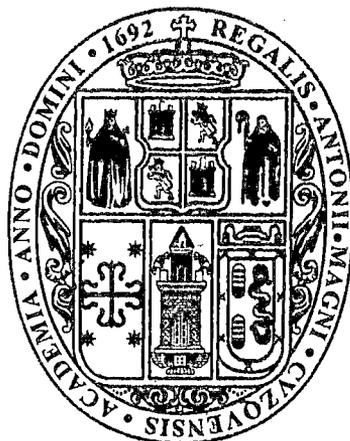


**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO
ABAD DEL CUSCO**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

CARRERA PROFESIONAL DE HISTORIA



**NUESTRA SEÑORA DE COCHARCAS:
IMAGEN, PROYECTO RELIGIOSO Y CONSTRUCCIONES
IDENTITARIAS (1582 - 1636)**

**TESIS PRESENTADA POR LOS BACHILLERES:
ÁNGELA MARIA CONCHA PACHECO
IVO EDGAR VILLAFUERTE ACUÑA**

**PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE
LICENCIADOS EN HISTORIA**

ASESOR: Mgt. ELEAZAR CRUCINTA UGARTE

“TESIS FINANCIADA POR LA UNSAAC”

**CUSCO - PERÚ
2013**



La milagrosa imagen de Nuestra Señora de Cocharcas, Autor: Anónimo. Año: 1765. Lienzo, óleo sobre tela, 198.8x143.5 cm. Ubicación: Colección del Museo de Brooklyn, E.E.U.U.

Fuente: Padre Juan Daminano

CONTENIDO

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN:

- I. Justificación
- II. Planteamiento del problema
- III. Hipótesis
- IV. Objetivos
- V. Estado de la Cuestión
- VI. Metodología

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO: I

ANTECEDENTES CONTEXTUALES: FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS, JURÍDICOS Y POLÍTICOS DE LA IMAGEN TRIDIMENSIONAL

I. ASPECTO PRELIMINAR:

Ubicación geográfica de Cocharcas y aspectos generales

II. Los orígenes: La construcción de la representación como sustento ideológico

- I.1 Las nociones bíblicas y escolásticas: Del ídolo a la imagen
- I.2 La escuela de Salamanca: La imagen con discurso-retórica de conquista
- I.3 La contrarreforma católica o la aplicación del Concilio de Trento

III. El establecimiento del catolicismo español contrarreformista: Toledo, los Jesuitas y la imagen de Copacabana.

III.1 Toledo y los Jesuitas:

- III.1.1 Los proyectos del virrey Toledo
- III.1.2 La posición jesuita y el uso de la imagen

III.2 Tercer Concilio Limense y la imagen de Copacabana.

III.2.1 El Tercer Concilio: la normativización de la imagen en el Perú

III.2.2 La imagen de Copacabana y las élites indígenas

CAPÍTULO: II

DE AYLLUS, IMÁGENES Y COFRADÍAS: LA CONFORMACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA DOCTRINA DE COCHARCAS

I. Contextualizando la reorganización social en la región: Huamanga a finales del siglo XVI

II. Los avatares en la conformación socio-religiosa de la doctrina eclesiástica de Cocharcas.

II.1 La conformación del espacio social de la doctrina de Cocharcas

II.1.1 Los hurin chancas de Uranmarca

II.1.2 La estructura social de la doctrina de Uranmarca

III. De imágenes y cofradías: Mecanismos y estrategias de las élites indígenas en la doctrina de Cocharcas

III.1 La conformación del espacio religioso de la doctrina de Cocharcas

CAPÍTULO: III

DE COPACABANA A COCHARCAS: LA ELABORACIÓN DEL PROYECTO JESUITA E INDÍGENA

I. Origen del proyecto: La apropiación de la imagen de Copacabana

I.1 La imagen de Copacabana y los actores sociales:

I.1.1 La imagen de Copacabana.

I.2.1 Los jesuitas.

I.3.1 Las élites indígenas.

II. La construcción del proyecto de Cocharcas

II.1 La peregrinación como contenido y discurso de la imagen de Cocharcas

II.1.1 El libro N° 01 de cofradías y la peregrinación de Sebastián Quimichi

II.1.2 Sebastián Quimichi y Gregorio de Cisneros: estudios de caso sobre la peregrinación religiosa de Cocharcas

III. La trascendencia del proyecto: La construcción de una nueva identidad indiana-cristiana

III.1 La territorialidad como continuidad y revitalización del culto

III.2 La conformación de una nueva identidad indiana-cristiana en la doctrina de Cocharcas.

CONCLUSIONES

FUENTES DOCUMENTALES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE DE TABLAS

ÍNDICE DE FIGURAS

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

I. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

La investigación sobre la imagen de Cocharcas surgió a partir de nuestra experiencia laboral dentro de una institución pública dedicada a la protección y restauración del patrimonio cultural durante el año 2009. En dicho año se produce el hallazgo de más de 50 legajos coloniales dentro del Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas, el mismo que se hallaba en pleno proceso de restauración a cargo de la Dirección Desconcentrada de Cultura-Cusco. A partir de este hecho surge la necesidad de organizar y catalogar los legajos con el fin de tener un mejor manejo del fondo documental, y tomando también dicha acción como una medida preventiva de conservación sobre el patrimonio documental. Asimismo se aplicó una adecuada metodología para la lectura y transcripción paleográfica de los documentos como punto de partida para una serie de futuras investigaciones.

Partiendo de esta documentación inédita, fechada entre finales del siglo XVI hasta inicios del siglo XIX, es que decidimos iniciar nuestra investigación, tomando como objeto de estudio la **Imagen¹ de Cocharcas**, a la que consideramos instrumento fundamental para entender el origen de todo el proceso colonial dentro de la doctrina de Cocharcas como de los propios obispados de Cusco y Huamanga. De esta manera, es indiscutible la identificación de la entronización de la imagen como hecho histórico determinante, ya que produce un punto de quiebre para las élites e indígenas en general como para la propia institución de la Iglesia que muestra los resquebrajamientos de su doctrina², y que sus consecuencias serán apreciables en el centro-sur del virreinato del Perú y su vigencia hasta la actualidad.

¹ La palabra imagen está reservada en este estudio para designar a la imagen religiosa católica que sirve para el culto y la devoción, y que representa generalmente, bajo la forma de una escultura una sola entidad, la virgen o la virgen con el niño (eventualmente Cristo, un santo o una santa). El aspecto narrativo está reducido a su mínima expresión y es sólo pertinente por el personaje mismo o su advocación precisa y, si está presente, lo está de forma sintética, aludido por algún atributo específico.

² Por el constante cambio doctrinal de la institución de la Iglesia católica manifestado en los tres Concilios Limenses (1551-1583), y la influencia del Concilio de Trento (1545-1563) a finales del siglo XVI - a lo que Antonio Acosta denominaría a este proceso la lenta pero segura institucionalización de la iglesia en los Andes - se fue gestando una nueva evangelización, determinando dos procesos claramente delimitados en la evangelización de los indios del Perú colonial; denominados la primera evangelización (1532-1583) y la segunda evangelización (1583-1664). En el primero las diferentes órdenes religiosas, especialmente agustinos, dominicos y franciscanos influenciados por el pensamiento humanista de la época pero sobre todo por las discusiones y planteamientos de Bartolomé de las Casas; buscaban realidades cristianas en el pasado histórico indígena para poder construir un pasado en común, un puente ideológico que cruzara el atlántico en busca de similitudes con fines evangelizadores (Urbano, 1993; Acosta 1999). En el segundo la influencia de la contrarreforma católica europea manifestada en el Concilio de Trento alcanzarán su aplicación a partir del Tercer Concilio de Lima, cambiando el proceder misional de las órdenes, adiós dialéctica social que permite buscar realidades cristianas en el pasado indígena, construir un catolicismo exento de todo rasgo indígena es política de estado, y bajo esta percepción contrarreformista, perseguirán y sentenciarán todo lo hecho en la primera evangelización, caracterizada o transformada en herejía y por ende en potencial idolatría todos sus logros. (Urbano, 1993; Estenssoro, 2003).

La literatura propiamente vinculada con el proceso histórico de Cocharcas, no nos llega a ofrecer un corpus determinado de referencia científica. La mayoría de esta literatura está compuesta de pequeñas publicaciones como artículos de revistas y periodísticas, de algunos diarios de circulación regional, nacional e incluso internacional. Todos estos trabajos recaen en meras aproximaciones basadas en fuentes dudosas y planteadas de manera subjetiva y apriorística, porque presuponen de antemano una justificación providencialista, ya que fueron elaborados por personas devotas o religiosas pertenecientes a las diferentes diócesis del sur del Perú y parte de Bolivia; sin tomar en cuenta un análisis riguroso de todas las fuentes que conlleva entender este proceso. Asimismo esto se agrava cuando uno intenta investigar sobre el aspecto social de la zona - élites indígenas, ayllus-mitmas- ya que hasta la fecha son pocas y de vieja data las investigaciones sobre el tema, especialmente las que estén directamente vinculadas con la doctrina de Cocharcas.

En esta perspectiva, la presente tesis pretende conocer y analizar las diferentes cofradías fundadas en la doctrina de Cocharcas tomando en cuenta el estudio de los ayllus y mitmas establecidos en toda la doctrina pero principalmente nos enfocaremos en la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas, entendiendo que las élites indígenas, asentadas en dicha doctrina, mantuvieron y elaboraron vínculos, intereses y estrategias con la Compañía de Jesús del Cusco; quienes conjuntamente elaboraron "el proyecto de Nuestra Señora de Cocharcas" para buscar beneficios sociales, políticos y religiosos lo cual se dio a través de la construcción discursiva de la peregrinación, milagros y entronización de la imagen de Copacabana en el poblado y doctrina de Cocharcas en la coyuntura finisecular del siglo XVI.

Saliendo de lo regional, y viendo el panorama de manera más integral, se puede concluir que son pocas las investigaciones en el Perú que se hayan centrado en el estudio de las imágenes y su relación-función con los indígenas. Entender en qué medida la participación indígena fue determinante en los diferentes aspectos del nuevo sistema colonial implantado, se hace una necesidad. Ya que nosotros consideramos que no podemos ver a la Historia como un monumento pétreo inamovible, donde todo se explica como "blanco o negro", indios y españoles nítidamente separados; sino, lo entendemos como un discurrir de confluencias en donde existen variedades y moviidades. Las fuentes nos destilan una innegable participación indígena no sólo en la reproducción litúrgica del sistema católico, ni en la tan mencionada apropiación de dicho sistema por parte de los indígenas, sino que pudieron y elaboraron estrategias-proyectos en conjunto para sus propios fines y objetivos que no necesariamente tuvieron que ser religiosos.

Es en este sentido, que consideramos necesario realizar una investigación histórica basada en un análisis riguroso de las fuentes primarias y secundarias de los diferentes archivos de los departamentos del sur del Perú³, dejando de lado el sentido subjetivo y apriorístico de legitimación y justificación positivista-providencialista realizada por la mayoría de las fuentes bibliográficas que tratan sobre Cocharcas; pero es ante todo, que mediante el presente trabajo de tesis, se quiere recuperar y sacar a la luz los más de 50 legajos que se encuentran en el Santuario de Cocharcas abandonados y olvidados para la historiografía peruana por más de 400 años.

II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

PROBLEMA GENERAL:

¿Cuál fue el proceso histórico de la entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas, atendiendo a los actores e intereses que en él confluyeron, particularmente jesuitas y élites indígenas?

PROBLEMAS ESPECÍFICOS:

¿Cuál fue el proceso histórico de la imagen tridimensional occidental y su paulatina inserción en el Perú colonial del siglo XVI?

¿Qué acciones fueron tomadas por los jesuitas y las élites indígenas para elaborar la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas a finales del S. XVI?

¿Qué consecuencias trajo consigo la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana en la población indígena de la doctrina eclesiástica de Cocharcas?

³ La presente investigación en curso pretende revisar los archivos directa o indirectamente involucrados con la construcción histórica de la doctrina eclesiástica de Cocharcas, en la que se ha encontrado y es posible hallar mayor documentación pertinente al tema de investigación, y son: **Lima:** Archivo Arzobispal y Archivo General de la Nación; **Ayacucho:** Archivo Departamental y Arzobispal; **Abancay:** Archivo Arzobispal (Archivo privado); **Cusco:** Archivo Departamental y el Archivo Arzobispal, y especialmente el fondo documental del Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas (Andahuaylas).

III. HIPÓTESIS

- ❖ Si bien es cierto que las versiones sobre el origen de la imagen de Cocharcas nos remiten a la imagen y poblado de Copacabana del obispado de la Plata en 1583, consideramos que el “origen social” de la imagen de Cocharcas se encuentra en la necesidad creada a partir de un faccionalismo étnico existente dentro de la doctrina de Uranmarca en la coyuntura finisecular del siglo XVI. Dicho faccionalismo produjo la necesidad de imponerse social, política y religiosamente entre sus pares, logrando que los caciques pertenecientes al poblado de Cocharcas (mitmas) conviertan dicho poblado en cabeza de doctrina para 1608, desplazando al poblado de Uranmarca -etnia Chanca- manifestando y afirmando de esta manera su imposición y poder en la zona.

- ❖ Acorde a estas necesidades de poder socio-político y religioso, creadas por el faccionalismo indígena, la Compañía de Jesús y las élites indígenas de Cocharcas encuentran en el aspecto religioso -a través de la imagen tridimensional⁴ y su cofradía- las vías o el canal facilitador para justificar y legitimar sus intereses, aunque disímiles entre ambos actores sociales. Los jesuitas buscaron apropiarse de la imagen de Copacabana por años, con las misiones de Julí a la cabeza⁵. Mientras las élites indígenas buscaban la supremacía étnica-cacical mediante una imagen con prestigio social y que su representación, su referente esté acorde a sus necesidades⁶. De esta manera los jesuitas y las élites indígenas entienden que elaborar un proyecto religioso se vuelve prioridad para sus fines, identificando en la virgen de Copacabana, la imagen, el prototipo y referente ideal, dado que dicha imagen mostraba sus vínculos más directos e individuales en favor de las poblaciones indígenas. Siendo estas cualidades necesarias para construir su proyecto.

⁴ Las imágenes tridimensionales son aquellas en las que se aprecian de manera tangible el volumen que poseen las tres dimensiones del espacio (alto, ancho y profundidad), y las ejemplifican las maquetas, relieves, pero sobre todo para el caso colonial la escultura (Panofsky, 1975).

⁵ La disputa y pleito por la imagen de Copacabana estaban establecidos por el clero regular, dominicos, agustinos y luego los jesuitas realizaron intentos recurrentes en busca de apropiarse de dicha imagen y doctrina. Con la llegada del virrey Toledo los dominicos quedaron disminuidos por las continuas represalias en su contra por sus formas y maneras de evangelización; quedando el camino libre para los agustinos y jesuitas de apropiarse de la imagen de Copacabana que tantos milagros ya había producido desde su origen.

⁶ También la elección de la imagen para las élites indígenas de Cocharcas pasó por ser un medio de poder lograr representar su propia herencia prehispánica, jugando de esta manera peligrosamente con los procesos de la idolatría que en ese contexto finisecular del siglo XVI alcanzaba su concreción, específicamente en Huarochirí - Lima.

