades a través de la evangelización, terminó resultando un *refugio* para prácticas culturales propiamente indígenas”⁹⁶, donde las mismas autoridades locales recobraban un protagonismo perdido, institucionalizando “socialmente” la organización territorial. En fin, un instrumento apropiado -incluso en un escenario de dominación- que “los indígenas resignificaron y aportaron una nueva funcionalidad a las prácticas rituales cristianas, aceptándolas sólo a partir de sus propios parámetros culturales”; dicho con otras palabras, las cofradías entendidas “como una *fachada* del culto cristiano, tras la cual se escondía la veneración de las deidades prehispánicas”⁹⁷. Así es como en el seno del cristianismo misional anidaron indefectiblemente los restos inmateriales de las culturas precedentes. Si en España las cofradías se reforzaban con un guiño al pasado de las tradiciones castellano-viejas, en Indias lo hacían “tolerando” ritos ancestrales. Desde luego, no podía ocurrir así en el contexto morisco, en el marco de religiones monoteístas, donde la fusión sucumbía ante una muralla de exclusión secular; en el caso granadino esos intentos de fusión no vendrían por el ámbito cofrade sino por elaboraciones intelectuales, fraudulentas a la vez que tardías, intentos de redefinición, como la invención de los libros plúmbeos del Sacromonte⁹⁸, donde la velada afirmación de la lengua árabe es fundamental.

En este sentido, las cofradías de indios, a diferencia de las de moriscos en España, se han venido considerando como vehículos de sincretismo, un terreno intermedio, un punto de encuentro donde confluían las intenciones de la jerarquía con las exigencias de los pueblos, de modo que la hermandad “indígena” constituye una “*válvula de escape* que les permitió integrar aspectos rituales con características pre-cristianas, organizándolos en torno a una imagen de veneración de origen católico”⁹⁹, que venía a rememorar a sus antiguos ídolos. Si bien en Granada los esfuerzos de Talavera en el ocaso del siglo XV pudieron transitar esa senda, el papel de la cofradía difícilmente podía discurrir por donde lo hicieron

⁹⁵ Martínez Domínguez, “Las cofradías en la Nueva España”, 60.

⁹⁶ De Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII)”.

⁹⁷ De Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII)”.

⁹⁸ Con detalle en Manuel Barrios Aguilera, *La invención de los Libros Plúmbeos. Fraude, historia y mito* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011).

⁹⁹ De Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII)”.

luego las de indios (e incluso las de negros). Si bien moriscos e indios, a la hora de asociarse en cofradías, compartían la afirmación de la tierra de la que eran oriundos -y en la que querían ser enterrados, algo muy importante- y las indudables ventajas sociales de una estructura organizativa, les separaba la misma esencia de la corporación: la religión. Está claro que para los moriscos la religión no era lugar de concordia, sino todo lo contrario. El solo hecho de venerar una imagen sagrada -consustancial al mundo cofrade- resultaba ser un desencuentro insoslayable. Eso nos retrotrae al terreno de la conversión forzada, que en Granada pudo tener un efecto más negativo que en Indias, de modo que allá “los dos sistemas religiosos se fueron acoplando y se logró una conversión (por lo menos exterior de los indios), de manera rápida y sin los efectos de una evangelización forzada”¹⁰⁰. En el reino de Granada, ya Núñez Muley, en su célebre *Memorial*, se había encargado sin éxito de disociar cultura y religión, algo a todas luces imposible, por lo que el siguiente intento -las citadas invenciones del Sacromonte- fue una elaboración intelectual para tender puentes, también imposibles, entre Cristianismo e Islam, del mismo modo que las cofradías de indios habían tendido puentes entre dos mundos, que Ch. Gibson llamó, respectivamente, cristiano-español e indígena-pagano¹⁰¹.

Un mismo modelo con aplicaciones diferenciadas

Las cofradías fueron objeto de deseo por las autoridades y por los más diversos colectivos sociales, sin duda porque siempre constituyeron esas realidades a medias entre Dios y el hombre, con una enorme capacidad de adaptación a distintos contextos y circunstancias. Comportaban compromisos presenciales y materiales, pero a la vez conllevaban derechos, también materiales y espirituales, con una intensa carga social en términos de imagen y representación. Esa es la esencia de la cofradía de naturales, que en el presente ensayo se ha concretado en las de moriscos y en las de indios, escorando el caso de las de negros, donde predomina el rasgo étnico.

Deliberadamente se han dejado fuera del análisis las cofradías de negros, también fomentadoras de integración y constitutivas de identidad, tan sólo por pertenecer a un colectivo que, a diferencia de moriscos o indios, no era autóctono de los territorios conquistados; además tenía el añadido de ayudarles a aceptar la condición de esclavo, junto a su carácter de mecanismo de control y de iniciativa para catequizar, aunque también aquí devinieron en espacio “de resistencia e identidad, sirviendo de escenario de manifestaciones folclóricas y difusión de la herencia

¹⁰⁰ Rodríguez López, *Emular fe*, 125.

¹⁰¹ Martínez Domínguez, “Las cofradías en la Nueva España”, 64.

africana”¹⁰². Y todo ello al servicio de la armonía social. Baste decir, siguiendo a Flores y Prieto, que en la catedral de Santo Domingo, de ocho cofradías cinco eran de negros, morenos y mulatos, con un alto nivel de tribalismo: morenos criollos, biafras y mandingas, negros arara, zapés..., y la mayoría de ellas contaban no sólo con la aprobación arzobispal, sino incluso con bulas papales, lo que suponía un -costoso- espaldarazo del más alto nivel. En esta modalidad la cofradía es buen reflejo del espíritu oficial de preservar el buen trato del esclavo, pero sobre todo de “hispanizar a los africanos con el fin de incorporarlos a la comunidad espiritual y a la hermandad cultural con sus amos”¹⁰³. En Nueva España se contabilizan en torno a ochenta cofradías de negros y mulatos durante la época moderna, establecidas tanto en conventos como en parroquias -también hubo hospitales para negros-, destacando las advocaciones de los santos de origen africano Santa Ifigenia¹⁰⁴ y San Benito de Palermo (este no fue declarado santo hasta 1807).

En la presente visión interpretativa es inevitable la perspectiva eurocéntrica, limitación que, no obstante, permite reconocer que otros enfoques son posibles y sobre todo que el fenómeno confraternal es realmente poliédrico y admite análisis desde distintos campos, algunos de ellos muy sólidos -junto a la Historia, la Antropología, la Sociología, la Historia del Arte o la Historia del Derecho-, y más allá aún merece variadas lecturas. En la confluencia de todas ellas podrá avanzar el conocimiento y, desde luego, el de carácter histórico que aquí se ha esbozado.

Pero, en todo caso, se parte de una premisa común: la piedad popular como campo idóneo para la integración. La tibieza de la práctica religiosa que a menudo se achaca desde instancias eclesiásticas al mundo de las hermandades y cofradías constituía a la vez una ventaja en un contexto misional; y las mismas autoridades eclesiásticas pretendieron sacar provecho de ello. Como este fenómeno de la religiosidad popular estaba muy apegado al terreno, tanto más eficaz podría ser para la catequización, integración y disciplinamiento de grupos extensos de nuevos súbditos, ya fueran los moriscos o los indígenas. Mantener un cierto nivel de sincretismo era el peaje a pagar, pero sin duda se consideró algo inevitable, desde el convencimiento de que cada religión conforma un peculiar modelo cultural y sin contar con este era imposible un cambio, aséptico y abstracto, de

¹⁰² Flores Sasso y Prieto Vicioso, “Cofradías de esclavos negros, morenos y mulatos libres en la Catedral de Santo Domingo, Primada de América”, 336 y 338.

¹⁰³ Rafael Castañeda García, *Esclavitud africana en la fundación de Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021), 25.

¹⁰⁴ *Id.* Rafael Castañeda García, “La devoción a Santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España, siglos XVII y XVIII”, en *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, ed. Aurelia Martín Casares (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2015), 151-172.

principios. Ciertamente, si difícil resultaba desprenderse de ideas y creencias, más aún lo era de usos y prácticas heredadas¹⁰⁵.

Vivieron tales corporaciones en la problemática intercesión de una mirada (intencionada) desde arriba con tintes homogeneizadores con otra mirada (también interesada) desde abajo con aire de resistencia y afirmación identitaria. Tal cruce de miradas podía traducirse en dos modelos cofrades:

Algunas eran de tipo eclesiástico, esto es, el sacerdote supervisaba sus actividades y los cofrades participaban en los actos de culto religioso. El segundo tipo de cofradía operaba sin la intervención eficaz del párroco. Consistía en una dotación de ganado o de tierra, supervisada directa o indirectamente por la república, cuyo producto servía para misas durante el año, comprar cera para las ceremonias o contribuir a las fiestas sacras financiadas por las cajas de comunidad¹⁰⁶.

Cofradías eclesiásticas y de república las llama Tanck de Estrada. No se olvide que, como en Granada, en origen las cofradías indianas fueron inspiradas desde arriba, destacando en ello misioneros procedentes de distintas órdenes religiosas; de hecho, se dice que la primera cofradía de indígenas, bajo el título del Santísimo Sacramento, se fundó en 1527 en el convento grande de San Francisco de México. Pero después el movimiento confraternal se normalizó como una realidad parroquial. Nunca mejor que entonces -porque esta era la esencia de la institución parroquial- adquiere una hermandad su papel de unidad de los cristianos, sobre todo cuando “al Nuevo Mundo lo veían como un campo de almas vírgenes para cristianizar y levantar una nueva iglesia”¹⁰⁷. Lo que se ofrece desde arriba abre espacios y presta organización a realidades que emanan desde abajo, asentadas sobre gestos y ritos ancestrales. Todo se hace con una clara dimensión festiva, que el Barroco no hizo más que acentuar.

Cumplía así a la perfección, la cofradía, con las más actuales funciones del disciplinamiento social que sin perder su esencia -propia de la etapa de confesionalización- admite lecturas más sutiles, como es la del auto-disciplinamiento¹⁰⁸. Esa versatilidad adaptativa -lengua, ritos, gestos, tan expresivos de la religión-ambiente imperante- casa bien con el carácter del catolicismo, arraigado sobre el principio de universalidad, a la vez que, como se ha repetido en muchas ocasiones, la piedad popular que generan las cofradías adopta un inequívoco carácter local. Iguales en esencia, distintas en sus manifestaciones, tal es la idiosincrasia cofrade. Y esto es lo

105 Moreno Díaz, *Los moriscos*, 342.

106 Dorothy Tanck de Estrada, “Cofradías en los pueblos de indios en el México colonial”, en *Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*, 2002, consultado 12 de mayo de 2023: https://equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/dorothy_tanck_de_estrada.htm.

107 Martínez Domínguez, “Las cofradías en la Nueva España”, 59 y 48.

108 Tomás Antonio Mantecón Movellán, “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 14, no. 2 (2010): 289.

que hace que los modelos interpretativos de carácter general, muy útiles para la comprensión histórica, estén sujetos a variados matices. En un fenómeno tan extendido en el espacio y en el tiempo -espacios y tiempos- es imposible descartar el subjetivismo; de hecho, cuando abundan los ejemplos locales se resienten las propuestas generales. Esto es una debilidad que sin embargo se traduce en fortaleza con vistas al futuro, pues se trata de un campo de estudio con inmejorables perspectivas a medio y largo plazo.

Diversos autores han puesto la lente sobre una realidad paradójica añadida: las cofradías que contribuyeron al proceso de dominación ideológica fueron a la vez una vía para fortalecer el “vínculo con el pasado”¹⁰⁹, asegurando una exitosa fórmula de “organización social comunitaria”¹¹⁰. Por eso Flavio Rojas insiste en estos elementos de la cofradía indígena (en general, la de naturales):

- Elemento estructural relevante,
- Reducto social y cultural frente a la dominación colonial,
- Obstáculo ante formas más modernas de organización social,
- Foco activo de identidad y seguridad colectivas¹¹¹.

Todo esto hacía atractiva la fórmula cofrade en el ámbito colonial, como pudo haberlo sido en el morisco. Pero con una diferencia sustancial: no era lo mismo confrontar religiones, desconocidas entre sí, que otras que arrastraban una dilatada rivalidad. Las actitudes de rechazo aumentan considerablemente en el segundo caso. Y eso es lo que ocurrió con los instrumentos misionales -cofradías incluidas- aplicados sobre el mundo indígena y el musulmán. Si la intención (desde arriba) era la misma, los resultados no podían serlo.

Una cosa era el diseño ideal de la fórmula asociativa y otra la realidad observable con los pies en el suelo. Los receptores de esas iniciativas son realmente los que marcan el devenir de las mismas. Jugaban así las cofradías un papel esencial en la aceptación del cristianismo, en lo material, en lo ritual y en lo simbólico, por ende, en la autenticidad de las conversiones. En este sentido pueden aventurarse como hipótesis los siguientes argumentos sobre la funcionalidad de la cofradía:

- Para los moriscos podía ser una vía para mantener su organización preexistente, con apariencia de integración y extendidas actitudes de disimulación (*taqīyya*).

¹⁰⁹ Flavio Rojas Lima, “La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala”, en *Los mayas de los tiempos tardíos*, eds. Manuel Rivera Dorado y Andrés Ciudad Ruiz (Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986), 257.

¹¹⁰ De Luca, “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII)”.

¹¹¹ Rojas Lima, “La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala”, 259.

- Para los indígenas se presenta como una vía realista de integración, manteniendo, no sin tensiones, formas y ritos tradicionales y reforzando al cabo la estructura grupal/social precedente.
- Para los negros constituyeron una plataforma reivindicativa, aunque más útil en lo simbólico que en lo real, como forma de autoafirmación y, en todo caso, una válvula de escape en un contexto de severa marginación.

Más allá de los numerosos estudios realizados, parciales en su inmensa mayoría y dispersos, tales hipótesis han de ser corroboradas con la consulta de documentación primaria junto a fuentes indirectas. Pero, dado que cualquier análisis de la realidad histórica debe hacerse hoy necesariamente desde la óptica de lo social, para unos y otros grupos (moriscos y cristianos viejos; indígenas, negros y españoles) la cofradía puede ser garantía de cohesión interna, la esencia de un tejido asociativo muy presente en el campo religioso. Y por eso se extendieron, y puede decirse que tuvieron éxito, sobre todo por su capital social y su enorme capacidad de exteriorización. Imágenes sagradas y pinturas, grabados y coloristas relaciones dan fe de ello, aunque hayan sido presentadas tradicionalmente de una forma anecdótica y acrítica.

Esa cohesión interna comprende, por supuesto, un alto grado de solidaridad. Y en esto las comunidades autóctonas estaban bien predisuestas, tanto en el ámbito hispano musulmán como en el indiano precolombino. Reforzadas en este sentido, las cofradías pudieron constituir fórmulas adecuadas de empoderamiento. Incluso en el marco general de la sociedad estamental y corporativa, la variedad étnico-grupal encontraba una especie de encaje natural en forma de “cuerpos”, con sus cuotas de poder, ya sea en el terreno de la realidad, ya en el de la aspiración. Para los moriscos, sin duda, la cofradía era un vehículo destacado de integración, que tenía su plus de exteriorización y su fortaleza ceremonial, pero no era el único medio ni acaso el primero. Sin duda para los indígenas americanos era también una, muy importante, entre diversas posibilidades que se planteaban a nivel individual o familiar, si bien la cofradía ofrecía un marco corporativo idóneo -esto es, claramente identitario-, en medio de una sociedad estamental llamada a convivir en armonía, al menos en un plano simbólico ideal. En una asociación bien estructurada, se manifestaban claramente las jerarquías y con ello el poder de representación.

Esto complica aún más la vectorialidad de las fórmulas cofrades que se resalta en este ensayo y rara vez ha sido abordada en profundidad. Esas intencionalidades, desde arriba o desde abajo, propician terrenos de transacción que desdibujan la presencia de modelos puros cuando se encuentran las jerarquías política y religiosa con el colectivo grupal concernido. Queda saber si hubo un esfuerzo preconcebido de evangelización diferenciada. Pero queda claro que la esencia cofrade no está

en sus fines explícitos -culto y caridad-, sino en su capacidad para la negociación. Se trata así de uno de los llamados poderes intermedios¹¹², que por un lado refuerzan la estructura del Antiguo Régimen y, por otro, hacen más soportables los efectos de una sociedad legalmente desigual y asimétrica, basada en el privilegio. Es la vía de la “economía moral de la multitud” que fue caracterizada para la protesta campesina en el Setecientos¹¹³, pero susceptible de extender a otros campos sus efectos.

En realidad, un sentido u otro de esa vectorialidad dual puede imponerse en cada caso concreto, en cada espacio concreto, en cada época concreta. Porque las cofradías fueron a un tiempo instrumento sugerido e impulsado para su implantación desde arriba -con carácter claramente dominador, homogeneizador- y plataforma modelada desde abajo -con una deliberada apuesta por la cohesión grupal-. Por eso es difícil aventurar una escala de mayor o menor conciencia identitaria -y militante- entre las cofradías de moriscos, de negros o de indios. Algo que *a contrario* sucedía igualmente en el caso de las de españoles en el ámbito colonial o las de cristianos viejos en el español. Cualquier intento de sistematización en este sentido parece abocado al reduccionismo.

Sólo puede hablarse de éxito o fracaso del modelo confraternal en función de la ladera desde la que se mire y, desde luego, teniendo en cuenta su intrínseca capacidad de fusión e intermediación, necesaria desde las distintas ópticas para garantizar una paz social. De este modo, la cofradía constituye un instrumento potencial de integración, de cohesión social, de servicio a la comunidad y, de manera simultánea, “es un vehículo de división y de conflicto social”¹¹⁴, pero evidentemente fue aceptada, asimilada y defendida por los naturales en América. No parece que así ocurriera, de modo general, entre los moriscos granadinos. Con mayor o menor presencia entre colectivos no procedentes en origen del cristianismo, las cofradías se manifiestan como una realidad muy viva y eficaz, expresión de una piedad para muchos “disfrazada”.

¹¹² Elena Sánchez de Madariaga, “Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos”, *Historia Social* 25 (1999): 25.

¹¹³ *Vid.* Edward P. Thompson, “La economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, *Revista de Occidente* 133 (1974): 54-125.

¹¹⁴ Rojas Lima, “La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala”, 269.

Las cofradías de Sanlúcar de Barrameda durante el Antiguo Régimen: un modelo para la religiosidad americana

Juan Carlos Arboleda Goldaracena
Silvia María Pérez González
Universidad Pablo de Olavide

Introducción

Sanlúcar de Barrameda constituyó durante buena parte del Antiguo Régimen un punto de unión privilegiado entre el continente europeo y los territorios americanos incorporados a la corona a partir de 1492. Su condición de antepuerto de Sevilla convirtió a Sanlúcar en parada obligatoria para las expediciones que llegaban o partían hacia el Nuevo Mundo, lo que sin duda contribuyó al engrandecimiento de la población y a que esta se configurase como un modelo para muchas realidades que después se exportarían a América, entre ellas las relacionadas con el plano religioso. No en vano, Sanlúcar llegó a contar con una cantidad de iglesias y conventos nada desdeñable para el tamaño de su población, debido sobre todo a la necesidad de acoger al gran número de clérigos que esperaban o se preparaban para partir al nuevo continente. Esta cantidad de establecimientos religiosos se vio también traducida en un buen número de cofradías que, siguiendo la estela castellana y andaluza, habían ido surgiendo en Sanlúcar a partir de la conquista cristiana del territorio, allá por el siglo XIII, si bien no es posible documentarlas con fiabilidad en períodos tan remotos.

En el presente trabajo realizaremos un acercamiento a las cofradías sanluqueñas de los siglos XV al XVII. A finales de la Edad Media ya es posible rastrear noticias más o menos fiables sobre su presencia en la ciudad, que se fue incrementando conforme avanzaba la Edad Moderna. Llevaremos nuestro trabajo hasta finales del siglo XVII, pues el comienzo de la siguiente centuria supuso un cambio en la condición de Sanlúcar como puerto de relevancia con el comercio americano, al perder también Sevilla esta importancia debido al traslado de la Casa de la Contratación a Cádiz en 1717.

Estudiaremos las corporaciones sanluqueñas en su vertiente humana y en su carácter de agentes vertebradores de la sociedad y la religiosidad de su época, pues sin duda llevaron a cabo una importante actividad cultural, a la par que una notable labor benéfico-asistencial. No nos cabe duda de que, al igual que muchos otros aspectos, las manifestaciones

de la religiosidad sanluqueña –como las de la andaluza en general– supusieron un modelo y un espejo para las nuevas realidades que se estaban configurando en el continente americano a raíz de la llegada a estas tierras de los colonizadores europeos.

Sanlúcar de Barrameda: una puerta entre Europa y América

La historia medieval y moderna de Sanlúcar de Barrameda¹ está indefectiblemente ligada a su posición geográfica en la desembocadura del Guadalquivir, lo que sin duda se tradujo en una innumerable serie de ventajas para la población y una ocasión propicia para su crecimiento. Las primeras referencias a la Sanlúcar cristiana las encontramos en la *Estoria de España*, de Alfonso X, donde se narra la sumisión de los musulmanes del Bajo Guadalquivir ante Fernando III poco después de la conquista de Sevilla, en 1248. Tras la revuelta mudéjar de 1264, será su hijo Alfonso X el que se encargue de repoblar la zona. En ese momento, Sanlúcar probablemente no era más que un pequeño recinto fortificado y bastante castigado ante las incursiones meriníes².

La concesión del señorío de Sanlúcar a Alonso Pérez de Guzmán, *Guzmán el Bueno*³, por privilegio real de Fernando IV el 13 de octubre de 1297, supuso un primer eslabón para la configuración del patrimonio territorial de esta familia, que alcanzaría el carácter ducal (con el título de Medina Sidonia) a mediados del siglo XV⁴. A pesar de la considerable extensión de territorios que la casa ducal adquirió a lo largo de las siguientes centurias, Sanlúcar constituyó siempre la capital de sus estados señoriales, muestra del interés de los Guzmán por el control de este lugar estratégico en la desembocadura del Guadalquivir. Un interés que sin duda se vio potenciado tras la llegada de los castellanos a América, por todo lo que este enclave suponía para el control del comercio y los flujos migratorios hacia el Nuevo Mundo⁵.

¹Para un conocimiento en profundidad de su devenir histórico es fundamental la consulta de las siguientes referencias: Juan Pedro Velázquez Gaztelu, *Historia antigua y moderna de la muy noble y muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda* (Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 1992 [original de 1760]); Fernando Guillamas y Galiano, *Historia de Sanlúcar de Barrameda* (Madrid: Imprenta del Colegio de Sordomudos y Ciegos, 1858); Pedro Barbadillo Delgado, *Historia de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda* (Sanlúcar de Barrameda: Ayuntamiento de Sanlúcar, 1989 [original de 1942]); Miguel Ángel Ladero Quesada, *Guzmán: la casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. 1282-1521* (Madrid: Dykinson, 2015).

² Miguel Ángel Ladero Quesada, “Sanlúcar medieval”, en *El río Guadalquivir. Del mar a la marisma. Sanlúcar de Barrameda*, Coord. Javier Rubiales Torrejón (Sevilla: Junta de Andalucía, 2011), vol. II, 119-129.

³ Sobre su historia y leyenda, véase: Ladero, *Guzmán*, 13-26.

⁴ Ladero, “Sanlúcar medieval”, 135-136.

⁵ Juan Gil y Consuelo Varela, “Sanlúcar y el Nuevo Mundo”, en *El río Guadalquivir. Del mar a la marisma. Sanlúcar de Barrameda*, Coord. Javier Rubiales Torrejón (Sevilla: Junta de Andalucía, 2011), vol. II, 131-141.

A finales del siglo XIV encontramos ya en Sanlúcar una muralla de unos 1.500 metros que la tradición atribuye a la labor de Guzmán el Bueno y una configuración urbana que divide la población en dos zonas diferenciadas: el barrio alto, asomado a una barranca, y el barrio bajo, que surgía en la llanura que poco a poco se iba formando entre esta última y el propio río. Su población fue creciendo paulatinamente a lo largo del siglo XV, siempre gracias a las mercedes y franquicias otorgadas por los duques⁶. De acuerdo con Ladero, a comienzos del siglo XVI y según los datos de un padrón de 1534, puede cifrarse la población de Sanlúcar en unos 1.016 vecinos pecheros quienes, junto a algunos otros francos de impuestos, varias decenas de clérigos y una nada desdeñable población flotante de mercaderes y marineros, pueden arrojar una cifra aproximada de unas 5.000 personas⁷.

En el plano religioso, en los años posteriores a la conquista cristiana empezó a configurarse en la ciudad el complejo entramado de iglesias y conventos que iría creciendo a lo largo de las siguientes centurias y alcanzaría su punto álgido en los años posteriores a la conquista de América. Tras la primitiva parroquia de Nuestra Señora de la O, que se remonta al siglo XIV, irían apareciendo distintas fundaciones conventuales que harían de Sanlúcar una verdadera ciudad-convento. Podemos destacar, entre otros: San Jerónimo, de monjes jerónimos (1440); San Francisco, de frailes franciscanos (1443); Madre de Dios, de monjas dominicas (1480); Santo Domingo, de frailes dominicos (1480); Regina Coeli, de monjas clarisas (1519); San Agustín, de frailes agustinos (1573); Nuestra Señora de la Victoria, de frailes mínimos (1590); Nuestra Señora de la Merced, de frailes mercedarios (1615); el convento de los Jesuitas (1627); el convento de los Capuchinos (1634); y varias fundaciones masculinas y femeninas de la Orden del Carmen entre 1641 y 1644⁸. Como vemos, las principales órdenes religiosas, la mayoría de ellas mendicantes, estaban representadas en la ciudad. Muchas de estas fundaciones estaban auspiciadas por los propios duques, que veían en ellas una oportunidad para consolidar su poder a través del patronato y el mecenazgo⁹ o, incluso, para extender su influencia al continente americano. El hecho de que los frailes o monjas que partían hacia América lo hicieran desde conventos de fundación ducal

⁶ Ladero, *Guzmán*, 119-120.

⁷ Ladero, *Guzmán*, 344.

⁸ Juan Pedro Velázquez Gaztelu, *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble y muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda* (Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 1995 [original de 1758]).

⁹ José María Vidal Vargas, “Los duques de Medina Sidonia y las fundaciones de conventos en Sanlúcar de Barrameda: imagen y consolidación del poder señorial”, en *Nuevas perspectivas de investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*, Coords. M^a Ángeles Pérez Samper y José L. Beltrán Moya (Barcelona: Fundación Española de Historia Moderna – Universidad Autónoma de Barcelona, 2018), 239-250.

contribuiría, sin duda, al engrandecimiento del nombre de la casa de los Guzmán y a la perpetuación de su memoria más allá de la muerte¹⁰.

Por tanto, la abundante presencia de conventos puede explicarse perfectamente atendiendo al carácter de Sanlúcar como enlace con el continente americano. Hasta aquí venían muchos religiosos que esperaban para embarcarse hacia América, lo que hizo necesario para las órdenes el disponer de establecimientos donde sus miembros pudieran permanecer el tiempo necesario –a veces incluso meses– y prepararse para su labor evangelizadora en las tierras de destino. Y no solo los duques sino la propia corona mostró un especial interés en controlar estos centros de evangelización por cuanto esto suponía para la extensión de su poder en América. Incluso el carácter de Sanlúcar como puerta de América se hizo tan evidente que el propio Carlos V llegó a pedir en 1533 al general de la orden franciscana y al propio papa la desvinculación del convento sanluqueño de los territorios castellanos para integrarlo administrativamente en la provincia de las Indias, algo que finalmente no se llevó a cabo por razones que se desconocen¹¹. La propia configuración arquitectónica de los conventos sanluqueños llegó, incluso, a ejercer una influencia artística para las nuevas fundaciones americanas¹².

Las cofradías sanluqueñas entre los siglos XV y XVII

Como hemos visto, la importancia que Sanlúcar tuvo para las conexiones entre Castilla y América, especialmente en el plano religioso que nos ocupa, están fuera de toda duda. Y esta importancia no se limitó únicamente a la fundación de iglesias y conventos, campo de actuación privilegiado del clero, sino que se vio también protagonizada por los laicos y sus cofradías, las instituciones religiosas donde estos tenían más participación en la sociedad del Antiguo Régimen. Nos ocuparemos ahora de ellas con más detalle, teniendo siempre en cuenta que, al igual que las realidades conventuales ejercieron una influencia directa sobre el Nuevo Mundo, también hubieron de hacerlo otras formas de vivir y sentir la religiosidad como son las cofradías, las devociones y la piedad popular¹³.

¹⁰ José María Vidal Vargas, “El establecimiento de casas religiosas en Sanlúcar de Barrameda como plataforma misional americana”, en *Espacios y muros del barroco iberoamericano*, Coords. M^a Ángeles Fernández Valle *et al.* (Sevilla: Andavira, 2019), 71-86; Luis Salas Almela, “Fundaciones conventuales en Sanlúcar de Barrameda: una imagen de poder señorial en el camino de los eclesiásticos a Indias (1492-1641)”, *Historia y Genealogía*, nº1 (2011): 189-204.

¹¹ Luis Salas Almela, “Fundaciones conventuales”.

¹² M^a del Carmen Rodríguez Duarte, “La arquitectura conventual femenina y su influencia en el Nuevo Mundo”, en *El río Guadalquivir. Del mar a la marisma. Sanlúcar de Barrameda*, Coord. Javier Rubiales Torrejón (Sevilla: Junta de Andalucía, 2011), vol. II, 267-275.

¹³ Aunque no centrados específicamente en el caso sanluqueño, otros estudios sí han abundado en esta idea, manifestando esta conexión: Elena Sánchez de Madariaga, “Las cofradías europeas y su proyección en la América colonial”, en *Mirando desde el puente: estudios*

Definición, tipologías y advocaciones

Las hermandades y cofradías constituyen uno de los paradigmas indispensables en el marco de la religiosidad cristiana del Antiguo Régimen. Estas instituciones, que hunden sus raíces en la Edad Media, experimentaron un crecimiento exponencial a partir del siglo XVI, configurándose como elementos vertebradores de la sociedad a través de distintas estrategias: mediante la agrupación de personas en torno a las distintas categorías de cofradías; como suministradoras de identidad personal a los individuos que se sentían parte de una pertenencia colectiva a través de estas instituciones; como agentes económicos en los distintos marcos urbanos y rurales en que se ubicaban; y como mecanismos de control de la religiosidad popular por parte de la Iglesia¹⁴.

En el marco andaluz, podemos definir las hermandades y cofradías¹⁵ del Antiguo Régimen¹⁶ como asociaciones formadas mayoritariamente por laicos –aunque sin excluir al clero– que se unen para diversos fines, siempre teniendo como objetivo final el poner en práctica los valores de la vida cristiana conforme a los preceptos evangélicos y los mandamientos de la Iglesia¹⁷. En Andalucía puede constatarse su presencia ya desde los primeros años después de la conquista cristiana,

en homenaje al profesor James S. Amelang, Coord. Fernando Andrés Robres *et al.* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2019), 327-338; Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz: “Cofradías en Granada y América: aproximación a su papel y relaciones”, en *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América. Mayo de 1992*, Coords. VV.AA. (Granada: Diputación Provincial, 1994), 661-684; Germán Navarro Espinach, “La difusión del modelo español de cofradías y gremios en la América colonial (siglos XV-XVI)”, en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, Coord. David Fernández Villanova *et al.* (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017), 37-47.

¹⁴ Juan Carlos Arboleda Goldaracena y Silvia María Pérez González, “El clero y su vinculación con las cofradías de Sevilla durante los siglos XV y XVI”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, n° 35 (2022): 79-106.

¹⁵ Utilizamos ambos términos indistintamente, puesto que en la práctica aluden a las mismas realidades.

¹⁶ La bibliografía especializada que se ocupa de ellas es amplia, pero podemos destacar algunos títulos: José Sánchez Herrero, “Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad. Siglos XV al XVII”, en *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Coord. Rafael Sánchez Mantero (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1988), 27-88; José Sánchez Herrero, “El origen de las cofradías penitenciales”, en *Sevilla Penitente*, Coord. José Sánchez Herrero (Sevilla: Gever, 1995) vol. 1, 13-55; José Sánchez Herrero, “El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica”, *Temas Medievales*, n° 6 (1996): 31-79; Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 25 (2000): 189-232; Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Historiografía sobre la Iglesia en Andalucía (Edad Moderna)”, *Tiempos modernos*, n° 20 (2010): 1-44; Carlos Lozano Ruiz y Margarita Torremocha Hernández, “Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas”, *Chronica Nova*, n° 39 (2013): 19-46.

¹⁷ José Sánchez Herrero, *La Semana Santa de Sevilla* (Madrid: Sílex, 2003), 21-22.

experimentando un gran crecimiento a comienzos del siglo XVI, especialmente en el caso de las cofradías penitenciales o de Semana Santa.

Dependiendo de los fines para los que surgen, podríamos distinguir entre cofradías devocionales (para dar culto a Dios, la Virgen, un santo...), cofradías benefactoras (para ejercer la caridad intra o extracorporativa), cofradías profesionales, cofradías de clérigos, cofradías agrupación de personas pertenecientes a un mismo grupo social, o cofradías agrupación de disminuidos físicos; todas ellas con el fin de unir a diversos grupos humanos para la defensa o práctica de sus intereses comunes, ya sean profesionales o religiosos¹⁸. Nosotros, en principio, no diferenciaremos a las cofradías según su tipología y las estudiaremos en su globalidad, ya que, como hemos demostrado en otros trabajos, todas ellas respondían a las mismas formas de religiosidad¹⁹.

Hasta la fecha, las cofradías sanluqueñas no han recibido una gran atención de los investigadores en lo que respecta a su estudio en conjunto, si bien algunas de ellas sí cuentan con trabajos monográficos que detallan su devenir histórico y su evolución artística²⁰. Es por ello que pretendemos en este trabajo realizar un primer acercamiento global que pueda servir de precedente para futuras investigaciones. Creemos que el estudio de estas instituciones en su conjunto es el que realmente puede aportar conclusiones significativas para conocer cómo se comportó este fenómeno tan característico de la religiosidad popular andaluza y cómo pudo exportarse ese modelo hacia otras latitudes como es el caso americano. Como es lógico, un estudio global se nutre de las diferencias individuales que aporta cada una de las corporaciones, pero estas diferencias no pueden ser una excusa para individualizar casos concretos –resaltando su importancia histórica sobre otras corporaciones–, sino que han de ser vistas como piezas clave que, a modo de teselas, contribuyen a configurar un mosaico común.

Es difícil dar una relación completa y exhaustiva de todas las cofradías existentes en Sanlúcar de Barrameda entre los siglos XV y finales

¹⁸ Silvia María Pérez González, *Los laicos en la Sevilla bajomedieval: sus devociones y cofradías* (Huelva: Universidad de Huelva, 2005), 123-132.

¹⁹ Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “Creencias y devociones en las cofradías sevillanas de finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad”, *Revista de Humanidades*, n° 29 (2016): 9-36; Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “La religiosidad de las cofradías en la Sevilla de los siglos XIV al XVI: sacramentos, ciclo litúrgico y prácticas devocionales”, *Historia. Instituciones. Documentos*, n°43 (2016): 11-30.

²⁰ Los principales ejemplos son las monografías que el profesor Cruz Isidoro ha dedicado a diversas hermandades de la ciudad: Fernando Cruz Isidoro, *La Hermandad del Nazareno de Sanlúcar de Barrameda: historia y arte* (Sanlúcar de Barrameda: Hermandad del Nazareno, 1998); Fernando Cruz Isidoro, *La Real Hermandad de las Angustias: estudio histórico y del patrimonio artístico* (Sanlúcar de Barrameda: Hermandad de las Angustias, 2005); Fernando Cruz Isidoro, *La Hermandad del Santo Entierro de Sanlúcar de Barrameda y la Magna Procesión de 2011: estudio histórico-artístico* (Sanlúcar de Barrameda: Consejo Local de Hermandades y Cofradías, 2011).

del XVII. La mayoría de ellas ya no existe en la actualidad, y las pocas que sí lo hacen no han conservado en líneas generales un grueso documental elevado. Tampoco contamos en la ciudad con la presencia de documentación municipal y fondos notariales referentes a la época acotada, pues estos ardieron en un incendio en 1933²¹. Es por tanto necesario acudir a los fondos parroquiales y diocesanos y al riquísimo patrimonio que atesora el Archivo Ducal de la Casa de Medina Sidonia. Fue precisamente esta documentación la que usó Velázquez Gaztelu en el siglo XVIII para elaborar su estudio monográfico sobre las iglesias y conventos de Sanlúcar. Y esta obra, de manera indirecta, es la que nos aporta una primera relación más o menos completa de las cofradías presentes en la ciudad hasta mediados de dicho siglo. Por su proximidad cronológica a la época estudiada por nosotros, además de la fiabilidad de las fuentes utilizadas por Gaztelu, creemos importante aportar aquí dicha relación de cofradías, si bien puntualizaremos algunos datos que han podido añadirse hasta la fecha con investigaciones posteriores. Lo hacemos por orden cronológico y citando la fecha de su primer registro documental, que no es necesariamente la de su fundación:

- Cofradía de San Nicolás, de hombres de la mar, fundada en la parroquia de la O y trasladada posteriormente a la de San Nicolás. Gaztelu remonta su fundación a los tiempos de Enrique de Guzmán, II conde de Niebla, que murió en 1436, por lo que la cofradía ya debía existir en esa fecha. A finales del siglo XVI se traslada a San Nicolás, momento en el cual se aprueban sus reglas²².
- Cofradía de Santa Ana, de la parroquia de la O (antes de 1515)²³.
- Cofradía de las Obras de Misericordia, de la iglesia de la Trinidad (antes de 1515)²⁴. Con posterioridad se trasladará a la iglesia de los Desamparados, con el título de Hermandad de la Santa Caridad²⁵.
- Cofradía de la Sangre, Soledad y Santo Entierro, del convento de San Francisco (antes de 1515). Esta era su denominación en tiempos de Gaztelu, si bien la corporación es el resultado de la fusión en 1623 entre la Cofradía de las Cinco Llagas (o de la Sangre) y Nuestra Señora de la Esperanza, que es la que se funda con anterioridad a 1515; y la de la Soledad²⁶.

²¹ Salvador Daza Palacios, “Crónica de una muerte anunciada: el incendio de los archivos de Sanlúcar de Barrameda en 1933”, *Boletín ANABAD*, n° 2 (2016): 53-97.

²² Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 90, 119-120. En la página 90 hay un error, puesto que se afirma que el conde murió en 1336, cuando en realidad lo hizo un siglo después, como se recoge ya de manera correcta en la página 119.

²³ *Ibidem*, 91.

²⁴ *Ibidem*, 110.

²⁵ *Ibidem*, 484; Fernando Cruz Isidoro, “La Santa Caridad de Sanlúcar de Barrameda: aproximación a su historia y patrimonio artístico”, en *Estudios sobre Miguel Mañara: su figura y su época, santidad, historia y arte*, Coords. José Fernández López y Lina Malo Lara (Sevilla: Hermandad de la Santa Caridad, 2011), 435-462.

²⁶ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 163; Cruz Isidoro, *La Hermandad del Santo Entierro*, 19-39.

- Cofradía de la Encarnación, de la parroquia de la O (antes de 1515)²⁷.
- Cofradía de las Ánimas Benditas, de la parroquia de la O (antes de 1526, con reglas aprobadas en 1640)²⁸.
- Cofradía del Santísimo Sacramento, de la parroquia de la O (1540)²⁹.
- Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, de la ermita de Santa Brígida (a partir de 1541)³⁰.
- Cofradía de la Vera Cruz, del convento de la Merced (1544). En 1620 estaba instituida en este templo, si bien su fundación se remonta a la centuria anterior en una iglesia propia situada en la actual calle Luis de Eguilaz³¹.
- Cofradía de San Pedro, del hospital del mismo nombre (1550)³².
- Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, capitana de los galeones, del convento de Santo Domingo (fundada según Gaztelu antes de la batalla de Lepanto)³³. Sus primeras reglas se aprobaron en torno a 1620³⁴.
- Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, del convento de San Agustín (hacia 1573-1574)³⁵.
- Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, del gremio de panaderos, del convento de Santo Domingo (hacia 1573)³⁶.
- Cofradía del Santísimo Sacramento, de la parroquia de San Nicolás (siglo XVI)³⁷.
- Cofradía de los Ingleses, de la iglesia de San Jorge (siglo XVI)³⁸.
- Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad, patrona de Sanlúcar de Barrameda, del santuario del mismo nombre (1609)³⁹.
- Cofradía del Rosario, de la iglesia de San Juan (a partir de 1615)⁴⁰.
- Cofradía de los Niños Expósitos, de la iglesia de San Juan (a partir de 1615, extinguida a finales del mismo siglo)⁴¹.
- Cofradía de Nuestra Señora y San Antonio del Buen Viaje, del convento de Capuchinos (a partir de 1634)⁴².

²⁷ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 79.

²⁸ *Ibidem*, 88.

²⁹ *Ibidem*, 69.

³⁰ *Ibidem*, 509.

³¹ La fecha primitiva de 1544 la constata Fernando Cruz Isidoro, “Aportación documental a la Historia y Patrimonio de la Hermandad de la Vera-Cruz de Sanlúcar”, *Carrera Oficial*, nº7 (2009): 67-75. Gaztelu documenta su presencia en la Merced desde 1620: Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 378-379.

³² *Ibidem*, 86.

³³ *Ibidem*, 214.

³⁴ Rosario Marchena Hidalgo, “El libro de la Regla de la Cofradía de la Virgen del Rosario de Sanlúcar de Barrameda”, *Laboratorio de Arte*, nº16 (2003): 107-133.

³⁵ *Ibidem*, 271; Cruz Isidoro, *La Hermandad del Nazareno*, 17-21.

³⁶ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 213.

³⁷ *Ibidem*, 126.

³⁸ *Ibidem*, 231.

³⁹ *Ibidem*, 295-350. Fernando Cruz Isidoro, *El Santuario de Nuestra Señora de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda: estudio histórico artístico* (Córdoba: Cajasur, 1997); Fernando Cruz Isidoro, *El patrimonio restaurado de la Basílica de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda* (Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 2011), 17-43.

⁴⁰ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 425.

⁴¹ *Ibidem*, 425.

⁴² *Ibidem*, 434.

- Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, del convento del Carmen Calzado (a partir de 1641)⁴³.
- Hermandad de San Miguel, en la ermita del mismo nombre (a partir de 1643)⁴⁴.
- Cofradía de San Antonio Abad, de la parroquia de la O (antes de 1648)⁴⁵.
- Cofradía de San Antón, de la ermita del mismo nombre (mediados del siglo XVII)⁴⁶.
- Cofradía de San Sebastián, de la ermita del mismo nombre (mediados del siglo XVII)⁴⁷.
- Hermandad de Nuestra Señora de la Expectación o de la O, de la ermita de San Miguel (mediados del siglo XVII)⁴⁸.
- Cofradía de la Concepción, de la parroquia de la O (antes de 1662)⁴⁹.
- Cofradía de San José, del convento de la Merced (Gaztelu no aporta fecha de fundación pero constata que en el siglo XVIII radicaba en este templo)⁵⁰.
- Cofradía de San Luis de los Franceses, del convento de Santo Domingo (Gaztelu no aporta fecha de fundación, y se limita a constatar que a mediados del XVIII estaba casi extinguida)⁵¹.
- Cofradía de Nuestra Señora de Guía, de la ermita del mismo nombre (Gaztelu no indica la fecha de fundación pero narra que, en su niñez, recuerda la celebración de importantes cultos por parte de esta corporación. Teniendo en cuenta que el autor nació en 1710, podemos remontar la existencia de la cofradía a la centuria anterior)⁵².
- Cofradía de Nuestra Señora de las Cuevas, de la ermita del mismo nombre (al igual que en el caso anterior, Gaztelu no aporta fecha exacta pero indica que, siendo niño, asistió a la elección de mayordomo por parte de esta cofradía. Podemos datarla igualmente al menos a finales del siglo XVII)⁵³.

Como vemos, la relación arroja un total de 30 cofradías presentes en la ciudad y cuya constancia documental va comprendida entre comienzos del siglo XVI y finales del XVII, si bien esto no es óbice para afirmar que algunas de ellas ya existían probablemente durante los últimos compases del siglo XV, como ya sucedía en otros lugares del reino de Sevilla⁵⁴. En cuanto a sus titulaciones, vemos que doce de ellas están dedicadas a la Virgen María en sus distintas advocaciones; once a los santos; seis a Jesucristo, en distintas advocaciones pasionarias o a través del

⁴³ *Ibidem*, 458-459.

⁴⁴ *Ibidem*, 515.

⁴⁵ *Ibidem*, 92.

⁴⁶ *Ibidem*, 502.

⁴⁷ *Ibidem*, 508.

⁴⁸ *Ibidem*, 515.

⁴⁹ *Ibidem*, 78.

⁵⁰ *Ibidem*, 378-379.

⁵¹ *Ibidem*, 215.

⁵² *Ibidem*, 516.

⁵³ *Ibidem*, 519.

⁵⁴ Pérez González, *Los laicos*; Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “Las cofradías de Alcalá de Guadaíra a fines de la Edad Media”, *Revista de Humanidades*, nº36 (2019): 11-31.

Santísimo Sacramento; dos a obras de caridad y misericordia; y una a las Ánimas del Purgatorio. Constatamos, por tanto, que aquellas relacionadas con el culto mariano constituyen una mayoría destacada.

Nos ocuparemos ahora de describir cómo era el funcionamiento interno de estas instituciones en lo que se refiere a tres aspectos fundamentales: los cofrades, la actividad cultural y la asistencia social. Lo haremos utilizando la valiosísima información que de manera indirecta nos proporciona Gaztelu y también a partir del estudio de cuatro de las escasísimas reglas que han podido conservarse hasta nuestros días⁵⁵. Las reglas o estatutos recogen el conjunto de normas mediante las cuales se organizaba la vida interna y las actividades públicas de estas agrupaciones: sus fines y objetivos religiosos, el culto y su residencia, el gobierno y sus oficiales, la gestión y el control del patrimonio, la caridad, la estación de penitencia, etc. Desde los comienzos del fenómeno cofrade, los hermanos se ocuparon de recoger por escrito los estatutos que regulaban todos los aspectos de su vida en común. A partir del siglo XVI, estas reglas debían ser sancionadas por la autoridad eclesiástica. Además, llegado el siglo XVIII, se impuso también el control de la autoridad real⁵⁶. Se trata de una fuente muy valiosa para el estudio de las hermandades y cofradías del Antiguo Régimen, tal y como han puesto de manifiesto autores como Cortés Peña y López-Guadalupe:

En este sentido, urge releer una modalidad documental que viene resultando básica para el conocimiento de las cofradías, como son sus reglas o estatutos. Documentos fundamentales, que sustentan su legalidad y su funcionamiento, hasta la fecha se han analizado básicamente desde una perspectiva institucional, pero se admiten otras lecturas⁵⁷.

Los cofrades

Sabemos por otros estudios⁵⁸ que las juntas de gobierno que regían las hermandades y cofradías del reino de Sevilla desde finales de la Edad Media

⁵⁵ Se trata de la regla de la Hermandad del Nazareno (1656), publicada por Cruz Isidoro, *La Hermandad del Nazareno*, 158-165; la regla de la Hermandad de las Benditas Ánimas (1640), publicada por nosotros mismos: Silvia María Pérez González y Juan Carlos Arboleda Goldaracena, *CXXII Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XVI y XVII* (Huelva: Universidad de Huelva, 2017), regla núm. 86; la regla de la Cofradía del Rosario (hacia 1620), publicada por Rosario Marchena Hidalgo, “El libro de la Regla”; y la regla de la Hermandad de la Santa Caridad (1643): Cruz Isidoro, “La Santa Caridad”.

⁵⁶ Sánchez Herrero, *La Semana Santa*, 22.

⁵⁷ Cortés Peña y López-Guadalupe, “Historiografía sobre la Iglesia”, 33.

⁵⁸ Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “El gobierno de las hermandades y cofradías andaluzas en la Baja Edad Media”, en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Coords. VV.AA. (Santander: Universidad de Cantabria, 2012), vol. 2, 1005-1014; Silvia María Pérez González, “Nuevas aportaciones al estudio de las cofradías y hermandades en la Castilla bajomedieval: el

se elegían normalmente cada año. Estas eran bastante simples y no había una homogeneidad en cuanto a su composición, variando mucho de unas cofradías a otras. En líneas generales, destaca siempre la presencia de una figura central que puede tomar varios nombres (provisor, hermano mayor, prioste, alcalde, prior, mayordomo) y que es quien lleva principalmente las riendas de la cofradía. Esta variedad de denominaciones da lugar a que en algunas cofradías se pueda documentar la presencia a la vez de varias de estas figuras, con atribución de diversas funciones para cada una de ellas. Junto a esta figura central encontramos otros cargos adicionales, que pueden recibir la denominación genérica de diputados o bien adoptar cualquiera de los nombres ya indicados. También es frecuente encontrar dos figuras externas a las juntas de gobierno pero que ejercían un papel fundamental: el escribano, que tomaba nota de todos los acuerdos adoptados en las reuniones de las cofradías; y el muñidor, encargado de llamar a cada uno de los cofrades para que acudieran a las distintas actividades y celebraciones. La profesora Pérez González afirma que aquellas cofradías más evolucionadas eran las que contaban con un alcalde, un diputado, un hermano mayor, un prioste y un mayordomo⁵⁹. En el caso de Sevilla capital la figura principal era normalmente la del prioste, mientras que en Jerez este protagonismo era ocupado por el hermano mayor. Para el caso sanluqueño, a tenor de la documentación conservada, no podemos realizar una afirmación categórica, aunque sí es posible conocer la composición de algunas juntas de gobierno:

- En la Hermandad del Nazareno, la figura central era la del hermano mayor (en número de dos), acompañados de dos alcaldes, un mayordomo, un fiscal, un escribano, un albacea de almas y doce diputados. Los hermanos mayores gobernaban y representaban a la cofradía en todos sus actos. Los alcaldes debían acudir a todas las procesiones y encargarse de la organización y celebración de los cabildos y reuniones. El mayordomo se ocupaba de las cuestiones económicas y la administración de la cofradía. El fiscal se encargaba del cumplimiento de la regla. El escribano tomaba nota de todo lo que acontecía en las celebraciones y reuniones de la cofradía. El albacea de almas vigilaba el cumplimiento de la celebración de honras fúnebres por los hermanos difuntos. Y, finalmente, cada uno de los doce diputados se encargaba del cuidado de un cirio de cera que debían mantener y llevar a todas las procesiones y cultos⁶⁰.

ejemplo de Jerez de la Frontera”, *Hispania Sacra*, vol. 68, nº 138 (2016): 503-520; Pérez González, *Los laicos*, 133-142.

⁵⁹ Pérez González, “Nuevas aportaciones”.

⁶⁰ *Libro de Reglas de la Hermandad del Nazareno de Sanlúcar de Barrameda (1656)*, Archivo Histórico Diocesano de Jerez de la Frontera (en adelante, AHDJF), secc. Hermandades, Sanlúcar de Barrameda, caja 469, nº1. Publicado por: Cruz Isidoro, *La Hermandad del Nazareno*, 158-165, caps. I-VIII.

- La Hermandad de las Benditas Ánimas se regía por una junta compuesta por un mayordomo, un hermano mayor, un escribano y doce diputados⁶¹. No se especifican sus funciones, pero podemos suponer que serían similares a las indicadas en la regla de la Hermandad del Nazareno. La elección de oficiales se hacía cada año después de la fiesta de las Benditas Ánimas.
- La Hermandad del Rosario del convento de Santo Domingo contaba con una directiva compuesta por un mayordomo (que era la figura principal), dos hermanos mayores (que ayudaban al mayordomo en sus funciones), un síndico procurador (cuya misión era citar a los cofrades a cabildo y proponer lo que conviniera a la cofradía) y un escribano⁶².
- La Hermandad del Santísimo Sacramento de la Parroquia de la O estaba regida en 1541 por un padre mayor, dos hermanos mayores y un mayordomo⁶³.
- La Cofradía de San Pedro estaba presidida por un padre mayor, sin que conozcamos por el momento la composición del resto de su junta de gobierno⁶⁴.

Como vemos, las denominaciones de las figuras de gobierno de las cofradías sanluqueñas coinciden plenamente con aquellas que se daban en otros lugares del reino de Sevilla. También es coincidente el hecho de que las juntas estuvieran formadas por un reducido número de personas y que la elección de las mismas se realizase de manera anual, normalmente después de la celebración de alguna fiesta importante de la cofradía.

Todos los hermanos, para ingresar en el seno de una hermandad, debían solicitar este acceso y pagar la cuota correspondiente, que variaba de unas instituciones a otras. Por ejemplo, en la Hermandad de las Benditas Ánimas los hombres debían pagar cuatro reales si eran solteros y ocho en el caso de que estuvieran casados, ya que la cuota englobaba también a su mujer⁶⁵; y en la Cofradía del Rosario todos pagaban seis reales⁶⁶. En principio cualquier persona, clérigo o laico, hombre o mujer⁶⁷, podía entrar a formar parte de las cofradías, aunque algunas de ellas limitaban la entrada de personas de grupos sociales o raciales concretos, como la Hermandad del Nazareno, que especificaba en su regla la imposibilidad de que negros o mulatos ingresaran como cofrades⁶⁸. En otros casos, la presencia

⁶¹ *Regla de la Archicofradía de las Benditas Ánimas de Sanlúcar de Barrameda (1640)*, AHDJF, Caja de la Parroquia de Nuestra Señora de la O, doc. n° 1, cap. XVIII. Publicada en: Pérez González y Arboleda Goldaracena, *CXXII Reglas*, regla n° 86.

⁶² Rosario Marchena Hidalgo, “El libro de la Regla”, 111.

⁶³ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 69.

⁶⁴ *Ibidem*, 78.

⁶⁵ *Regla de la Archicofradía de las Benditas Ánimas de Sanlúcar de Barrameda (1640)*, cap. I.

⁶⁶ Rosario Marchena Hidalgo, “El libro de la Regla”, 110.

⁶⁷ Silvia María Pérez González, “Mujeres y cofradías en la Andalucía de finales de la Edad Media”, *Historia. Instituciones. Documentos*, n°39 (2012): 185-211; Juan Carlos Arboleda Goldaracena y Silvia María Pérez González, “Mujer y religiosidad. La participación femenina en las cofradías sevillanas de los siglos XIV al XVI”, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, vol. 18, n°1 (2016): 107-130.

⁶⁸ *Libro de Reglas de la Hermandad del Nazareno de Sanlúcar de Barrameda (1656)*, cap.V.

mayoritaria de diversos grupos hacía que a la cofradía en cuestión se la conociera por su vinculación con colectivos raciales, nacionalidades o actividades económicas, como la Cofradía de San Nicolás, de los navegantes⁶⁹; la del Dulce Nombre de Jesús, de los panaderos⁷⁰; la de Nuestra Señora y San Antonio del Buen Viaje, de gente de mar⁷¹; la de San Jorge, de los ingleses⁷²; o la de San Luis, de los franceses⁷³. Como es lógico, en una ciudad como Sanlúcar, que constituía la capital de los estados ducales de los Medina Sidonia, los propios duques también entraron a formar parte de muchas cofradías, como sucedió en la del Santísimo Sacramento de la Parroquia de la O⁷⁴ o en la de San Pedro. Esta última estaba formada mayoritariamente por clérigos, aunque sin excluir a los seculares, que podían entrar a formar parte de ella pero únicamente en el caso de ser nobles⁷⁵.

El culto interno y externo

La actividad cultural es una de las labores fundamentales de las cofradías, que no en vano surgen para adorar a Dios y dar culto a la Virgen y a los santos en sus distintas advocaciones y misterios. Cada una de estas instituciones llevaba a cabo una serie de celebraciones que variaban en función de los titulares a las que estaban dedicadas o de su carácter penitencial, sacramental o de gloria. De esta manera, el calendario festivo de la ciudad estaba jalonado de multitud de cultos que, a lo largo de los meses, configuraban un panorama variado y completo que acompañaba y daba sentido a la religiosidad de los sanluqueños⁷⁶.

Con carácter general, cada cofradía celebraba siempre su fiesta mayor o función principal el día de la festividad de su titular. Solía oficiarse una misa solemne, con asistencia de todos los cofrades, que en ocasiones podía estar también precedida de triduos o novenas o seguida de una octava. Podemos documentar los casos de la fiesta de la Concepción, de gran importancia dentro de las advocaciones marianas, acompañada de octava⁷⁷; de San Pedro⁷⁸; de todos los Santos⁷⁹; de las Ánimas del

⁶⁹ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 120.

⁷⁰ *Ibidem*, 213.

⁷¹ *Ibidem*, 434.

⁷² *Ibidem*, 231.

⁷³ *Ibidem*, 215.

⁷⁴ *Ibidem*, 69.

⁷⁵ *Ibidem*, 86.

⁷⁶ Un ejemplo de lo que sucedía en otros puntos del reino de Sevilla puede verse en: Juan Carlos Arboleda Goldaracena, "La religiosidad".

⁷⁷ *Ibidem*, 78.

⁷⁸ *Ibidem*, 86.

⁷⁹ *Ibidem*, 123.

Purgatorio⁸⁰ o de Nuestra Señora del Rosario, con su octavario correspondiente⁸¹. En el caso de la Cofradía del Rosario, celebraba también cultos semanales: misa cantada⁸² y rezo de la Salve todos los sábados del año⁸³.

En otras ocasiones, las cofradías se ocupaban de que sus hermanos participaran adecuadamente de las principales fiestas del ciclo litúrgico cristiano, mediante la confesión y la comunión. Así lo estipulaba la regla de la Hermandad del Nazareno, en la que sus cofrades debían recibir estos sacramentos el día de Navidad, el de Pascua de Resurrección, en la festividad de la santa Cruz y el día de san Agustín⁸⁴.

Las procesiones constituían un apartado fundamental dentro de la vida cofrade. Entre ellas, destacaban las llevadas a cabo en Semana Santa por las cofradías penitenciales. La Hermandad del Dulce Nombre, a pesar de ser de gloria, efectuaba su salida penitencial en Semana Santa con la imagen de un Nazareno⁸⁵.

La Cofradía de la Vera Cruz hacía su estación en la tarde del Jueves Santo de manera muy devota, en palabras de Gaztelu:

Estaba alistado en ella todo lo noble y lucido del pueblo, sacándole desde el año de 1624 todos los jueves santos por la tarde en devota y penitente procesión, acompañado de la efigie de su santísima Madre en el compasivo trance de su Soledad, precediendo el madero sagrado de nuestra redención⁸⁶.