- ❖ Consideramos que la concreción del proyecto jesuita-indígena se ejemplifica mediante los hechos: la entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas (1598), la fundación de su cofradía (1598) y su posterior construcción y fundación de su Santuario (1623), apoyado por la Compañía de Jesús y transformado en centro de peregrinación. El Santuario significa la materialización del proyecto, que será utilizado para difundir los poderes *profilácticos* (que protege de un mal) y *taumatúrgicos* (que sana de un mal) de la imagen entronizada. Dichos “poderes” serán especialmente difundidos en los obispados de Cusco y Huamanga.

- ❖ Para 1636 la imagen del poblado de Cocharcas logra redefinir su advocación de “*Nuestra Señora de Copacabana*”, mudando nombre y naturaleza a “*Nuestra Señora de Cocharcas*”; gracias a la difusión construida por los jesuitas dentro de la propia Iglesia secular como en las poblaciones indígenas, mediante el poder de convocación que la propia imagen inspira, fundamentado en la utilización del milagro, peregrinación y del propio Santuario como armas retóricas y discursivas. Tal difusión llegará a los oídos del propio Papa Urbano VIII en Roma, llegando a promulgar y conceder bulas pontificales en favor de su re-definición de dicha imagen. Logrando con ello el mayor reconocimiento que las élites indígenas de Cocharcas y los jesuitas del Cusco pudieron obtener, mediante el proyecto elaborado, que es ingresar a la geografía universal del cristianismo pero es principalmente que este logro, permitirá a los integrantes de su comunidad ostentar el reconocimiento de un nuevo elemento cultural, que es la construcción de **su nueva identidad indígena**, reconfigurando su propio proceso cultural a partir de la imposición de la religión católica pero especialmente mediante la utilización de la imagen; justificando y legitimando su autoridad dentro de la nueva sociedad colonial conformada.

IV. OBJETIVOS

OBJETIVO GENERAL

- Analizar el proceso histórico de apropiación y entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas, atendiendo a los actores e intereses que en él confluyeron, particularmente jesuitas y élites indígenas.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Describir el proceso histórico de la imagen religiosa tridimensional y su paulatina inserción en el Perú colonial del siglo XVI, como arma de contenido retórico-persuasivo.
- Determinar en relación al contexto sociopolítico y religioso, los factores que pudieron llevar a la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas
- Interpretar las consecuencias sociopolíticas, religiosas y culturales del proceso de entronización y apropiación de la imagen de Copacabana en los indígenas de la doctrina de Cocharcas.

V. ESTADO DE LA CUESTIÓN

1. La imagen como hecho histórico:

A finales del siglo XVI, cuando las estructuras políticas y religiosas del nuevo sistema colonial implantados en el virreinato del Perú terminaban de ser establecidas o asentadas, se produjo un hecho determinante para la Iglesia católica, las poblaciones indígenas y especialmente para los indígenas de la doctrina de Cocharcas⁷, todos pertenecientes al obispado de Huamanga; el hecho religioso en cuestión es *la entronización de la imagen de Nuestra Señora de Copacabana en el poblado de Cocharcas acontecido en 1598*. Tal hecho en particular dio origen al culto católico de la Virgen de Nuestra Señora de Cocharcas y a la construcción de uno de los Santuarios más antiguos de Latinoamérica; posteriormente dicha imagen se convirtió en una de las imágenes marianas más trascendentales de los siglos XVII-XVIII y con

⁷ La doctrina o parroquia de Cocharcas fue creada en 1612 por el primer obispo de Huamanga Fray Agustín de Carbajal, quien también apoyó los trabajos de construcción del Santuario de Cocharcas terminado en su primera etapa en 1623 (Vargas Ugarte, 1956: 133).

una vigencia en la actualidad dentro de los departamentos de Ayacucho, Junín y Apurímac⁸.

La historiografía peruana desde finales del siglo XIX hasta la actualidad ha producido un importante número de escritos sobre Cocharcas desde diferentes aplicaciones científicas, perspectivas y enfoques. En este sentido se puede llegar a obtener diversa información, lo que puede crear confusión en el investigador si es que no se procede a organizar debidamente esta información.

Así tenemos dentro de la diversidad bibliográfica de Cocharcas, cuatro líneas investigativas claramente determinadas que son: la línea histórica, arqueológica⁹, arquitectónica-artística¹⁰ y la antropológica¹¹. Dentro de todas estas líneas que abordaron el estudio de Cocharcas con diferentes objetivos, destaca la línea investigativa antropológica porque en ella se desarrollaron algunos trabajos con mayor acuciosidad científica, teniendo como objeto de estudio la fiesta central de la virgen, hecho fundamental tomado por los antropólogos. En cambio sobre la línea histórica no se desarrolló hasta la fecha ningún trabajo de investigación científica integral¹², lo cual no implica que no se haya escrito sobre Cocharcas desde el aspecto histórico, existen algunas publicaciones que fueron realizados por religiosos o devotos

⁸ La multitudinaria fiesta patronal de la virgen de Cocharcas se celebra el 8 de septiembre de cada año, a la cual concurren en la actualidad cantidad de feligreses principalmente de los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Junín; es en este último que se encuentran dos réplicas de la imagen sagrada de Cocharcas en los pueblos de Sapallanga y Orcotuna de la ciudad de Huancayo que han adquirido gran prestigio y devoción. En las últimas décadas del siglo pasado por el fenómeno social de la migración, la injerencia de gran cantidad poblacional de devotos, vienen en peregrinación desde la ciudad de Lima a la fiesta patronal de la virgen de Cocharcas. (Olivas Weston 1999); (Morveli Salas, 2009).

⁹ Los trabajos desarrollados dentro de la línea arqueológica sobre Cocharcas son pocos y de vieja data, se remontan a mediados del siglo XX, con *Las Tribus de Anko Wallock* (1939) de Víctor Navarro del Águila, quien realizó algunas aproximaciones arqueológicas en las zonas de Ayacucho y Andahuaylas concluyendo para el caso de Cocharcas aunque de manera genérica, que la evidencia arqueológica existente dentro y fuera del poblado de Cocharcas obedece a la cultura Chanka que posteriormente fue ocupada por la cultura Inka. El arqueólogo Lizardo Guillén (1946) realizó excavaciones en Cocharcas y sus zonas aledañas, llegando a las mismas conclusiones que el Dr. Navarro del Águila. Estos dos trabajos básicamente fueron los pioneros dentro de la zona de Cocharcas concernientes a los trabajos arqueológicos pero es necesario mencionar a los investigadores Lumbreras (1974) y González Carré (1982) quienes si bien es cierto no desarrollaron trabajos específicos dentro de la zona de Cocharcas, llegaron a elaborar teorías genéricas a partir de sus diferentes investigaciones arqueológicas en los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, ratificando la presencia Chanka dentro de la zona de Cocharcas. Por último, para el año 2008 la Dirección Desconcentrada de Cultura -Cusco, realizó excavaciones arqueológicas en la zona de Cocharcas, como parte de la restauración del Santuario de Cocharcas, encontrando vestigios pre-hispánicos en dicha zona a la que juzgan de patrón Wari-Chanka.

¹⁰ Véase en De Ore, 1940; Gutiérrez Samanez, 1954; Pélach y Feliu, 1972; Vargas Ugarte, 1972; Mancilla Mantilla, 1993. Dichos autores, describen y analizan desde una percepción artística y arquitectónica el Santuario de Cocharcas, cabe destacar la existencia de una *Monografía Inédita de Cocharcas* que presenta el mayor análisis pormenorizado del Santuario, el mismo que sirvió como base para autores como Gutiérrez Samanez y el propio Vargas Ugarte para escribir sobre el aspecto arquitectónico del Santuario.

¹¹ Véase Morote Best, 1988; Macera y Urbano, 1992: 99-101; García Miranda, 1994; Morveli Salas, 2009:17-16.

¹² A excepción del trabajo de Juan Carlos Estenssoro Fuchs (Estenssoro, 2003: 451-459), quien comenta sobre el origen de la imagen de Cocharcas, vinculándolo directamente con la imagen de Copacabana.

que por sus vínculos establecidos con la institución de la Iglesia Católica, desarrollaron sus escritos desde una perspectiva eminentemente providencialista¹³ y no científica.

Previa aclaración bibliográfica general sobre Cocharcas y tomando en cuenta los trabajos desarrollados desde la perspectiva providencialista que son los únicos que nos acercan directamente al hecho de *la entronización de la imagen de Nuestra Señora de Copacabana en el poblado de Cocharcas*, convirtiéndose durante todo el siglo XX en la única perspectiva que revisó las fuentes primarias para entender el mencionado hecho, es en este sentido que nosotros consideramos necesario analizar todas estas versiones para comprender con mayor exactitud el problema en cuestión.

Las primeras publicaciones de corte histórico sobre Cocharcas datan desde finales del XIX e inicios del siglo XX. Serán los señores Emilio Montes en su “Breve Reseña Histórica del Santuario de Kocharkas”¹⁴, Manuel Gamboa Antesana en su “Noticias sobre la venida de la Virgen de Copacabana”¹⁵ y el Obispo de Ayacucho Doctor Fidel Olivas Escudero quien en su libro “Flores de Santidad en el Ameno Jardín de la Iglesia de Guamanga”¹⁶, incluirá un artículo sobre Cocharcas; todos ellos nos proporcionarán aunque de forma descriptiva el primer acercamiento histórico sobre el origen de la imagen de Cocharcas, quienes vieron desde entonces la importancia de entender el mencionado hecho.

El problema de las fuentes que presentan Emilio Montes y Manuel Gamboa Antesana, es difícil de determinar, ya que ambos autores no muestran sus fuentes, pero se desprende por el análisis de sus escritos que estuvieron basados en el libro 01 de cofradías del propio Archivo del Santuario¹⁷, porque varios fragmentos de los primeros folios del mencionado libro aparecen en sus escritos. Tal observación también la percibió el Obispo Fidel Olivas Escudero, quien elabora sus tratados sobre Cocharcas a partir de la revisión de los textos de Emilio Montes y Gamboa Antesana en la que concluye “*sin duda teniendo a la vista ese manuscrito de fojas 7 y que forma parte del*

¹³ El providencialismo histórico es una perspectiva teórica - religiosa mediante el cual se explica los hechos y los diversos acontecimientos históricos como obra divina de Dios. El historiador Francés Pierre Duviols considera que la mayoría de escritos-crónicas de los siglos XVI-XVII están desarrollados desde la perspectiva providencialista que busca la justificación de la conquista mediante la intervención divina.

¹⁴ Ver Montes, 1886. Este documento se convierte en la primera publicación del origen de la imagen de Cocharcas para la historiografía peruana.

¹⁵ Gamboa Antesana (en Imprenta el progreso Ed.). El Obispo de Ayacucho Fidel Olivas Escudero en su libro *Flores de Santidad en el Ameno Jardín de la Iglesia de Guamanga* (1913) realiza una cita textual, en ella se puede inferir que el texto de Gamboa Antesana fue publicado antes de dicho año, lo cual indica que fue uno de los primeros que escribió sobre Cocharcas y el origen de su imagen.

¹⁶ Olivas Escudero, 1913:120-159.

¹⁷ El libro o legajo 01 de cofradías data de inicios del siglo XVII, y se encuentra en el Archivo del Santuario de Cocharcas (Diócesis de Abancay), dicho archivo cuenta con 56 legajos debidamente catalogados, organizados, digitalizados y transcritos por la Dirección Desconcentrada de Cultura- Cusco, trabajo llevado a cabo por los autores durante los años 2010-2011.

mencionado libro, escribieron sus pequeñas reseñas i historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Cocharcas los señores Emilio Máximo Montes y Manuel Gamboa Antesana, distinguidos católicos y fervientes devotos de María”¹⁸.

Los tres primeros autores escribieron sobre el origen de la imagen de la Virgen de Cocharcas, basados principalmente en el libro 01 de cofradías. Si se reduce a sus líneas esenciales, es la historia de un indio Sebastián Quimichi, natural del pueblo de Cocharcas, que padeció en carne propia cuando era niño el daño permanente de unos de sus miembros (brazo izquierdo), posteriormente se dirige al Cusco donde canta pidiendo limosna a la puerta de los jesuitas. Allí llega a conocer a la palla doña Inés y al padre de la Compañía de Jesús Gregorio de Cisneros, quienes le alientan en realizar la peregrinación y romería hacia el templo de la virgen de Copacabana para sanar sus males que le aquejaban en demasía. Será entonces que se produce el milagro, antes de llegar al mismo templo, el indio Sebastián Quimichi se cura de todos los males que padecía, como muestra de reverencia y agradecimiento solicita una réplica de la imagen de Copacabana para llevarla a su pueblo de origen. Estando en Copacabana el buen Sebastián hace contacto con Francisco Tito Yupanqui, quien le facilita la réplica y haciendo prueba de una terca devoción convence al sacerdote agustino, párroco de Copacabana para que toque a la original quedando una noche entera juntas. El contacto hizo a la imagen milagrosamente parecida a la original tan semejante que sólo las diferenciaba el vestido. Sebastián Quimichi regresa a su pueblo junto con la réplica y la instala en la capilla del lugar y en 1598 junto al padre Gregorio de Cisneros funda la cofradía de Cocharcas con el nombre de nuestra santa de Copacabana en Cocharcas. Finalmente Sebastián sale nuevamente de su pueblo al obispado de la Plata en persecución de limosnas para mejor honra de su Virgen y construcción de su Santuario, fallece en el año de 1600 en Cochabamba¹⁹.

Los tres primeros autores que escribieron sobre el origen de la imagen de Cocharcas, toman una visión de los hechos completamente parcializada con un claro sentido de justificación y legitimación providencialista que se impone en todos los hechos históricos que describen. Más que un intento de interpretación propia es un legado de continuidad y actualización del contenido religioso, ratificando los escritos del siglo XVII en publicaciones del siglo XX.

¹⁸ Olivas Escudero, 1913:121.

¹⁹ En esencia el presente resumen, descrito sucintamente, es la versión de Emilio Montes, Manuel Gamboa Antesana y el Doctor Fidel Olivas Escudero, quienes nos muestran las tres primeras versiones del libro 01 de cofradías de inicios del siglo XVII (ASC: Cofradía: Legajo B1: 1583-1735: 6r, 12v), en dicho manuscrito se encuentra la descripción histórica del origen de la imagen de Cocharcas.

Se concluye que los tres autores trataron los mismos temas²⁰ y probablemente revisaron las mismas fuentes pero los escritos de los tres difieren en la forma de la presentación de sus textos mas no en el fondo del contenido. Emilio Montes y Manuel Gamboa Antesana muestran mayor diversidad de información, a manera de resúmenes contruidos como si fueran pasajes bíblicos; en cambio el aporte del Obispo Fidel Olivas Escudero radica en publicar la primera transcripción paleográfica esencialmente de los primeros folios del libro 01 de cofradías del archivo del santuario, que posteriormente tal transcripción será utilizada por la mayoría de autores locales y nacionales que intentarán escribir sobre Cocharcas. Pero lo que los tres autores tendrán en común es el contenido de su información y la perspectiva con la que redactan sus escritos que es eminentemente religiosa no objetiva y que obedece a sus vínculos con la iglesia católica, especialmente con la diócesis de Ayacucho.

A partir de la publicación de la *“Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más Celebrados”*²¹ del padre jesuita Rubén Vargas Ugarte, se desarrolla la primera organización sistemática de la mayoría de los escritos que se llegaron a elaborar sobre Cocharcas, proporcionándonos mayores luces aunque de forma descriptiva sobre el hecho del origen de la imagen de Cocharcas y sus posteriores efectos, siguiendo una línea cronológica, para lo cual el padre jesuita hizo su amplio manejo de las fuentes impresas de los siglos XVII y XVIII. A diferencia de los autores que trataron el tema a inicios del siglo XX, Vargas Ugarte sí muestra sus fuentes con claridad, dando veracidad a los hechos descritos.