La Hermandad del Nazareno hacía lo propio el Viernes Santo, a las cinco de la madrugada, recorriendo las calles principales de ambos barrios de la ciudad⁸⁷. La descripción de su cortejo puede servirnos de modelo para atisbar cómo eran los desfiles procesionales en Sanlúcar a finales del siglo XVII: la cofradía sacaba cinco pasos, uno por cada uno de sus titulares (la Santa Cruz, Nuestro Padre Jesús Nazareno, la Santa Mujer Verónica, San Juan Evangelista y la Virgen Dolorosa). Estas imágenes iban sobre unas sencillas andas y portadas a hombros por los cofrades. El cortejo se componía también de diversas insignias, estandartes y trompetas. En cuanto al atuendo de los cofrades, este constaba de túnica morada con antifaz y capirote⁸⁸.

⁸⁰ *Ibidem*, 123.

⁸¹ *Ibidem*, 215.

⁸² Rosario Marchena Hidalgo, “El libro de la Regla”, 115.

⁸³ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 214.

⁸⁴ *Libro de Reglas de la Hermandad del Nazareno de Sanlúcar de Barrameda (1656)*, cap. XIV.

⁸⁵ *Ibidem*, 213.

⁸⁶ *Ibidem*, 379.

⁸⁷ *Ibidem*, 271.

⁸⁸ Cruz Isidoro, *La Hermandad del Nazareno*, 67-75.

El resto del año también podían celebrarse procesiones, como las destinadas a llevar la comunión a los enfermos, algo que hacía la Cofradía Sacramental de San Nicolás⁸⁹; o las dedicadas a distintas advocaciones marianas. Destacaba entre estas la Cofradía del Rosario del Convento de Santo Domingo, que llevaba a cabo una solemne procesión con la imagen de la Virgen por las calles del barrio bajo el primer domingo de octubre. El resto del año, cada primer domingo de mes o en las fiestas principales de la Virgen (Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad), la procesión se llevaba a cabo por la iglesia y el claustro del convento. También hacía lo propio la Cofradía de Nuestra Señora de Guía, que el día del Santo Nombre de María celebraba una vistosa procesión por la carrera de la playa, acompañada de embarcaciones engalanadas que desde el río lanzaban salvas al paso de la Virgen⁹⁰.

La labor benéfico-asistencial

Otra de las funciones primordiales de las cofradías del Antiguo Régimen fue la de prestar servicio a sus propios hermanos y a otras personas en caso de necesidad, cumpliendo así con uno de los mandatos fundamentales del cristianismo⁹¹. Esta labor social se manifestaba en diversos frentes: la asistencia material en caso de necesidad, el mantenimiento de un hospital, la atención ante la enfermedad, la celebración de entierros y honras fúnebres, y otras labores más específicas como la redención de cautivos o la dotación de doncellas⁹².

Las noticias que hemos podido recopilar para el caso de Sanlúcar entre los siglos XV y XVII nos hablan de una preeminencia de la labor caritativa centrada en la muerte, por encima de cualquier otra acción asistencial. Y esto no ha de extrañarnos, puesto que era esa la realidad que encontramos en otros puntos de la Baja Andalucía⁹³. Como ejemplo

⁸⁹ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 126.

⁹⁰ *Ibidem*, 516.

⁹¹ Para el caso sanluqueño no hay estudios hasta la fecha, pero sí conocemos cuál era la realidad en la capital del reino de Sevilla: Pérez González, *Los laicos*, 180-192; Juan Ignacio Carmona García, *Las redes asistenciales en la Sevilla del Renacimiento* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2009).

⁹² Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “La caridad en la historia del cristianismo: algunas manifestaciones en la Andalucía bajomedieval”, *Medievalista*, n°14 (2013): 1-28; Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “La práctica de la doctrina cristiana en las cofradías de Sevilla durante la Baja Edad Media y los comienzos de la modernidad”, en *XVI Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Coord. José Roda Peña (Sevilla: Fundación Cruzcampo, 2015), 15-40.

⁹³ Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “Los laicos y su actitud ante la muerte en la Sevilla de la Baja Edad Media y los comienzos de la modernidad”, en *Lágrimas en la lluvia: estudios sobre la muerte y los muertos*, Coord. José María Miura Andrades (Sevilla: Aconcagua, 2014), 291-300.

podemos tomar lo recogido en la regla de la Cofradía de las Benditas Ánimas⁹⁴:

4º Yten que si algún hermano estuviere apunto de muerte sea obligada la dicha Cofradía a dar dos hermanos que le velen siendo pedido por la parte.

5º Yten cada y quando que acae(c/s)iere finamiento en casa de algún hermano de esta santa Cofradía, como sea mujer o hijos, padre o madre, cuñados o otros parientes y que estén a costa,y men(c/s)ión del tal hermano, que en tal caso la dicha Cofradía le dé quatro achas y que se le digan dos missas para su entierro. Y si tuviere algún criado que no gane salario o esclavo se le dé lo mismo para su entierro.

6º Yten ordenamos que todos los lunes del año se diga una missa de réquiem cantada por las benditas Ánimas de Purgatorio. Y que a esta missa acudan todos los hermanos y hermanas de la dicha Cofradía. Y que todos los que se hallaren en la dicha missa, y processión lleuen todas velas encendidas todo lo que durare la missa y processión. Y de esta missa y processión se dé de limosna once reales con que se pagan capas y vestuarios.

Como vemos, en caso de peligro de muerte, los cofrades acudían a acompañar al hermano moribundo en este trance. Una vez acaecido el finamiento, ya fuera del cofrade como de su cónyuge, hijos, padres, cuñados u otros parientes, la cofradía acompañaba y ayudaba económicamente en la celebración del entierro. Además, todos los lunes del año se celebraba una misa cantada por las Ánimas del Purgatorio, entre las cuales se encontrarían muchos de los cofrades, según la creencia extendida en la época.

La asistencia a un hospital, que era propiedad de la corporación, lo documentamos en el caso de la Cofradía de San Pedro: este contaba con médicos, cirujanos y sangradores y, además, daba limosna a numerosos pobres el Sábado Santo, según Gaztelu⁹⁵.

Las bases económicas que constituían el sustento de las cofradías para llevar a cabo su labor eran variadas, pero podemos destacar fundamentalmente las cuotas que aportaban sus hermanos, las limosnas que recibían o pedían, y las donaciones a través de mandas testamentarias. En muchas ocasiones las limosnas partían de los propios duques, quienes se ocuparon de mantener en Sanlúcar un amplio programa de patronato no solamente en lo que se refiere a templos y conventos, sino también para resaltar la importancia de sus cofradías, a muchas de las cuales pertenecían⁹⁶

⁹⁴ Regla de la Archicofradía de las Benditas Ánimas de Sanlúcar de Barrameda (1640), caps. IV-VI.

⁹⁵ Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 86.

⁹⁶ *Ibidem*, 69.

Un caso especial: la devoción sanluqueña a Nuestra Señora de la Caridad y su vinculación con la patrona de Cuba

No podemos terminar un capítulo dedicado a la religiosidad sanluqueña sin aludir a un caso muy señalado y que conecta la ciudad de la desembocadura del Guadalquivir directamente con la realidad americana. Nos referimos a la devoción a Nuestra Señora de la Caridad, patrona de Sanlúcar de Barrameda, que encuentra su espejo en el patronazgo mariano de la isla de Cuba, también con el mismo título: Nuestra Señora de la Caridad del Cobre. Hasta la fecha, la bibliografía no ha abundado demasiado en la conexión entre ambos lugares de culto, pero creemos que, por las circunstancias del surgimiento de ambas devociones, merece tenerse en cuenta el hecho de la influencia sanluqueña sobre el caso cubano.

Es de sobra conocida la narración de la llegada a Sanlúcar de la Virgen de la Caridad, en los comienzos del siglo XVII: a finales de 1607, el comerciante malagueño Pedro de Ribera recalca en Sanlúcar como paso previo a su viaje hacia Cartagena de Indias, donde lo esperaba su mujer. Esta era muy devota de la imagen de Nuestra Señora de la Caridad que se venera en la localidad toledana de Illescas, y le pidió a su marido que le llevara desde España una imagen de esta advocación. Ribera encarga la talla a un escultor de Sevilla y la lleva consigo a Sanlúcar. Pero en los meses previos a su embarque hacia América, la tradición refiere que la imagen empezó a obrar prodigios, siendo muchos de ellos certificados por el arzobispo de Sevilla Don Fernando Niño de Guevara, lo que despertó la devoción de todo el pueblo sanluqueño. En junio de 1608 se traslada la imagen solemnemente al hospital de San Pedro. En mayo de 1609 una bula papal permite constituir el santuario de Nuestra Señora de la Caridad. Finalmente, el punto álgido de la manifestación de la devoción de los sanluqueños hacia esta imagen llegará el 2 de septiembre de 1618, en que es proclamada patrona de todos los estados ducales de la Casa de Medina Sidonia⁹⁷.

En el caso de la Caridad cubana, se cree que la imagen pudo llegar a la isla a finales del siglo XVI, como representación de la talla toledana de Illescas. No obstante, la leyenda envolvió posteriormente a la Virgen, ya que a finales de la centuria siguiente el negro Juan Moreno afirmó bajo juramento eclesial que, en torno a 1612, él mismo y otros dos esclavos fueron testigos de la aparición en el mar de una imagen mariana con la inscripción *Yo soy la Virgen de la Caridad*, manifestándose el prodigio de que sus ropas no estaban mojadas. A partir de ahí se sucedieron los hechos

⁹⁷ Cruz Isidoro, *El patrimonio*, 17-43; Cruz Isidoro, *El Santuario*; Velázquez Gaztelu, *Fundaciones*, 295-350.

extraordinarios hasta la construcción del gran santuario que sigue acogiendo a la imagen en la actualidad⁹⁸.

Como vemos, las similitudes son evidentes: dos imágenes que llegan a sus localidades como vicarias de la que se venera en Toledo, en fechas muy próximas. A partir de ese momento, comienzan a sucederse los prodigios que despiertan la devoción del pueblo y potencian la construcción de centros de culto que, en ambos casos, siguen existiendo en la actualidad. Y no es descartable el hecho de que, en el caso cubano, la llegada de la imagen se produjera directamente desde la propia Sanlúcar, puesto que desde aquí partían o al menos transitaban todos los barcos que previamente lo habían hecho desde Sevilla.

Conclusiones

Las cofradías sanluqueñas del Antiguo Régimen constituyeron un fiel reflejo de las realidades sociales y religiosas que se daban en todos los puntos de la Baja Andalucía durante esta época. Como las principales agrupaciones laicales que eran, contribuyeron a configurar el amplio panorama de la religiosidad de la ciudad, fundamentalmente a través de sus diversos cultos a lo largo del año. También actuaron como agentes privilegiados en el desarrollo de una ingente labor social que tenía como punto clave la asistencia ante la muerte, algo crucial teniendo en cuenta la mentalidad del momento que nos ocupa.

El modelo de organización y funcionamiento de estas instituciones tuvo que ejercer sin duda una influencia directa en todas aquellas personas, laicos y religiosos, que pasaban por Sanlúcar y permanecían un tiempo en ella como paso previo a embarcar para el Nuevo Mundo. Sabemos que desde Sanlúcar las distintas órdenes religiosas trazaron desde sus conventos un amplio plan de evangelización del nuevo continente, protagonizado por los religiosos que partían de ellos. También los duques de Medina Sidonia, señores de la ciudad, utilizaron el elemento religioso para potenciar su poder e influencia, a este y al otro lado del Atlántico. Y, como es lógico, cuando los europeos empezaron a ensayar en América su modelo de implantación gremial y cofrade, la realidad andaluza en general y la sanluqueña en particular debieron de jugar un papel muy importante en este proceso.

Por tanto, y aunque muchas veces en los últimos tiempos se haya denostado en gran medida la importancia de los estudios locales, no podemos olvidar que son las realidades concretas las que ayudan a configurar el plano general de cualquier ámbito que se quiera estudiar. En este sentido, la ciudad de Sanlúcar de Barrameda, capital de los estados

⁹⁸ Olga Portuondo Zúñiga, *La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía* (Madrid: Aguilar, 2002).

ducales de Medina Sidonia y puerta del valle del Guadalquivir, constituye sin duda un ejemplo que, debido a su rica historia, puede ayudarnos a comprender diversos aspectos no solamente del devenir de la Baja Andalucía, sino también del reflejo que esta ejerció en muchos ámbitos en las tierras del Nuevo Mundo desde finales del siglo XV y en las centurias posteriores.

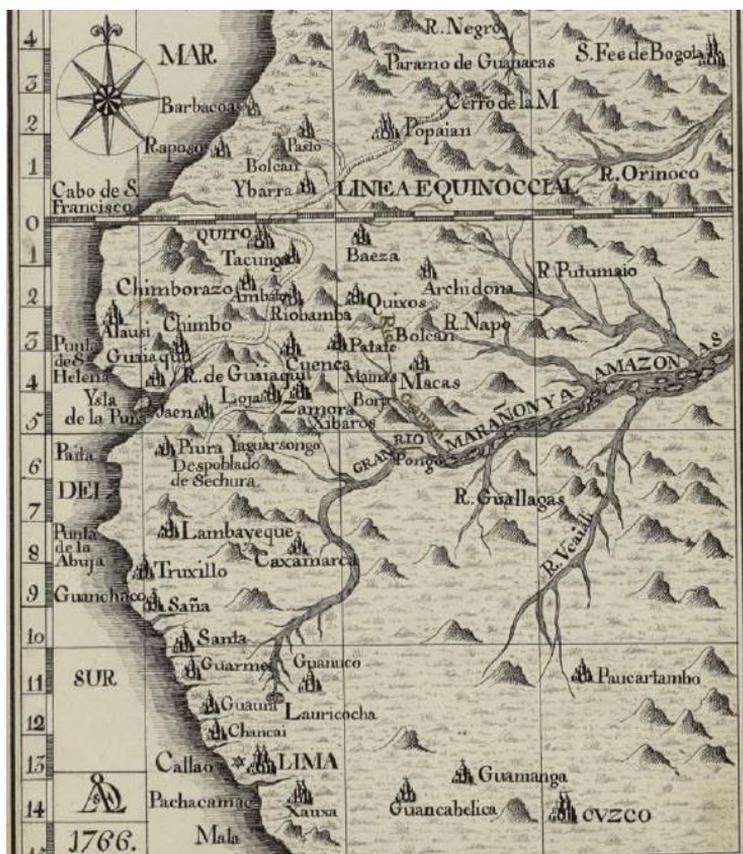
De la devoción a la utilidad. Claves para el estudio de las cofradías en los obispados de Quito y Popayán, siglos XVII y XVIII

Carolina Abadía Quintero
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Comprender la experiencia cofradial indiana tiene que llevar a reconocer que los elementos, prácticas y actores que están vinculados a ella son parte de un sistema en el que de manera recíproca se relacionan devoción y utilidad. En este sentido como “medio de solidaridad y reflexión de los grupos sociales” y estamentales del periodo virreinal, el estudio de las cofradías permite hacer acercamientos a un universo en el que de manera compleja se conjuntan devociones, mentalidades, poderes, emociones, necesidades, patrimonios, fiestas, conflictos, rituales, obligaciones, pactos, y en suma una cantidad de elementos simbólicos, políticos y materiales que hacen de este un tema y problema que permite el estudio complejo de una corporación devocional y socio-económica.

El propósito por tanto de este texto es exponer una propuesta en la que, se puedan entender algunos conflictos y negociaciones que protagonizaron diversas cofradías de los obispados de Popayán y Quito entre los siglos XVII y XVIII. El interés por ese espacio de estudio recae en la identificación de diversos casos y documentos presentes en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Popayán y en el Archivo del Arzobispado de Quito, los cuales muestran los desafíos permanentes de las cofradías para mantener su status frente a las revisiones, quejas y visitas continuas de los obispos de Popayán y Quito. A la vez, no sobra decir que esta es un área que se encuentra algo desatendida en el estudio de las devociones y cofradías en el periodo virreinal, por lo que aquí presento es solo un abrebocas de documentos, temas y problemas a trabajar en el futuro.

En el mapa que vemos a continuación se muestra un elemento adicional en la escogencia de ambos obispados, puesto que estaban vinculados por vicepatronazgo real a la Audiencia de Quito, la cual debía entonces encargarse de la revisión y control de asuntos religiosos y eclesiásticos que se presentaban dentro de su jurisdicción.



Mapa 1. Reino de Granada, hasta la ciudad de Piura, cabeza del primer corregimiento de los valles del Perú en que confina con el distrito u jurisdicción de la Real Audiencia de Lima. Fuente: Biblioteca Nacional de España, Dionisio Alcedo y Herrera, Plano geográfico y hidrográfico del distrito de la real Audiencia de Quito y descripciones de las provincias, gobiernos y corregimientos (Madrid, 1796), II.

No me voy a detener a referir la amplia y vasta historiografía que sobre la experiencia cofradial se ha generado en Iberoamérica, pero si quiero mencionar lo necesario que resulta comprender las cofradías como unidades estamentales que apelando a sus obligaciones devocionales y a su unidad económica, administrativa y patrimonial, se vieron de manera permanente liadas en pleitos con autoridades eclesiásticas y políticas por la defensa y mantenimiento de su poder y prestigio, defensa determinada por los beneficios que recibían los cofrades de estas¹.

¹ Para el caso ecuatoriano, refiero los siguientes trabajos: Manuel Patricio Guerra, *La cofradía de la Virgen del Pilar de Zaragoza de Quito* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000); Daniel Alejandro Maldonado Izurieta, «Economía espiritual y prácticas devocionales: la ritualidad

La devoción entendida como el sentir religioso, el motor de la creencia y el dispositivo de acción de la confesionalización cristiana, es sin duda el elemento estructurante no sólo de la organización cofradial sino a la vez de las religiosidades coloniales², además unidad fundamental en la “carrera por la salvación del alma”, noción articuladora de las mentalidades de la época³. Por su parte, la utilidad, entendida para la época como el “provecho, conveniencia, interés o fruto que se saca de alguna cosa en lo físico o moral [...] la actitud de las cosas, para servir u aprovechar”, nominaba, para el caso del asociacionismo cofradial, la posibilidad de obtener beneficios de diversa índole, plena justificación del tejido vincular solidario que se establecía entre quienes, por un acto devocional, decidían pertenecer a una cofradía o hermandad⁴. En este sentido, los beneficios económicos, religiosos, sociales y políticos que se desprendían tanto de la pertenencia a una cofradía o de su relación con ella, generaban provecho, fruto o interés para alguna de las partes involucradas, las cuales nominaré como agentes cofradiales. En este sentido, la utilidad parte de la base

de la muerte en la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana en Quito 1699 – 1721» (Tesis de Historia, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2019); José Luis Paz Nomey, «Agencia, discursos y prácticas en la región andina. Las cofradías asistenciales y la Santa Sede (siglos XVI-XVII)», *Alpanchis*, n.º 87 (2021): 155-97; Para el caso colombiano, véase el siguiente balance historiográfico: Jerson Fidel Jaimes Rodríguez y Santiago Mendieta Afanador, «Devociones católicas, prácticas religiosas, y cofradías-hermandades en Colombia (siglos XVI-XIX): una aproximación bibliográfica», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 25, n.º 1 (2020): 173-203; Sobre los estudios de cofradía en el actual suroccidente de Colombia, véase: Claudia Marcela Castañeda Guerrero, «Prestigio social y utilitarismo religioso en el Cartago colonial: el caso de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (1712-1796)» (Tesis Licenciatura en Historia, Cali, Universidad del Valle, 2021); Natalia Silva Prada, «Teatro cofradial: acercamiento a los significados de la cofradía colonial. Cali» (Tesis de Historia, Cali, Universidad del Valle, 1992); Carolina Abadía Quintero, *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental de Santiago de Cali (1700 - 1750)* (Cali: Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades Universidad del Valle, 2014).

² Sobre las expresiones devocionales en el periodo, véase algunos trabajos que he realizado al respecto: Abadía Quintero, *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental de Santiago de Cali (1700 - 1750)*; Abadía Quintero, «Devoción, pestes y tempestades. De la fiesta de los 15 santos Auxiliadores a las fiestas votadas de la ciudad de Popayán, 1618 - 1800», en *Estudios sobre historia y clima. Argentina, Colombia, Chile, España, Guatemala, México y Venezuela*, ed. Luis Arrijoa Díaz-Viruell (México: El Colegio de Michoacán, Universidad de Alicante, Instituto Mora, El Colegio de San Luis, 2021); Abadía Quintero, «1. Para tratar y hacer historia de las fiestas de los santos. La fiesta de canonización de san Raimundo de Peñafort en Quito, 1601-1604», en *Los caminos de la memoria. Sacralización, materialización y transgresión de lugares y espacios de memoria*, ed. César Manrique y Mirta Insaurralde, (México: El Colegio de Michoacán, 2021)

³ Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600 - 1821* (México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1999), 104.

⁴ «Utilidad», en *Diccionario de Autoridades* (Madrid: Real Academia Española, 1739), <https://apps2.rae.es/DA.html>.

colaborativa, solidaria e integrativa que se establece a partir de las prácticas de mantenimiento de una devoción⁵.

Allí es donde se determina la utilidad, en tanto los negocios espirituales como sociales, políticos y económicos administrados por la cofradía ofrecían recompensa de diverso tipo tanto para quienes hacían parte de estas, como para quienes entablaban relaciones con esta y sus integrantes. A lo largo de los siglos XVI y XVII, la fundación de cofradías y hermandades en las Indias Occidentales fue uno de los procesos cotidianos y necesarios de institucionalización de la Iglesia católica, al punto de convertirse para el siglo XVIII, en estructuras integrativas y cohesionadoras de los grupos socioeconómicos coloniales. No por nada, la corona borbónica, junto con ministros como Campomanes y el conde de Aranda, entendería muy bien la capacidad de acumulación de utilidades que tenían precisamente las cofradías, y evaluando la posibilidad de participar de dichos privilegios, y ante todo, de conseguir dineros para enfrentar la bancarrota y deuda flotante de la monarquía, expide por eso el decreto de 1798 con el que, como menciona Rosa María Martínez, intentó controlar los bienes y propiedades raíces de diversas corporaciones, entre esas las cofradías⁶.

Quiero presentar a continuación tres claves históricas con las que creo es posible rastrear la relación devoción-utilidad como dispositivo de integración, representación y obtención de beneficios y como discurso de defensa de estos en demandas, pleitos y conflictos: 1) la devoción cofradial como dispositivo constitutivo de geografías y vínculos 2) los agentes cofradiales y la cofradía como mecanismo de integración; y 3) los negocios cofradiales. Estos tres elementos en conjunto generan “un espacio de sociabilidad política, social [económica] y cultural incluyente de ciertos grupos sociales coloniales”⁷, y además permiten la lectura de las complejas prácticas cofradiales desde la cohesión, en tanto existe un sentido vinculante entre la necesidad espiritual, la utilidad económica y el beneficio social del colectivo. El texto está así organizado en su estructura a partir de estas tres claves.

⁵ Jesús Ángel Solórzano Telechea, «“Por bien y utilidad de los dichos maestros pescadores y navegantes”: trabajo, solidaridad y acción política en las cofradías de las gentes del mar en la España atlántica medieval», *Medievalismo* 26 (2016): 331-32.

⁶ Rosa María Martínez de Codes, «Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808)», en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, ed. María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz Correa (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998), 17-18.

⁷ Abadía, *De cómo salvar*, 121.

Geografías devocionales y cofradiales en Popayán

Las cofradías constituyeron sistemas efectivos de circulación de devociones en el territorio de las monarquías ibéricas. En dicho proceso de extensión permitieron el afianzamiento de imágenes y devociones que, como materialidad de la creencia y la fe, fortalecieron religiosidades y formas de piedad compleja del catolicismo, del que fueron participantes la diversidad de estamentos y actores indios. En este sentido, el contrato espiritual que se establecía con la cofradía permitía que el mensaje de salvación del alma recurrente y necesario para la sociedad confesional hispánica sirviera como motor de indulgencias, vínculos y negocios de los cofrades con la sociedad que le rodeaba.

Así, el mayor bien y utilidad de una asociación cofradial estaba asentado en la administración de la fe, a partir de una devoción particular, la cual conllevaba a la consecución de bienes y materialidades que permitieran el sostenimiento material, económico y espiritual necesario para alcanzar la tan anhelada salvación. En este sentido, el estudio de las cofradías con sus respectivas prácticas permite la identificación de geografías de fe, a partir de las devociones cofradiales, así como de imágenes y advocaciones locales que en muchos casos son muestra del mestizaje religioso propio de la época, el cual responde en algunos casos a las calidades raciales de sus integrantes, o a la preponderancia de cofradías conventuales frente a las creadas en parroquias, entre otros. Con esto quiero advertir que la elección de una devoción no solo dependía de la creencia y el gusto propio del feligrés, sino a la vez, de la presencia de ciertas corporaciones religiosas y/o eclesiásticas, y de las posibilidades de obtención de beneficio económico.

En el rastreo documental realizado en el Archivo Arquidiocesano de Popayán, las siguientes fueron las cofradías identificadas en el territorio que constituía el obispado de Popayán, que da cuenta de un total de 132 fundadas entre los siglos XVII y XVIII en dicho territorio:

Tabla 1. Cofradías del obispado de Popayán, siglos XVII al XVIII

Ciudad	Lugar	Cofradía
Popayán	Catedral	De las Ánimas del Purgatorio
		Santísimo Sacramento
		San Pedro
		Cristo de la Expiración
		San Miguel
		Viático de los Enfermos
		Santa Bárbara
		Santa Gertrudis
		Inmaculada Concepción

		Nuestra Señora de Loreto
	Convento de las Carmelitas	Nuestra Señora del Carmen
		Nuestra Señora de los Dolores
	Convento de Nuestra Señora de la Encarnación	Santa Ana
		San José
		Resucitado
		Encarnación
		Inmaculada Concepción
	Colegio de Misiones	San Antonio de Padua
	Templo de San Francisco – Colegio de Misiones	San Benito de Palermo
		San Francisco
		Cristo de la Vera Cruz
	La Ermita	Jesús Nazareno
	Convento de San Agustín	San Agustín
		Señor de los Caídos
Santa Lucía		
Convento de Santo Domingo	Santa Rosa de Lima	
	San Vicente Ferrer	
	Santo Domingo	
	Nuestra Señora de Guápulo	
	Nuestra Señora del Topo	
Ermita de Belén	Nuestra Señora del Rosario	
	Nuestra Señora de Belén	
	Ecce Homo	
Iglesia de la Compañía	Sagrados Corazones	
Cartago	Convento de Santo Domingo	Nuestra Señora del Rosario
	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
		Nuestra Señora de La Paz
		San Juan Bautista
		Ánimas del Purgatorio
		Nuestra Señora del Carmen
Pura y Limpia Concepción		
Guadalajara de Buga	Iglesia parroquial	Nazareno
		Santísimo Sacramento
		Ánimas del Purgatorio
		Nuestra Señora de los Dolores
		Santísima Trinidad
	San Antonio de Padua	
Capilla del Carmen	Nuestra Señora del Carmen	

	Ermita del Milagroso	Señor de los Milagros
		Santísima Trinidad
		Vera Cruz
		Virgen de la Concepción
	Iglesia y convento de Santo Domingo	Virgen del Rosario de Chiquinquirá
Pueblo de indios de Santa Lucía	Santa Lucía	
Capilla de Pueblo Nuevo	Virgen de la Candelaria	
Timaná	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
		Ánimas del Purgatorio
		Nuestra Señora de Chiquinquirá
		San Pedro
Timbío	Iglesia parroquial	Concepción
		Ecce Homo
Almaguer	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
Cali	Iglesia parroquial	Almas benditas del Purgatorio
		Santísimo Sacramento
		San Pedro
		San Juan de Letrán
		Vera Cruz
		Jesús Nazareno
		San Pablo
	Nuestra Señora de la Concepción	
	Capilla de San Antonio	San Antonio de Padua
	Convento de Santo Domingo	Nuestra Señora de Chiquinquirá
Convento La Merced	Nuestra Señora de los Remedios	
Convento de San Agustín	Limpia Concepción	
	Santísima Trinidad	
Hospital de San Juan de Dios	De los Pobres	
Dominguillo	Iglesia parroquial	Resucitado
Palmira	Capilla	Nuestra Señora del Palmar
Caloto	Iglesia matriz	Ánimas del Purgatorio
Yumbo	Ermita	Ano Resucitado
	Iglesia parroquial	Nuestra Señora del Rosario
Roldanillo	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento

		Ánimas del Purgatorio
Candelaria	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
La Plata	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
Timbiquí	Real de Minas	Pura y Limpia Concepción
Toro	Iglesia parroquial	Nuestra Señora de la Consolación
		Santa Lucía
		Nuestra Señora del Carmen
		Nuestra Señora de Chiquinquirá
Anserma	Iglesia parroquial	Jesús Nazareno
		Nuestra Señora de Chiquinquirá
		San Antonio
Caloto	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
		Jesús Sacramentado
		Niña María
		Ánimas del Purgatorio
Candelaria	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
		San José
El Pital	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
		Ánimas del Purgatorio
Tunía	Iglesia parroquial	Concepción
Cajamarca	Iglesia parroquial	Nuestra Señora de la Consolación
Arma	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
Quinamayó	Real de minas	Santísimo Sacramento
El Queremal	Iglesia parroquial	Nuestra Señora de los Remedios
Santa Fe de Antioquia	Iglesia parroquial	Ánimas del Purgatorio
		Santísimo Sacramento
	s.r.	Santos Mártires
		Nuestra Señora de la Limpia Concepción
		Nuestra Señora de la Soledad
		Jesús Nazareno
		Santa Lucía
		San Ignacio
Nuestra Señora del Rosario de Sopetrán		
Pancitará	Pueblo de indios	Nuestra Señora de la Limpia Concepción

Tuluá	Iglesia parroquial	Nuestra Señora de la Soledad
La Cruz	Pueblo de indios	Jesús Nazareno
Guambía	Pueblo de indios	Santa Lucía
Villa de Medellín	Compañía de Jesús	San Ignacio
		Nuestra Señora del Rosario de Sopetrán
		Sagrados Corazones de Jesús y María
	s.r.	Nuestra Señora de la Candelaria
		San Francisco Javier
		Santísimo Sacramento
		Ánimas del Purgatorio
		Nuestra Señora de las Mercedes
		Nuestra Señora de los Milagros
		San Benito
Altar del Corpus		
Zaragoza	Iglesia parroquial	Santísimo Sacramento
		Benditas Almas del Purgatorio

Siglas: s.r.: sin referencia. Fuente: elaboración propia a partir de documentos de la colección Arquidiócesis de Popayán que se encuentra en el Archivo General de la Nación de Colombia y de los trabajos de Carolina Abadía, *De cómo salvar el alma*; Juan Sebastián Marulanda Restrepo, «Economía, piedad y política. Censos y cofradías en la ciudad de Antioquia y la villa de Medellín, siglo XVIII», en *Efectos del reformismo borbónico en el Virreinato de la Nueva Granada*, editado por Margarita Restrepo Olano, 169-88, (Bogotá: Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad del Rosario, 2018); Hernán Darío Vélez Bermúdez, «En camino de la buena muerte: prácticas funerarias de los pobladores de Guadalajara de Buga (1608-1700)». Tesis de Historia, Buga: Universidad del Valle, 2019; y Sandra Cristina Montoya Muñoz, «Formas de integración de los esclavos negros en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVII», Tesis Doctorado en Historia, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2022.