Es en este sentido, que el citado libro del jesuita, en su capítulo XVII, específicamente trata sobre el caso de Cocharcas dividiéndolo en cinco puntos: *el origen de su imagen, su llegada a guamanga, el santuario, la extensión de su culto y su capilla en lima*, sustentado esencialmente en dos tipos de fuentes: las crónicas o manuscritos, en las que se encuentran Fernando de Montesinos, Ramos Gavilán y Concolorcorvo, y en las bibliográficas se ubican Cosme Bueno, Manuel Gamboa Antesana, Fidel Olivas Escudero. La novedad que presenta en sus fuentes el padre jesuita son las crónicas que utiliza para construir su argumento, ya que las fuentes bibliográficas mencionadas son reiterativas y fueron comentadas en la primera parte del presente estudio.

²⁰ Además del tema sobre el origen de la imagen, los tres autores comentan también sobre la constitución de la cofradía realizada en 1598 y la fundación del Santuario de Cocharcas en el año de 1623.

²¹ *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más Celebrados* fue reeditado en 1947 y 1956. La última edición fue publicada en Madrid con su detallado estudio de los milagros, dicha publicación se realizó en conmemoración del Año Jubilar Mariano, señalada por Vargas Ugarte en el prólogo de la Tercera Edición (Vargas Ugarte, 1956: XXV).

Así tenemos, para el caso del origen de la imagen de Cocharcas dos versiones que el padre jesuita nos propone, la primera y a la que presta mayor interés está sustentada en la crónica de Fernando de Montesinos "Anales del Perú"²² publicado en 1906 y la segunda versión de este mismo hecho está basada en la crónica de Concolorcorvo "El Lazarillo de los Ciegos Caminantes"²³ de 1773, prestándose a confusión posteriormente, en cuanto a estudio genérico que se haya realizado sobre Cocharcas.

El problema de las dos versiones esencialmente pasa por la veracidad del contenido de estas dos crónicas que tratan sobre el tema. Para comprender con mayor precisión este problema es necesario detenemos a analizar ambas crónicas.

Debido a su formación religiosa el cronista Fernando de Montesinos²⁴ relata los hechos de la entronización de la Virgen de manera providencial. Por su asistencia a escribanías, archivos y corporaciones pudo relatar escenas descriptivas, noticiosas y detallistas, toda su obra es una muestra de ello. Montesinos toma la peregrinación de la Virgen, como la reciente conversión de un indígena llamado Sebastián Quimichi, quien tiene que pasar por una serie de acontecimientos, hasta llegar a entronizar la imagen de la Virgen de Copacabana en su pueblo natal. Asimismo, menciona los intereses de apropiación de la imagen de Copacabana por parte de los jesuitas. Todos los sucesos de la entronización; así como también sobre la fundación de su Iglesia, están basados en el documento del libro 01 de cofradía que pertenece al archivo del Santuario. Al igual que Rubén Vargas, el cronista Montesinos influenciado por su posición en la iglesia local describe los referidos hechos con un profundo enfoque religioso justificando la entronización como un hecho producido por Dios. La descripción detallada del suceso hace que Rubén Vargas Ugarte en su obra toma en cuenta dicha crónica, tomándola como una fuente verídica digna de mención.

No sucede así con la crónica escrita por Concolorcorvo, si bien la menciona, la califica como una obra más o menos verídica²⁵, además que su relato es tomado en cuenta por Vargas Ugarte en el aspecto del Santuario y no en el origen de la imagen. Citando textualmente lo que dice Concolorcorvo sobre el hecho en cuestión, menciona:

"pasando el cerro me dixo el visitador, señalándome un elevado cerro, que a su falda estaba el memorable templo dedicado a la santísima virgen en su

²² Obra que comprende los sucesos ocurridos desde 1492 hasta 1642 (Maurtua y Uribe Ed. 1906: T. I y II).

²³ Carrió de la Vandra, 1974: Vols. 2.

²⁴ Montesinos, estuvo estrechamente ligado al servicio de la religión católica. En el Perú, radicó desde los años de 1636 hasta 1642 y fue visitador de minas. Este oficio lo llevó a conocer los principales asentamientos de la época, averiguando sucesos importantes del Perú y descubriendo papeles originales en los lugares que visitaba. En 1640, llegó al poblado de Cocharcas narrando sobre los sucesos de la entronización y Santuario de la Virgen de Cocharcas.

²⁵ Vargas Ugarte, 1956: 137.

soberana imagen, nombrada de Cocharcas, cuyo origen traía de que, pasando por allí un devoto peregrino con esta efigie como tienen de costumbre muchos paisanos míos, se le hizo tan intolerable su peso que le agobió, y dando cuenta a los eclesiásticos y hacendados de la provincia se declaró por milagroso el excesivo peso, como que daba a entender el sagrado bulto que quería hacer allí su mansión. Desde luego que en aquella devota imagen hizo una gran impresión el suceso, porque se labró en la planicie de el primer descenso una magnífica iglesia...²⁶

En este párrafo, Concolorcorvo relata su paso por el pueblo de Cocharcas y toma como verídica la versión que le da un visitador siendo ésta muy diferente de la original, dicho comentario en realidad hace referencia a la historia de la Virgen de Caype²⁷, que el citado cronista confunde por la historia de Cocharcas²⁸. Se tiene que tomar en cuenta que la crónica de Montesinos fue escrita cerca de un siglo antes que la crónica de Concolorcorvo y que el propio padre teatino Vargas Ugarte observó dicho detalle, concluyendo que los dos cronistas que tratan directamente el tema del origen de la imagen de Cocharcas muestran versiones diferentes, teniendo mayor validez el relato de Fernando de Montesinos.

Si bien es cierto, que el padre Vargas Ugarte nos presenta un mayor manejo de fuentes para el caso del origen de la imagen, se puede inferir de toda la bibliografía mencionada en el presente estudio, que el origen de todas las fuentes para el estudio de Cocharcas se remite al libro 01 de cofradías del archivo del Santuario, que el padre jesuita desconoce o lo omite en sus escritos; es de este manuscrito que salió la versión del cronista Fernando de Montesinos, quien pudo acceder al legajo cuando realizó su visita al poblado de Cocharcas en 1640, posteriormente toda la historiografía moderna (Vargas Ugarte, Arduz Ruíz y Estenssoro) tomará la versión de Montesinos como la fuente principal de la historia del origen de la imagen de Cocharcas, mostrándonos aparentemente que no existen otras fuentes de información, quedando

²⁶ Idem.

²⁷ La Virgen de Caype es patrona principal del poblado de Caype, distrito que se encuentra a unos 35 kilómetros de Abancay, camino al distrito de Lambrama, perteneciente al departamento de Apurímac.

²⁸ La confusión en el origen de ambas imágenes (Cocharcas y Caype) fue aclarado por el historiador boliviano Marcelo Arduz Ruíz, quien detalla la confusión, *“la similitud de esta historia con la de Cocharcas, además de la proximidad geográfica entre ambas poblaciones, dio lugar a que algunos escritores llegaran a confundirlas, inclusive José de la Riva Agüero en sus “Paisajes Peruanos”, repite el error de sostener que la imagen de Cocharcas quedó donde se imaginaban los sencillos indios que por su propio peso se detuvo, lo cual se puede atribuir a que tomara como fuente el escrito de Concolorcorvo. Al fin de evitar tal confusión, conviene puntualizar que Cocharcas pertenece a la jurisdicción de Andahuaylas y Caypi a la de Abancay; la virgen de Cocharcas llegó hasta el pueblo natal del indio Quimicho, la de Caypi quedó en medio camino; la talla de Cocharcas es autoría de Tito Yupanqui, la de Caypi obra de Sebastián Acosta Túpac Inca; y finalmente la peregrinación de Quimicho se produjo en 1598, y la de Clemente (indio que trajo la imagen de Caypi) se produjo quince años más tarde (1617)”* (Arduz Ruíz, 1997).

en completo desconocimiento para la historiografía peruana los más de 50 legajos del Archivo del Santuario.

Posteriormente en las últimas décadas del siglo XX, el Monseñor Enrique Pélach y Feliu²⁹ y el historiador boliviano Marcelo Arduz Ruíz³⁰, elaboraron dos publicaciones sobre el origen de la imagen de Cocharcas cerrando con ello el círculo de las publicaciones religiosas descriptivas de un contenido eminentemente positivista-providencialista que se extiende durante todo el siglo XX y que forman parte de alguna manera dentro de la historiografía moderna.

Aunque pareciera el estudio de la Virgen de Cocharcas una exclusividad de los religiosos o los vinculados a la Iglesia Católica, se tiene que reconocer que fueron ellos los únicos que trataron el tema de la imagen de Cocharcas directamente, pero su influencia religiosa no dejó que se profundizara en el hecho en cuestión, ninguno de los trabajos del siglo XX se estructura a partir de una óptica científica, ningún autor cuestiona las fuentes, tampoco se elaboran las preguntas heurísticas necesarias para la investigación, dejando de lado la eminente participación indígena que los hechos manifiestan, a los que sólo los mencionan como parte del propósito providencial divino con fines evangelizadores, sin considerar que las poblaciones indígenas tuvieron sus propios intereses y causas que los motivaron a elaborar una serie de mecanismos y estrategias valiéndose de la institución de la Iglesia, perspectiva que los etnohistoriadores e historiadores nacionales³¹ y los estructuralistas extranjeros prestaron mayor atención, quienes realizaron diferentes trabajos desde las últimas décadas del siglo XX.

2. La teoría de la imagen.

La preocupación sobre la imagen religiosa en el contexto de la evangelización del Perú, ameritó ya hace algún tiempo algunas investigaciones contemporáneas nacionales y extranjeras, aunque la mayoría de ellas no abordaron propiamente dicho

²⁹ Con su obra *El Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas* (1972) de Enrique Pélach y Feliu, se elabora una nueva transcripción paleográfica del libro 01 de cofradías del Archivo del Santuario, llegando a conformar 3 transcripciones elaboradas hasta la fecha; véase Olivas Escudero, 1913; Pélach y Feliu, 1972; Concha y Villafuerte, 2010.

³⁰ Especialista en la historia de la imagen de Copacabana, elaboró algunos trabajos sobre la Historia de la imagen de Cocharcas; Ver Arduz Ruíz, 1997; Óp. Cit., 2001.

³¹ Cabe destacar las diferentes publicaciones académicas de las últimas décadas del siglo pasado, que si bien es cierto no abordaron el tema directamente, sí elaboran breves o sucintos comentarios sobre Cocharcas desde diferentes perspectivas, sobre todo aquellos investigadores impulsados por la Universidad San Cristóbal de Huamanga, quienes emprendieron diferentes estudios en toda la región incluido Andahuaylas, así tenemos a Navarro del Águila, 1939; Morote Best, 1983:28; Urrutia Ceruti, 1985; Caverro Carrasco, 1994; Huertas Vallejos, 1998:7-28; García Miranda, 1998:51-85; Salas Coloma, 1998; Purizaga Vega, 2006:45-61; entre otros. Quienes a través de sus diferentes obras nos ayudaron a comprender desde una perspectiva científica el panorama colonial en sus aspectos social, político, económico y religioso de los siglos XVI-XVII y XVIII de la región de Ayacucho y Apurímac.

el tema de las imágenes como objeto de su investigación, pero sí llegaron a elaborar observaciones y reflexiones importantes sobre el tema; estas investigaciones se dieron con mayor producción en las últimas décadas del siglo pasado.

Uno de los trabajos pioneros sobre el tema -al menos a nivel teórico- es del alemán Rudolph Otto "*Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*" de 1917 donde sus postulados sobre lo santo, lo numinoso trasladado a la ética, servirán de base posteriormente para el trabajo de Manuel Marzal, en el que el jesuita publicará su famosa "*Transformación Religiosa Peruana*" (1983). Este autor considera que las representaciones occidentales denominadas Santos o Imágenes jugaron un rol importante dentro de la transformación religiosa de los indígenas, calificándola a la función que desempeñaron estas imágenes religiosas, como la matriz cultural del catolicismo peruano. Esta introducción de imágenes o santos a inicios de la colonia conllevó a causar un sincretismo cultural, borrando de esta manera cualquier rasgo o vestigio cultural-religioso andino propio para la segunda mitad del siglo XVII³². Aunque sus postulados fueron cuestionados por diversos críticos, lo que no se puede negar es que el Dr. Manuel Marzal introduce en la escena académica peruana el tema propiamente dicho de la comprensión y utilización de las imágenes religiosas occidentales.

Cabe destacar a dos autores fundamentales para comprender la evolución historiográfica del tema en cuestión, uno jugará un rol determinante para el caso de Nueva España (México) y el otro para el caso peruano, los Drs. Serge Gruzinski y Pierre Duviols, ambos de formación eminentemente francesa, elaboraron una nueva forma de entender el México y Perú colonial de sus inicios, con gran aceptación dentro de la comunidad científica, ya que sus postulados cuentan con vigencia hasta la actualidad. Gruzinski será el primero en trabajar el tema de las imágenes occidentales y su aplicación en Nueva España desde la llegada de Cristóbal Colón hasta la contemporaneidad; desarrolla un estudio integral, no se parametra ni se circunscribe a los compartimentos de lo económico, lo social, lo religioso, lo político o lo estético, ha tratado - se podría decir con éxito- privilegiar lo imaginario³³ en su globalidad y su movilidad, ha renunciado a realizar una descripción demasiado sistemática de la imagen y de su contexto por temor a perder de vista una realidad que sólo existe en su

³² Este libro de Manuel Marzal "*Transformación Religiosa Peruana*" (1983), contiene una actualización de sus postulados en la compilación de Fernando Armas "*La Construcción de la Iglesia en los Andes*" (1999). Posteriormente en la compilación de Jean Jaques Decoster "*Incas e Indios Cristianos*", publicado el 2002 por el Centro Bartolomé de las Casas-Cusco y la asociación TYNKUY, elabora una reactualización sobre el tema, bajo el título de "*los "santos" y la transformación religiosa del Perú colonial*" 359-372 pág.

³³ Gruzinski, 1995.

interacción.³⁴ Por otro lado Pierre Duviols con sus diferentes trabajos desarrollados, pasa por una preocupación de entender el fenómeno de la idolatría en el Perú colonial, es sin lugar a dudas que al historiador francés le cupo el honor de sacar a la luz por medio de la publicación del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (Cusco) la primera antología de textos del Archivo Arzobispal de Lima, concerniente a los procesos de la extirpación de idolatrías³⁵; desde entonces se puede decir que las cosas tomaron un nuevo giro³⁶; pero ¿por qué es importante entender el proceso de las idolatrías en relación a las imágenes? porque la cuestión de los ídolos no era, a la postre, más que un aspecto secundario de la idolatría; para devolverle su verdadero alcance había que confrontarla con la de las imágenes, es por ello que consideramos necesario entender el aporte de Duviols.