Esta amplitud de fundaciones demuestra que en el obispado de Popayán, existió una importante densidad cofradial, que incluso ayuda a definir el territorio del mencionado episcopado, y permite referir su importancia como estrategia de integración de poblaciones tan diversas constituyentes del tejido social de dicho espacio. Esta densidad cofradial presente en el obispado payanés, se explica en tanto fueron fundamentales para los grupos sociales del contexto, preocupados por la continua búsqueda de indulgencias en tanto el “verdadero destino del ser humano

era la vida eterna”⁸, por lo que la pertenencia a estas fue fundamental. En el siguiente mapa señalo la ubicación de dichas poblaciones, ciudades y villas, con lo que se comprueba, que indiferente de que sirviera a los intereses de quienes la componían, la cofradía fue un dispositivo efectivo de vinculación de la fe, por lo menos en un territorio como el payanés.

Si bien son variadas las propuestas de clasificación cofradial, la anterior tabla muestra la existencia en el obispado de Popayán de un extendido y extensivo sistema cofradial, en el que se agrupan las tres grandes familias cofradiales: las cofradías sacramentales, en las que se agrupan las del Santísimo Sacramento y Ánimas del Purgatorio; las cofradías de Pasión en las que se vinculan las de la Vera Cruz, Jesús Sacramentado, Jesús Nazareno, Santo Ecce Homo y las dedicadas a la pasión de María como Nuestra Señora de los Dolores; y las cofradías de Gloria, dedicadas a las devociones marianas, y de santos y santas⁹. Sobre este último tipo de cofradías hay que mencionar que se denotan algunas particularidades devocionales que a continuación mencionaré. Primero, la existencia de diversas capillas y cofradías de Nuestra Señora del Carmen en lugares donde no había presencia de conventos carmelitanos pero que habla de la difusión de las devociones vinculadas al Carmelo, en tanto era reconocida tanto por la figura de su reformadora, santa Teresa de Jesús, como por el tipo de espiritualidad que ostentaba a partir del santo escapulario¹⁰. Segundo, la presencia de la cofradía de Nuestra Señora de Guápulo vinculada al convento dominicano, y que refiere como bien lo ha investigado Susan V. Webster, al fortalecimiento de esta devoción que, desde finales del siglo XVII, fue extendiéndose precisamente gracias a la fundación de cofradías por la jurisdicción de la Audiencia de Quito, más teniendo en cuenta que los dineros servían también para el sostenimiento del santuario ubicado en Quito¹¹.

Resalta para el caso de la capital del obispado que la mayor parte de cofradías estuvieran afincadas en los conventos, sobre todo el de agustinas de la Encarnación y el de Santo Domingo; sin ser una sorpresa se presentan asociaciones cofradiales en las poblaciones que conformaron lo que la historiografía regional ha llamado como el cordón de ciudades del

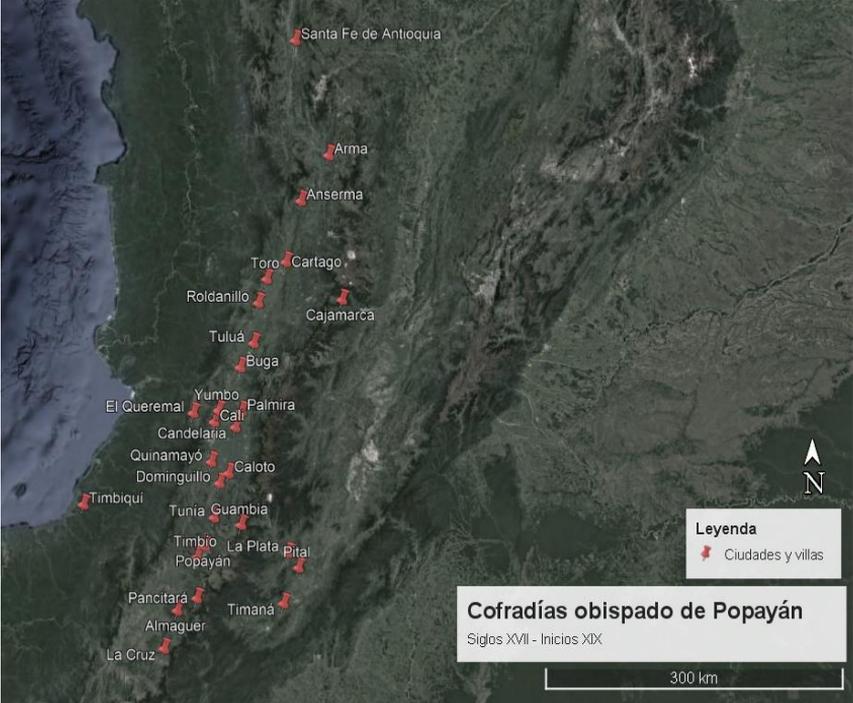
⁸ Wobeser, *Vida eterna*, 96.

⁹ F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, «Aproximación al mundo de las cofradías», en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, ed. David Fernández Villanova, Diego Lévano Medina, y Kelly Montoya Estrada (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, 2017), 19-21.

¹⁰ Tereza Eleazar Serrano Espinoza, *La Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario: culto y prácticas religiosas en la época colonial* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012), 73.

¹¹ Susan V. Webster, «Arquitectural Patronage of Confraternities in Colonial Quito», en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, ed. David Fernández Villanova, Diego Lévano Medina, y Kelly Montoya Estrada (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, Comisión Episcopal de Liturgia del Perú, 2017), 378-79.

suroccidente colombiano, entre ellas destaca Cali por ser la segunda ciudad en importancia del obispado. Fue además posible encontrar cofradías ubicadas en pueblos de indios, pequeños asentamientos de libres de todos los colores y reales de minas, información con la que se puede establecer la vinculación de indios y negros esclavizados, lo cual resulta en una novedad para el estudio de la pertenencia de estos grupos estamentales en el obispado¹²



Mapa 2. Ubicación de las ciudades con presencia cofradial en el obispado de Popayán.
Fuente: elaboración propia a partir de la tabla anterior.

Ahora bien, el identificar buena parte de estas cofradías permite como menciona Rafael Castañeda, trazar la geografía devocional de un obispado, y con esto, comprender la circulación de imágenes, pero a la vez, la pertenencia a calidades y estamentos partir de las cofradías, permite la identificación tanto por imagen como por el espacio, a los que podían

¹² Al respecto la tesis doctoral de Sandra Muñoz presenta la cofradía como dispositivo de integración de negros esclavizados en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, lo cual ya habla de la importancia integrativa de este tipo de estructura corporativa; véase: Sandra Cristina Montoya Muñoz, «Formas de integración de los esclavos negros en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVII» (Tesis Doctorado en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2022).

pertenecer dichas asociaciones, en el entendido de que no es posible tener acceso a las constituciones y documentos de estas para comprender el tejido, cohesión y agentes que participaban en estas¹³.

Los agentes cofradiales

Las cofradías sirvieron como mecanismos de reconocimiento y representación de diversos actores considerados al margen de las corporaciones de poder indiano, esto significa que la pertenencia cofradial le brindó a mujeres, negros esclavizados y libertos, así como indios, la posibilidad de tener una presencia no solo religiosa o simbólica, sino política en la sociedad colonial. Para el caso de los obispados que aquí refiero, aún falta indagar sobre este tipo de asociaciones y los vínculos que estos agentes específicos gestaron con la sociedad local, sin embargo, a partir de la revisión documental fue posible establecer que estos actores específicos, tuvieron en la pertenencia cofradial una herramienta para establecer presencias efectivas y decisorias en espacios de poder como los juzgados civiles y eclesiásticos, y con esto, destacar sus gestiones en las cofradías, lo cual permite entender que las asociaciones cofradiales fueron mecanismos de poder. Quiero centrarme en mencionar, sobre todo la relación entre las cofradías y las mujeres, en tanto considero que permitieron consolidar rasgos de autoridad femenina en el escenario indiano. Refiero a continuación algunos apuntes.

La existencia de cofradías en conventos femeninos brindó oportunidad para fortalecer la autoridad de las monjas, en tanto al ser las encargadas de ejercer la mayordomía cofradial establecieron continuos pedimentos y quejas para defender réditos y bienes que vía manos muertas se legaban. Además, las cofradías fundadas en conventos femeninos permitieron la obtención de dineros para el claustro; en dichas cofradías se presenta una articulación en las prácticas cofradiales de criadas indias y negras esclavizadas que acompañaban las monjas profesas; y considero que fueron un importante dispositivo de vinculación entre el mundo interno y externo del claustro, posibilitando que las religiosas pudieran atender las cuentas, préstamos y negocios articulados a las cofradías de sus conventos.

Así, en 1803, por cédula real se aprobó la creación de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen en el convento de san Joaquín de las carmelitas descalzas de Popayán, rastreándose en ella la participación de negros esclavizados del convento, quienes celebraban “sus funciones y hacen los demás actos de religión con arreglo a las constituciones que tienen para su

¹³ Rafael Castañeda García, «Hacia una geografía de los devotos de “color quebrado” en el obispado de Michoacán. Cultos e identidades, siglos XVII-XVIII», en *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*, ed. Teresa Eleazar Serrano Espinoza (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 57.

mejor régimen”¹⁴. En 1804, la madre Rosalba de San Javier, religiosa del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán y síndica de la mayordomía de la cofradía de Santa Ana ubicada en dicho claustro, le envió carta de reconocimiento al provisor del obispado, mencionando el problema de cobranza de un censo por 400 pesos fundado por Manuel Vidal, por lo que demandaba el encargado del pago de dichos réditos¹⁵. En ese mismo convento se identificó la existencia de otra cofradía en este caso dedicada a San José y de la que al igual que Santa Ana, se reportan pagos de réditos¹⁶, según carta de la mayordoma, Agustina de San Ignacio. Quiero recalcar la importancia de que en estas asociaciones cofradiales la administración recayera en mujeres, quienes debían, cumpliendo con las obligaciones de su gestión, realizar demandas y peticiones frente a los incumplimientos en cobranzas y obligaciones de deudores.

Otro caso a resaltar es el de las cofradías en el que la jefatura, administración y autoridad recaía en indias que sirven como priostas y mayordomas. Un ejemplo de la acción y gestión cofradial femenina se encuentra en la cofradía de Santiago Apóstol del pueblo de Otavalo, en el obispado de Quito. Esta asociación fue fundada por Marcela Abarca y Melchora Quinchuango, quienes además instituyeron una capilla para esta advocación. Desde eso, la cofradía contó con un ritmo peticionario permanente, liderado por sus mayordomas con el obispado de Quito exponiendo su actividad a lo largo del tiempo. Un caso llamativo se presenta en 1772, cuando María Rojas, india priosta de la cofradía radicó ante el juez eclesiástico del obispado de Quito un reclamo para que Salvador Ango desalojara las tierras contiguas a la capilla de la cofradía por no pagar por cerca de tres años el arrendamiento de estas y pagara la deuda contraída. En el proceso de ejecución de la orden dada por el juez se presentaron diversos documentos de la cofradía, entre los que destacan visitas, cuentas y minutas de reuniones; sobre esta última el registro de una reunión celebrada en 1673 en el convento de San Luis, se listó a sus integrantes refiriendo la presencia de 18 hombres y 18 mujeres, de calidad

¹⁴ Real cédula y diligencias de erigir con real aprobación en la iglesia de las reverendas hermanas carmelitas descalzas de esta ciudad la cofradía de Nuestra Señora del Carmen. Abril de 1803. Archivo General de la Nación-Arquidiócesis de Popayán [AGN-AP], Cofradías, leg. 566, rollo, 40, doc. 4, f. 1.

¹⁵ Madre Rosalba de San Javier religiosa de la Encarnación síndica de la cofradía de Santa Ana venerada en la Iglesia del Monasterio. 1802-1804. AGN-AP, Cofradías, leg. 769, rollo 52, f. 1.

¹⁶ Don Pedro Antonio Gonzáles procurador del Colegio de San Joseph de la Buena Muerte en esta ciudad principal de dos mil ps. perteneciente a la Cofradía de San Joseph en el Monasterio de la Encarnación, 20 de marzo de 1801. AGN-AP, Cofradías, leg. 825, rollo 55, doc. 1, f. 1.

india; además, cada género poseía prioste/a, mayordomo/a en compartimento de funciones entre integrantes¹⁷.

Así, la pertenencia a una cofradía fue un dispositivo de integración de diversos actores sociales, que, considerados al margen de los espacios de poder, podían ejercer, liderar, decidir y actuar en favor de sí y de la base cofradial, generando con esto posibilidades de gestión, protagonismo y servicio. Con esto es importante proponer que las cofradías de indias e indios, como menciona Carmagnani, más que ser producto de la imposición religiosa en territorio indiano, surgieron como producto de la “adecuación y recreación de un modelo hispánico en el mundo indio”, en el que se vinculan formas simbólicas y materiales de la etnicidad, así como prácticas de mediación entre los indios y las estructuras de gobierno y poder local¹⁸.

Los negocios cofradiales: asuntos de tierras, préstamos y bienes

La piedad religiosa fue el eje fundamental de fundación de cofradías y hermandades en los territorios que conformaron las monarquías ibéricas. No obstante, el mantenimiento de estas requería de la administración efectiva y segura de diversos tipos de bienes entre los que se contaban tierras, negros esclavizados, joyas y ornamentos, y por supuesto, censos, capellanías y obras pías. Así, vital en la consolidación de estos patrimonios y negocios, fue la elaboración y actualización de cuentas que permitían a los cofrades conocer la actualidad de sus negocios y establecer labores de cobranza de réditos y deudas, que en últimas generaban una entrada de dinero continuo, y por demás necesario para la organización cofradial.

Y este es uno de los primeros escenarios de constitución de beneficios, pero a la vez de generación de demandas, peticiones y reclamaciones de aquellos agentes que establecían relaciones transaccionales con estas asociaciones. Al respecto, Asunción Lavrin menciona que esta situación vinculante se establecía a partir de un “contrato espiritual” que se encontraba implícito en las constituciones cofradiales¹⁹, y que sienta el núcleo fundamental de definición de las relaciones complejas que se presentaban entre los agentes cofradiales entendidos estos no sólo como aquellos pertenecientes a la asociación cofradial, sino a la vez, como

¹⁷ Juicio civil, autos presentados por Thomas Ignacio de Ocampo en contra de Salvador Argo por una cuadra y media de tierras destinadas a la cofradía del Apóstol Santiago, Otavalo, 3 de noviembre de 1773. Archivo de la Arquidiócesis de Quito [en adelante AAQ], Ramo Cofradías, ff. 1-5, 9-9v.

¹⁸ Marcello Carmagnani, «Adecuación y recreación: cofradías y hermandades indias de la región de Oaxaca», *L'Uomo società tradizione sviluppo* 2, n.º 2 (1989): 243-44.

¹⁹ Asunción Lavrin, «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, ed. María del Pilar Martínez Lopez-Cano, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz Correa (México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 1998), 49-50.

aquellos que entablan algún tipo de vínculo social, religioso, político o económico con este tipo de corporaciones.

En este sentido, sostener una devoción requiere de un flujo permanente y continuo de dineros y bienes que permitían, primero, la adecuación de las necesidades materiales de la cofradía, el socorro de los cofrades, así como un permanente fortalecimiento patrimonial; es en dicho manejo administrativo donde encontramos la relación permanente de la cofradía con autoridades y externos, así como la generación de buena parte de pleitos y negociaciones surtidos en torno a la defensa de los privilegios y por supuesto, de los bienes de las cofradías, entendida como la protección de las constituciones de la propia asociación cofradial, por lo que la administración de bienes y cobranza de deudas resultan prácticas fundamentales para comprender cómo los negocios de las cofradías sirven como escenario relacional de conflictos y utilidad. Presentaré algunos casos.

En 1750, la cofradía del Santísimo Sacramento de la iglesia matriz de la villa de Ibarra solicitó a Juan Nieto Polo del Águila, obispo de Quito, permiso para vender unas tierras de ejido al capitán Diego Tovar, ante lo cual el promotor fiscal del obispado recomendó realizar dicha venta “que es más útil”, en tanto se facilitaba la cobranza del rédito anual, a diferencia del arrendamiento²⁰. No obstante, el obispo de Quito se opuso a dicha transacción en tanto las tierras que eran de ejido habían sido donadas por el cabildo de Ibarra a la cofradía, y “no podían ser vendidas en ningún precio”, por lo que recomendaba realizar mejor un contrato enfiteúutico con el pago de un rédito de 50 pesos por 25 años, y en contraprestación el mencionado Tovar entregaría su casa en hipoteca con sus mejoras y muebles.

No obstante, dado que las tierras eran del ejido, Tovar debía dar hipotecas seguras y fianzas sobre estas, con remisión al mayordomo de la cofradía; esto aseguraba, primero, al censatario adquirir el dinero para el pago del rédito anual; segundo, el uso efectivo de potreros y tierras; y tercero, una solución para quienes necesitaban el uso de estas. En toda esta lógica, sin duda, al final quien obtenía el mayor beneficio era la cofradía. Marcos Trujillo Hurtado del Águila solicitó a Tovar le hipotecara dichas tierras a 60 pesos por año en su arrendamiento, entregando el pago de dos años por adelantado, apelando a dos argumentos: necesitaba los potreros y pastos para mantener a sus mulas de yegua y corresponder a la piedad y devoción del santísimo sacramento²¹. Con esto, el mayordomo de la cofradía, teniendo en cuenta que, Tovar no había cumplido con el pago de los réditos, que la cofradía requería dinero para la hechura de un ornamento que se necesitaba para la fiesta de Corpus Christi, más los gastos de esta; y la morosidad de los censuatrios, optó por adjudicarle los potreros a

²⁰ Juicio civil. San Miguel de Ibarra, 22 de diciembre de 1750. AAQ, Cofradías-Tierras, f. 2.

²¹ Juicio civil. San Miguel de Ibarra, 22 de diciembre de 1750. AAQ, Cofradías-Tierras, f. 5.

Trujillo Hurtado del Águila, por seis años²². En este negocio, la cofradía velaba por la conservación de sus bienes, pero a la vez por el aumento y utilidad de estos, que en últimas brindaban beneficio tanto a los integrantes de la cofradía como a quienes realizaban las transacciones con esta.

Otro de los conflictos identificados en las fuentes tiene que ver con el pago de estipendios, limosnas y rotura de sepulturas en las capillas administradas por las cofradías. En este sentido, la cofradía como garante del espacio devocional y de muerte de sus integrantes se encargaba del manejo de sepulturas en sus capillas, lo que generaba a veces enfrentamientos con los curas parroquiales. Ejemplo de esto es el enfrentamiento que se da entre la cofradía de Nuestra Señora del Carmen que tenía una capilla lateral en la iglesia de Guadalajara de Buga por los cadáveres de personas ajenas a la cofradía que fueron sepultados en la capilla de su administración. El mayordomo de esta argüía que la limosna por estos entierros no debió pagarse a la fábrica de la iglesia ni a su vicario sino a la cofradía en tanto esta había invertido en la construcción de la capilla, “consumiéndose varios censos [...] y no consta que la fábrica de la parroquial le ayudase en cosa alguna a mi cofradía”²³. Así, el pleito entre vicario y cofrade llevó al intercambio de cartas entre sí y con el visitador enviado por el obispo de Popayán con el fin de determinar los usos y derechos de sepulturas que tenían uno y otro, decidiendo en este caso que los únicos que tenían derecho al entierro en la capilla era quienes, haciendo parte de la cofradía, obtenían dicho beneficio.

Quiero señalar que es recurrente encontrar estos tipos de casos en los archivos arquidiocesanos, en tanto los promotores fiscales y provisoros eran las autoridades competentes para dirimir las demandas establecidas por síndicos y mayordomos de cofradías contra aquellos agentes externos particulares que no cumplían con el pago de obligaciones o que se atribuían beneficios que solo debían ser disfrutados por los cofrades. Hay además una sistematicidad documental por lo menos en ambos archivos que permiten demostrar la permanencia con las que puede comprobarse, primero, la importancia de las cofradías como instituciones vinculantes a los circuitos y prácticas económicas de diversa índole, sobre todo de crédito en el periodo; segundo, el contexto conflictivo generado a partir de los problemas de pago de réditos y cobranza de estos, que revelan las tensiones en algunos casos las tensiones cotidianas presentes en la sociedad colonial; y tercero, cómo los negocios cofradiales sirven como clave histórica vinculante de lo que aquí he nominado como los agentes cofradiales.

²² Juicio civil. San Miguel de Ibarra, 22 de diciembre de 1750. AAQ, Cofradías-Tierras, f. 6.

²³ Sobre declaración de los derechos de sepultura a los entierros que se hacían en la capilla de Nuestra Señora del Carmen. 1741. AGN-AP, Sepulturas, leg. 669, rollo 48, doc. 6, f. 1.

Conclusiones

Es importante comprender que, dada sus dinámicas internas y de definición, las cofradías brindaron diversos tipos de utilidad a quienes las conformaban. Esta complejidad permite además postular que esta corporación de origen europeo y medieval sufrió procesos de adaptación continua, según las necesidades e intereses de quienes hacían parte de estas, posibilitando que dichos agentes a través de la organización cofradial tuvieran una presencia integrativa en diversidad de procesos y dinámicas de la sociedad colonial. Por tanto, entender las prácticas cofradiales desde el trasfondo del beneficio colectivo permite no sólo analizar las utilidades religiosas, económicas y sociales propias del pacto cofradial, sino a la vez estudiar como la defensa de estas brindó argumentos para que sus integrantes, indiferente la pertenencia estamental, agenciaran y representaran dichos intereses ante tribunales y autoridades.

No puedo dejar de lado que la cofradía es una herramienta para llegar al estudio de las devociones y las religiosidades locales, pero, además, permite el estudio de la circulación de imágenes y creencias, y con esto, de geografías devocionales de las que se desprenden no solo formas de creencia particular, sino a la vez la posibilidad de comprender territorialidades y devociones particulares que aún falta por explorar para el caso de los dos obispados que aquí se han estudiado.

Por último, existe una complejidad en el estudio de cofradías y hermandades en el periodo colonial que es importante reconocer. Dicha complejidad vincula a los agentes cofradiales que se ven tanto inmiscuidos en la organización, administración y práctica cofradial como aquellos que establecen vínculos piadosos y transaccionales, o mediaciones y negociaciones con estas; como en los beneficios que brindan. La defensa de estos privilegios va a ser en conclusión la que va a determinar el continuo escenario de conflictos y reclamaciones, pero también permitirá a partir de las peticiones y demandas cofradiales, de la acción, decisión y protagonismo de ciertos actores considerados generalmente situados en los márgenes de la vida política y económica colonial. En este sentido, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz bien define a las cofradías como asociaciones con un “mismo espíritu y multitud de facetas”²⁴, capaces de brindar por tanto beneficios vinculantes, múltiples e integrativos a los agentes que intervenían en la escena cofradial.

²⁴ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna* (Granada: Universidad de Granada, 1994), 151.

El valor utilitario de la espiritualidad. Las cuentas de la cofradía Nuestra Señora del Rosario de Cartago, siglo XVIII

Claudia Marcela Castañeda Guerrero
Colegio de Michoacán

Las cofradías han sido estudiadas por historiadores, antropólogos y hasta sociólogos, en un intento por conocer y explicar las dinámicas de la sociedad colonial que era irrestrictamente cristiana, plagada de toda una serie de convenciones religiosas construidas desde la llegada de los primeros evangelizadores a nuestro continente¹.

Dicho lo anterior no voy a detenerme a explicar y exponer trabajos bibliográficos sobre el tema a tratar en este texto, sin embargo, debo mencionar que las cofradías fueron instrumentos que sirvieron para otorgar identidad y prestigio social, buscando promover y mantener el culto cristiano, propósito que permitió el enriquecimiento espiritual de los cofrades, quienes procuraron para ello conseguir el mayor número de indulgencias y otros beneficios espirituales². Al contar con esta búsqueda estas instituciones generaron una serie de dinámicas que permitieron la convergencia de distintos actores de la sociedad en búsqueda de la salvación de su alma.

Es así como a manera de síntesis podemos decir que el tema a tratar en este texto consiste en el estudio de la cofradía Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Cartago, ubicada en el obispado de Popayán (Nuevo Reino de Granada) durante el siglo XVIII. Se busca exponer las dinámicas de asociación tejidas dentro de la cofradía, como también visualizar la o las prácticas utilitaristas que desarrolló esta asociación con base en un uso religioso, lo cual permitió un múltiple beneficio con la obtención de recursos económicos que pretendían la adoración de un manto sagrado con la imagen de una virgen a la cual se le dio la advocación de Nuestra Señora del Rosario.

Esta corporación eclesiástica con gran renta y abastecimiento económico logró ejecutar una muy marcada utilidad religiosa que puede ser evidenciada en el aumento y obtención de réditos expuestos en los distintos libros de cuenta, recibos e inventarios realizados y que fueron ejecutados en

¹ Carolina Abadía Quintero, *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamentaria de Santiago de Cali (1700-1750)* (Cali: Universidad del Valle, 2014), 17.

² Francisco Benavides Vásquez, “Cofradías penitenciales en la primera mitad del siglo XVI en Granada: San Juan de Dios implicado en una cofradía de plateros”, en *Religión y cultura*, vol. I, coord. Salvador Rodríguez Becerra (Andalucía: Signatura Ediciones, 1999), 440.

la hacienda del Rosario ubicada en el sitio del Naranjo, los cuales serán presentados aquí.

Para comenzar hay que mencionar que en 1639 en la ciudad de Cartago es fundada la cofradía Nuestra Señora del Rosario, constituida por los vecinos de Cartago ante el cabildo de la localidad, para venerar un lienzo con la imagen de la Virgen del Rosario, el cual es encontrado en el convento de San Antonio, también llamado de San Francisco para ellos.

Sus integrantes decidieron iniciar la construcción de un templo que permitiera resguardarla y venerarla a través del culto sagrado. La constitución de esta cofradía generó que muchos de los cofrades hicieran grandes e importantes aportes y donaciones, los cuales en un principio permitieron el establecimiento de una hacienda en el sitio del Naranjo, permitió el aumento de dinero de esta asociación. Con el tiempo esta captación de dinero generó pleitos entre los obispos de Popayán y los frailes guardianes del Convento de San Antonio de Cartago por la administración y las rentas obtenidas de su funcionamiento. No sobra decir que el convento fue el principal encargado de velar por la veneración de la imagen de Nuestra Señora del Rosario.

Dicho lo anterior, primeramente, se hablará en este texto del funcionamiento de la cofradía, exponiendo información de los ingresos por ventas de animales, sus tipos y cantidades, los productos del trapiche y los ingresos por venta de otros subproductos, además de presentar las cargas y datas de varios años; junto con ello, algunos de los gastos que producía la cofradía. En un segundo momento se presentarán a partir de los inventarios los bienes materiales, insumos, y demás que pertenecieron a la cofradía, y que eran utilizados en la fiesta de la Virgen del Rosario, para dar a conocer los elementos que poseía esta corporación, así mismo el prestigio y la distinción que brindaba a sus miembros entre los demás habitantes de la localidad, y, finalmente se presentarán algunas consideraciones en las que se reflexiona sobre la utilidad a nivel económico, social y espiritual que llegó a brindar la cofradía a sus integrantes y a los habitantes de la localidad y poblaciones cercanas.

El valor económico por el beneficio espiritual, gastos, ingresos y administración de la cofradía

La administración de una cofradía recaía sobre la figura del administrador y/o mayordomo, quien era el encargado de administrar todas las rentas que pudiera tener una cofradía; de acuerdo con Martha Lucía Sotomayor el cargo de mayordomo era el más importante dentro de estas asociaciones y

sus funciones eran similares a la de un actual gerente³. A veces se lo llamaba tesorero, síndico, pero sus funciones eran más amplias, entre ellas, la comercialización de los productos, en este caso de la hacienda, el pago de los honorarios necesarios para la producción de estos bienes, el cobro a los miembros de las cuotas estipuladas, la responsabilidad de organizar, supervisar las misas y fiestas para la veneración de la Virgen, la custodia de la imagen y de todos sus ornamentos, entre otros.

A los mayordomos le eran solicitados los cargos y descargos minuciosos del movimiento económico de la cofradía, en caso de que el mayordomo quedará debiendo tenía que responder con sus propios bienes, es decir de aquellas deudas se hacían cargo el mayordomo, hubo ocasiones en que la cofradía quedaba debiendo al mayordomo, aunque era más común el caso contrario⁴.

Los mayordomos de la cofradía del Rosario eran elegidos anualmente por los cofrades el primer día del mes de mayo; no obstante, desde 1765 por orden del obispo de Popayán, Jerónimo Antonio de Obregón y Mena, eran designados por el prelado, con la condición de que el elegido fuera eclesiástico. Esta disposición viene a romper con el carácter laico e independiente que poseía una cofradía, y es tomada por el obispo a causa de que el Fraile Jerónimo Rodríguez refirió ante él que la cofradía tenía una mala administración, pues con el aumento de sus réditos no hubo aumento en la cantidad de pesos pagados por las misas designadas a cantar en favor de la cofradía, y por ende se ralentizó la construcción del templo para resguardar el lienzo, pues del lugar ya habían sido robadas algunas joyas de la cofradía.

En el siguiente cuadro se detallan los años de permanencia de algunos mayordomos y su relación con el recuento de cabezas de ganado que obtuvo la cofradía durante su administración:

Tabla 1. Recuento de cabezas de ganado. Cofradía Nuestra Señora del Rosario		
Año	Cantidad	Mayordomo
1639	29	Pedro Holguín de Herrera / Marcos de la Yuste
1683	1836	Rodrigo de Rojas
1692	3133	Miguel de Rojas
1693	3193	Miguel de Rojas
1696	3329	Alférez Francisco Quintero

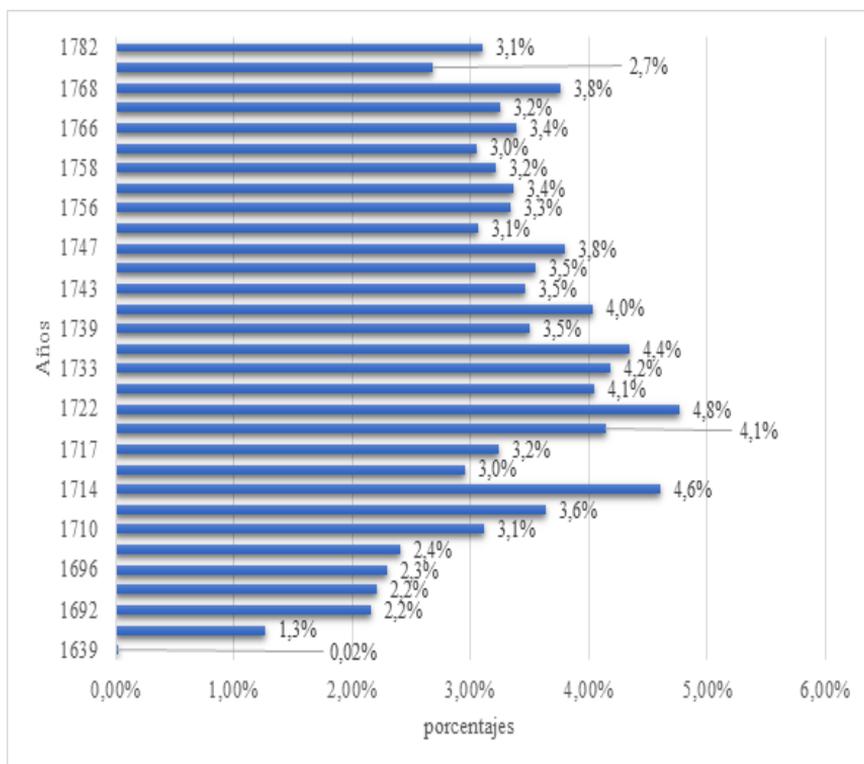
³ Martha Lucia Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios, siglo XVIII* (Bogotá D.C: instituto Colombiano de Antropología e Historia,2004).

⁴ Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos*, 113.

1706	3490	Juan de Rojas
1710	4510	Bartholome Tamaris
1713	5272	Francisco de Rojas
1714	6676	Sebastián de la Yustre
1717	4287	Sebastián de la Yustre
1717	4697	Marcos de Ayala
1720	5999	Marcos de Ayala
1722	6906	Marcos de Ayala
1724	5867	Bernardo de Ochoa
1733	6052	Bacilio de Rada
1737	6300	Bacilio de Rada
1739	5065	Bacilio de Rada
1741	5845	Bacilio de Rada
1743	5022	Bacilio de Rada
1745	5138	Bacilio de Rada
1747	5501	Bacilio de Rada
1754	4444	Bacilio de Rada
1756	4835	Bacilio de Rada
1757	4865	Nuevo recuento por muerte de Bacilio de Rada
1758	4663	Joseph de Mendoza Bueno
1763	4414	Joseph de Mendoza Bueno
1766	4899	Joseph de Mendoza Bueno
1766	4703	Pedro Zerezo
1768	5451	Pedro Zerezo
1777	3891	Bernardino de Valencia
1782	4501	Bernardino de Valencia

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del Archivo General de la Nación Colombiana (en adelante AGN), Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Para visibilizar mejor los aumentos y las estabilidades en las cantidades de ganado que tuvo la hacienda se elaboró el siguiente gráfico, que representa a través de porcentajes las cantidades de bestias por año. El total de bestias existentes entre 1639 y 1782, suman un total de 144.813. Se puede observar que durante los primeros años de funcionamiento de la cofradía (1639-1706), que el número de bestias no supera el 3%, pero a partir de 1710 teniendo como mayordomo a Bartholome Tamaris el porcentaje subió al 3,1% y se mantienen desde ese año en adelante los porcentajes entre el 3,1% y 4,8%, variando de acuerdo a los años y cantidades cambiantes de bestias en cada administración, lo cual permite visibilizar cierta estabilidad entre el número de bestias pertenecientes a la cofradía.



Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Para empezar a hablar de las rentas de la cofradía Nuestra Señora del Rosario, primero hay que saber que esta empezó el hato de ganado con un número de 29 bestias⁵ gracias a las donaciones y aportes realizados por los cofrades en el momento de su constitución. Con el paso de los años y el aumento de los réditos el número de animales fue aumentando, lo que propició la compra de una hacienda de mayor extensión en un sitio llamado La Paiva, bajo la mayordomía de Rodrigo de Rojas, pero notando que allí no prosperaba, con el consentimiento de los cofrades fue trasladada al hato de Pedro Sánchez, donde fue administrada por Miguel de Rojas; cuando aumentaron notablemente los número del hato, pudieron comprarse varias tierras en los sitios nombrados Arditas y El Naranjo⁶.

Para 1770 contaba con tres rodeos el de La Manga, Gucatan, y Naguar, además de un espacio llamado el Llano del Naranjo, junto con una casa y un corral en el cual se alojaban los animales o bestias pertenecientes a

⁵ Archivo de la Provincia Franciscana de la Santa Fe de Colombia (en adelante APFSCA), tomo V, folio 648r, citado en Luis Carlos Mantilla, *Cartago y su templo de san Francisco, tradiciones en torno a Nuestra Señora de la Pobreza*, (Bogotá Editorial Kelly, 1986), 50.

⁶ APFSCA, tomo VI, folio 8 v, citado en Luis Carlos Mantilla, 50.

la misma. En el Cuadro 2 se puede observar la distribución, cantidades y tipos de animales, encontrando que los rodeos y el llano están destinados para el ganado vacuno, el corral de la recogida de la hacienda para albergar más variedad de animales, y, por último, un lugar nombrado como casa para acoger al ganado cabrío.

Cuadro 2. Bestias existentes en la Hacienda del Rosario, año de 1770, mayordomo Pedro Zerezo		
Espacio	Cantidades	Descripción
Rodeo de la Manga	1105	Cabezas de ganado vacuno, chico, grande, macho y hembra
Rodeo Gucatan	1131	Cabezas de ganado vacuno, chico, grande, macho y hembra
Rodeo Naguar	1470	Cabezas de ganado vacuno, chico, grande, macho y hembra
Llano del Naranja	644	Cabezas de ganado vacuno, chico, grande, macho y hembra
Corral de la recogida de la Hacienda	300	Cabezas de yeguas, chico y grande
	119	Cabezas de caballos, incluyendo padrones.
	15	Cabezas de burros
	3	Un burro hechor y 2 potrillos
	19	Bestias mulares

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Lo anterior deja entrever que la hacienda contaba con gran extensión de tierras por sus distintos rodeos, y con ellos la capacidad de almacenamiento de distintos animales detallados en las cantidades existentes para el momento. Para 1782 a través de un inventario realizado por el padre Jacinto Ulzurum a petición del obispo Obregón y Mena⁷, se da a conocer que en dicha hacienda se contaba con 3 casas; la principal, otra que era utilizada para el servicio de dicha hacienda y una casa cerca de las estancias de producción para la vivienda de los negros esclavos; además una cocina cubierta de paja con puerta de bastidor de cuero, y dos magna

⁷ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2573.

para las bestias⁸. La hacienda también contaba con una estancia con su cañaduzal, 5 pedazos de platanales todos con 1300 pies, y 157 árboles de cacao dando frutos⁹ como cultivos y producciones.

En 1770 había un total de 4806 cabezas de bestias, y para 1782 un total de 4501, relacionando estos números con los anteriores conteos de ganados se puede observar que durante su existencia la cofradía en materia de bestias y/o ganado vacuno, tuvo grandes números y cierta estabilidad en sus cantidades. Gracias a los libros de cuentas, se pudo conocer que 1772 fue el año donde menos reses se vendieron y que por el contrario en 1781, dicho número aumentó a 368, esto probablemente a un periodo de sequía generalizada que vivió el valle geográfico entre 1770 y 1773. En el mismo sentido las fuentes dan a conocer que el tipo de animal más vendido fueron los novillos y en segundo lugar las reses, y el tipo de animal menos vendido fueron los caballos. Hay que referir que en los registros de la cofradía se mencionan la existencia de caballos durante varios años, pero estos son relacionados como padrones y animales de trabajo.

Ahora se hace necesario conocer los ingresos en patacones, cuartillas, pesos y reales por la venta de los animales presentados anteriormente, en consideración de esto, se relacionan en el Cuadro 3, algunos años y sus ingresos en las unidades anteriormente mencionadas.

Cuadro 3. Ingresos por ventas de ganados	
Años	Cantidades
1769	6029 patacones, 1 real.
1783	5597 patacones, 3 un medio real.
1785	5722 patacones, 3 cuartillas, 2 reales.
1786	4760 patacones, 5 y 3 cuartillos reales.
1787	4711 patacones, 2 reales.
1788	5395 patacones, 7 y un medio real.
1789	5283 patacones, 2 y 3 cuartillos reales.
1791	5722 patacones, 6 y un cuartillo real.
1792	5824 patacones, tres cuartillas reales.

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

El ganado vacuno no fue el único producto que generó ingresos a la cofradía, dentro de los otros productos que se producían en la hacienda se encuentran miel, azúcar y leche. Estos son poco mencionados en los libros de cuentas de mayordomía, tal vez por su baja producción, ejemplo

⁸ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2570, 75.

⁹ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2570, 75.

de lo dicho es que la producción de leche genero un ingreso de 25 patacones entre 1777 y 1782¹⁰. Por su parte la miel y el azúcar son mencionados en varios libros y por ende en varios años y son muestra de la producción de caña de azúcar y del trapiche en la hacienda de la cofradía.

Otro dato en relación con los ingresos de la cofradía es el dinero que se generaba por el trapiche, que junto a la miel y el azúcar generaban dividendos económicos. En el Cuadro 4, se detallan las cantidades obtenidas durante algunos años, anotando que estas también se ven relacionadas con el ingreso no especificado en cantidad, pero si en uso durante algunos años a causa de sequía.

Cuadro 4. Ingresos por producto de trapiche	
Años	Cantidad de dinero
1766-1769	107 patacones
1777	27 patacones 5 reales
1778	52 patacones 2 reales
1779	25 patacones
1780	60 patacones
1781	27 patacones
1782	57 patacones
1791	23 patacones 7 reales
1792	19 patacones 6 y un medio real
1783	0 a causa de sequia
1785	0 a causa de sequia
1786	10 patacones
1787	17 patacones 4 reales
1788	18 patacones 3 reales

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Germán Colmenares plantea en *Historia social y económica de Colombia* que las haciendas lograron multiplicarse en la Gobernación de Popayán gracias a la acción de mineros y comerciantes durante el siglo XVIII, rescatando sus orígenes con base a la dependencia de la mano de obra, la propiedad territorial, las técnicas y los mercados. En el caso de la hacienda del Rosario podemos decir que en relación con lo planteado por Colmenares, está logró su mayor esplendor durante el siglo XVIII, y

¹⁰ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2579, 12.

efectivamente tuvo relaciones comerciales, las cuales fueron mayoritariamente por la venta de ganados, junto a esto podemos decir que al tener cercanía con las minas del Chocó pudieron existir múltiples transacciones con mineros, además de ello contó con propiedad territorial, mano de obra y un amplio mercado pues en algunos momentos se realizaron ventas en lugares como Buga, Anserma y se suministraron reses para la apertura del llamado paso del Quindío. Colmenares también presenta una descripción del tipo de haciendas que existieron en el denominado valle geográfico del río Cauca, señalando entre sus características el estar clasificadas en: hacienda de campo, latifundio de frontera y hacienda de trapiche, siendo esta última la más adecuada para clasificar a la hacienda del Rosario, ya que en estas los hatos de ganado podían formarse súbitamente, y como se ha podido observar la hacienda logró consolidar un hato de ganado grande, además de tener una dotación muy completa de herramientas e implementos, a pesar de que en el inventario del año de 1782 se describen algunas herramientas y utensilios como viejos e inservibles.

En la imagen 1, se muestra un recorte del “Plan geográfico del Virreinato de Santa Fe”, elaborado en 1772, el cual permite evidenciar la localidad del Naranjo en donde se ubica la hacienda de la cofradía y su cercanía con las minas de la provincia del Chocó, lo cual permitió la circulación de ganado, y otros productos que pudieran ser comercializados, como se mencionó líneas atrás.

La administración de una cofradía no sólo es relevante por el dinero que podía adquirir a partir de productos como los relacionados anteriormente, sino por la gestión para producir tales réditos; esto implicaba una inversión y costo. Con esto se hace referencia al mantenimiento de la hacienda, pues al ser una propiedad de gran extensión era necesaria la presencia de mano de obra. Como es común en la época colonial se encuentra como principal fuerza de trabajo a la población esclavizada que por la terminología empleada en los documentos se nombrarán como esclavos; estos en la hacienda tenían una casa cerca de las estancias para habitar; asimismo, como segunda fuerza de trabajo se encontraban las personas del servicio, quienes devengaban pagos, que, por supuesto fueron un gasto para la cofradía, pero a su vez un beneficio para la hacienda. No hay un documento que permita presentar los valores y montos de los salarios de estas personas, solo y en algunas ocasiones es nombrado el salario del mayordomo, a quien le fueron pagados 1175 patacones entre 1777 y 1782; y en 1784 y 1788 1200 patacones cada año por su labor.



Fig. 1. Plan geográfico del Virreinato de Santa Fe. Fuente: Biblioteca Nacional de Colombia (en adelante BNC), Francisco Antonio Moreno y Escandón, Plan geográfico del virreinato de Santa Fe de Bogotá, Nuevo Reino de Granada, (1772)

Del mismo modo, dentro de los gastos de la cofradía se encontraban las compras de varios insumos para el sostenimiento de los esclavos presentes en la hacienda, los cuales no superan para 1770, un total de 26 patacones y para 1782, 27 patacones, estos gastos se basan en compra de ropas, medicamentos, alimentos y otros productos ordinarios, como los 3 patacones costeados para purgas en ruibarbo, mana, jalapa y miel de abejas¹¹, además compras por valor de 2 patacones y 7 reales en sal para el beneficio de los esclavos¹² y 11 patacones 4 reales gastados en compra de 19 almudes de frijoles y 8 libras de manteca¹³. Se hace pertinente mencionar que las compras de vestimentas para los esclavos se realizaban en los meses de mayo y noviembre, y eran registradas en los recibos de la cofradía con la mención en algunos casos de características como los lugares de donde provenían y el tipo de vestido que se adquiriría.

Hay que resaltar otros gastos, tales como la hechura de herramientas, chapas, clavos, las cuales suman 12 patacones y 3 reales; y obras en puertas y ventanas de la hacienda por un total de 11 patacones, esto durante 1783. En 1782 también registran gastos por composición y

¹¹ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2571, 6 rv.

¹² AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2571, 6 rv.

¹³ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 22571 f 8v.

hechura de varias piezas de herramientas¹⁴ por un total de 5 patacones pagados a Francisco Javier Velasco, quien figura en los recibos de la cofradía durante varios años en pagos por este tipo de beneficio y labor brindada a la misma. Otro ítem de gasto es el mantenimiento y cuidado de alhajas pertenecientes a la cofradía que entre 1777 y 1782 registraron 24 patacones con 6 reales.

Uno de los mayores y más representativos gastos de la cofradía fue la realización de la fiesta de Nuestra Señora del Rosario celebrada por el mes de octubre ¹⁵de cada año. En este apartado sólo presentaremos los gastos, pues en el siguiente se pasará a presentar el desarrollo y las implicaciones de la celebración a la advocación de Nuestra Señora del Rosario. A partir de las fuentes primarias estudiadas se tiene conocimiento de que los gastos para la celebración de dicha fiesta concurren en la compra de pólvora y cohetes; en pagos al padre guardián del convento por acompañar las procesiones y celebrar misa, a músicos por tocar tambores, clarines y el órgano, lo cual da a saber que la música era un aspecto presente en estas corporaciones y tenía un lugar no menor entre sus prácticas, y más aún que podía significar un importante desembolso¹⁶. Para tener una idea de los gastos, se ha elaborado el Cuadro 5 en el que se detallan algunos años y gastos para la celebración de la fiesta.

Cuadro 5. Dineros y gastos en fiesta a Nuestra Señora del Rosario		
Año	Cantidad	Motivo de gasto
1777-1781	482 patacones 2 reales	por todas las actividades de las fiestas de nuestra señora del rosario
1782	10 patacones	5 libras de pólvora
	32 patacones	padre guardián por oficiar misas y sermón.
	8 patacones 1 real	a Ramón Dassa como oficial de pólvora.
1783	24 patacones	13 libras de pólvora
	7 patacones 6 reales	tamboreros, clarines y música general.
	58 patacones 4 reales	a Mateo Alvares por favorecer las misas tocando el órgano.
1785	26 patacones 6 reales	a Ramón Dassa como oficial de pólvora.
	24 patacones	12 libras de pólvora

¹⁴ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2571 f 6 rv.

¹⁵ AGN, Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 2573 f 9 r.

¹⁶ David Carbajal López, “La cultura sonora de las cofradías novohispanas, 1700-1821”, *Temas Americanistas* N° 27 (2011): 30.

	34 patacones	padre guardián por oficiar misas y sermón.
	58 patacones 4 reales	a Mateo Alvares por favorecer las misas tocando el órgano.
	6 patacones a reales	tamboreros, clarines y música general.
1786	12 patacones	incienso
	30 pesos	padre guardián por oficiar misas y sermón.
	7 pesos 4 reales	tamboreros, clarines y música general.
	58 patacones 4 reales	a Mateo Alvares por favorecer las misas tocando el órgano.
1787	10 patacones 31 reales	adornos de la imagen nuestra señora del rosario
	35 pesos 2 reales	padre guardián por oficiar misas y sermón.
	34 patacones	a Ramon Dassa como oficial de pólvora.
	6 patacones	tamboreros, clarines y música general.
	58 patacones 4 reales	a Mateo Alvares por favorecer las misas tocando el órgano.
1788	61 patacones	a Ramon Dassa como oficial de pólvora.
	30 patacones	padre guardián por oficiar misas y sermón.
	6 patacones 2 reales	tamboreros, clarines y música general.
	58 patacones 4 reales	a Mateo Alvares por favorecer las misas tocando el órgano.
1789	23 patacones 4 reales	a Juan Olgún por la pólvora y su labor
	30 patacones	padre guardián por oficiar misas y sermón.
	6 patacones	tamboreros, clarines y música general.
	58 patacones 4 reales	a Mateo Alvares por favorecer las misas tocando el órgano.

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Finalmente, y para cerrar este apartado de administración de la cofradía en el que han sido detallados los ingresos y gastos de esta corporación en el Cuadro 6 se han relacionado las cargas, datas, y dineros a favor de la cofradía durante varios años, esto con el fin de visualizar que los dineros en manos del mayordomo no eran pocos y en pro de dar a conocer que anualmente en la comparación de dineros siempre debía resultar una suma en favor de la cofradía; en algunos años la suma fue más considerable que en otros, y en e 1791 el libro de cuentas no da a conocer los valores de carga y data por este motivo están representados con el número cero.

Cuadro 6. Cargas, datas, y dineros a favor de la cofradía			
Años	Carga	Data	Resta (en favor)
1766-1769	6029,1 patacones	20295, 5 patacones	10533,7 patacones
1772	2525,1 patacones	3268,6 patacones	943,2 reales
1782	5648 patacones 1 real	644 patacones 1 real	5032 patacones 7 1/2 real
1783	5597 patacones 3 reales	960, patacones 7 reales 3 cuartillos	4636 patacones 3 reales 3 cuartillos
1785	5772 patacones	1919 patacones	3802 patacones 4 reales
1786	5550 patacones 1 real	1260 patacones 5 reales	3794 patacones 4 reales
1787	4828 patacones 6 reales	1076 patacones 3 y media cuartillos reales	3752 patacones 2 y un medio real
1788	5514 patacones 2 y medio cuartillo reales	1204 patacones 6 cuartillos reales	4309 patacones 6 cuartillos reales
1789	5352 patacones 6 y tres cuartos reales	957 patacones 2 y 3 cuartillas reales	4395 patacones 4 reales
1791	0	0	4666 patacones 1 y cuartillos reales
1792	6036 patacones 3 cuartillos reales	1592, 7 patacones 1,2 reales	4443,4 patacones

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Y es así que con el detalle y análisis de los datos anteriormente presentados, se puede observar que la cofradía Nuestra Señora del Rosario poseía buenas rentas para su funcionamiento, lo cual le permitió existir

durante los siglos XVII, XVIII y primeras décadas del XIX, gracias a la labor administrativa que hizo que creciera exponencialmente y luego se mantuviera, además de hacer de conocimiento la gran capacidad económica de la cofradía, lo que permitió su reconocimiento ante los demás miembros de la sociedad. Es con todo esto que se puede decir que existe una concepción utilitaria de la religiosidad, dentro del marco proporcionado por una cada vez más anhelada salvación personal¹⁷, que en relación con lo dicho por Asunción Lavrín puede tomarse como una práctica que conjuga la economía espiritual junto con la material, creando para el creyente un espacio espiritual íntimo y exclusivo, dentro del cual se hacía a cada uno de los cofrades un llamado único y personal, que al mismo tiempo unía el solaz de la compañía de otros fieles dentro de la comunidad¹⁸.

De inventarios a reconocimiento y prestigio social

Para hablar del reconocimiento y prestigio social que brinda una cofradía hay que tomar en consideración que esto es posible gracias a la presentación que hace de sí misma a través del acto de festejar la advocación que lleva como nombre. En este caso la advocación de Nuestra Señora del Rosario fue celebrada año con año, el primer domingo del mes de octubre, con misa cantada, vísperas y procesión.

Anteriormente se presentaron en el Cuadro 5 las cantidades de dinero gastadas en pagar músicos, pólvora y maestros de esta, al organista, y al padre por cantar las misas; si bien el organista estaba dentro de la capilla es un acto de significación que la cofradía para 1696 comprara un órgano a Juan de Hinestrosa, por la cantidad de 400 patacones, para acompañar la celebración de las misas. Volviendo al punto anterior, la capacidad económica de la cofradía era presentada ante los miembros de la sociedad cartagüeña por medio de las fiestas en nombre de su advocación, en la que los hermanos cofrades eran reconocidos por su participación y por las muestras de esplendor dadas a conocer durante el festejo; lamentablemente en la documentación revisada no se encontró una fuente que especifique o relate el desarrollo de la fiesta, Sobre el prestigio, Ismael Jiménez afirma que, si el hermano era alguien conocido, la cofradía gozaba de su presencia; si la cofradía tenía tal o cual fama, la persona que consiguiera permanecer en la misma se lucraba de esa reputación. Esa es la razón por la cual era

¹⁷Anastasio Alemán Illán, "Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVII" en *La religiosidad popular vol. II, vida y muerte: la imaginación religiosa*, coords. Álvarez Santaló Carlos, Buzo Rey I María Jesús, Rodríguez Becerra S. (Barcelona: Anthropos,2003), 370.

¹⁸Asunción Lavrín, "*Cofradías novohispanas: economías material y espiritual, en cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*" en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, coords. Martínez López Cano María del Pilar, von Wobeser Gisela, Muñoz Correa Juan Guillermo (México: UNAM, 1998), 51.

necesaria la celebración de actos culturales de forma y anuncio público, porque constituyeron el medio más favorable y directo de enseñar ante la sociedad la hermandad y la consideración de sus propios componentes enseñados en la fiesta¹⁹.

La celebración de una fiesta hace parte de un sin número de prácticas adscritas a la religiosidad popular, la cual es vista como un conjunto de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran integrados en la religión dominante²⁰, esto se relaciona con las prácticas ejercidas para la celebración de la advocación, durante la procesión y fiesta en general, en donde las imágenes son acompañadas de cantos y música, pólvora y rezos, en relación con el fervor del culto cristiano, de esta manera puede verse la convergencia de las prácticas de la sociedad y las prácticas religiosas estipuladas.

En palabras de Michel Vovelle, la fiesta puede ser definida como el momento de verdad, en el que un grupo o una colectividad investida, en términos simbólicos, por una representación de sus visiones del mundo, purga metafóricamente todas las tensiones de las que es portador²¹; siendo así la fiesta un espacio de conjunción de elementos religiosos como la piedad, intercesión, y gratificación con el desenfreno, celebración y excedencia. Una simbiosis festiva de los elementos religiosos y los deseos, interpelaciones, rasgos culturales y actitudes de los sujetos coloniales frente a las doctrinas católicas y sus necesidades como fieles²². Así es vista y definida como el lugar donde se socializa el culto y la devoción en relación con la intersección del salvamento espiritual, como la práctica sensible del culto catolicismo barroco, honrando a las imágenes con fastuosos despliegues sonoros: cohetes, repique de campanas, música del órgano y otros instrumentos, acompañado de solemnes coros, sonidos que a la vez servían para guiar y dar realce a las prácticas devotas como las oraciones y rosarios.²³

Para que pueda ser dimensionada esta capacidad económica, que brinda prestigio a los cofrades, se expondrán dos de los inventarios realizados a la cofradía: uno en 1730 y otro en 1782. Primero, el Cuadro 7 presenta en comparación las alhajas y vestimentas de las imágenes pertenecientes a la cofradía.

¹⁹ Ismael Jiménez Jiménez, “La intromisión arzobispal en las cofradías durante el siglo XVII. Un fenómeno, dos respuestas: Sevilla y Lima” en *XVI simposio sobre hermandades de Sevilla y su provincia*, ed. José Roda Peña, (Sevilla: Fundación Cruzcampo, 2015), 48.

²⁰ José Luis García García, “El contexto de la religiosidad popular”, en *La religiosidad popular vol. I. Antropología e Historia*, coords. Álvarez Santaló Carlos, Buzo Rey I María Jesús, Rodríguez Becerra S. (Barcelona: Anthropos, 2003), 19.

²¹ Michel Vovelle, *Ideologías y Mentalidades* (Madrid, Alianza editorial, 1999), 192.

²² Abadía Quintero, *De cómo salvar el alma*, 47.

²³ Carvajal López, “La cultura sonora”, 34.