Posteriormente en la década de los noventa del siglo pasado, siguiendo la corriente interpretativa iniciada por los franceses, aparecerán algunos académicos-investigadores preocupados por el fenómeno de la idolatría y de las imágenes occidentales en el Perú colonial entre los que destacan Enrique Urbano, Gabriela Ramos, Ana Sánchez, Juan Carlos García Cabrera, Nicolás Griffiths y Juan Carlos Estenssoro Fuchs; salvo Urbano y Estenssoro que le dedican algo más que un “suspiro” al tema de la imágenes; los demás investigadores no abordan el tema como algo fundamental, Ramos, García, Sánchez y Griffiths se interesan en profundizar más el tema de la Extirpación de idolatrías³⁷.

“Existen temas en la ciencia de la Historia que, a primera vista, nadie sospecharía difíciles. La abundancia de materiales, una larga tradición de estudios, las áreas

³⁴ Gruzinski, 1994: 14.

³⁵ Cabe destacar que al mismo tiempo que Duviols trabajaba el tema de la extirpación, Lorenzo Huertas e Irene Silverblatt, desarrollaban el mismo tema pero con diferentes enfoques y objetivos. Huertas se interesó en un caso particular, en uno de los poblados de Ayacucho contextualizado en el siglo XVII, al que le denominó “La religión en una sociedad rural andina” de 1981. Para el caso de Silverblatt, lea los papeles del Archivo Arzobispal de Lima con la intención explícita de averiguar la figura de la mujer que ellos destilaban, publicando para 1989 “Luna, sol y brujas. Género y clases en los andes prehispánicos y coloniales”.

³⁶ Es el historiador Enrique Urbano quien considera un antes y un después que producirá los trabajos de Pierre Duviols, fundamentándolo en tres puntos: “En primer lugar, el aura de misterio que rodeaba los papeles del Archivo Arzobispal de Lima se marchitó; desde 1986 estaban al alcance del investigador y del curioso. En segundo lugar, las lecturas que nos habían propuesto los anteriores investigadores podrían ser verificadas, aceptadas o contrariadas. En tercer lugar, la documentación publicada abrió las puertas a estudios complementarios y a preguntas que los autores involucrados en análisis anteriores no habían formulado o, simple y llanamente, ignorado”. (Urbano, 1991: 9).

³⁷ Estas investigaciones preocupadas por la extirpación de las idolatrías en el Perú de los siglos XVI-XVII y XVIII, publicadas en la última década del siglo pasado, hacen referencia a trabajos de corte más específicos, cualitativos (Ramos, García, Sánchez, Urbano), claro está con algunas excepciones (Griffiths), pero que en conjunto muestran la producción historiográfica sobre la extirpación de idolatrías, influenciados de alguna u otra manera por la corriente francesa asentada por Duviols. Es interesante ver que esta producción noventera sobre la extirpación analiza el tema sin entender o analizar a la imagen religiosa occidental, todos se centran en el ídolo y su clara connotación con el demonio, toda esta construcción ideológica del bien y del mal, del cielo y del infierno, que encarnan la lucha infinita de Dios y del diablo, se trajo al “nuevo mundo” y de ahí, a partir de los diferentes mecanismos e instituciones sociales y religiosas españolas asentadas en América, aplicaron esta construcción ideológica occidental, sacando ventajas religiosas, sociales, políticas y evidentemente económicas.

*definidas por épocas o corrientes doctrinales e ideológicas, parecen garantizar el desarrollo armónico de la investigación y la amplia comprensión del objeto estudiado*³⁸. Con estas palabras el historiador Henrique Urbano junto a Gabriela Ramos, en marzo de 1993 presentaron una compilación de trabajos de investigación preocupados en reflexionar sobre el tema de la extirpación de idolatrías del Perú colonial denominado *“catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII”*, en la que Urbano elabora la introducción de dicha compilación llamándola *“Ídolos, Figuras, Imágenes: La representación como discurso ideológico”*. Introduciéndonos de esta manera al tema de las imágenes, aunque su objetivo no deja de ser la idolatría; pero ya desde entonces influenciado por Duviols y Gruzinski, Urbano comprende que no puede profundizar a cabalidad el problema de la extirpación de idolatrías, si no entiende primero los problemas que plantean las imágenes, de esta manera se hace necesario construir la historia del ídolo junto a la imagen, una historia que está llena de fuegos, debates, contradicciones e imposiciones.

Urbano propone comprender el problema de la imagen, remontándose a la historia misma de Europa, a la propia tradición judeocristiana, y considera que el problema de la imagen no es un problema solamente de América, sino, principalmente de Europa, por tal motivo merece ser estudiado en los propios orígenes del cristianismo y su posterior evolución histórica en la Europa medieval. Imagen e ídolo entablan una lucha titánica de siglos, una lucha bíblica de la que se sirvió la Iglesia casi siempre para sacar provecho de su discurso y que al ser aplicado en los Andes, trasladó un enmarañado de problemas de antaño del que las propias instituciones pertenecientes a la Iglesia vieron la oportunidad de construir nuevas retóricas-discursivas para sus propios fines; pero esta vez estando de por medio las poblaciones indígenas³⁹.

El aporte de Urbano para con las imágenes se centra en dos puntos que él considera capitales. **Primero** se focaliza en comprender la idea de representación tanto europea como andina, de hecho se remonta en busca de antecedentes e influencias en el primero para comprender el segundo; incursionando en las teorías filosóficas y teológicas medievales para abrir el horizonte andino. Sobre la evolución histórica de la idea de representación europea llega a la conclusión: *“A partir de la idea de ídolo, expresión simbólica de lo divino, desembocaron en la imagen propiamente dicha, considerada como un artificio que reproduce falsamente, la apariencia exterior de las cosas reales. Con la noción de imitación hecha por expertos, que, por su carácter a la vez técnico e ilusorio, pertenece más al dominio de la ficción estética que a la de las*

³⁸ Urbano, 1993: 7.

³⁹ Urbano, 1993: 7-30; 1996:42-56; 1999: XI-CXXIII.

*realidades religiosas*⁴⁰. Para Urbano entender el difícil proceso, entroncado que pasó el ídolo para ser imagen en el contexto europeo es una consecuencia más artística que religiosa. Pero que nosotros consideramos vital para entender los diferentes contenidos históricos que tuvo la imagen. Sobre la idea de representación andina Urbano intenta descifrar algunas pistas que las fuentes puedan haber dejado. Apoyado en algunos estudios filológicos como históricos, se sumerge en un océano poco explorado, en el que encuentra ciertas pistas de la idea de representación andina como *Qellca, Supay, Sayay, riccha, Huaca y unancha rikchay*⁴¹. **Segundo:** elaborado lo primero se detiene a comprender las idolatrías en los Andes a las que considera que la difusión de la doctrina cristiana desde la llegada de los españoles a América, siempre fue, por su propia naturaleza extirpación de idolatrías. De modo que para Urbano la idolatría como construcción discursiva europea deviene en América como la más grande invención ideológica para justificar y legitimar en primera instancia la conquista y luego como arma de explotación socio-económica para aprovecharse de la producción y propiedad indígena⁴². Pero es en este segundo punto que Urbano dice poco o nada sobre la imagen y es precisamente un aspecto que el mismo reconoce que falta desarrollar⁴³.

A inicios del presente siglo (XXI), el historiador Juan Carlos Estenssoro Fuchs⁴⁴, bajo la influencia de la escuela francesa⁴⁵, desarrolla hasta hoy, su obra más importante llamada *"Del Paganismo a la Santidad"* (2003); en donde nos ofrece el único estudio de investigación histórica que se aproxima científicamente al hecho de *la entronización de la imagen de nuestra señora de Copacabana en el poblado de Cocharcas de 1598*, como a la teoría que involucra para comprender dicho hecho histórico; aunque sus referencias son breves en párrafos cortos o sucintos, principalmente sobre el hecho,

⁴⁰ Urbano, 1993: 12.

⁴¹ Óp. cit., 1993: 14-16.

⁴² Op. cit., 1993: 22-30.

⁴³ Urbano realiza un balance de la evangelización en el Perú afirmando que faltan dos aspectos por investigar sobre este tema, en primer lugar entender la ideología o la "religión andina", que no se había desarrollado hasta dicho año y en segundo lugar conocer las causas e intereses que se esconden detrás de los mecanismos utilizados para la evangelización como para la extirpación de idolatrías, específicamente en las élites indígenas como en los curas-doctrineros, concluyendo que estos intereses pasan por los aspectos sociales, económicos y políticos. (Urbano; 1993: 30).

⁴⁴ Estenssoro, 2003.

⁴⁵ Desde los años treinta del siglo pasado la Escuela de los Anales transmitió sus influencias al Perú a través de mecanismos burocráticos porque existían condiciones políticas, intelectuales y aun sociales que hacían viable la transferencia de elementos de una escuela histórica extranjera a varias generaciones de nuevos historiadores peruanos, conformando para las últimas décadas del siglo XX una generación de historiadores denominada "afrancesada" en la que destacan Flores Galindo, Pablo Macera, Nelson Manrique, Manuel Burga en primera instancia, siguiendo la misma línea aparecerán Luis Miguel Glave, María Isabel Remy, José Deustua y el citado autor Juan Carlos Estenssoro Fuchs quienes al migrar a desarrollar sus estudios en Francia concibieron esa influencia de la Escuela de los Anales que pasa especialmente por el espíritu iconoclasta, la actitud herética, la convicción científica globalizante y la posibilidad de un acercamiento sistemático a las tradiciones culturales nacionales que permitía y de alguna manera promovía la mencionada Escuela. (Burga, 2005:177-206).

las inferencias teóricas que elabora son de una innegable revisión e interpretación exhaustiva de las fuentes⁴⁶.

Pero vayamos por partes, ya en 1994, Estenssoro en su trabajo *“descubriendo los poderes de la palabra: funciones de la prédica en la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”* había observado que el estudio de la imagen era un tema pendiente por investigar y que hasta entonces nadie había incursionado en el tema propiamente dicho para el caso peruano. Nota que al estudiar la palabra, el sermón como instrumento de prédica y de evangelización, chocaba recurrentemente con los “poderes de la imagen”, que muchas veces desviaban el sentido de la prédica y de la interpretación, llegando a confundir al indígena, un ejemplo concreto que muestra es: *“unas viejas locas y pusilánimes habían reverenciado no sólo la imagen de Cristo, sino la estatua de judas de uno de los pasos de la pasión, entendiendo que también es de adorar. Las representaciones plásticas católicas eran, a priori, entendidas como entidades a las que se debía veneración y se podía rendir un culto legítimo, salvo que mostrasen explícitamente rasgos demoníacos convencionales. El cura debió compensar la ambigüedad propia a la imagen con la prédica, explicando la historia de la pasión”*⁴⁷. Esta ambigüedad de entendimiento que generaba la imagen en la población indígena para Estenssoro era un indicio que ameritaba un estudio detallado que todavía no se había realizado. Los objetos de culto y las imágenes (las representaciones plásticas en general) eran un elemento necesario para la evangelización, pero ambiguo; no se podía confiar plenamente en ellos⁴⁸.

Después de casi una década, Estenssoro retoma el tema, en su obra “del paganismo a la santidad” en la que le dedica parte del capítulo tres al estudio de la imagen, denominado “encantos y peligros de la imagen”⁴⁹. Si bien es cierto que en la sección segunda del capítulo tres, Estenssoro desarrolla la imagen y su aplicación en el Perú; gran parte de su obra en realidad se sustenta en la imagen, lo considera capital, del que se vale para explicar las dinámicas e interacciones de la propuesta de su obra. Así los capítulos tres, cuatro y seis son muestra verdadera de ello.

En el capítulo tres desarrolla teóricamente la imagen, a la que se refiere fundamentado en los Concilios de Nicea y Trento, que la imagen plantea de antemano

⁴⁶ Las fuentes que utiliza Juan Carlos Estenssoro para el caso de Cocharcas esencialmente se basa en las crónicas de Fernando de Montesinos y Ramos Gavilán. De esta manera Estenssoro nos presenta una clara aplicación heurística en la selección de sus fuentes, basándose en la literatura-cronística del siglo XVII, específicamente cronistas que estuvieron en contacto directo con los pueblos que ejemplifican los hechos (Copacabana y Cocharcas). La única obra contemporánea que utiliza Estenssoro para el caso de Cocharcas es el texto del padre jesuita Rubén Vargas Ugarte, que de alguna manera es el único autor de mayor confiabilidad del siglo XX para el caso de Cocharcas.

⁴⁷ Estenssoro, 1994: 81.

⁴⁸ *Ibíd.*: 86.

⁴⁹ Estenssoro, 2003.

problemas muy distintos que los cantos, bailes y ceremonias- temas recurrentemente utilizados para leer la historia de la evangelización- llegando a proponer ciertas delimitaciones en las fronteras del ídolo con la imagen⁵⁰. En el capítulo cuatro desarrolla algunos aspectos de la imagen junto a la idolatría, llegando a apreciar el conflicto producido por esta dicotomía en el imaginario de un cacique indígena; y en el último capítulo de su obra desarrolla la historia del milagro pero vinculado con la imagen; es tanto el vínculo que da la impresión que milagro e imagen son un mismo tema.

Es desde esta perspectiva que Estenssoro trabaja el tema global de su obra que es esencialmente la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, una historia que la concibe como la lucha de la población indígena por ser reconocida como cristiana, pudiéndose observar dos tipos de movimientos contradictorios pero íntimamente relacionados que ejemplifican su propuesta: el de **fusión-asimilación** y el de **rechazo-separación**. En el primero apreciamos un intento de acercamiento de los evangelizadores para conocer los ritos y creencias indígenas para poder elaborar su estrategia religiosa, mientras los indígenas a su vez, buscaban el conocer las prácticas y ritos católicos para aprovecharse del nuevo Dios, para combatirlo, o simplemente para reproducir la nueva religión sin intermediación de los españoles. El segundo movimiento, implica las resistencias y luchas indígenas, por un lado, y el intento de conversión por parte de la iglesia por el otro, pero salvaguardando siempre la distancia social con los nuevos en la fe⁵¹. No olvidemos que la categoría jurídica del indio sería construida de tal forma que siempre sea un elemento útil en la justificación de la conquista. Un segundo punto importante dentro de la obra de Estenssoro es la desmitificación de considerar los triunfos o derrotas eclesiales en base a los documentos elaborados por los mismos miembros de la iglesia, debido a que la presentación de supuestos "fracasos" era el reflejo de una voluntad interesada en que la labor quede inconclusa para seguir justificando su presencia⁵². Finalmente es importante el análisis del uso de la figura del "simio de Dios", nombre dado al demonio como antagónico de la figura divina (que la materializa la imagen), y argumento recurrente cada vez que la iglesia tenía que corregir un error en su práctica debido a la necesidad de orientación evangélica hacia el fortalecimiento del discurso hegemónico religioso. Es precisamente esta apreciación que afirma la necesidad de rechazar la primera evangelización debido al mantenimiento de muchos rezagos culturales indígenas, producto de la estilística misional aplicada por los dominicos y agustinos, silenciada y combatida por los

⁵⁰ *Ibíd.*: 274-297.

⁵¹ *Ibíd.*: 140-145.

⁵² *Ibíd.*: 106.

jesuitas y el virrey Toledo, por ser calificadas de paganas o diabólicas, obra del “*simio de Dios*”, cubriéndolo de esta manera de un manto oscuro y silencio, todo el accionar de la primera evangelización, llegando incluso a afirmar que esta manifestación diabólica llegó a apropiarse de las propias imágenes cristianas; abriendo de esta manera el famoso proceso histórico de las idolatrías en el Perú colonial. Pero para Estenssoro este “*simio de Dios*” no sería más que un discurso-ideológico, cuidadosamente construido y aprovechado por los evangelizadores⁵³.