Cuadro 7. Alhajas y vestimenta de las imágenes	
1730	1782
Una gargantilla de cuentas de oro con 19 cuentas	Una corona de plata grande sobre dorada, engarzada en ella varias piedras verdes y azules, y en el medio un diamante o gotera que se dice ser amatista
Una rosa de perlas que pesaba 7 pesas	Una corona de plata grande
Un rosario de cuentas de coral engarzado en oro	Una corona sobredorada con piedras de varios colores sirve al Niño Jesús
Un sartal de oro donado por una devota pesaba 3 pesas y media	Una corona de plata que usa también el Niño Jesús
Una manecilla de perlas pequeñas	Unos zarcillos grandes de amatistas engastados en oro
Unos zarcillos de filigrana de oro con dos pomas que pesaban 6 pesas	Un rosario de cuentas de oro con su cruz y estampado de lo mismo y vidrieras con una esmeralda
Cuatro higos de cristal dos engastados en oro y otros dos sin engastar	Unas hebillitas de oro con su piedra verde
Un sartal con una cruz de esmeraldas que pesaba tres pesas y media	Una cabellera para la imagen de nuestra señora del rosario
Cuatro estampillas de oro	Una cabellera para el Niño Jesús con su retar de cintas
Unos zarcillos de oro	Dos tornillos de hierro y una pistolita de chustal que sirve para el niño dios
Un vestido muy	Un faldellón nuevo de brocato blanco para el Niño Jesús
Una cruz de oro más un rosario engastado en plata	Un vestido muy viejo para el Niño Jesús
Una corona de filigrana sobredorada	Una camisita de olán con encajes para el mismo Niño Jesús
Un cetro de filigrana	Un tabernáculo de madera dorado con sus pinturas que sirve a Nuestra Señora del Rosario
Una corona pequeña de filigrana sobredorada	Un velo viejo de tornasol con galón de oro falso y su basella de fierro forzado de Bretaña
Una media luna de plata para el pie de la Virgen con un serafín	Un manto nuevo de brocato con flores de oro pintura fina de lo mismo

Una sortija con una piedra colorada	Una túnica de tisú colorado y un manto de brocato azul, todo viejo.
Cuatro candeleros de plata	Un manto de brocato carmesí ya usado
Dos velos para Nuestra Señora	Tres camisas de bretaña fina ya usadas
Un velo del Señor de la Humildad	Un par de velos de encaje y otros de muselina finos con su encaje
Una corona de plata de Nuestra Señora de la Concepción	Dos togas la una de olán y la otra de muselina con encajes finos ya usados
	Unas tiras labradas de seda e hilo de oro con encajes y puños de lo mismo con su gola de encaje

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Los bienes descritos anteriormente dejan ver que algunos de ellos son joyas o metales preciosos adornados con piedras, que permiten dar a la imagen una signatura de cuidado y prestigio durante las procesiones o fiestas realizadas, lo que se relaciona a la advocación de cada cofradía, que es razón social, y permite visualizar su doble carácter haciendo de ella una instancia a la que frecuentemente se recurre dentro de la red de gestos que rodea el proceso de buena muerte, en la mentalidad religiosa²⁴. Junto a esto hay que decir que en comparación los dos inventarios refieren las alhajas y vestimentas, pero en 1730 se menciona y exponen más alhajas que en 1782, donde son expuestas más de las prendas de vestir que usaban las imágenes. Tal vez se deba la presencia de menos alhajas en 1782 a la pérdida de algunas joyas o a la venta de estas, teniendo en cuenta que la década anterior se vivió una crisis devenida de una fuerte sequía que afectó la provincia. Cabe recordar que la cofradía se constituyó para venerar la imagen de Nuestra Señora del Rosario encontrada en el convento de los franciscanos de Cartago, y para la construcción de un templo con el objetivo para resguardar la misma, el cual por distintas causales se retrasó y sufrió varios inconvenientes, provocando que los bienes de la cofradía permanecían en la capilla del convento. De igual manera en el Cuadro 8 se detallan las imágenes pertenecientes a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, imágenes que hablan de las devociones sufragáneas a la del Rosario y que pueden ser explicadas a través de la presencia paralela de otras cofradías en Cartago, 8 en total y que relaciono a continuación: Nuestra Señora de la Paz, Nuestra Señora del Carmen, San Juan Bautista, Señor Sacramentado, Benditas Ánimas del Purgatorio, Arcángel San Miguel y Santa Lucía, las cuales durante un buen periodo de tiempo funcionaron de manera simultánea

²⁴ Alemán Illán, “Sociabilidad, muerte y religiosidad popular”, 363.

Cuadro 8. Imágenes pertenecientes a la cofradía del Rosario	
1730	1782
Nuestra Señora del Rosario	manto de Nuestra Señora del Rosario
la de la Concepción	una de Nuestra Señora del Rosario de bulto
la de la Candelaria	un niño Jesús que lleva la imagen de Nuestra Señora del Rosario en los brazos
la de Nuestra Señora de las Angustias	
la de la Soledad	una de Nuestra Señora del Rosario con su manto de la misma madera de la escultura
la de las Nieves	
la del señor de la humildad de Jesús nazareno	una de bulto de san Francisco
una estatua de san Francisco de Asís de hábito de Razo	
una de san Antonio de Padua de bulto	una de bulto de san Pedro
un cuadro de san Antonio de Padua con su velo	doce cuadros de pincel sin monturas muy viejos
una de san Diego de Alcalá	
una de san Benito de Palermo	doce cuadros de apostolado muy viejos
un cuadro de santa Rosa de lima	

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

En cuanto al mobiliario religioso, los bienes son detallados en el siguiente cuadro:

Cuadro 9. Mobiliario religioso y objetos del templo	
1730	1782
un tabernáculo dorado	dos campanas la una menor que la otra
un sagrario con un crucifijo	un órgano destemplado, aunque en lo presente funciona así.
una silla que servía de altar	un pulpito de madera viejo

cinco atriles	un sagrario grande de madera dorado con chapa y su llave, con su velo de brocato colorado.
cinco escaños	un sagrario de madera
dos campanas grandes	una custodia de plata sobre dorada con sus piedras ágatas de varios colores
dos campanas pequeñas para la misa	una custodia de plata sobre dorado para dar la comunión
tres piedras de ara	una cavilla de oro y plata con sus piedras correspondientes
un ornamento entero con dalmáticas "guarnecido con galón de Razo chorreado sencillo, forrado en holandilla azul "	un ornamento de damasco carmesí con punta de plata fina.
una casulla y frontal de brocado blanco con flores de oro forrado en tafetán carmesí	un ornamento de brocato blanco sin dalmáticas con su guarnición de oro fino.
un frontal forrado en cañamazo más una casulla de damasco blanco forrado en tafetán verde guarnecido con sevillanita de oro	un ornamento de tafetán doble negro viejo con punta de oro falso
una casulla de razo colorado y flores de oro forrado en holandilla azul y guarnecida con galón falso	una capa de coro de tafetán negro doble inservible
cinco casullas viejas de diferentes colores	un ornamento de brocato con flores de oro que consta de cavillas dalmatas
un frontal de razo azul guarnecido con una franjita de plata más un frontal pequeño que tira a verde de flores de fuego	capa de oro
un frontal de madera labrado embutido con	un alba de talcos de olan en rengue.

vitelas y espejitos	
cinco bolsas corporales e hijuelas	un alba de olar en regué contaros
seis corporales	un cíngulo de plata fino
6 purificadores	unos manteles nuevos de bretaña con catatumbas y sin encajes
dos cíngulos de tela uno a flores de oro y otro a flores de plata	unos manteles viejos de bretaña con catatumbas y sin encajes
dos cíngulos de cinta de seda	un misal ya dado y sin forzó, y otro muy viejo.
dos cíngulos de lana que llaman chumbes	dos confesionarios de madera.

Fuente: elaboración propia a partir de documentación AGN, Sección Colonia, Archivos privados, Arquidiócesis de Popayán.

Las imágenes y ornamentos encontrados en los inventarios antes detallados no solamente se refieren al uso de la cofradía sino también al común servicio de la capilla, aspecto con el cual no solo se beneficiaba la cofradía y sus cofrades, sino también los seminaristas presentes en el convento, pues tenían los implementos necesarios para la celebración de misas. Dicho esto, puede resaltarse nuevamente el valor utilitarista en relación con la cofradía, ya que sacan beneficio de dichos bienes una cantidad significativa de individuos, así se logra visualizar en un accionar la mayor utilidad que beneficia al mayor número de individuos relacionados.

Consideraciones finales

Las cofradías basan su patrimonio en la producción agrícola, tierras, cultivos, animales, utensilios, esclavos y resto de mano de obra; estas rentas permitían no sólo la celebración de fiestas y procesiones, sino a la vez mayor exposición de la capacidad económica de la cofradía, y con ello el reconocimiento ante los demás miembros de la sociedad. Lo que la cofradía Nuestra Señora del Rosario logró, ya que la presentación de distintas alhajas en materiales como plata y acompañadas de piedras preciosas en la vestimenta de las imágenes permitían ver en la imagen una característica de cuidado y prestigio. Además de las alhajas se encontró en el ornamento religioso varios artículos con materiales de igual valor, junto con manteles y túnicas en seda bordadas con hilo dorado.

La labor administrativa de la cofradía puede ser detallada y expuesta desde múltiples acciones y prácticas, pero una de vital importancia está referida a la labor del mayordomo que podía ser engrandecida o refutada por los cofrades al momento de presentar las cuentas. Además de obtener prestigio el mayordomo al buscar y trabajar en pro del crecimiento

de la cofradía velaba por el interés colectivo de dicha asociación, lo cual se podía medir en el aumento de bienes excedentes, y en las ayudas que se daban para mantener la infraestructura física de la iglesia.

Con lo dicho anteriormente es posible evidenciar que la cofradía como lugar de encuentro, fue un espacio de bienestar para sus integrantes, ya fuera por los aportes o por el prestigio social que obtenían frente al resto de la sociedad cartagüeña, junto a la importante tarea de la búsqueda de salvación del alma apoyada en las prácticas del buen morir. De esta forma la práctica utilitarista en relación con esta asociación de carácter religioso nos permite hablar de utilitarismo religioso, ya que, al estudiar un gran número de acciones útiles para los participantes de la cofradía, como su renta a través de inventarios y libros de cuentas aquí estudiados, permiten relacionar las actividades en relación con las prácticas cristianas del buen morir, con las prácticas económicas que permiten que estas primeras se vean beneficiadas.

En síntesis, se puede visualizar una utilidad religiosa por medio del estudio de su renta económica desarrollada de manera exponencial en la hacienda del Rosario; lo que permitió comprender que la corporación fuera utilizada como un mecanismo de creencia y devoción que genero beneficios no solo a los cofrades, sino a la comunidad religiosa y demás habitantes de la localidad, y poblados aledaños pues es importante resaltar la circulación de ganados y su vinculación con circuitos económicos provinciales.

El auxilio cofradiero entre los indígenas de Lima (siglo XVII)*

Ismael Jiménez Jiménez
Universidad de Valladolid

El crecimiento de las cofradías en América y su oferta social

El establecimiento de las cofradías en América fue un hecho casi paralelo al asentamiento de los españoles en el territorio descubierto, conquistado y poblado. Este proceso tuvo lugar al mismo tiempo que el auge de las propias asociaciones de laicos en la Península Ibérica en la primera mitad del siglo XVI y por ello no resultó extraño que los propios conquistadores erigiesen cofradías: Hernán Cortés fundó la corporación de la Limpia Concepción en México, antes incluso de completar su conquista, en 1519; y Francisco Pizarro constituyó la cofradía de la Vera Cruz de Lima en 1540¹.

No obstante, este mecanismo de creación de corporaciones no fue, ni mucho menos, espontáneo. En la fundación de cofradías en las Indias existió un interés real por parte de las autoridades eclesiásticas, tanto metropolitanas en primer término, como americanas posteriormente. Este hecho se basaba en las ventajas evangelizadoras que el asociacionismo de laicos presentaba, pues permitía agrupar por etnias a grupos numerosos, facilitando así su conversión; otorgar un espacio de participación a hombres y mujeres dentro de la Iglesia; y, entre otras cuestiones, permitir la manifestación de la forma de practicar el catolicismo que tuvieron estos laicos². Aún así, con dichas ventajas y con un interés oficial, no todas las cofradías que nacieron lo hicieron con un reconocimiento legal³.

* Este capítulo de libro ha sido realizado en la Universidad de Granada gracias a una Ayuda para la Recualificación del Profesorado Universitario, financiada por la Unión Europea – Next Generation EU.

¹ Ismael Jiménez Jiménez, "La religiosidad popular indiana: las cofradías de Andalucía y América", *Encrucijada de dos mundos: identidad, imagen y patrimonio de Andalucía en los tiempos modernos*, 2022, consultado el 30 de marzo de 2023: <https://grupo.us.es/encrucijada/la-religiosidad-popular-indiana-las-cofradias-de-andalucia-a-america/>.

² Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, "Auge y control de la religiosidad popular andaluza en la España de la Contrarreforma", en *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía católica, t. III*, ed. José Martínez Millán (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 37.

³ Bibiano Torres Ramírez, "Las hermandades andaluzas y su influencia en América a través de sus reglas", en *Siglos de evangelización. Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica*, ed. Antonio J. López Gutiérrez y José Roda Peña (Sevilla: Fundación el Monte - Ministerio de Cultura, 1999), 51.

La cofradía americana, por las propias características de la colonización, tuvo un carácter predominantemente urbano, lo que provocó que las ciudades indianas se inundasen de corporaciones de laicos. Más aún, la variedad de etnias que poblaron estos núcleos desembocó en que todos los grupos coexistentes quisiesen fundar su propia cofradía a imitación de aquellas que los españoles habían constituido e incluso con el objetivo de competir con las mismas en lustre y decoro⁴. Así, en el espacio que nos ocupa, la Ciudad de los Reyes, se produciría poco después de su fundación una auténtica explosión cofradiera. Tomando como modelo asociativo al existente en la Baja Andalucía hasta inicios del siglo XVII, los españoles erigieron la cofradía del Santísimo Sacramento del convento de Santo Domingo (ca. 1535), la citada de la Vera Cruz (1540), la cofradía de la Piedad en el convento de la Merced (1559), la cofradía de la Soledad junto al convento de San Francisco (1571-1603), la cofradía del Santo Cristo de Burgos en el convento de San Agustín (1579) y la cofradía de Jesús Nazareno (ca. 1600) en el referido convento dominico⁵. Los esclavos negros, los mulatos y los libertos hicieron lo propio, erigiendo entre otras corporaciones la cofradía de Nuestra Señora de la Antigua en 1569, con sede canónica en la catedral limeña⁶. Y, por último, los naturales, imitando a los dos grupos anteriores, se agruparían étnicamente en un buen número de cofradías. Así, para 1639, tenemos constatado cómo en la procesión del Corpus Christi de Lima desfilaron hasta trece corporaciones conformadas por indígenas, entre las cuales se encontraba la corporación que nos sirve de muestra en estas páginas: la cofradía de indios de Nuestra Señora de Consolación de Utrera, radicada en el convento de la Merced⁷.

Pero además de la emulación hacia el grupo de los conquistadores y beneméritos, el interés de la jerarquía eclesiástica por reunir de algún modo a diferentes etnias para su evangelización y el afán de éstas por defender cierta identidad y su forma de entender el catolicismo ¿qué movía a un natural residente en Lima a formar parte de una cofradía? Una respuesta a esta pregunta, con mucha probabilidad, se encuentra en el propio significado historiográfico de cofradía. Esto es, un grupo social definido

⁴ Joaquín Rodríguez Mateos, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma", *Anuario de Estudios Americanos* 52, n.º 2 (1995): 15-16.

⁵ Ismael Jiménez Jiménez, "La Semana Santa de Lima y sus cofradías: una fiesta hacia los cinco siglos", en *Historia, patrimonio e identidades. Material didáctico sobre el centro histórico de Lima para estudiantes de Secundaria*, ed. Emilio José Luque Azcona y Liliana Pérez Miguel (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2022), 150.

⁶ Luis Gómez Acuña, "Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII). Estado de la cuestión y análisis de caso", *Páginas* 129 (1994): 33.

⁷ Bernabé Cobo, *Historia de la fundación de Lima*, ed. Manuel González de la Rosa, Imprenta L (México, 1639), 326-328.

por su ocupación, categoría social o etnia que además de buscar beneficios espirituales garantizaba la ayuda mutua entre sus componentes⁸.

Probablemente en esa esfera del auxilio entre cofrades se halle la cuestión del éxito de las cofradías entre los mulatos, negros, indios y mestizos, aunque porqué no también entre los españoles y criollos. No obstante, entre los primeros grupos, siguiendo al antropólogo Moreno Navarro, también podemos encontrar como causa de ser de sus cofradías una estrategia de “inserción, la integración simbólica, de los dominados en el universo de los dominadores”⁹. Regresando al aspecto de la ayuda cofradiera, estas asociaciones de laicos aseguraban a sus componentes que dentro de la estrategia de “amortiguación de la pobreza” seguida durante la Edad Moderna, ellos tendrían cierta garantía de asistencia ante la enfermedad y la muerte¹⁰. Es decir, las cofradías actuaban como el medio más eficaz para atender a un gran número de hombres y mujeres con escasos recursos para subsistir, temporal o permanentemente¹¹.

Así pues, para asistir a sus propios cofrades, estas corporaciones ofrecieron hasta seis tipos de auxilio diferenciado: el apoyo ante la enfermedad; el socorro ante la invalidez o la vejez; un sostén ante el desempleo; un seguro frente al óbito; asistencia las viudas y huérfanos de los cofrades; y otra serie de auxilios variados que iban desde las dotes a los rescates y apoyos en las prisiones¹². Pero si analizamos estas ayudas de las cofradías a sus miembros, todas testadas en ejemplos tanto peninsulares como americanos, podemos observar que, como apuntaron López-Guadalupe Muñoz, Arias de Saavedra y Marcos Martín, toda la oferta asistencial cofradiera estaba dirigida hacia adentro, es decir una estrategia de caridad que sólo beneficiaba a sus propios componentes¹³.

De toda esa ayuda hacia adentro hubo dos parcelas que destacaron en el auxilio cofradiero: la muerte y la enfermedad. Ante el fallecimiento, las cofradías desarrollaron un gran abanico de asistencia, presentando una

⁸ Isidoro Moreno Navarro, "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el sistema de cargos de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", en *Primeras Jornadas de Andalucía y América, v. II* (Huelva: Diputación Provincial de Huelva, 1981), 258.

⁹ Ídem.

¹⁰ Stuart Woolf, *Los pobres en la Europa Moderna* (Barcelona: Ed. Crítica, 1989), 17.

¹¹ María Marta Lobo de Araújo, "Pedir, dar y recibir. Las limosnas a los pobres en la Misericordia de Braga (siglos XVII-XVIII)", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna* 29 (2016): 213.

¹² Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna* (Granada: Universidad de Granada, 1994), 36-37.

¹³ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Inmaculada Arias de Saavedra Alías, "Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen", *Cuadernos de Historia Moderna* 25 (2000): 229-230; Alberto Marcos Martín, "La asistencia domiciliaria en la España del Antiguo Régimen: el caso de la cofradía de la Caridad de Palencia", en *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, ed. María José Pérez Álvarez y María Marta Lobo de Araújo (León: Universidad de León, 2014), 94.

oferta que animaba a la adscripción, pues junto al socorro material que este tránsito requería -ataúd y sepultura- aseguraban la propia compañía en el momento dramático y la garantía de celebrar las ceremonias cristianas antes y después del enterramiento¹⁴. Frente a las enfermedades y las convalecencias que éstas podían acarrear, las cofradías ofrecían a sus componentes una asistencia casi completa, pues garantizaban cierta pecunia para la visita de médicos, cirujanos y barberos, un abasto material de productos básicos y medicinas, acompañamiento para mitigar la soledad, etc¹⁵.

El socorro material: quiénes, dónde y por qué eran atendidos por la cofradía

Con estas motivaciones y en aquel caldo de cultivo propicio para las cofradías -sin duda inflacionado gracias a las disposiciones favorables al asociacionismo laico emanadas del Concilio de Trento y tan bien acogidas en el III Concilio Limense¹⁶-, no debe resultarnos extraño que proliferasen estas corporaciones con tanto que ofrecer. Así, la cofradía de indios de Nuestra Señora de Consolación de Utrera, radicada en el convento limeño de la Merced, ofreció desde su fundación (ca. 1597) todos estos atractivos a sus cofrades: culto católico, reunión étnica y auxilio material¹⁷.

Sin embargo, de nuevo nos asalta un interrogante: ¿por qué los indios habrían de buscar ayuda ante la enfermedad en una cofradía y no en una institución sanitaria? Durante el siglo XVII, el que nos atañe en estas páginas, en la Ciudad de los Reyes estuvieron en funcionamiento un destacable número de hospitales, de entre los cuales despuntaban cinco, divididos por sus usuarios: San Andrés, para hombres; la Caridad, para mujeres; San Bartolomé, para esclavos, mulatos y libertos; San Lázaro, para los incurables; y Santa Ana, en exclusiva para los naturales. Este hospital de indios, fundado en 1549, fue ampliándose hasta poder atender en 1672 a 2.000 indios al año, lo que hizo de él una institución de importancia¹⁸. Pero aún con este sanatorio a su disposición, los indígenas de Lima se mostraron reacios a acudir al mismo, pues la ciencia médica practicada en él ofrecía

¹⁴ Carlos Lozano Ruiz y Margarita Torremocha Hernández, "Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas", *Chronica Nova* 39 (2013): 26-27.

¹⁵ López-Guadalupe Muñoz y Arias de Saavedra Alías, "Las cofradías y su dimensión social", 229-230.

¹⁶ Sigue siendo referencia absoluta el trabajo ya citado de Rodríguez Mateos, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma".

¹⁷ Ismael Jiménez Jiménez, "De Utrera al convento de la Merced de Lima: Consolación y su cofradía de indios. Fundación, estructura y apuntes económicos (siglos XVI-XVIII)", en *XIX Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, ed. José Roda Peña (Sevilla: Fundación Cruzcampo, 2018), 23.

¹⁸ Francisco Guerra, *El hospital en Hispanoamérica y Filipinas, 1492-1898* (Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo, 1994), 433-34.

beneficios dudosos¹⁹. Así pues, los naturales preferían recuperar la salud en sus hogares, manteniéndose gracias a la red de apoyo que tuvieran disponible: o bien dinero propio o bien una cofradía de la que fuesen miembros.

De esta manera los indígenas al rechazar la atención hospitalaria confiaban su supervivencia a la asociación de laicos a la que perteneciesen, pues sabían que estas corporaciones tenían entre sus fines el socorrer a quien no fuese atendido en un hospital. Así, existieron cofradías, a un lado y otro del océano, que en sus estatutos se comprometían a visitar y atender en sus domicilios a sus cofrades enfermos, ofreciéndoles comida, medicinas y cualquier otra asistencia²⁰. Una práctica que la cofradía de indios de Consolación recogió en sus ordenanzas de 1753, en la regla decimotercera, para fijar por escrito una práctica que venían desempeñando desde la puesta en marcha de la corporación, como así demuestran los apuntes contables entregados al Juzgado de Cofradías del Arzobispado de Lima²¹.

Por tanto, esta asistencia domiciliaria se convirtió en un gran atractivo para los naturales a la hora de pertenecer a la cofradía de Consolación de Utrera del convento de la Merced, pues su afiliación les evitaba tener que acudir al Hospital de Santa Ana. No obstante, en sentido inverso, para la cofradía esta práctica también resultaba beneficiosa en el plano espiritual. Visitando a los cofrades enfermos la corporación aseguraba a los hermanos encargados la práctica de una de las siete obras de misericordia corporales que estipulaba la Iglesia y con ello una forma de acercamiento a la redención²². Aún más, esta práctica ofrecía a la cofradía una vía de participación directa para sus cofradas, pues no pudiendo acceder a los cargos de dirección ni manifestar opinión o voto en los cabildos -en el caso de la cofradía de Consolación de Lima este veto quedaba estipulado en la regla undécima²³-, sí podían participar de los beneficios espirituales de la institución a través de practicar la visita a los enfermos²⁴.

¹⁹ Gabriela Ramos, *El cuerpo en palabras. Estudios sobre religión, salud y humanidad en los Andes coloniales* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2020), 35.

²⁰ Marcos Martín, "La asistencia domiciliaria en la España del Antiguo Régimen", 97-98.

²¹ Constituciones de la cofradía de Naturales de Nuestra Señora de Consolación de Utrera del convento de la Merced. Regla 18. Lima, 1753. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante, AAL), sec. Cofradías, leg. 42, exp. 17.

²² Lozano Ruiz y Torremocha Hernández, "Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen", 25.

²³ Constituciones de la cofradía de Naturales de Nuestra Señora de Consolación de Utrera del convento de la Merced. Regla 11. Lima, 1753. AAL, sec. Cofradías, leg. 42, exp. 17.

²⁴ María Marta Lobo de Araújo, "Prestadoras de cuidados de saúde. Mulheres, conflitualidade e trabalho nos hospitais portugueses da Idade Moderna", en *Ganarse la vida: género y trabajo a través de los siglos*, ed. Raúl Ruiz Álvarez, María Aurora Molina Fajardo, y Francisco Hidalgo Fernández (Madrid: Dykinson, 2022), 449.

Regresando a lo material, esta corporación de indígenas limeños estaba comprometida, sus cuentas del Seiscientos así lo señalan y se ratifica en las constituciones de 1753, a entregar a todo cofrade convaliente dos reales en cera²⁵. Así queda testificado en las citadas contabilidades cuando, por ejemplo, se entregaron dos reales de velas a Pedro García o a Inés López de Córdoba en 1653²⁶; otros tantos al camaronero de Copacabana en 1665²⁷; o, por no hacer estas citas demasiado extensas, los dos reales con que se asistió en 1679 a don Francisco Quinalingón²⁸. No obstante, existieron excepciones en esta ayuda material. En este caso nos referimos a determinados auxilios que la cofradía prestó y que no tuvieron como objeto la cera. Muestra de ello fue la entrega que los mayordomos hicieron de cuatro reales de frutas a cierta hermana anónima, quien quedó reseñada como cofrada, de etnia española y donante de una saya para la Virgen de Consolación²⁹. Asimismo, esta ayuda no estuvo limitada a una sola ocasión. Las contabilidades de la cofradía atestiguan como, al menos, desde 1653 hasta 1679 los encargados de asistir a los cofrades decidieron repetir la visita y auxilio. De nuevo, citamos ejemplos extraídos de estas fuentes: la esposa del cofrade Roque, conocida como “la virconada”, fue atendida en dos ocasiones, esto es, con 4 reales en 1653-1654³⁰; Beatriz, la mujer de Juan Ximénez, padeció una enfermedad que requirió de dos visitas entre 1660 y 1661³¹; en 1665 fueron atendidos en dos ocasiones Juan Ucho, un hermano que residía en el Cercado de Lima y la hermana de don Andrés Roca³²; o el doble auxilio que se le prestó en 1668-1669 a una cofrada española que residía en la esquina de la calle Niños Huérfanos³³.

Pero la asistencia que prestaba la cofradía de indios del convento mercedario, como han podido deducir, no estuvo limitada a sus propios miembros. Las reglas consuetudinarias de la corporación, transcritas y aprobadas en 1753 como hemos citado, establecieron en sus capítulos decimocuarto, decimooctavo y cuadragésimo quinto que la ayuda que

²⁵ Constituciones de la cofradía de Naturales de Nuestra Señora de Consolación de Utrera del convento de la Merced. Regla 45. Lima, 1753. AAL, sec. Cofradías, leg. 42, exp. 17.

²⁶ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1654. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 5.

²⁷ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, 1665. AAL, sec. Cofradías, leg. 61, exp. 8.

²⁸ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1679. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 20.

²⁹ Ídem.

³⁰ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1654. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 5.

³¹ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1661. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 15.

³² Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, 1665. AAL, sec. Cofradías, leg. 61, exp. 8.

³³ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, febrero de 1669. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 13.

brindaba se extendiese “a hermano o hermana [...], sus maridos, mujeres e hijos”³⁴. Los registros contables atestiguan que ello venía sucediendo, al menos desde 1653-1654, cuando se atendió por enfermedad a la mujer de Nicolás Antonio, la hija de Juan Bautista del Prado, la mujer de Diego Bautista, la esposa de Ignacio Espada, la cónyuge de Andrés Mayora y las hijas del capitán Juan Cimorán, Isabel de Pedraza, Mateo Hernández y “la diputada”³⁵. Este soporte a familiares de los cofrades vuelve a detectarse en las contabilidades de 1660-1661³⁶, 1663-1664³⁷, 1665³⁸, 1666³⁹, 1667-1668⁴⁰, 1669⁴¹, 1676⁴² y 1678-1679⁴³, por lo que a pesar de su reiteración no fue un hecho constante en todas las mayordomías, sino que parece ser que quedó a criterio de los gestores de la cofradía y, como no podía ser de otra forma, a la existencia de enfermos de esta categoría familiar.

A pesar de esta extensión de la cobertura asistencial que la cofradía de Consolación asumía con los parientes de sus cofrades, parece ser que su estrategia caritativa fue de nuevo ampliada por encima de los compromisos adquiridos en las constituciones. Así, los guarismos de los mayordomos reflejan que también fueron objeto de visita y entrega de los dos reales en cera hermanos, cuñados, yernos y nueras de los cofrades. Por ejemplo, durante la mayordomía de Juan Bautista, entre septiembre de 1653 y 1654, fue socorrido el hermano de don Andrés Rodríguez⁴⁴; en la gestión cofradera de Francisco Astopilco Ninalingón (1663-1664) fue auxiliada la cuñada “del sillero junto a San Pedro”⁴⁵; y el mayordomo de septiembre de

³⁴ Constituciones de la cofradía de Naturales de Nuestra Señora de Consolación de Utrera del convento de la Merced. Reglas 14, 18 y 45. Lima, 1753. AAL, sec. Cofradías, leg. 42, exp. 17.