Tomando en cuenta esta postura teórica, el autor realiza sus apreciaciones sobre la imagen de Cocharcas afirmando que ésta jugaría un rol determinante dentro de los intereses de la orden religiosa de los jesuitas haciendo una clara referencia al hecho:

“La virgen de Cocharcas, siendo un doble de Copacabana y habiendo sido su cofradía dedicada a esa advocación (defendida como tal por sus miembros reivindicando el prestigioso prototipo del que querrán, por lo menos hasta 1636, mantener el nombre) podrá, gracias a la fuerza de esa identificación, convertirse en una advocación independiente en torno a lo cual los jesuitas ayudaran a construir un santuario, transformado en centro de peregrinación. Así recuperaron y se apropiaron de la virgen de Copacabana que les había sido hasta entonces hostil”⁵⁴.

Existen tres observaciones que Estenssoro nos presenta en su referencia sobre Cocharcas: **primero** sobre el origen, la imagen de Cocharcas es una réplica idéntica de la imagen de Copacabana estableciendo un claro vínculo de origen entre ambas imágenes, **segundo** se institucionaliza el culto, una vez obtenida la réplica de Copacabana los jesuitas aseguraron su culto a través de la fundación de su cofradía y la construcción de su Santuario, concretizando con ello la apropiación de la imagen de Copacabana que tanto habían perseguido, y **tercero** sobre las consecuencias, institucionalizada la imagen en el pueblo de Cocharcas los jesuitas defenderán la advocación original con la que se fundó su cofradía “Nuestra Señora de Copacabana” hasta 1636, posteriormente se producirá la “independencia del nombre”, variando en el concepto de los fieles su advocación original transformada a Nuestra Señora de Cocharcas.

De esta manera los jesuitas lograrían apoderarse de un culto que parece oponerse a su nueva evangelización o al menos a su hegemonía⁵⁵. Existe una clara oposición

⁵³ Estenssoro aunque hace referencia a este aspecto, denominándolo como “la metamorfosis del ídolo”, no lo desarrolla en su plenitud dejando sugerentes hipótesis sobre el tema. (Estenssoro; 2003: 233-237).

⁵⁴ *Ibíd.*: 459.

⁵⁵ La nueva evangelización a la que se hace referencia es parte de la construcción de la ortodoxia colonial fundamentada en el concilio de Trento (1565) y apoyada en su inicio por el mismo virrey Toledo, pero sin lugar a

entre lo que se estableció en el Concilio Tridentino (1564) aplicado al Perú mediante el Tercer Concilio Limense (1583-84) – en el que el jesuita José de Acosta juega un papel determinante- y en lo que se realizó en la práctica; Copacabana y Cocharcas ejemplifican el hecho. Pero las dudas y preguntas caen por su propio peso *¿Por qué los jesuitas querían apropiarse de una imagen que obedece a las formas o maneras de la primera evangelización desarrollada por los agustinos y dominicos y que aparentemente se opone a la ortodoxia construida, fundamentada en Trento que con tanto esfuerzo apoyaron y construyeron los jesuitas?, ¿por qué permitir e incluso llegando a apoyar que los indígenas puedan elaborar imágenes occidentales, corriendo el riesgo de ocultar sus idolatrías en estas nuevas imágenes?*. La contradicción esencialmente jesuita manifiesta los intereses que ocultan en su propio proyecto evangelizador⁵⁶.

La utilización de las imágenes y los milagros que éstos emanan obedece a lógicas muy diferentes entre ambos personajes que se sirvieron de ella y que fue utilizado y alimentado, por un lado por los curas-doctrineros en favor de sus posibles apetitos personales y por otro lado por los caciques indígenas acercándose peligrosamente mediante la imagen a justificar y legitimar su herencia ideológica prehispánica o simplemente utilizar la imagen como medio de ser reconocidos como verdaderos cristianos. Pero esta lectura nos plantea conclusiones inexactas; reducir el problema de las imágenes occidentales a sus líneas esenciales, polarizando y enfrentando a las partes involucradas, sería sólo entender parte del problema. Consideramos que el problema de las imágenes no radica únicamente en la lucha entre el cacique y el cura, uno resistiendo y el otro imponiendo, este esfuerzo de interpretación nos parece injusto y limitado, reduce o esencializa el accionar indígena, limitándolo a un solo lado de la historia, inmóvil, momificado, casi como un monumento pétreo, que hace ver el accionar indígena reducido a ser idólatra, pagano o diabólico, sin dejar la opción abierta que los propios indígenas pudieran construir su historia, mediante mecanismos, estrategias o proyectos que permitan reinventarse, redefinirse de

dudas el actor social determinante dentro de la orden religiosa jesuita fue su máximo exponente el padre José de Acosta que en sus obras *De Procuranda Indorum Salute* (1577) como en *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) expondrá y tratará los fundamentos de lo que se llamaría la segunda evangelización y que serán establecidas con valor jurídico a partir del Tercer Concilio Limense (1583-84), el referido Concilio causará un antes y un después para la evangelización de los indios en el Perú, a la que Estenssoro se refiere *“es ante todo la unificación de los principios y estrategias de evangelización y la creación de lo que se puede verdaderamente llamar la ortodoxia colonial que cristalizó con la disposición del tercer concilio y en los catecismos que ordenó publicar cuyos textos se mantienen en vigencia y con autoridad y valor oficial durante tres siglos y una influencia de dimensión continental”* (Estenssoro, 2003: 248).

⁵⁶ Diferentes investigadores escribieron sobre el proyecto evangelizador jesuita, considerándolo autónomo con métodos y estrategias diferentes a las demás órdenes religiosas y al propio clero secular, concluyendo que todos estos procedimientos esconderían fines políticos. Véase Albó, 1966; Urbano, 1993; Polia, 1999; Dean, 2002; Coello de la Rosa, 2008.

acuerdo a la coyuntura que los oprime. Este es un aspecto que el propio Estenssoro reconoce que falta desarrollar:

“Profundizar el estudio del papel jugado por las representaciones visuales occidentales en los Andes obliga a ir más lejos. Por un lado conocer la multiplicidad de rostros y contenidos que pudo adoptar la imagen y por el otro establecer un paralelo entre las luchas llevadas al interior de un mismo pueblo por un cura y el hijo de un cacique para destruir la idolatría con medios, pero sobre todo con lógicas muy diferentes”⁵⁷.

Estenssoro nos presenta a la imagen colonial como medio utilizado por la Iglesia para la conversión indígena. Consideramos que entender la imagen sólo desde el aspecto de la evangelización limita el verdadero alcance e influencia de la imagen; desarrollar la contraparte de la conversión, específicamente los intereses jesuitas y el de las élites indígenas ocultos dentro del hecho religioso que la imagen produce con lógicas y fines diferentes entre el cura -doctrinero y el cacique indígena se vuelve primordial. No necesariamente se tiene que entender que cura-indígena estuvieron siempre enfrentados, que trabajaron antagónicamente, sino que estuvieron mucho más vinculados de lo que podemos creer; aunque sus fines u objetivos perseguidos puedan ser diferentes; entender estas coyunturas conlleva a profundizar realidades más complejas. No es una coincidencia que al tiempo que seculares y jesuitas hacen triunfar la extirpación y proclaman el apego obstinado de los indios a la religión de sus ancestros, dominicos, agustinos y franciscanos contrarrestan esta corriente difundiendo una historia que habla de la continuidad entre la evangelización prehispánica y el presente católico del Nuevo Mundo y en la cual los indios reciben de las manos de Dios, la Virgen o los santos, cantidades tan generosas como las espectaculares cifras de los crímenes de la idolatría que muestra la contraparte de su conversión⁵⁸.

De esta manera el tema se plantea complejo, profundizar los ambivalentes “rostros” y *contenidos* que la imagen produce, obliga a entender la lucha infinita entre Dios y el diablo que se ve materializada en la tierra por la Iglesia católica al elaborar los ídolos y las imágenes; y que esta construcción ideológica occidental se impone en los Andes y produce una serie de reacciones e interpretaciones *a posteriori* por parte de los

⁵⁷ Óp. Cit.: 315.

⁵⁸ Óp. Cit.: 455.

evangelizadores⁵⁹, llevando a contradicciones y ambigüedades doctrinales que la misma imagen emana desde sus orígenes.

El trabajo de Estenssoro aunque no desarrolla el tema de Cocharcas de manera específica se convierte en una de las pocas publicaciones científicas que nos proporciona mayores luces sobre el caso de las imágenes; basado en una preocupación esencialmente indígena, dejando de lado un siglo de escritos sobre los hechos religiosos elaborados desde la perspectiva providencialista. Pero la obra de Estenssoro metodológicamente radica en la generalización del hecho y no en el estudio particular del mismo, su aporte se centra en proporcionarnos la teoría para observar los hechos y las pautas para interrogar las fuentes, dejándonos la puerta abierta para una investigación mayor sobre Cocharcas a partir de los conceptos dados y aproximaciones hechas.

Posteriormente, a inicios del nuevo siglo el Dr. Jaime Valenzuela Márquez, fundamentado en los aportes de Duviols, Urbano, Estenssoro y otros; elabora un trabajo de investigación sobre las imágenes de manera más "directa o precisa" denominado "... *que las ymagenes son los ydolos de los christianos*" *Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)*⁶⁰, se puede inferir por el título cierta percepción iconoclasta planteada esta vez en el recién conformado virreinato peruano; pero lo cierto es que el Dr. Valenzuela Márquez plantea el tema de las imágenes desde la perspectiva de la evangelización, utilizado como un medio importante en los procesos de conversión como también en la propia extirpación de idolatrías. De esta manera conversión e idolatría nos muestra las dos caras de la imagen y de ahí su condición ambigua intrínseca entre la representación y lo representado, entre el signo y significado, es precisamente que este aspecto explora el autor, mostrándonos las ambigüedades en la recepción de las imágenes y los criterios aplicados en la calificación de idolátrico o no idolátrico. Lo que trata de mostrar es cómo el uso y la función de las imágenes de santos y reliquias podrían causar confusión en el encuentro conjunto de los mundos cristianos e indígenas en los Andes coloniales.

Para su cometido Valenzuela Márquez propone comprender el contexto y la influencia llegada de Europa y aplicada al Perú mediante una serie de instituciones y dogmas que sientan las bases de manera más sólida para la evangelización de los indios del

⁵⁹ No debe tenerse por una casualidad que el tratado de José de Arriaga *Extirpación de la Idolatría del Perú y la Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana* de Ramos Gavilán salgan de las prensas limeñas el mismo año de 1621 (Estenssoro, 2003: 456).

⁶⁰ Valenzuela Márquez, 2006.

Perú a finales del siglo XVI. Esta influencia occidental sin lugar a dudas es la contrarreforma católica, hallando sus conclusiones en el Concilio de Trento; y aplicado al Perú mediante el Tercer Concilio Limense (1583-84), en el que la orden religiosa jesuita jugará un papel fundamental.

Para Valenzuela Márquez, la Compañía de Jesús encarnará como ninguna otra orden religiosa, el fiel espíritu contrarreformista fundamentado en el Concilio de Trento y que aplicarán su influencia en sus diferentes misiones, de hecho considera que los jesuitas jugarán un papel determinante en la proliferación, utilización y manipulación de las imágenes religiosas occidentales. Cabría preguntarse ¿en qué medida esta proliferación y manipulación de la imagen por parte de los jesuitas no fueron utilizadas necesariamente con fines evangelizadores?.

Pero al final queda la impresión que ni las disposiciones tridentinas ni el propio Tercer Concilio de Lima, ni los esfuerzos de los jesuitas, logran que la imagen sea entendida y comprendida por los indígenas en el sentido occidental que estos dogmas imponen, por el contrario, a mayor represión dogmática, mayor la capacidad estratégica de burlar la represión, produciendo interpretaciones “desviadas”, propias, a lo que Valenzuela le llama las “inevitables hibridaciones”.

Sin lugar a dudas que el trabajo de Jaime Valenzuela es uno de los pocos trabajos que desarrollan el tema puntualmente, nos acerca al problema de las imágenes de manera más directa pero sin dejar de ser genérica; hay preguntas que siguen pululando en el aire como ¿en qué medida estas explicaciones propuestas por Valenzuela a manera de conclusiones puede generalizarse para todo el virreinato peruano, los ejemplos de Copacabana y Cocharcas son parte de estas hibridaciones? Consideramos que las diferentes propuestas teóricas de sincretismos⁶¹, yuxtaposiciones⁶², disyunciones⁶³ como hibridaciones⁶⁴, tienden a generalizar los hechos sin ver la movilidad y confluencias de los mismos. Un estudio de caso sobre la imagen, ayudaría a ver con mayor detenimiento y minuciosidad este fenómeno.

En suma las diversas investigaciones realizadas y publicadas algunas de ellas ya en el siglo XXI, conllevaron a plantearnos a nosotros en pensar y darle una verdadera preocupación al estudio de las imágenes religiosas occidentales y sus ambivalentes rostros y contenidos que ellas ocultan dentro de la sociedad colonial andina; todos estos trabajos dejaron la puerta abierta para que alguien por ahí le echara una mirada

⁶¹ Marzal, 1983.

⁶² Kubler, 1984.

⁶³ Panofsky, 1975.

⁶⁴ C. Dean, 2002; Valenzuela Márquez, 2006.

y se convierta en “comprador”, pero sobre todo lo que se necesitará es de mucho entendimiento y discernimiento para poder profundizar el tema.

En este sentido nosotros proponemos analizar e interpretar los hechos, contextualizando y haciendo un esfuerzo de exégesis, tanto al propio hecho histórico como al autor que escribió sobre ellos. De esta manera consideramos necesario comprender el proceso religioso del Perú colonial, de finales del siglo XVI e inicios del XVII, basándonos en la historiografía especializada que lo dividen en dos procesos⁶⁵ denominados: la primera evangelización (1532-1583) y segunda evangelización (1583-1664). En el inicio de esta última se encuentran los hechos histórico-religiosos de nuestro interés, las imágenes de Copacabana y Cocharcas. La imagen de Cocharcas no puede ser entendida sin comprender el proceso acontecido en Copacabana, ambas imágenes están íntimamente relacionadas tanto en el origen como en su desarrollo. De hecho el propio Estenssoro considera que la irrupción del fenómeno de Copacabana de 1583 produce un antes y un después en la proliferación de imágenes en el Perú colonial, actualiza y renueva la producción de reliquias milagrosas, abriendo una puerta hacia una nueva era al sembrar la posibilidad de vínculos más directos e individuales con la divinidad en favor del indígena. Consideramos que el hecho de Copacabana no sólo es un precedente para las imágenes, sino para la propia evangelización del Perú, con este hecho se halla y a la vez se impulsa ciertos objetivos perseguidos en la primera evangelización y de esta manera inicia el camino de la segunda evangelización; Copacabana y Cocharcas son la bisagra de estos dos procesos, y que giran en torno a las imágenes en las que hallan su fundamento y el impulso necesario para construir el futuro de la sociedad colonial pero sobre todo de las poblaciones indígenas. Asimismo hay que tomar en cuenta que las consecuencias de estos hechos no son solo religiosas, con fines evangelizadores o de conversión sino consideramos que estos hechos, sobre todo el de Cocharcas, esconden un trasfondo de intereses políticos, sociales e incluso ideológicos y que bajo el manto de las construcciones discursivas de lo religioso ocultan sus verdaderos intereses.