³⁵ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1654. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 5.

³⁶ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1661. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 15.

³⁷ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1664. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 10.

³⁸ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, 1665. AAL, sec. Cofradías, leg. 61, exp. 8.

³⁹ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, noviembre de 1666. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 11.

⁴⁰ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1668. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 12.

⁴¹ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, septiembre de 1669. AAL, sec. Cofradías, leg. 61, exp. 4.

⁴² Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, septiembre de 1676. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 19.

⁴³ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1679. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 20.

⁴⁴ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1654. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 5.

⁴⁵ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1664. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 10.

1678 a marzo de 1679, Hernando Álvarez, atendió al yerno del capitán Mateo Hernández y a la cuñada de Martín Gómez⁴⁶.

Teniendo en cuenta toda esta asistencia, la siguiente pregunta que se nos plantearía es qué consideraba la cofradía de indios de Consolación como justo demandante de su auxilio. Además de la consabida ayuda material y espiritual al enterramiento, las constituciones y las contabilidades de esta asociación de laicos entendieron que eran peticionarios necesitados de su socorro todos aquellos hombres y mujeres enfermos, de diferente padecimiento y de cualquier grupo étnico, siempre y cuando fuesen cofrades o con relación directa con éstos. No obstante, probablemente por entender a las enfermedades en un conjunto amplio, los listados de gastos apenas estipulan qué dolencia padecieron los cofrades atendidos. Así en todo el marco trabajado, 1653-1679, apenas se citan dos casos de afecciones concretas: en la mayordomía de Juan Bautista (septiembre de 1653 – marzo de 1654) fueron socorridos Nicolás Antonio, que acabó falleciendo, y su esposa, “que estuvieron malos de viruelas”⁴⁷. Sin poder ser considerado como una enfermedad, los cofrades de Consolación entendieron, puntualmente, que también habían de ser auxiliadas con dos reales en cera las hermanas, o esposas de hermanos, que hubiesen dado a luz. De esta manera tenemos el apunte contable de la asistencia en 1653-1654 a la mujer de Andrés Mayora y a una cofrada llamada Marota, de profesión pescadora⁴⁸. Asimismo, durante la mayordomía de Juan Ollero (septiembre de 1660 – marzo de 1661) fueron atendidas después del parto la cofrada Catalina y las mujeres del “babulero” (sic.) don Francisco, Chepe Clabigo y Miguel de Larus⁴⁹. A pesar de estas muestras, se nos plantea la duda de si la asistencia a muchas de las mujeres que aparecen en las cuentas como “esposas de” pudiese también deberse a natalicios, pero al no aparecer reflejada las causas de esta ayuda en las contabilidades nos abstendremos a calificarlas en tal sentido.

La pecunia caritativa: gasto y distribución de la asistencia

Una revisión global de las contabilidades de la cofradía de indios de Consolación en Lima nos arroja que entre 1653 y 1679 la corporación gastó en diferentes conceptos más de 2.494 pesos y medio real; cifra que fue aún mayor pero que no podemos precisar por faltarnos las contabilidades

⁴⁶ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1679. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 20.

⁴⁷ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1654. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 5.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1661. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 15.

completas para algunas mayordomías del periodo⁵⁰. Este montante, importante para una corporación de naturales, no fue destinado en exclusiva al socorro de los hermanos. La cofradía siempre tuvo como su principal meta el culto a Santa María de Consolación de Utrera, el recuerdo a los miembros difuntos y la participación en las procesiones generales de Lima, sin olvidar otras fiestas menores como el día de San Martín o los Santos Inocentes⁵¹. Así pues, los compromisos culturales de la institución absorbían buena parte del caudal financiero del que ésta disponía, dejando para otras actividades las cantidades sobrantes. Por tanto, ¿cuánto empleaban los cofrades de Consolación en ayudar al prójimo? Según las cuentas entregadas por los mayordomos al provisor del Arzobispado de Lima esta pregunta se responde con una disparidad notable de año en año y la “tabla 1” lo demuestra con nitidez. Así, durante la gestión de Bartolomé Carreño entre marzo y septiembre de 1655 apenas se destinaron 6 reales a atender a hermanos: los consabidos 2 reales en cera a Juana *la trujillana*, Juana Quevedo y Domingo Alonso⁵². En el mandato de Francisco de Roxas, finalizado en septiembre de 1654, ni tan siquiera se cita entre quienes se distribuyeron los 20 reales empleados en caridad⁵³. Y lo mismo ocurre con la mayordomía de Mateo Hernández, entre octubre de 1668 y febrero de 1669, cuando se auxilió a los cofrades con otros tantos 20 reales⁵⁴. Al otro lado de la balanza, demostrando una media poco constante, en volumen, en la ayuda a los miembros de la corporación estuvieron las mayordomías de Juan García, entre enero de 1667 y marzo de 1668, con 19 pesos y 6 reales en este concepto⁵⁵; la ocupada por Hernando Álvarez con 10 pesos y 6 reales de asistencia entre septiembre de 1678 y marzo de

⁵⁰ Por no citar de nuevo las referencias archivísticas, señalamos aquí que los desgloses contables de descargo que no hemos podido localizar son los referentes a las mayordomías de 1661-1662, 1665-1666, 1667-1668, 1668-1669, 1676 y 1678-1679.

⁵¹ Ismael Jiménez Jiménez, "A mayor culto de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Las celebraciones de la cofradía de indios del convento limeño de la Merced en los siglos XVII y XVIII", *Temas Americanistas*, n.º 46 (2021): 358-369.

⁵² Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1656. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 9.

⁵³ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1655. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 16.

⁵⁴ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, febrero de 1669. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 13. Permítanme aquí llamar la atención sobre la parquedad en la ayuda a los cofrades durante la gestión de Mateo Hernández, pues curiosamente tanto él como su familia (mujer, hija y yerno) fueron reiteradamente auxiliados entre 1653 y 1679 con un total de 1 peso y medio.

⁵⁵ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1668. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 12. Hemos de anotar aquí que esta gestión resulta extraordinaria, pues los acostumbrados semestres de cada mayordomo se convirtieron en 15 meses. Además, el listado de asistencia a los hermanos que Juan García entregó no especificaba en qué fecha fueron atendidos, por lo que no podemos establecer un cálculo más aproximado que la cifra global de sus mandatos.

1679⁵⁶; o la gestión de un mayordomo anónimo entre marzo y septiembre de 1665, quien socorrió a los hermanos con 8 pesos y 4 reales⁵⁷

Gráfico 1. Gasto en asistencia a cofrades entre 1653 y 1679



Fuente: AAL, sec. Cofradías, leg. 61-68. Gráfico elaborado por el autor.

Pero saber cuánto destinaban los cofrades de Consolación a atender a sus hermanos en Lima y su contorno puede quedársenos incompleto sin un elemento con que poner en comparación estos guarismos. Citamos anteriormente qué, vistas las contabilidades del siglo XVII y los objetivos de la cofradía fijados en las constituciones de mediados del Setecientos, la asistencia a los cofrades era importante y un factor de atracción para los indígenas aún no inscritos en la corporación, pero en ningún caso el fin principal de la institución. Ello queda demostrado si atendemos al “gráfico 2”, donde plasmamos el porcentaje que fue entre lo descargado por la cofradía de Consolación, en los años donde sí tenemos el desglose al completo, y lo destinado a socorrer a sus miembros enfermos. Así, nos encontramos que existieron mayordomías como la de Bartolomé Carreño (1655) en la que sólo se empleó en cofrades convalecientes el 0’318 % del gasto total⁵⁸; la encargada a Juan Ucho Inga (de marzo a noviembre de 1666), con un desembolso en auxilios de sólo el 0’867 %⁵⁹; o la gestionada por Francisco de Roxas (de marzo a septiembre

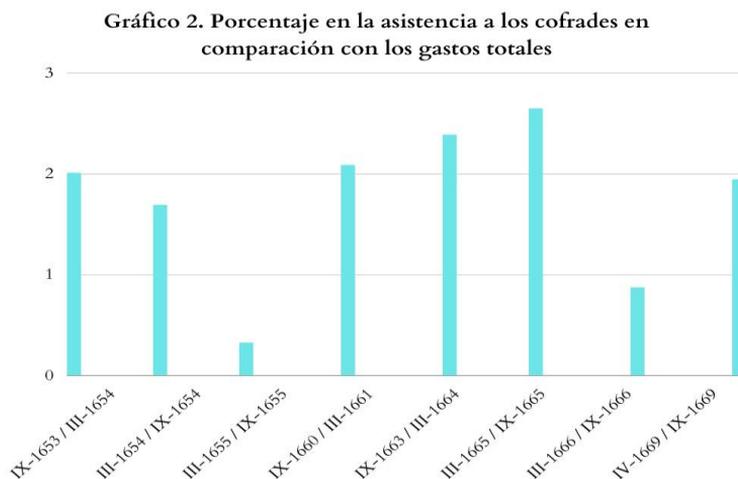
⁵⁶ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, marzo de 1679. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 20.

⁵⁷ Cuentas de la atención de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera a los cofrades enfermos. Lima, 1665. AAL, sec. Cofradías, leg. 61, exp. 8.

⁵⁸ Descargos de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Lima, marzo de 1656. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 9.

⁵⁹ Descargos de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Lima, noviembre de 1666. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 11.

de 1654), cuando se distribuyeron en socorros únicamente el 1'687 % de lo salido de las arcas de la cofradía⁶⁰



Fuente: AAL, sec. Cofradías, leg. 61-68. Gráfico elaborado por el autor autor.

Por el contrario, como vemos en la gráfica anterior, el auxilio a los cofrades llevado a cabo durante otros mandatos elevó los porcentajes anteriores. La mayordomía de 1665 destinó a este fin el 2'645 % de los gastos⁶¹; la gestionada por el indígena Francisco Astopilco Ninalingón hizo lo propio entre septiembre de 1663 y marzo de 1664 con el 2'384 % de los desembolsos⁶²; y Juan Ollero distribuyó entre los cofrades enfermos el 2'082 % de los descargos de la corporación entre septiembre de 1660 y marzo de 1661⁶³. Otra interpretación que podemos extraer del análisis del gasto en asistencia material a los cofrades de Consolación es el correspondiente a su distribución por sexos. Aunque con mayor detalle ya fue analizado este fenómeno para la década de 1660, ampliamos aquellas consideraciones a los datos que exponemos en esta ocasión para el decenio anterior y al posterior⁶⁴. Así, atendiendo a la “gráfica 3” comprobamos que durante el periodo del siglo XVII estudiado la atención a los cofrades fue,

⁶⁰ Descargos de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Lima, marzo de 1655. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 16.

⁶¹ Descargos de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Lima, 1665. AAL, sec. Cofradías, leg. 61, exp. 8.

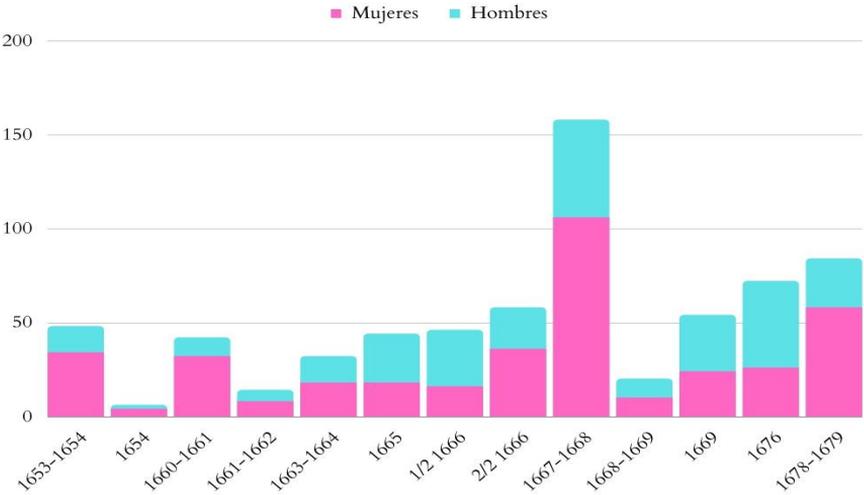
⁶² Descargos de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Lima, marzo de 1664. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 10.

⁶³ Descargos de la cofradía de Nuestra Señora de Consolación de Utrera. Lima, marzo de 1661. AAL, sec. Cofradías, leg. 68, exp. 15.

⁶⁴ Ismael Jiménez Jiménez, "Participación, asistencia social y organización de las cofradas indias de Lima. Un estudio de caso del siglo XVII", *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del Arte* 11 (2023): 91-106.

en razón a su género, de un 56'37 % destinado a las mujeres y un 43'65 % empleado en los varones. No se dio una paridad entre cofrades y cofradas, siendo favorable la balanza hacia estas últimas, pero si extraemos de la ecuación el elemento citado de la equiparación del parto con una enfermedad, estos porcentajes se aproximarían mucho

Gráfico 3. Gasto asistencial por géneros entre 1653 y 1679 (en reales)



Fuente: AAL, sec. Cofradías, leg. 61-68. Gráfico elaborado por el autor.

De igual manera, la distribución de estas ayudas por parte de una estructura de gobierno paralela a la oficial de la cofradía y conformada en exclusiva por mujeres no significó que “los dos reales en cera” fuesen a parar mayoritariamente en sus congéneres, sino que se mantuvo dicha distribución en razón a la necesidad real del hermano. Asimismo, hemos de tener en consideración a la hora de interpretar estos datos que la situación de enfermedad no era algo que podía preverse, ni en el XVII ni en la actualidad, por lo que este reparto estuvo absolutamente condicionado a la existencia o no de cofrades convalecientes, independientemente de su género.

Consideraciones finales

Tras analizar la estrategia de “amortiguación de la pobreza” desplegada por la cofradía de indios de Consolación de Utrera en la Ciudad de los Reyes durante la segunda mitad del siglo XVII nos acercamos un poco más a la consideración que estas corporaciones tuvieron para sus contemporáneos. Las asociaciones de laicos, rápidamente desplegadas en las Indias, ofrecieron a los diferentes grupos de la sociedad americana un espacio de un enorme atractivo. Además de permitir la agrupación en etnias, cierta

conservación de costumbres, la expresión propia del catolicismo y la celebración colectiva de los sacramentos, las cofradías ofertaban a sus componentes beneficios de tipo material a un alcance relativamente moderado: la inscripción en ellas. Con todas estas ventajas, no resultó extraño que la Monarquía de España impulsase la fundación y propagación de las cofradías, en todas sus naturalezas culturales y étnicas, por el Nuevo Mundo. En este sentido, desde la Península Ibérica se entendió que estas corporaciones no solo beneficiaban a españoles, criollos, indios, mestizos, negros o mulatos, sino también al propio poder, pues ofrecían un instrumento de control social importante y ciertas garantías de estabilidad entre los citados grupos. Además, las cofradías suplían con cierto éxito la “cobertura social”, pues entre sus obligaciones reservaron espacios para el ejercicio de la caridad, la atención a los enfermos y el auxilio ante la muerte. Unas prácticas, todas, que por añadido otorgaban ventajas espirituales para los ejecutantes y materiales los beneficiados.

Así, como hemos desgranado, la cofradía de naturales de Consolación representó para los indígenas asentados en Lima todas las ventajas citadas. Pertener a esta corporación del convento de la Merced garantizaba a sus componentes cierta “red de apoyo” ante las desgracias materiales como una enfermedad o la muerte y, en el caso primero, evitar de esta manera el internamiento en el Hospital de Santa Ana. De esta manera, dada la consideración negativa que los naturales tuvieron hacia los nosocomios, ser cofrade representaba eludir estos establecimientos. Por esta causa, quizás, las corporaciones de indios crecieron tanto durante el siglo XVII en la Ciudad de los Reyes, no por cuestiones culturales, sino por el socorro que las mismas brindaban y por evitar acudir a los hospitales. No obstante, para confirmar esta idea aún es necesario el estudio detallado de otras asociaciones de laicos indígenas. En cualquier caso, siendo obligación de los cofrades de Consolación asistir a sus hermanos enfermos y tras el análisis de la manera en que lo hicieron, con qué auxilio y frecuencia o el montante que destinaron a ello, se nos plantea una primera consideración: la cofradía, en efecto, ofrecía un apoyo a sus componentes, pero este nunca fue excesivo. Los indios de Consolación ayudaron a sus hermanos, pero “en pequeñas dosis”, sin olvidar que en su caso la primera regla de sus constituciones siempre fue venerar a Santa María, empleando en su fiesta los máximos recursos posibles. Es decir, la prioridad de los descargos de la cofradía fue la celebración del 8 de septiembre, día de Nuestra Señora de Consolación.

Aún con ello, el estudio de la asistencia de esta corporación a sus miembros entre 1653 y 1679 nos plantea ciertas preguntas que pueden relacionarse con lo anterior. Así, el dinero, muchas veces exiguo teniendo en cuenta la comparación con los gastos totales, destinado a los hermanos enfermos quizás no se debió al celo de la corporación o a la primacía de sus fiestas frente a la caridad, sino que puede deberse a la inexistencia de

cofrades demandantes de esta ayuda. Una duda razonable pero que dado que la corporación hubo de adoptar una planificación concreta frente a la pobreza, elegir a quién sí ayudar y a quién descartar, nunca podremos resolver.

Quizás existieron más cofrades necesitados de aquellos “dos reales en cera”, pero la institución sólo los ofreció a los reseñados en las contabilidades. Las constituciones perdidas de inicios del siglo XVII y las cuentas analizadas reflejan como el auxilio a los cofrades estuvo muy bien delimitado, especialmente en lo concerniente a la cuantía, por lo que la estrategia de esta cofradía resultaba clara. De igual manera, la puesta en práctica de esta ayuda no quedaba tan nítida. Si bien es cierto que los listados de descargo son firmados por los mayordomos en ejercicio y remitidos al Juzgado de Cofradías del Arzobispado de Lima, en ninguno de estos documentos aparece reflejado quienes fueron los practicantes materiales de este auxilio. Diferentes anotaciones nos señalan la existencia de una organización paralela al grupo directivo conformada por mujeres - mayoralas, procuradoras, diputadas, priostas, etc.- y tolerada por la dirección formal de varones. Este colectivo, sin capacidad de decisión en los cabildos, hubo de encargarse de alguna labor dentro de la cofradía y puede deducirse que ello fue el visitar a los enfermos, entregar la cera o acompañar a los moribundos. A este sentido podría deberse la cierta ventaja que las mujeres tuvieron frente a los hombres a la hora de recibir la ayuda de la cofradía de Consolación, pero ello, a nuestro juicio, carece base. Creemos, una vez más, que la asistencia mayoritaria a cofradas se debió más a la existencia o no de enfermos de este sexo que a una decisión por primar a un género frente a otro. En definitiva, la cofradía de Consolación de Utrera del convento de la Merced de Lima ofreció a sus miembros indígenas, pero también a españoles, negros, criollos, mestizos y mulatos y a sus familiares, un socorro garantizado frente a la enfermedad. Si bien esta ayuda nunca fue voluminosa, los cofrades tuvieron garantizado cierto amparo frente a las tragedias físicas y un consuelo espiritual al ser miembros de una de las corporaciones de indígenas más antiguas de la ciudad. Los naturales observaron que ser cofrade brindaba una red de apoyo y una agrupación colectiva con la que ninguna otra institución podía competir y de ahí una de las causas por las que esta asociación de laicos extendió su vida hasta bien entrado el siglo XIX.

Legitimando acuerdos y desacuerdos: cofradías limeñas y la reconstrucción de sus propiedades tras los terremotos de 1687 y 1746

Judith Mansilla
Universidad Internacional de Florida

Entre las varias novedades que introdujeron los españoles en el Nuevo Mundo, el sistema legal fue entre los que prontamente se arraigaron en los territorios recién ocupados. La diversa población de la América española adoptó asiduamente las nuevas instituciones, fueros, formulas, y prácticas legales para atender sus reclamos de justicia¹. Al mismo tiempo, esta adopción y reproducción de las diversas formas y mecanismos que ofrecía el ordenamiento jurídico español permitió a los súbditos coloniales participar en su desarrollo legitimando, por consiguiente, la autoridad del gobierno español en las Indias.

Diversos estudios han expuesto el amplio uso que la población hispanoamericana hizo del sistema legal desde las primeras décadas del proceso de colonización. No solo los españoles que se asentaron en el nuevo continente y sus descendientes se involucraron en actividades litigiosas. Otros grupos de la sociedad colonial, como las comunidades nativas originarias e individuos oriundos de África y Asia, así como sus descendientes, también hicieron uso extenso y efectivo de dicho sistema². Estos súbditos coloniales emplearon los diferentes medios y mecanismos legales disponibles para atender sus necesidades, las cuales fueron cambiando a lo largo del período de dominio español.

¹ Miguel Costa, "Patronage and Bribery in Sixteenth Century: The Government of Viceroy Conde del Villar and the Visita of Licentiate Alonso Fernandez de Bonilla." PhD Diss., (Florida International University, 2005), 33; Alejandro Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. (New York: Routledge, 2004), 158. El monarca español gobernaba un conjunto de diferentes reinos a través de representantes reales que administraban justicia con autoridad derivada de sus atributos personales. En la sociedad hispanoamericana, los diversos súbditos del monarca español esperaban que los jueces velaran y administraran justicia de acuerdo con las especificidades y el estatus de las personas involucradas en el caso.

² Renzo Honores, "Presence and Use of Pragmatic Legal Literature in Habsburg Peru (16th-17th centuries)", en *Knowledge of the Pragmatici. Legal and moral theological literature and the formation of Early Modern Ibero-America*, eds. Thomas Duve y Otto Danwerth (Leiden: ed. Brill, 2020), 145; Michelle McKinley, *Fractional Freedoms. Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700* (New York: Cambridge University Press, 2016), 28-34; Jose Carlos de la Puente Luna, *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward in the Spanish Royal Court* (Austin: University of Texas Press, 2018).

La adopción y reproducción por parte de estos sujetos coloniales de las diversas formas y mecanismos que ofrecía el ordenamiento jurídico español no significó la aceptación pasiva de este. Su uso y apropiación de los símbolos, formulismos e instituciones introducidas por el gobierno colonial contribuyeron a un proceso doble: por un lado, los súbditos de ultramar tuvieron un activo rol en el desenvolvimiento del sistema legal en el Nuevo Mundo; y, por el otro, la corona española introdujo un sistema legal que permitió su expansión y permanencia por varios siglos³.

Negociar y conciliar eran prácticas válidas y beneficiosas tanto para los gobernantes como para los súbditos de la monarquía española moderna-temprana. Dichas prácticas brindaron flexibilidad y estabilidad al sistema colonial, en tanto permitían balancear intereses aparentemente contradictorios dentro del cuerpo político. Incluso si estos vasallos coloniales no creían del todo en la autoridad detrás de estas herramientas del gobierno español, su adopción y adaptación de los símbolos, formulismos e instituciones introducidas por la corona, legitimaron la autoridad de esta⁴.

Este proceso de adopción y adaptación son evidentes al analizar el accionar de la población de Lima, cuando a raíz de los terremotos de 1687 y 1746 debieron prácticamente reconstruir gran parte de la ciudad. A través de negociación, tanto en la esfera oficial como en el extraoficial que el sistema legal ofrecía, estos súbditos coloniales elaboraron acuerdos de reconstrucción. Este accionar reforzará las prácticas contractuales que aún perduran en el Perú contemporáneo. El análisis de estos acuerdos demuestra que los limeños no fueron pasivos ejecutantes de estas formas legales, sino también partícipes de una práctica polifónica que reforzó el dominio español⁵. Estas prácticas demuestran que el régimen español penetró en la vida cotidiana de los súbditos que residían en centros

³ Bianca Premo, *Children of the Father King. Youth, Authority and Legal Minority in Colonial Lima* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005), 44. Tamar Herzog, *Upholding Justice: society, state, and the penal system in Quito (1650-1750)* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004), 9.

⁴ Phillip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 4-9; Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400 – 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 12, donde argumenta que compartir jurisdicciones legales produjo un sentido de pertenencia entre los diversos súbditos coloniales, quienes realizaron actuaciones similares dentro del ordenamiento jurídico (como testigos, querellantes, etc.)

⁵ Renzo Honores, “Colonial Legal Polyphony: Caciques and the Construction of legal Argument in the Andes, 1550-1640”, en *International Seminar on the History of the Atlantic World: 1500-1825*, Working paper, 10-11 (Harvard University, Cambridge, 2010), 3; “Lima: A Legal City in Early Colonial Andes (1538-1600)”, en *A Companion to Early Modern Lima*, ed. Emily Engel (Leiden: Brill, 2019), 142. Este autor describe la polifonía jurídica como el uso de los diversos canales y esferas legales por parte de actores coloniales de diversa procedencia social.

distantes a la metrópoli, cuya adopción de prácticas legales reforzaba la autoridad del gobierno español en el Nuevo Mundo.

Si bien los sismos interrumpieron la mayor parte de las actividades políticas, sociales, culturales y económicas cotidianas en la capital virreinal, la maquinaria judicial se reactivó rápidamente tras ambos episodios. Además de los funcionarios reales y locales que coordinaron las primeras labores de reconstrucción en Lima, jueces y los representantes de cofradías también contribuyeron a dicha tarea, legitimando contratos o participando su negociación. Junto a otros propietarios y arrendatarios en la ciudad, afectados por la gran destrucción de inmuebles en esta, las cofradías acudieron a los espacios y medios ofrecidos por el sistema jurídico para negociar y validar acuerdos de reconstrucción. A través de tales actividades también reforzaron la autoridad del gobierno español en medio del caos y destrucción que asolaba su ciudad.

Propietarios y Arrendatarios

Los terremotos de 1687 y 1746 produjeron una gran destrucción material en Lima, que afectó a todos los sectores sociales en ella. En ambas ocasiones, los barrios conventos, monasterios e iglesias en la capital virreinal estuvieron entre las edificaciones más dañadas, e incluso varias de ellas colapsaron con personas adentro. Otras estructuras inmuebles que albergaban a diversas ramas de la administración colonial, como el palacio virreinal y las casas del cabildo, también requirieron reparaciones o incluso su completa reconstrucción.⁶ Ni siquiera las viviendas y las propiedades comerciales se escaparon del daño extensivo que la ciudad sufrió. Ante esta realidad, los propietarios de tales inmuebles se enfrentaron a la onerosa tarea de cubrir sus reparaciones e incluso reconstruir algunas por completo. Diversas autoridades en la ciudad indicaron que, aunque las edificaciones

⁶ Manuel de Mendiburu. *Diccionario Histórico – Biográfico del Perú*, vol. 8, 102; Relación del Cabildo de Lima por Diego Fernández Montaña, 9v. Muchos religiosos y religiosas murieron en sus claustros, bajo los escombros de las estructuras de los edificios. Tras el terremoto de 1687, sólo quedó en pie la Capilla del Sagrario, aunque nadie se atrevió a entrar en su interior. Judith Mansilla, “Providing Temporal and Spiritual Assistance: Responses to the 1687 Earthquake in Lima”, *The Latin Americanist* 57, no. 1 (2013): 112: “The Cathedral, and the archbishop’s palace, and the City Hall were greatly damaged. The viceregal palace was completely shattered that royal administrators decided to rebuild it completely. Both royal and the religious authorities of the Lima had to confront with the onerous reconstructions of their headquarters, rebuilding tasks that were not exempted of difficulties”. W. Charles Walker, *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake-Tsunami in Lima, Peru, and its Long Aftermath* (Durham: Duke University Press, 2008), 66-67: describe la gran destrucción de edificios y monumentos alrededor de la ciudad después del terremoto de 1746. La Casa de la Moneda, el Cabildo, la cárcel de la Inquisición y la sede del Consulado (gremio de comerciantes) fueron arruinados. El techo del Hospital de Indios de Santa Ana se había derrumbado encima de cincuenta pacientes. El daño material fue tan catastrófico que requirió reparaciones extensas y la reconstrucción total de varias áreas del edificio.

privadas permanecieron en su mayoría en pie, estas se vieron drásticamente afectadas y requirieron reparaciones extensas⁷.

En las semanas y meses posteriores a los eventos destructivos, las actividades de las autoridades limeñas aumentaron enfocándose en supervisar la distribución de alimentos, aplicar medidas de control social y planificar proyectos de reconstrucción. Tras ambos trágicos episodios, el virrey Melchor de Navarra y Rocafull, en 1687, y el virrey Manso de Velasco, en 1746, decretaron diversas medidas para controlar los precios de los materiales y de los salarios de los trabajadores de construcción⁸. Reconociendo que los propietarios enfrentarían altos costos de reparación, dichas autoridades intentaron regular tales precios, aunque estos no eran los únicos problemas que enfrentaron dichos intereses privados.

La destrucción de inmuebles detuvo la economía local puesto que muchas de estas propiedades proporcionaban rentas a sus dueños u otros beneficiarios. Gran parte de los residentes de Lima pagaba diversas imposiciones por los espacios que utilizaba para vivir y trabajar, aunque fueran propietarios de dichos inmuebles. Muchas propiedades inmuebles en la capital virreinal tenían impuestas diferentes cargas económicas sobre ellas, tales como censos y capellanías⁹. Los censos eran las imposiciones más frecuentes sobre los bienes inmuebles. Eran formas disfrazadas de préstamos de dinero garantizados con bienes raíces. El censatario (prestatario del censo) debía pagar anualmente un pequeño porcentaje del principal al censalista (prestamista)¹⁰. Una capellanía era un legado

⁷ Carta del virrey duque de la Palata al Rey. Lima, 8 de diciembre de 1687. Biblioteca Nacional de España (en adelante, BNE), mss. 9375.