Es interesante ver que para el caso del Perú todos estos trabajos se acercaron al tema de las imágenes desde su aspecto eminentemente religioso - como aparentemente no podría ser entendido de otra manera - centrándose en la función pedagógica que desempeñaban estas imágenes occidentales en la conversión de los indígenas al

⁶⁵ Desde mediados del siglo pasado diferentes autores especialistas en la historia religiosa del Perú consideran que la evangelización en el Perú está dividida en dos procesos o etapas, la primera evangelización (1532-1583) y segunda evangelización (1584-1664). Véase; Lisson Chávez, 1943-8; Armas Medina, 1953; Vargas Ugarte, 1953-63; Marzal, 1983; F. Armas, 1999; Estenssoro, 2003.

catolicismo; pero sobre sus implicancias socio-políticas dentro de la sociedad colonial tomando en cuenta especialmente la participación indígena, poco o nada se mencionó.

Finalmente, podemos reconocer tres líneas de trabajos desarrollados en torno al tema de las imágenes, la primera línea es la providencialista-positivista, en la que se encuentra el grueso de las publicaciones del siglo XX (Montes, 1886; Gamboa Antesana, [¿1912?]; Olivas Escudero, 1913; Óp. Cit., 1924; Vargas Ugarte, 1947; Óp. Cit.: 1956; Pélach y Feliu, 1972; Arduz Ruiz; 1997; Óp. Cit.:2001); la segunda línea es la “nacionalista o peruanista” en la que se encuentran básicamente las obras de Marzal, 1983; óp. Cit.: 1999; 2002 y Rostworoski, 1992 y por último la línea investigativa de tradición francesa en la que se encuentran Duviols, 1977; óp. Cit.: 1988; Gruzinski, 1992; Urbano, 1993; óp. Cit.: 1994; 1999; Estenssoro, 2003 y Valenzuela, 2006. Es evidente que existe una clara diferencia entre la primera línea y las dos restantes, la primera se caracteriza por la forma descriptiva con la que se desarrollan sus escritos y fundamentalmente por su perspectiva providencialista, mediante la cual justifica y legitima el papel desempeñado por la Iglesia colonial y los hechos que se enmarcan dentro de este aspecto religioso. La segunda y tercera se consideran como líneas investigativas que en las últimas décadas del siglo XX con entradas en el siglo XXI, revolucionaron la historiografía peruana, la influencia del estructuralismo francés y de la propia Ethnohistoria es notable; su propuesta teórica, metodológica planteó nuevas preguntas heurísticas al hecho histórico y religioso. Pero creemos necesario puntualizar que la primera línea contribuye en la construcción de la segunda y tercera, ya que sin los trabajos desarrollados de estas fuentes - consideradas hoy en día como manuscritos- no se hubiera llegado a elaborar aproximaciones valiosas, ni las diversas hipótesis teóricas que construyen en sus obras. De esta manera consideramos que todas estas líneas contribuyen para acercarnos al problema pero sobre todo en aproximarnos a las fuentes primarias y secundarias que son necesarias para cualquier proyecto de investigación histórica.

3. Marco conceptual:

- **IMAGEN:** La producción historiográfica moderna desde la segunda mitad del siglo XX se ha preocupado por la investigación de la imagen religiosa desde el aspecto artístico-iconográfico, es decir la imagen es entendida desde su plano bidimensional y tridimensional como manifestación y producción artística, ya sea lienzo o escultura; de esta manera Stastny, Panosfky y Kubler elaboraron interesantes reflexiones teóricas al respecto. A partir de la última década del siglo pasado e inicios del nuevo milenio, salió de su plano eminentemente artístico para llegar a interesar a antropólogos, sociólogos,

filósofos y especialmente a historiadores. Serán estos últimos que le comenzarán a dar una verdadera preocupación científica, ligada principalmente a los procesos religiosos como la idolatría y la evangelización de los indígenas del Perú colonial, pero aún manteniendo su vínculo e influencia con la historia del arte.

Así entonces el historiador Juan Carlos Estenssoro Fuchs, influenciado por esta construcción historiográfica-artística de la imagen, plantea la necesidad del estudio de la imagen desde una perspectiva histórica especialmente para el caso peruano, delimitando el concepto de imagen para su uso investigativo *“la palabra imagen está reservada para designar a la imagen religiosa católica que sirve para el culto y la devoción, y que representa generalmente, bajo la forma de una escultura una sola entidad, la virgen o la virgen con el niño (eventualmente Cristo, un santo o una santa). El aspecto narrativo está reducido a su mínima expresión y es sólo pertinente por el personaje mismo o su advocación precisa y, si está presente, lo está de forma sintética, aludido por algún atributo específico”* (Estenssoro, 2003: 274).

La presente tesis toma el concepto de Estenssoro pero no sólo para comprender los procesos religiosos sino para dar explicaciones a procesos socio-políticos sustentados por el aspecto religioso; al igual que el milagro, consideramos que la imagen tuvo y tiene efectos taumaturgicos, normalmente utilizado en favor de quien pueda sacar beneficio político. De esta manera la imagen se muestra como la piedra angular de la tan ansiada asimilación y reconocimiento indígena de ser cristianos; lo que está en juego en torno a las imágenes es la aceptación del Dios católico y su panteón, pero también – cae por su propio peso- de las **relaciones coloniales**, la necesidad de ser identificados-reconocidos como verdaderos cristianos para ocupar un lugar en la nueva sociedad. Esta aspiración aparentemente sólo religiosa, en realidad encubre la aspiración y accionar sociopolítico indígena, especialmente el de las élites que buscan justificar o mantener su estatus y si es necesario construir uno nuevo; de manera que la imagen se convierte en una verdadera arma en la aspiración indígena, y se valdrán de las instituciones de la Iglesia como la cofradía y el arte barroco para legitimar su accionar y así lograr sus propósitos.

- **MILAGRO:** Teológicamente siguiendo la autoridad que como doctor de la iglesia ha poseído y posee Tomás de Aquino, muestra que el milagro *“es un hecho sensible y extraordinario realizado por Dios, como causa única o principal, fuera del curso*

*acostumbrado de la naturaleza y ordenando a fines sobrenaturales*⁶⁶. Junto al reconocimiento de dicha concepción “formal-religiosa”, la presente tesis de licenciatura mantiene una relación más estrecha con el concepto de milagro presente en el clásico de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, en la que el historiador francés presenta al fenómeno milagroso como una construcción política y religiosa en un contexto social determinado. Así como señaló Marcos Lara sobre el texto de Bloch en su prólogo a la edición de 1988 “*si sólo nos quedáramos con la vertiente anecdótica y pintoresca de este llamado milagro real, atestiguado por incontables testimonios documentales, escritos e iconográficos, parecería desmesurado, en verdad, dedicar a tan restringido episodio un libro entero; pero Marc Bloch vio en él, con certera penetración, mucho más que una escena ceremonial vistosa, y supo discernir las múltiples implicaciones que se encierran en este ritual*”⁶⁷.

De esta manera al igual que Bloch la presente investigación pretende en parte mostrar cómo los diferentes hechos milagrosos que produjo la imagen de Cocharcas, fueron construcciones producto de un determinado contexto y una determinada necesidad, las mismas que subyacen detrás de los relatos taumatúrgicos que las fuentes escritas por los curas-doctrineros de la época destilan, y que indudablemente sirvió para justificar y legitimar ciertas acciones socio-políticas y religiosas en favor de dos actores sociales determinantes, las élites indígenas y los jesuitas.

▪ **ÉLITES INDÍGENAS:** La tarea de negociar la implementación del colonialismo por parte de los indígenas andinos recayó sobre unos cuantos miles de funcionarios indígenas. Estas autoridades suavizaron el impacto del yugo colonial sobre sus comunidades, a la vez que paradójicamente se convirtieron en canales para la extracción del excedente de la producción indígena por parte del estado, las instituciones eclesiásticas y de algunos intereses particulares. David Cahill y Blanca Tovías dividen en cuatro partes a las “élites indígenas” para el caso de los andes coloniales: *primero, los distintos niveles del mando de curaca (también llamado cacique o cacica); segundo: las autoridades del cabildo de indios (alcalde mayor,*

⁶⁶ Esta definición tomista se sustenta en cuatro referencias puntuales que nosotros consideramos necesario examinar: **primero, el hecho sensible:** aquí se trata del milagro considerado principalmente como motivo de credibilidad. Su función es conmover los sentidos, despertar la inteligencia del observador y poner en movimiento todas sus facultades cognitivas. **Segundo, lo extraordinario:** el término debe ser entendido en complemento con la frase fuera del curso acostumbrado de la naturaleza, Santo Tomas señala que el acto milagroso tiene la capacidad de trascender las leyes naturales. **Tercero, realizado por Dios como causa única y principal:** teológicamente solo Dios es capaz de obrar fuera del curso ordinario de las cosas creadas, constituyéndose como único autor del milagro. **Cuarto, ordenado a fines sobrenaturales:** tanto en la historia sagrada como en la del cristianismo, los milagros están absolutamente ligados a fines religiosos y sobrenaturales. Sus objetivos están relacionados al destino supremo del hombre y su relación con Dios y nunca a fines puramente humanos.

⁶⁷ Lara, 1988: 8.

alcalde, regidor, alguacil y demás); tercero: los oficiales eclesiásticos menores, las cofradías o padrinos de fiestas (cantor, fiscal, carguyuq, mayordomo, prioste, alférez); cuarto: las autoridades de más alta cuna, representantes de la nobleza sobreviviente de la antigua capital del imperio inca y unos cuantos indígenas nobles esparcidos por otras partes del virreinato, en Charcas y en la Audiencia de Quito⁶⁸. En la presente investigación se presta singular atención a la manera en que el puesto clave de autoridad indígena – el cargo de cacique en todas sus variaciones- confluyó con las instituciones estamentales españolas de la burocracia colonial, pero es de enfatizar principalmente a los oficiales eclesiásticos de las cofradías o padrinos de fiestas (los mayordomos, priostes y alférez), ya que jugaron un rol importante y determinante en las diferentes fundaciones de cofradías dentro de la doctrina de Cocharcas como en la propia elaboración del proyecto de apropiación y entronización de la imagen de Copacabana en el poblado y doctrina de Cocharcas.

La nomenclatura genérica de “curaca” o “cacique” resume a la mayor parte de autoridades mencionadas en la documentación oficial, opacando así las diferencias entre los varios niveles jerárquicos. Para aclarar esta generalización Cahill y Tovías sustentado en el orden de la jerarquía que se asemeja a una pirámide, que proviene del sistema decimal de los emperadores incas, proponen: *De acuerdo a este orden, cada curacazgo estaba contenido dentro de otro de mayor envergadura, por lo que cada curaca era el superior de los curacas que ocupaban un lugar más bajo en las pirámide, a la vez que eran subalternos de aquéllos en los planos más elevados, y así sucesivamente hasta llegar al curaca bajo cuyo mando se encontraban todos los demás⁶⁹. Este modelo gubernamental bien puede utilizarse como una abreviada ilustración de los varios niveles de gobierno indígena durante la época colonial.*

▪ **COFRADÍA:** Lo entendemos como una institución estructurada, jerarquizada que cumplió un papel importante dentro de la sociedad colonial en sus diversos órdenes (político, religioso, económico y social) como un instrumento de poder y prestigio del que se sirvieron las élites indígenas y españolas, así como de relaciones complejas intrincadas entre el señor cófrade y la divinidad.

▪ **ENTRONIZACIÓN:** Hace referencia al hecho de colocar una imagen o una representación iconográfica en un lugar preferente para que sea venerada o admirada, con una clara connotación religiosa. Esta entronización es utilizada normalmente para

⁶⁸ Cahill; 2003: 10.

⁶⁹ *Ibíd.*

poner en trono algún objeto de relevancia e importancia como por ejemplo el de las imágenes religiosas bidimensionales o tridimensionales (lienzos y esculturas), al ser instaladas en sus capillas o santuarios de culto.

VI. METODOLOGÍA

La metodología que utilizaremos consistirá en primer lugar, en recabar información de manera sistemática sobre el período de 1583 hasta 1636, obteniendo información que nos servirá para tener conocimiento sobre el contexto de la época (S. XVI y XVII). De esta manera, por la naturaleza del trabajo de investigación utilizaremos el método histórico, dialéctico, analítico, deductivo, inductivo, comparativo, hermenéutico y sintético.

Todos estos métodos historiográficos, nos brindarán un acercamiento en el ámbito general y particular de nuestro tema de estudio.

1.) MÉTODO HISTÓRICO

Nuestro tema principal de investigación abarca desde el origen de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas, la fundación de su cofradía, posteriormente todos los cambios que produce la entronización de la imagen en toda la doctrina de Cocharcas; y por último las consecuencias de dicha entronización en la sociedad colonial de la zona. Todos estos hechos están relacionados entre sí, por tal motivo es indispensable utilizar una directriz del método histórico no sólo el cronológico sino fundamentado en la heurística, con ella realizaremos la recopilación de las fuentes documentales.

2.) MÉTODO DIALÉCTICO

Este método nos ofrece una característica esencial que considera los fenómenos históricos y sociales en continuo movimiento. Ayudándonos a comprender los cambios que se producen en el modo de vida de los caciques de Cocharcas debido a la entronización de la imagen católica de Copacabana.

3.) MÉTODO ANALÍTICO

Nos permitirá distinguir los elementos del hecho histórico y proceder a revisar ordenadamente cada uno de ellos por separado, con el objeto de estudiarlos y examinarlos cualitativamente, para ver las relaciones entre las mismas.

4.) MÉTODO DEDUCTIVO

Nos permitirá establecer las particularidades del hecho histórico en cuestión.

5.) MÉTODO INDUCTIVO

De una manera opuesta, este método nos permitirá llegar a generalidades en base a la observación y el registro de todos los hechos; es decir mediante el análisis y la clasificación del objeto de estudio.

6.) MÉTODO COMPARATIVO

Con este procedimiento de búsqueda sistemática de similitudes podremos observar los sucesos producidos a través de la entronización de una imagen católica en otros espacios sociales.

7.) MÉTODO HERMENÉUTICO

Con el método hermenéutico podremos emplear el análisis e interpretación de las fuentes primarias o documentales; así como también del contexto histórico del objeto de estudio.

Seguramente una de las aportaciones más discutidas de la hermenéutica fue su abierto rechazo a considerar a la historia únicamente como una sucesión de hechos (positivismo histórico). Con la hermenéutica nos separaremos de su tiempo, de sus juicios personales, etc., e intentaremos lograr una contemporaneidad con las fuentes primarias y el hecho histórico, interpretándolos, renunciando a cualquier intención o normatividad de actualidad.

8.) MÉTODO SINTÉTICO

Por último, con este proceso relacionaremos hechos aparentemente aislados y formularemos una teoría que unificará los diversos elementos. Consiste en la reunión racional de varios elementos dispersos en una nueva totalidad.



Virgen de Cocharcas, Autor: Anónimo. Siglo XVIII. Lienzo Óleo sobre tela 1.35x1.31 cm.

Estilo: Barroco. Escuela: Charcas. Ubicación: Museo de San Miguel de la Ranchería,
Oruro-Bolivia. Fuente: Padre Juan Damiano.