⁸ Actas del Cabildo de Lima, f. 161 v, 170 v, 173; Walker. *Shaky Colonialism*, 88.

⁹ Alfonso Quiroz, "Reassessing the Role of Credit in Late Colonial Peru: Censos, Escrituras, and Imposiciones" *Hispanic American Historical Review* 74, 2 (May, 1994), 196. Define a los censos como una de las principales fuentes de crédito en el período colonial. Eran un tipo de préstamos hipotecarios que tenían el aspecto de contratos de compraventa o arrendamiento de inmuebles. Los propietarios recibían adelantos monetarios de una persona o institución que tenía efectivo a mano y aseguraron dichos préstamos con sus propiedades inmobiliarias. Para obtener más información sobre el censo, consultar Javier Augusto Espinoza Ríos, "Las Finanzas el Fervor. Las Prácticas económicas en el Monasterio de Santa Clara de Lima, 1621-1682" (MA Thesis, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012).

¹⁰ Los censos no eran un mecanismo único de obligación económica. Quiroz, "Reassessing the Role of Credit in Late Colonial Peru: Censos, Escrituras, and Imposiciones," *Hispanic American Historical Review* 74, 2 (1994)", 197. Afirma que había tres tipos comunes de censos: enfiteútico, reservativo y consignativo. El primero de ellos era una especie de préstamo-arrendamiento donde el prestamista o censatario pagaba unos réditos (intereses o anualidades) al prestatario o censalista. Debido a que podía durar toda la vida, el censo enfiteútico también se conocía como perpetuo o irredimible. El segundo tipo, el censo reservativo, era un contrato de préstamo-venta que especificaba una renta fija al prestamista o censatario. El último tipo, el consignativo, era más específicamente un préstamo que el deudor podía rescatar. Mientras tanto el prestamista debía pagar los intereses o réditos. Por su carácter reembolsable, este tipo de censo también se conocía como "al quitar" o redimibles.

perpetuo instituido por el cual el fundador de la misma ordenaba una serie servicios religiosos para la salvación de su alma, adscribiendo una o más propiedades suyas para costear los gastos del clérigo o capellán encargado de tales servicios¹¹. Juntos, los censos y las capellanías representaron un alto costo para los inquilinos y propietarios, cuya capacidad económica se vio limitada después los embates de los terremotos de 1687 y 1746.

Los principales censualistas en Lima, como en otras partes de Hispanoamérica, eran instituciones religiosas, especialmente monasterios y conventos. Estas corporaciones religiosas eran los mayores poseedores de bienes raíces y tenían acceso a los fondos de diversos legados proveídos por laicos¹². Estas instituciones arrendaban propiedades inmobiliarias o adelantaban efectivo a través de contratos de censo. En ambos casos, recibían una anualidad fija garantizada en bienes inmuebles. Estos censos eran inversiones rentables y seguras de capital, por eso se hicieron comunes en la economía colonial¹³.

Las cofradías eran otro grupo importante entre los beneficiarios de los censos porque también gozaban de acceso a propiedades inmuebles como a metálico. Estas congregaciones reunían usualmente a personas laicas con el propósito de venerar a Cristo, a la Virgen, a un santo patrón u otra advocación religiosa. Aunque la mayoría de sus objetivos eran espirituales, las cofradías también jugaron un papel económico importante en la sociedad colonial debido a los diversos recursos obtenidos de limosnas, donaciones y cuotas de membresía¹⁴.

¹¹ Gisela Von Wobeser, “La Función Social y Económica de las Capellanías de Misas en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*, eds. Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 119-138.

¹² John H. Elliot, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America* (Yale: Yale University Press, 2006), 202. Afirma que la Iglesia debía extensiones masivas de propiedades. Las diversas ramas de la Iglesia poseían alrededor del 47% de la propiedad urbana en la ciudad de México al final del período colonial. En el Perú, durante el siglo XVII, la Iglesia era la principal propietaria y proveedora de crédito.

¹³ Asunción Lavrín, “El Capital Eclesiástico y Las Elites Sociales en Nueva España a fines del XVIII”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 1, N° 1 (1985), 2.

¹⁴ Inmaculada, Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen”, *Cuadernos de Historia Moderna* 25, (2000): 189-232. Argumentan que las cofradías estatales otorgaban a sus miembros un espacio social en el que establecer lazos de amistad, compañerismo e incluso parentesco. Para más información sobre las distintas actividades que desarrollan las cofradías ver Diego Lévano, “Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Límas siglo XVIII” *Revista del Archivo general de la Nación* 22, (2001): 77-118; Guillermo Lohmann Villena, “La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aranzazu de Lima”, en *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres. Actas de las Jornadas sobre el comercio vasco con América en el siglo XVIII, y la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas en el II Centenario de Carlos III* (Madrid: Fundación Banco de Bilbao y Vizcaya, 1990), 203-213. Jesús Paniagua, “Cofradías Limeñas: San Eloy y la Misericordia (1597-1733)”, *Annuario de Estudios Americanos*, LII-1 (1995): 13-35. Albert, Meyers, “Religious Brotherhoods in Latin America”, en *Manipulating the Saints: Religious*

La destrucción material que sufrió la mayor parte de inmuebles en Lima supuso la reducción de ingresos para las cofradías, así como para otras instituciones o individuos dueños de predios. A partir de una muestra significativa de registros notariales producidos tras el terremoto de 1746, Charles Walker señala que 13% de las propiedades en Lima pagaban rentas a capellanías, y 12% a cofradías¹⁵. Siendo que varias cofradías administraban también capellanías, estas congregaciones sufrieron un golpe económico importante tras el menoscabo de dichos inmuebles. Para muchas de estas congregaciones, las cuales dependían en gran medida de los ingresos obtenidas del alquiler de tales propiedades, obtener los medios para pagar la reconstrucción de inmuebles dañados se convirtió en un verdadero desafío. Con el propósito de resolver los conflictos derivados de las nuevas e imprevistas condiciones que los terremotos de 1687 y 1746 causaron en la capital virreinal, los representantes o administradores de tales congregaciones se abocaron a realizar varios tipos de arreglos para reconstruir las edificaciones destruidas y recuperar los ingresos que estas proveían. Al examinar estos acuerdos y la negociación tras de ellos es posible observar el uso que las cofradías hicieron del sistema legal español, ilustrando a su vez que este aparato jurídico penetró profundamente en la sociedad colonial.

Cofradías y el Juzgado Eclesiástico

El sistema legal en la América española desarrolló una administración extensa y jurisdicciones superpuestas que operaron de manera coherente durante las secuelas del terremoto¹⁶. La destrucción generalizada de la ciudad puso en marcha esta maquinaria judicial que permitió a propietarios individuales y corporaciones atender a sus necesidades de reconstrucción. Después de ambos terremotos, los jueces locales se sumaron a tales esfuerzos a partir de sus labores cotidianas mediando y legitimando tratos y

Brotherhoods and Social Integration in Postcolonial Latin America eds. Albert Meyer y Diane Hopkins (Hamburg: Wayasbah, 1988), 1-21; Joaquín Rodríguez, “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la Contrarreforma”, *Anuario de Estudios Americanos*, LII-2 (1995): 15-43; Walter Vega, “Manifestaciones religiosas tempranas: cofradías de negros en Lima. S. XVI”, *Historia y Cultura*, n° 24 (2001); Walter Vega, “Cofradías Limeñas”, en *Lima en el siglo XVI*, ed. Laura Gutiérrez (Lima: PUCP/ IRA, 2005).

¹⁵ Charles Walker. *Shaky Colonialism*, 65.

¹⁶ No es el propósito de este artículo discutir la extensión y complejidad del sistema legal español, sino mostrar que esta maquinaria ofreció los medios para reconstruir la ciudad y el sistema político tras los terremotos de 1687 y 1746. Abundan trabajos sobre el uso del ordenamiento jurídico. Véase, por ejemplo, Tamar Herzog, *Upholding Justice*; Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400 – 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 33-45; John Leddy Phelan, “Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy,” *Administrative Science Quarterly*, Vol. 5, No.1 (Jun., 1960): 47-65; Víctor Gayol, *Laberintos de justicia: Procuradores, escribanos, y oficiales de la Real Audiencia de México (1750-1812)*, Vol. I (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2007).

contratos. Los negocios jurídicos que presenciaron dejaron diversa documentación que demuestra cómo las cofradías buscaron los medios para reconstruir sus propiedades dañadas, lo cual supuso en varios casos dirimir conflictos, negociar, y validar acuerdos.

Como una institución laica conformada con el objetivo de hacer actividades espirituales y obras piadosas, las cofradías recaían bajo la jurisdicción del Juzgado de Legados, Testamentos y Obras Pías. Este juzgado, que controlaba las donaciones y fundaciones que beneficiaban a individuos o instituciones religiosas, era un tribunal especial dentro de la jurisdicción episcopal¹⁷. Los asuntos relacionados a tales congregaciones, aun cuando fueran conformadas por laicos, debían ventilarse en este juzgado. Por ello, la documentación que estas congregaciones produjeron en esta corte especial permite recrear las respuestas de los actores sociales que las conformaron ante las nuevas circunstancias en la capital virreinal.

La destrucción material de la ciudad tras los terremotos de 1687 y 1746 afectó, además de las cofradías, a otras instituciones propietarias de inmuebles y a los arrendatarios. De pronto, tanto censualistas como censatarios debían enfrentarse con costos de reparación inesperados. Aunque algunas instituciones religiosas tenían dinero para pagar la reconstrucción de sus propiedades, la mayoría carecía de los recursos económicos inmediatos para asumir gastos imprevistos. Los casos ventilados ante los tribunales civiles y eclesiásticos de Lima revelan los diversos conflictos que se originaron entre censatarios y censualistas cuando las propiedades perdieron valor o se volvieron inhabitable e improductivas debido a los extensos menoscabos que sufrieron por los terremotos.

Además de afectar a las cofradías, como propietarias de muchos inmuebles, y a sus arrendatarios, el daño en los predios también impactó a los capellanes o beneficiarios de capellanías¹⁸. A cambio de ofrecer misas por el alma del fundador de la capellanía y las de sus familiares inmediatos, estos sacerdotes recibían una renta fija cargada sobre uno o más predios. De modo que tras los sismos que abatieron Lima, varios capellanes vieron mermada parte de sus ingresos porque muchas edificaciones solían estar cargadas de rentas a su favor. Por ejemplo, los administradores de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, Alonso Pérez

¹⁷ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante, AAL), Series Cofradías, IV: 18, 1688, f. 1. Gisela Von Wobeser. *El Crédito Eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVII* (Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010), 102.

¹⁸ Gisela von Wobeser. “La fundación de capellanías de misas, una costumbre arraigada entre las familias novohispanas”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 35 (1998): 26, 27. Las capellanías eran legados que tenían como objetivo principal mantener servicios religiosos para redimir el alma del fundador. Secundariamente, también proporcionaban una renta o ingreso regular al sacerdote encargado de celebrar dichos servicios, quien comúnmente era un pariente cercano del fundador.

Campos y Pedro de Larreta, presentaron una solicitud ante Don Juan de Mansilla, Juez de Legados, Testamentos y Obras Pías del juzgado eclesiástico, para que autorizara el proyecto de reconstrucción de uno de los inmuebles de la cofradía.

Dichos administradores indicaron que el Licenciado Juan Reales había otorgado a su congregación una casa cargada de dos capellanías, una en beneficio de Fray José Buendía, y la otra de Fray Nicolás de la Cerva. El terremoto de 1687 había causado tanto daño a la propiedad que quedó desocupada, dejando así de producir la renta con la que se pagaba a los capellanes. Los administradores, por lo tanto, pedían permiso para reparar la casa, especificando que los frailes debían abstenerse de recibir renta alguna durante el tiempo de la reconstrucción de la propiedad¹⁹. En este caso, tanto la cofradía como propietaria de las fincas y los capellanes que se beneficiaba de las rentas resultaron directamente afectados por los daños sufridos por dichas fincas. Una vez que Buendía y De la Cerva capellanes accedieron a la petición de los administradores, el juez emitió la licencia para proceder con las reparaciones²⁰. De esta manera ambas partes compartirían la pérdida temporal de ingresos causados por los daños sufridos en la propiedad, aunque la cofradía se hizo cargo de su refacción.

No todas las cofradías que contaban con fondos, aunque fueran limitados, podían acceder libremente a ellos. Aquellas congregaciones conformadas por indígenas no podían manejar sus fondos directamente, debido a su condición de menores legales. Los fondos de las cofradías de indios estaban bajo el directo cuidado del Juzgado de Legados, Testamentos y Obras, por lo cual los mayordomos de estas congregaciones debían solicitar permiso para su uso. En 1747, los mayordomos y procurador de la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana solicitaron al juez de cofradías los 200 pesos redimidos de un censo impuesto sobre una casa que había sido de Julian Alvarez. Los representantes de la cofradía indicaron que su congregación poseía otras dos casas que había quedado muy dañadas con el reciente terremoto de 1746, por lo cual solicitaban acceder al dinero de su congregación para hacer las refacciones necesarias. Luego que el maestro alarife, Isidro Luzio, realizara la tasación de los daños, recomendando que la congregación pueda usar sus fondos para hacer reparos esenciales en las propiedades indicadas, el juez eclesiástico accedió a la solicitud de las autoridades indígenas²¹. Como se evidencia en este caso, las cofradías de naturales debían pedir autorización al juez competente para el uso de sus propios fondos proveyendo pruebas, como el testimonio de un maestro alarife, para justificar su petición.

¹⁹ AAL, Cofradía, IV: 19, 1688, f. 1.

²⁰ Ibid, f. 6 v.

²¹ AAL, Series Cofradías, X-D:10, 1747, f. 3

Aunque no todas las congregaciones debían solicitar permiso para usar sus recursos, muchas de estas debieron ingeniárselas para reedificar sus propiedades, aunque no empleasen sus propios medios. Varias de las estrategias empleadas tanto por las cofradías como por los arrendatarios de sus propiedades quedaron plasmadas en los registros del Juzgado de Legados, Testamentos y Obras Pías.

Negociando Tratos

En los meses posteriores a los terremotos, tanto censualistas como censatarios acudieron a los foros judiciales para solicitar permiso para implementar sus propios planes de reconstrucción. Los peticionarios diseñaron sus propios esquemas de reconstrucción y los presentaron ante los jueces, quienes actuaron como intermediarios en el proceso de llegar a un acuerdo final y hacer que la ciudad volviera a funcionar. La negociación ante los tribunales era costosa y, por lo general, involucraba un proceso largo, que con frecuencia no resultó en una sentencia definitiva. Sin embargo, si las partes colaboraran en el proceso de negociación, podrían evitar grandes gastos y pérdidas de tiempo.

Diez meses después de que el terremoto de 1687 destruyera su morada, el Licenciado Don Juan de Villena solicitó ante el Juez de Testamentos, Legados y Obras Pías, una serie de cambios en el contrato de censo de dicha propiedad²². Villena explicó que este predio pertenecía a la cofradía de la Limpia Concepción, que le había concedido su posesión por el término de su vida²³. La casa quedó tan dañada que Villena tuvo que gastar 700 pesos en varias reparaciones urgentes. En su petición, este censatario se ofreció a cubrir las obras que aún necesitaba el predio si los administradores de la cofradía le otorgaban la tenencia de la casa por “tres vidas,” es decir, la suya y las dos generaciones posteriores de sus herederos²⁴. Los administradores Pérez Campos y De Larreta aceptaron la oferta para evitar el tiempo y los gastos de un proceso judicial. Además, exigieron que Villena reconstruyera la casa de acuerdo con las condiciones establecidas en el contrato original que firmó al momento de recibir la casa. El inquilino también tendría que seguir pagando la misma renta anual sin recibir ninguna reducción, a pesar de que ya había gastado una cantidad considerable de dinero en reparaciones²⁵.

²² AAL, Series Cofradías, IV: 18, 1688, f. 1.

²³ Este fue un caso de censo enfitéutico donde Villena arrendó la propiedad por 'una vida' (su tiempo de vida). En otras palabras, el contrato actual terminará en el momento de su muerte.

²⁴ Con esta petición, Villena pretendía ampliar el plazo de usufructo de la propiedad por parte de sus descendientes. AAL, Cofradías IV: 18, 1688, f. 1v.

²⁵ AAL, Cofradías IV: 18, 1688, f. 4.

El intercambio de condiciones demuestra que ambas partes contribuyeron activamente para dar forma al nuevo contrato del censo. Incluso cuando los administradores estaban dispuestos a negociar con el arrendatario, intentaron agregar al contrato disposiciones que fueran beneficiosas para la institución que representaban. Villena aceptó las condiciones extra exigidas por los administradores sólo si accedían a considerar la vida de su mujer y la suya propia como una sola porque ya tenía 50 años. Una vez que los administradores dieron su consentimiento a la nueva petición de Villena, el juez Mansilla ordenó al peticionario presentar tres testigos que declararan los beneficios del acuerdo para ambas partes²⁶. Dos meses después de recibir la petición, Mansilla autorizó a los administradores de la cofradía a renovar la concesión escrita de residencia según las condiciones acordadas²⁷. Aquí, la cooperación de ambas partes permitió un acuerdo rápido. Asimismo, la asistencia del juez aceleró un proceso judicial que de otro modo podría llevar varios meses o incluso años.

En otro caso, las partes negociaron dentro y fuera de las esferas oficiales del sistema legal. En 1759, Doña Agueda Josefa Sáenz de Bustamante, viuda de Don Atanasio de Bustamante, solicitó ante el juez eclesiástico la reducción del principal e intereses del censo que pagaba por su vivienda. Dijo que esta casa, ubicada en la plaza de la Inquisición, era propiedad de la cofradía de la Inmaculada Concepción, fundada en el convento de San Francisco. Su familia lo adquirió en censo perpetuo en 1723, tasado en 11,017 pesos de 8 reales, por los que pagaba cada año 335 pesos al 3% de intereses. Sin embargo, después del terremoto de 1746 "la casa sufrió tanto por ser tan vieja y ser sacudida desde los otros temblores del 20 de octubre [1687], que quedó totalmente arruinada como es público y notorio." Debido a las reparaciones que necesitaba la casa, Doña Agueda acordó verbalmente con el tesorero de la cofradía pagar 200 pesos cada año, lo cual hizo hasta 1758, cuando el tesorero la apremió a pagar 225 pesos, equivalentes al 2% del principal²⁸. Aunque había hecho varias reparaciones a la propiedad, la censataria recalca que esta no se encontraba en las buenas condiciones que tenía como cuando sus antepasados la recibieron de la cofradía. Doña Agueda exigió que se redujera el principal a 6.500 pesos, para poder pagar el 2% de los ingresos anuales. Cuando el tesorero de la cofradía acordó fijar el principal en 9.000 pesos, ella pidió que se rebajaran 1.000 pesos adicionales. Tras estas

²⁶ De este modo, Villena se aseguraba que sus hijos y nietos pudieran seguir viviendo en la propiedad, beneficiándose de las reparaciones y mejoras en la casa. AAL, Cofradías IV: 18 (12f.), 1688, f. 6v – 7.

²⁷ AAL, Cofradías IV: 18, 1688, f. 8v- 11.

²⁸ Doña Agueda afirmó que el virrey y el Real Acuerdo habían reducido el interés de todos los censos al 2%, durante dos años. Luego el monarca confirmó la orden, y prorrogó su aplicación por dos años más, en 1755. AAL, Cofradías, VII: 40, f. 1v.

negociaciones, ambas partes aceptaron fijar el principal de la casa en 8.000 pesos, con 120 pesos de renta anual²⁹. En este caso, ambas partes se enfrascaron en años de negociación, dentro y fuera del ámbito oficial. Si bien habían llegado a un acuerdo oral inicial, que la arrendataria cumplió por varios años, las partes tuvieron que llegar a una resolución final en los tribunales.

La negociación permitió que múltiples partes afectadas por la destrucción de una sola propiedad, llegaran a resoluciones oficiales. Los acuerdos extraoficiales, como el que hicieron Doña Agueda y el tesorero Villena, eludieron disputas prolongadas, redujeron los costos judiciales y, al catalizar la reconstrucción, evitaron perjuicios económicos adicionales a la propiedad dañada. Cuando las partes se acercaron dispuestas a resolver disputas o acordaron soluciones acordadas, los procedimientos judiciales llevaron a la ratificación del acuerdo final de las partes y, lo que es más importante, facilitaron los propios esfuerzos de los residentes para compartir la carga de la reconstrucción.

Acuerdos extraoficiales

Además de estas negociaciones en ámbitos oficiales, como los tribunales eclesiásticos, los limeños recurrieron a arreglos extraoficiales. Si bien estos acuerdos no pasaban ante un juez que sancionara su validez, ésta procedía del valor que las partes atribuían a tales acuerdos. Aunque más difíciles de identificar, estos contratos producidos sin la intervención de un juez u otra autoridad local revelan la flexibilidad que el sistema legal otorgaba a los sujetos coloniales.

El análisis de una serie de estos tratos extraoficiales, concertados por el mayordomo de una corporación religiosa, revela la flexibilidad que este tipo de acuerdos otorgaban a las partes envueltas. En 1692, el Capitán Don Agustín de Castro, mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento, con sede en la Catedral de Lima, presentó la cuenta de los seis años de su administración ante Don Juan de Mansilla, Juez de Testamento, Legados y Obras Pías³⁰. La cofradía del Santísimo Sacramento contaba con alrededor de 30 inmuebles entre casas, locales y altillos repartidos por toda la ciudad. De estas propiedades, el terremoto dañó gravemente al menos 11, que requerían varias reparaciones que la congregación no podía costear directamente. Por este motivo, Castro estableció acuerdos informales con

²⁹ AAL, Cofradías, Leg VII: 40, f. 5

³⁰ José Manuel Bermúdez, *Anales de la Catedral de Lima, 1534 a 1824* (Lima: Imprenta del Estado, 1903), 118, 128. La cofradía del Santísimo Sacramento aparece en los registros de la Catedral desde 1663. La edificación de su capilla se inició en 1668.

algunos de los inquilinos para pagar en conjunto la reconstrucción de estas propiedades³¹.

La primera medida de Castro fue exonerar del pago de renta a aquellos arrendatarios que, por temor, abandonaron por unos días las propiedades en buen estado. Por ejemplo, descontó a Juan Bautista Bentín los cinco días que abandonó el altillo que ocupaba³². El mayordomo también descontó de la renta que los inquilinos debían pagar, algunos de los gastos que estos hicieron para refaccionar las fincas o áreas comunes. Por ejemplo, Castro le redujo al arrendatario Juan de Mena 9 pesos de sus pagos mensuales por limpiar la zanja que corría al lado de la propiedad. Castro también exoneró a este inquilino del pago de 2 meses y 19 días de los 24 meses que vivió en el inmueble porque perdió todos sus efectos personales debido el terremoto³³. Aunque la entrada en el libro de cuentas no refiere si estos bienes se perdieron durante o luego del desastroso evento es evidente que el mayordomo trato de incentivar a Mena para que no abandone la propiedad, lo cual supondría una pérdida de ingreso para la cofradía.

En lugar de usar los fondos limitados de esta para pagar las reparaciones que las propiedades necesitaban, Castro alquiló informalmente los predios dañados a personas que estuvieran dispuestas a reconstruirlos a cambio de ocuparlos sin cargo. De este modo, alquiló un almacén al Capitán Antonio de Herrera, quien tomó posesión de este en 28 de noviembre de 1687, alrededor de un mes después del sismo. Como Herrera gastó 113 pesos en reparar la tienda, Castro fijó el 10 de abril de 1688 como fecha de inicio del contrato de arrendamiento. Es decir, Castro concedió cuatro meses y medio de ocupación gratuita a Herrera a cambio de reparar la tienda³⁴. Esta fue una estrategia inteligente y extraoficial para evitar costos extraordinarios a su congregación y transferirlos a un inquilino que tenía los medios para restaurar la propiedad.

Al igual que otras instituciones religiosas cuyas propiedades sufrieron grandes daños, el administrador de la cofradía tuvo que buscar los medios disponibles para reconstruir los inmuebles. El 17 de junio de 1687, Castro arrendó a Bartolomé de Arcos, maestro platero, una casa por 240 pesos anuales. Arcos pagó 80 pesos por los cuatro meses (20 pesos cada uno) que ocupó la casa hasta que ocurrió el terremoto. Debido a que la casa estaba tan seriamente deteriorada cuando Arcos volvió a ella, en marzo del próximo año 1688, Castro redujo las mensualidades de Arcos de 20 a 8 pesos. Esta fue una reducción del 60 por ciento del precio original³⁵. Se puede deducir que el sismo causó daños tan severos a la propiedad que el

³¹ Archivo Historico de la Beneficencia Publica de Lima (en adelante, AHBPL), COF-SS-10, 125fs.

³² AHBPL, COF-SS-10, entrada 45.

³³ AHBPL, COF-SS-10, entrada 47.

³⁴ AHBPL, COF-SS-10, entrada 60.

³⁵ AHBPL, COF-SS-10, entrada 104.

administrador tuvo que reducir la renta con el fin de mantener al arrendatario, quien probablemente haría mejoras o reparaciones en ella. Rebajar el arrendamiento resultó más efectivo que perder el ingreso total de este y tener que hacer frente a las reparaciones por cuenta propia.

En otras ocasiones tanto el arrendatario como la cofradía concurren ambos con la reparación de un inmueble. En 1748, Francisca Javiera, de nación Terranova, vivía en un solar que alquilaba de la cofradía de la Purísima Concepción. Aunque la propiedad quedó derruida por el terremoto de 1746, ella decidió ocuparla a cambio de ir reparándola, con restos de otros inmuebles que la cofradía tenía en sus almacenes³⁶. De esta manera, la congregación ponía los materiales, aunque usados, que la arrendataria recomponía para utilizarlos en reconstruir la propiedad que ocupaba.

Estos ejemplos demuestran que los acuerdos extraoficiales no eran poco comunes, sino que el infrecuente registro de ellos dificulta su identificación. Estos tratos fueron prácticos en términos de costos de dinero y tiempo. En parte, replicaban los acuerdos oficiales porque especificaban las obligaciones de cada parte y eran válidos y reconocidos por las partes involucradas. En el caso del libro de cuentas de Castro, las anotaciones de estos simples arreglos pasaron al final de su mandato como mayordomo ante el juez eclesiástico, quien debía auditarlos. Sin embargo, los acuerdos que realizó eran legítimos mucho antes de que el juez certificara su validez. Incluso si el libro de cuentas y los arreglos que contenía nunca hubiesen llegado al juzgado eclesiástico, los acuerdos en él contenidos se consideraban vinculantes desde el momento en que los inquilinos y el mayordomo los establecían, se daban la mano y los respetaban.

Al igual que en los casos anteriores, los arrendatarios y el administrador de las propiedades involucradas negociaron varios acuerdos. A diferencia del contrato oficial entre doña Agueda y la cofradía de la Purísima Concepción, que implicó una transacción de miles de pesos, los acuerdos informales usualmente comprendían montos pequeños. Es probable que para las cofradías del Santísimo Sacramento y la de la Purísima Concepción fuera más conveniente entablar acuerdos con nuevos y antiguos arrendatarios, antes que afrontar los costos y el tiempo que requerían el papeleo de un proceso legal

³⁶ Archivo General de la Nación del Perú (en adelante, AGNP), Protocolos Notariales XVIII, Manuel de Echeverz. Protocolo 220. Lima, febrero de 1748. Citado en Diego Lévano Medina, “Terremoto, reconstrucción y reforma. Las cofradías limeñas frente al seísmo de 1746”, *Revista del Instituto Riva Agüero* 7, 2 (2022), 199.

Conclusión

Los casos presentados en este trabajo muestran que las cofradías emplearon los medios y herramientas formales e informales, brindados por el sistema jurídico español, para realizar sus proyectos de reconstrucción. Dado que estas congregaciones agrupaban a los distintos miembros de la heterogénea sociedad colonial, es posible apreciar como individuos y corporaciones recurrieron a distintas estrategias de reconstrucción. Propietarios y arrendatarios de distinta condición social negociaron frente a los jueces competentes, cuando era necesario. Pero además echaron mano de otros espacios para validar sus acuerdos, incluso si estos eran verbales y sin más registro que simples anotaciones o referencias. Independientemente de los espacios y formas jurídicas utilizadas, las cofradías limeñas tuvieron la capacidad e ingenio para adoptarlos para hacer frente a sus tareas de reconstrucción, adaptándolas a sus necesidades y condiciones específicas.

COFRADES Y DEVOTOS

Con el espíritu de seguir avanzando en el conocimiento de la Historia de España, Andalucía y América y de la Iglesia establecida en estos territorios, en el presente volumen podrán adentrarse en una decena de estudios sobre las devociones profesadas y las asociaciones conformadas por los laicos en la Monarquía hispánica de los siglos XVI a XVIII. Así pues, entre sus manos sostienen unas páginas dedicadas al fenómeno de la religiosidad popular desarrollado en Sevilla, Cuzco, Granada, México, Sanlúcar de Barrameda, Quito, Popayán, Cartago y Lima desde perspectivas transversales y complementarias como la Historia, la Historia del Arte o la Antropología.



Ariadna
ediciones