INTRODUCCIÓN

“Para traicionar a Hera, Zeus eligió una de sus sacerdotisas, el ser humano más próximo a ella puesto que guardaba las llaves del santuario: lo. Tanto en su aspecto como en sus ropas, lo estaba obligada a repetir la imagen de la diosa a la que servía. Era una copia que intentaba imitar una estatua. Pero Zeus eligió la copia, deseó la diferencia mínima, que basta para desarticular el orden, para producir lo nuevo, el significado. Y la deseó porque era una diferencia, porque era una copia”.

Roberto Calasso

Las bodas de Cadmo y Harmonía

Pocas imágenes religiosas mantienen intactas el contenido histórico que poseen. Una de ellas es sin duda la imagen taumatúrgica⁷⁰ de Cocharcas que encierra una fabulosa narración, rica en hechos históricos tan importantes como la famosa peregrinación del indígena Sebastián Quimichi.

El año 2009, gracias al esfuerzo de buscar documentación histórica en las provincias del Cusco y Apurímac, tuvimos contacto con un hallazgo importante, encontrar un fondo documental inédito dentro del Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas, que nos abrió las puertas a una variedad de información, dentro de ellas destaca, una de las historias más interesantes del Ande peruano. No es que no habíamos escuchado sobre **la historia de la peregrinación de Sebastián Quimichi**, la conocíamos por algunas referencias bibliográficas, además un indígena peregrinando en el Ande en tiempos coloniales, no era novedad para nosotros, lo que nos causó interés e impacto, eran los más de 50 legajos que dan sustento y complementan los doce folios de dicha historia.

⁷⁰ La taumaturgia hace referencia a la facultad de realizar milagros o hechos extraordinarios y prodigiosos. La presente tesis de licenciatura mantiene una relación más estrecha con el concepto de taumaturgia presente en el clásico de Marc Bloch, *“Los reyes taumatúrgicos”*, en la que el historiador francés presenta al fenómeno taumatúrgico o milagroso como una construcción política y religiosa surgida en un contexto social determinado (Marc Bloch, 1983: 542).

En este sentido, identificamos a la Imagen de Cocharcas como eje central en que giran todos los procesos religiosos, sociopolíticos y económicos del poblado de Cocharcas y de la histórica provincia de Andahuaylas, porque observamos que en dicha imagen se concentran todos los esfuerzos de la población indígena local por protegerla, engrandecerla y reverenciarla para valerse de ella. Las fuentes nos destilan una innegable participación indígena no sólo en la reproducción litúrgica del sistema católico, ni en la tan mencionada apropiación de dicho sistema, sino que dichas poblaciones indígenas pudieron y elaboraron estrategias-proyectos en conjunto para sus propios fines y objetivos que no necesariamente tuvieron que ser religiosos.

Esta fue nuestra premisa que atizaba nuestro interés con la que nos adentramos en la investigación, pronto comprendimos que la imagen religiosa tridimensional⁷¹ era una poderosa arma, ampliamente utilizada en occidente para someter a pueblos enteros a la religión católica romana, sus logros en la conversión eran incuestionables. Pese a ello no entendíamos por qué el fenómeno del uso y función de las imágenes tridimensionales en el temprano establecimiento colonial peruano ha ameritado pocos estudios al respecto; quizá porque no se le ha dado toda la importancia que el tema merece, pero lo cierto es que entre las discusiones que marcaron la llegada de los hispanos a América, la imagen religiosa occidental ocupa un primerísimo lugar.

Es la conquista del Perú que nos evidencia más de un hecho flagrante del poder y función de las imágenes tridimensionales; y que cierto sector de la historiografía peruana y extranjera con perspicaz observación se prestó mucha atención. El hecho histórico y simbólico por excelencia que deja constancia del mito fundacional del Reino colonial del Perú, es el Sitio o cerco del Cusco de 1536, en donde claramente se evidencia la utilización y manipulación por parte de los hispanos del uso de la imagen religiosa y los milagros que ésta prodiga para justificar y legitimar la conquista⁷². El hecho no puede ser más elocuente, que los conquistadores desde un inicio se valieron del hecho religioso para sacar provecho dentro de los aspectos sociopolíticos.

Pero es a partir de la irrupción del fenómeno de la imagen de Copacabana (1583), que las poblaciones indígenas comenzaron a utilizar la imagen tridimensional para sus propios

⁷¹ Las imágenes bidimensionales poseen dos (bi) dimensiones, alto y ancho, se desarrollan en soportes planos por medio del dibujo, la pintura, el grabado, la fotografía, etc. Pero son las imágenes tridimensionales en las que podemos apreciar de manera tangible el volumen que poseen las tres dimensiones del espacio (alto, ancho y profundidad), y las ejemplifican las maquetas, relieves, pero sobre todo para el caso colonial la escultura (Panofsky, 1975).

⁷² Duviols 1977; Estenssoro 2003 y Franco 2010.

finés y objetivos. La imagen y sus poderes taumatúrgicos como el milagro, ya no más serán puestos a prueba por los conquistadores sino por las poblaciones indígenas, con un claro sentido, el de buscar justificar y legitimar sus propios intereses étnicos.

En este sentido, la imagen de Cocharcas marca una trayectoria histórica llamativa, dado que dicha imagen que se supone ser la reproducción idéntica de la imagen de Copacabana, decide escindirse del prototipo, mudando nombre y naturaleza en 1636 (como queriendo robarle su poder, al cambiar su identidad). Este proceso conlleva a nosotros a analizar detalladamente el fenómeno, identificando dos actores sociales comprometidos en este hecho, que son los jesuitas y las élites indígenas de Cocharcas.

La entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas (1598), narrada a detalle por la historia de la peregrinación del indígena Sebastián Quimichi, ha ameritado varias publicaciones desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX. En su mayoría dichas publicaciones son de corte positivista y providencialista, en las que sobresalen Emilio Montes (1886); Fidel Olivas Escudero (1912); Óp. Cit. (1926); Vargas Ugarte (1956); Pélach Feliu (1972) y Morote Bets (1988); pero es sin duda alguna que la publicación de Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003), quien nos da mayores aproximaciones al hecho en cuestión, aunque de manera genérica o teórica.

Dentro del análisis de la imagen tridimensional se desarrollaron trabajos más acuciosos aunque todos de manera genérica, pero que sin duda nos otorgan un corpus de referencias que construyen la teoría de la imagen tridimensional y su aplicación en la evangelización de los indios del Perú, en la que destacan Manuel Marzal (1983); Óp. Cit. (1999 y 2002); Henrique Urbano (1993); Estenssoro (1994); Óp. Cit. (2003) y Valenzuela Márquez (2006). Todos estos trabajos analizan la imagen desde una óptica claramente establecida, la imagen como instrumento de conversión o función religiosa; ninguno de estos trabajos se estructura a partir de la óptica sociopolítica, es decir, que la imagen religiosa tridimensional tenga incidencia dentro de los aspectos sociopolítico e incluso económico, y que las poblaciones indígenas junto a los curas-doctrineros pudieran utilizar para valerse de ella y así justificar- legitimar sus intereses.

La presente Tesis de licenciatura contribuye al estado de la cuestión en tres aspectos esenciales: a. la contextualización del origen de la imagen occidental, evidencio que esta obedece a una construcción histórica y que encierra contenidos retóricos, que son aplicados en América, en favor de quien pueda sacar beneficios sociopolíticos, b.

identificamos que dentro de la doctrina de Cocharcas existieron diversos intereses sociopolíticos, que produjo un faccionalismo indígena interno, y que fue resuelta mediante la entronización de la imagen de Copacabana, c. evidenciamos que la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana fue un proyecto planificado y ejecutado por los jesuitas y las élites indígenas de Cocharcas, causando la creación de una nueva identidad indígena para 1636.

Esta Tesis de grado consta precisamente de tres capítulos, el **capítulo 1**, trata sobre la contextualización y definición de la imagen tridimensional occidental y su paulatina inserción en la América india, hasta llegar a construir la ortodoxia de la imagen colonial. **El capítulo 2**, Se centra en analizar dos factores: primero, el de las poblaciones indígenas dentro de la doctrina de Cocharcas, que crean una necesidad, el de buscar una imagen, un prototipo, acorde a sus intereses para imponerse en su localidad, y así insertarse en el nuevo sistema colonial, segundo: analizamos la participación jesuita mediante la proliferación de las cofradías fundadas dentro de la doctrina de Uranmarca, en la que determinamos que dichas cofradías fue un mecanismo utilizado por las élites indígenas locales para resolver un faccionalismo étnico interno, que oculta las pugnas de poder dentro de dicha doctrina. **El capítulo 3**, primero: evidenciamos la participación jesuita, en el apoyo de la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas. Hecho que se concretó mediante la construcción del discurso de la peregrinación del indígena Sebastián Quimichi. Segundo: interpretamos las consecuencias de la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana, causando para 1636 dentro de la doctrina de Cocharcas una nueva identidad indígena, siendo este nuestro punto de llegada de esta investigación.



La milagrosa imagen de Nuestra Señora de Cocharcas, Autor: Anónimo. Año: 1763.
Lienzo, óleo sobre tela, 191.5 x 141.5 cm. Fuente: Colección Casa Andina, Cusco.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES CONTEXTUALES: FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS, JURÍDICOS Y POLÍTICOS DE LA IMAGEN TRIDIMENSIONAL

En este primer capítulo de la presente Tesis, se ahondará en los antecedentes del problema de la representación de las imágenes religiosas occidentales y su aplicación al "Nuevo Mundo". Los orígenes de este problema se encuentran en las lejanas nociones bíblicas y escolásticas, la tradición judeocristiana los conoce muy bien y los griegos discutieron con ardor y sutileza. Posteriormente la reforma encabezada por Lutero pondrá en jaque al catolicismo cristiano europeo, causando con ello una reacción de la propia Iglesia que ante este problema encontrará soluciones fundamentándose con el accionar contrarreformista católico; todos estos procesos serán determinantes para la construcción de la ortodoxia de la imagen. Pero con la aparición en escena del descubrimiento de América todo cambiaría.

América causó a Europa entre otros aspectos, diversos debates teológicos y jurídicos, esta guerra intelectual entre los que estaban a favor y en contra de la presencia Española en América, terminó con opiniones vivas y encontradas. Y no sólo nos referimos a Bartolomé de Las Casas. Las discusiones se iniciaron mucho antes, siendo el debate Bartolomé de Las Casas-Ginés de Sepúlveda la corona de varias décadas de argumentación ética. En todo ello desempeñó papel preponderante la Escuela de Salamanca. El tema de la imagen religiosa contrapuesta al ídolo, para crear y fundamentar la idolatría, estará presente, es parte integrante del debate.

Es bajo este contexto que la influencia Europea hacia América será determinante, especialmente a partir del accionar contrarreformista católico que llega a plasmar y marcar claramente sus directrices mediante la celebración del concilio de Trento (1545-1563) y aplicado al Perú con valor jurídico mediante el segundo (1567) y tercer concilios Límenses (1582-1583). Pero para velar por los intereses de la corona española y de la Iglesia católica en América, dos personajes desempeñan un rol determinante, por el lado religioso la llegada de la Compañía de Jesús encabezado por su máximo exponente José de Acosta y por el lado político la llegada del virrey Francisco de Toledo será pieza fundamental para la organización del virreinato del Perú. Ambos personajes efectúan una serie de proyectos que en un inicio irán de la mano pero posteriormente se volverán

antagónicos. Toledo y los jesuitas sin duda alguna terminan de configurar la ortodoxia colonial y reorganizan el espacio socio-político, religioso andino.

Pero un fenómeno inesperado, que nace a partir de la influencia de la imagen tridimensional, abrirá una nueva puerta para las poblaciones indígenas, mostrándonos como ninguna otra, el resquebrajamiento de la ortodoxia colonial, construida por Toledo y los jesuitas y que causará la ruptura –aparentemente tan firme- entre el clero secular y los jesuitas, como también una codiciada lucha por su posesión. Hablamos de la irrupción de la imagen de Copacabana, dicha imagen no sólo es determinante en la aparición y entronización de la imagen de Cocharcas, sino en la construcción de nuevas políticas evangelizadoras, especialmente dentro de la orden jesuita.

I. ASPECTO PRELIMINAR

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE COCHARCAS Y ASPECTOS GENERALES.

Cocharcas, es una población asentada en el enclave de los cerros y picos altos, a media altura del valle del río Pampas. Cocharcas es Distrito de la Provincia de Chincheros, ubicado en el Departamento de Apurímac, con una extensión de 109.90 km². Se encuentra dentro de los pisos ecológicos de Yunga y Queswa (Pulgar Vidal 1978), el mismo que comprende desde las orillas del Río Pampas (1650 msnm.) hasta el pico de la explanada corta de la montaña Jerusalén (3,800.msnm.) ubicándose el cercado o zona urbana del distrito a una altitud de 2,454.90 msnm. Tipificándolo el INEI con el código de ubicación geográfica N° 030603 y está dividida políticamente en 02 Centros Poblados; Urukancha y Osqollo y 08 anexos.

La población distrital se encuentra a una altitud de 3,039 msnm.; geodésicamente en el Sistema de Proyección Universal Transversa Mercator (U.T.M.), está ubicado en la zona 18, dentro del área de las siguientes Coordenadas Geográficas: (datos facilitados por la DIC/DRC-Cusco).



Fig. N° 01 Vista del distrito de San Pedro de Cocharcas (Foto de Ángela María Concha)

COORDENADAS GEOGRÁFICAS:

Latitud Sur : 13° 36'51"

Longitud Oeste : 73° 44'24"

LÍMITES

El distrito de Cocharcas, se halla ubicado geográficamente dentro del Valle del río Pampas, siendo sus límites los siguientes:

- Por el Norte : Con el distrito Chaccobamba provincia de Chincheros
- Por el Sur : Con el Distrito de San Antonio de Cachi y parte de la provincia de Cangallo, distrito de Saurama Dpto. de Ayacucho.
- Por el Este : Con el Distrito de Ancco Huallo - Uripa y parte del Distrito de Uranmarca.
- Por el Oeste : Con la Provincia de Cangallo, distrito de San Francisco de Pujas Dpto. de Ayacucho.

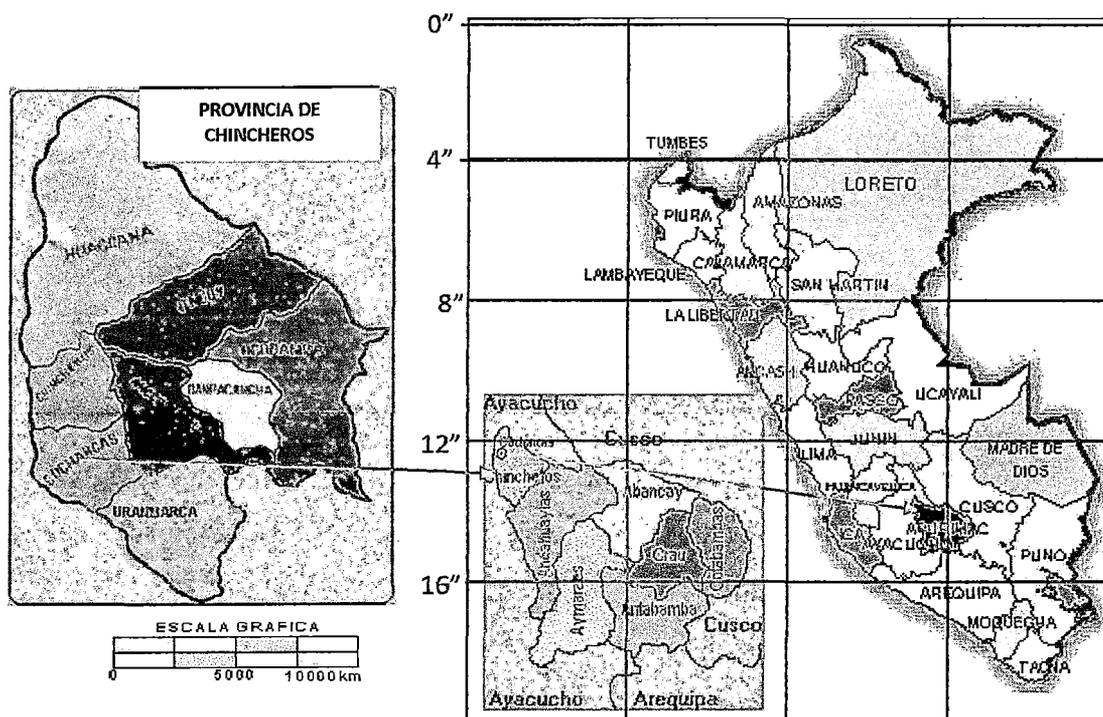


Fig. N° 02: MAPA DE UBICACIÓN DEPARTAMENTAL, PROVINCIAL, CATASTRAL DEL DISTRITO.

Fuente: Informe de investigación arqueológica de Cocharcas-2010 de la Dirección Desconcentrada de Cultura - Cusco

DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA:

TOPOGRAFÍA Y RELIEVE.

El Distrito de Cocharcas, tiene un relieve accidentado y agreste; con pendientes bastante inclinadas y alternas de quebradas profundas en la configuración de su territorio, colinas y roquedales, su clima templado a cálido hacia las quebradas interandinas y frígido en las altas, su humedad se rige a la normal de la zona de queswa, siendo la época húmeda de Setiembre a Marzo y seca de Abril a Agosto. Manifestándose frigidez en los meses de Abril a Julio.

Su cobertura de suelo, está compuesta de tierra arenosa gravosa pedregal y residuos cársticos con muestras de rocas conglomeradas, brechas y afloramiento de rocas calizas.

HIDROGRAFÍA

El valle del río Pampas es uno de los más importantes de la zona, que se desplaza de este a oeste, discurriendo desde las alturas del departamento de Huancavelica (Lagunas de Oqoqocha y Choclococha). Se forma sobre cauce natural del mismo, de clima semitropical de la zona.

El distrito de Cocharcas, por hallarse ubicado en el Valle del río Pampas se ve favorecido por la flora y fauna que alberga, cultivos como frutales cítricos, paltos, chirimoyas, lúcumas, pacay, etc. Este valle cuenta con una fauna que aún se preserva debido a que la mano del hombre todavía no ha depredado.

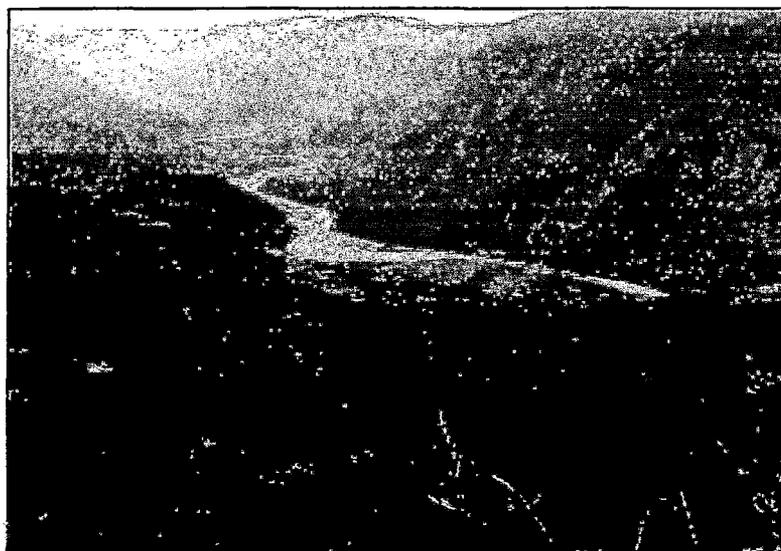


Fig. N° 03 Vista del valle del río Pampas-Apurímac. (Foto de Ángela María Concha)

II. Los orígenes: La construcción de la representación como sustento ideológico

II.1 Las nociones bíblicas y escolásticas: Del ídolo a la imagen

Las nociones sobre la problemática de la representación para con occidente nos parece remitir a los siglos XVI y XVII, es en este contexto que se halla una gran cantidad de documentación sobre el tema⁷³, pero cuando uno revisa detenidamente dicha documentación encuentra que los orígenes del problema se hallan en la propia raíz de la tradición judeocristiana y en sus posteriores siglos de debates y argumentación. Sus propios momentos religiosos y el enfrentamiento con el paganismo exigieron al occidente cristiano una lucha permanente con otras creencias y prácticas rituales. De ahí una larga y variadísima lectura teológica y filosófica sobre el objeto de culto, sobre la manera de expresarlo y sobre el lenguaje adecuado para traducirlo. No es menester de la presente Tesis profundizar el tema detenidamente en este contexto europeo, pero en este acápite se realiza algunas referencias precisas que nos ayudan a conceptualizar el objeto de estudio.

Todo hace indicar, que para comprender el concepto de imagen, es necesario entender el concepto de ídolo. Ambas concepciones nacen de un mismo tronco histórico enraizado en mismísima tradición judeocristiana. Así, las primeras referencias sobre el ídolo y la imagen se encuentran dentro de las nociones bíblicas basadas en algunos pasajes del antiguo testamento que contienen feroces ataques contra los ídólatras; de ellos extraerán los apologistas cristianos muchos argumentos para defender el monoteísmo. Pero ¿Cuál es el origen de la concepción teológica del ídolo y de la imagen?, ¿Cómo el ídolo pasa a ser idolatría? y ¿existe alguna diferencia entre ídolo e imagen?; consideramos que la concepción y evolución del ídolo, tiene que ser entendida a partir de tres concepciones eminentemente teológicas: primero la revelación bíblica, segundo la razón teológica y tercero la tradición eclesiástica de los concilios (García Álvarez, 1993:33).

⁷³ La historiografía contemporánea europea cuenta con una nada despreciable bibliografía sobre el tema de las representaciones o imágenes religiosas, con estudios generales y específicos planteados desde diferentes puntos de vista o enfoques, valiéndose de la amplia gama que ofrece los diferentes momentos históricos que atravesó el viejo continente, estas publicaciones van desde Rudolf Otto, pasando por Jean Pierre Vernant hasta la contemporaneidad de Alain Besançon y Hans Belting, quienes con gran entendimiento y discernimiento tejieron sus historias para comprender el origen, función e influencia de las imágenes religiosas y no religiosas en la historia de Europa. Para el caso específico de España la producción bibliográfica sobre el tema no deja de ser menor, empezando por Cresciano Saravía 1959, Cristina Canedo Arguelles 1982; Alonso Rodríguez de Zevallos 1984 y Paloma Martínez-Burgos 1990, quienes profundizaron el tema aunque desde la perspectiva de la historia del arte.

En esta primera concepción -la revelación bíblica- nos muestra el peso cultural de las prohibiciones del antiguo testamento que tomará capital importancia hasta al menos el segundo Concilio de Nicea (787). Es en esta concepción que el culto a los ídolos aparece reprendido, en el texto sagrado del Antiguo Testamento, Dios no permite el culto a otros dioses o imágenes:

“Y os dije: quite cada uno de sus ojos los ídolos y no os contaminéis con los ídolos de Egipto, YO, Yave, soy vuestro Dios. Pero ellos se rebelaron contra mí y no quisieron darme oídos, ni quitaron de sus ojos las abominaciones, ni abandonaron los ídolos de Egipto, y dije que derramaría mi ira sobre ellos y desahogaríá sobre ellos en la tierra de Egipto”⁷⁴.

“No tendrás más Dios que a mí.

No te harás imagen de escultura, ni figura alguna de cuanto hay arriba, en los cielos, ni abajo, sobre la tierra, ni de cuanto hay en las aguas debajo de la tierra”⁷⁵.

Este es el argumento más tajante del Antiguo Testamento, en el que se hace referencia a la imagen como una creación humana o plástica-artística; es justamente esta afirmación que contradecirá posteriormente -como veremos más adelante- el accionar de la Iglesia católica en el siglo XVI. Pero en estas referencias no se encuentra ninguna aclaración en relación al uso de la terminología de ídolos e imágenes, ni sus diferencias o sus significados, claramente indeterminados. La Biblia supone, de una manera general, que la imagen y el ídolo son lo mismo y el culto a estos deviene en la idolatría y esto no es otra cosa que el culto a los demonios, haciendo depender todo culto idolátrico del dominio demoniaco sobre el mundo, al que Cristo vino a poner término.

La Iglesia pese a la prohibición de las sagradas escrituras de crear y adorar imágenes o ídolos, pondrá de manifiesto dicha práctica al menos desde San Gregorio hasta el segundo Concilio de Nicea (año 787). Frente a ese pecado mayor que consistía en adorar lo creado en vez de adorar al verdadero creador, la Iglesia defiende en oposición a la violencia iconoclasta de los protestantes surgida en Bizancio,⁷⁶ el uso de las imágenes,

⁷⁴ Ez. 20,7 y 8.

⁷⁵ Ex. 20, 3-6.

⁷⁶ Las contradicciones dentro de la propia Iglesia en torno al correcto uso de las imágenes contrapuestas a la figura del ídolo por el Antiguo Testamento, determinó la aparición de los iconoclastas estableciendo una radical postura en torno al uso de las imágenes abriendo un claro enfrentamiento entre la “nueva” postura de la Iglesia y los iconoclastas durante la etapa conocida como bizantina. Esta querrela iconoclasta representa uno de los períodos más álgidos de la historia del Imperio Bizantino. Esta debe comprenderse como un conflicto que afectó a la sociedad bizantina producto de la política

legitimando su función no como objeto de adoración sino de veneración y estímulo a la devoción. Es clásico el consejo del Papa Gregorio I a San Agustín de Canterbury, quien le dice que utilice la devoción a los santos-imágenes para que facilite la incorporación de los distintos pueblos de Inglaterra al catolicismo (Marzal, 2002: 361).

La segunda concepción —la razón teológica— define al ídolo remontándose a las concepciones griegas, es de aquí que la tradición judeocristiana saca los fundamentos básicos para construir su idea de representación. La palabra idolatría viene del griego *eidolon*, ídolo, y de *latría*, adoración. Es decir adoración o culto a los ídolos, agregada por la teología como falsas divinidades. Si nos remitimos al concepto netamente teológico, hay que destacar que, "literalmente, tiene un significado de servicio cultural tributado a las imágenes; este culto ha pasado a designar toda adoración rendida a la criatura en lugar del creador" (Brosse, 1974: 370).

Es innegable la influencia que ejerció Grecia al resto de Europa. La idea de ídolo no puede ser entendida sin la noción Griega de *kolossos* y su evolución a *eidolon*,⁷⁷ la influencia de esta terminología Griega sobre el ídolo es inherente y se dio mediante la tradición judeocristiana transformando el concepto Griego al de la idea de ídolo pagano. Es desde aquí que el ídolo será entendido como la representación falsa, mentirosa, fantasmagórica y por ende considerada parte del contenido demoniaco; he aquí el contenido más implacable que se le impone al término que nació en Grecia, con ello se zanja toda representación pagana antes de la era cristiana (egipcios, griegos, romanos), y con ello aparece otro tipo de representación, el de la Iglesia, sustentada en su concepción

imperial impuesta por el primer emperador de la dinastía Isáurica —León III (717-741)—, que implicaba la destrucción de los iconos religiosos y la persecución de sus adoradores, haciéndose extensiva, de forma intermitente, hasta 843. En esta pugna, se materializaban las diferencias de dos posiciones aparentemente irreconciliables: los iconoclastas; quienes buscaban la destrucción de las imágenes sagradas, y los iconódulos, quienes defendían la producción y uso de dichas representaciones artísticas. Ver Gruzinski 1994.

⁷⁷ Es interesante ver la idea de representación griega que Jean Pierre Vernant se detuvo a estudiar y que nos ayuda a comprender en la presente tesis, como evolucionó la idea de ídolo hacia la de imagen. Primeramente, Vernant plantea la noción de *Kolossos* que no era otra cosa que la piedra, comprometida con la idea de fantasma, aparición en sueños; esta noción de *kolossos* juega con el sentimiento de ausencia-presencia de la cosa figurada. Un ejemplo más concreto es el muerto en el contexto griego, la piedra parece recordar y muestra hasta qué punto el finado está ausente y en un estado radicalmente distinto del de la vida presente, en este caso la *psyche* es la representación verdadera que el muerto lleva para mejor vida mientras *kolossos* es la piedra y como tal es falsa representación, fantasma, sueño e ilusión (porque la piedra jamás podría ser hombre). Esta concepción en realidad representa una doble idea, intrínseca a las formas de representación. Pero, la piedra de que es hecha la figura no puede representar realmente lo figurado, sino en forma fantasmagórica y, podría decirse, falsa. Pero el pensamiento griego evolucionará hasta dotarse de la noción de doble de *eidolon*, a través de la idea de fantasma, de sueño, de aparición de difuntos. La presencia gloriosa de un difunto transformado en héroe, la gesta del personaje deviene real por la palabra. La palabra dota al ausente (muerto) con la presencia del heroísmo, determinando de esta manera la representación falsa del *Kolossos* se vuelve verdadera mediante la palabra que construye la retórica, y que ésta calará hondo en la memoria (Vernant, 1990: 56-71).

teológica y autorizada para irradiar su mensaje, a tal representación se le denomina la "imagen".

Esta evolución terminológica del ídolo a la imagen⁷⁸ tendrá sus repercusiones dentro de la sociedad medieval europea, especialmente dentro de los más fervientes devotos, el culto a la imagen religiosa provocó una deformación de la piedad y luego una hipertrofia de la devoción mariana y de los santos de tendencias supersticiosas, que lejos de realzar las gracias y dones divinos manifestados en ellos, hizo perder de vista el verdadero papel de Cristo como mediador (García Álvarez, 1993: 39).

La tercera concepción –la tradición eclesiástica de los concilios- muestra al ídolo transformado en idolatría, pero ésta tendría que tener carácter dogmático y legal; y esto es precisamente lo que se logrará mediante la celebración de los diferentes concilios propuestos por la Iglesia para que se asiente y cumpla la terminología construida. Todos estos procesos de transformaciones y cambios irán desde el Segundo Concilio de Nicea (año 787) hasta la celebración del sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento (1559-1565)⁷⁹.

Esta tradición eclesiástica de los concilios, por su carácter dogmático, nos ha dejado una doctrina muy clara sobre el delgado hilo que divide la concepción del ídolo y de la imagen. Si bien es cierto que toda obra humana que adoptaban los mismos parámetros de los objetos seres creados por Dios, podían toparse contra la ley divina que ordenaba no hacer ídolos ni imágenes de lo que se encontrara en los cielos o en la tierra, en contradicción a esta afirmación, las imágenes serán autorizadas oficialmente a partir del segundo concilio de Nicea (año 787) que había señalado la importancia y la necesidad de la imagen como testimonio de la humanidad de Cristo. Esta imagen de Cristo "sirve a la

⁷⁸ La evolución de todo este proceso fue muy lenta y conflictiva, pasar del ídolo a la imagen no fue fácilmente asimilada ni entendida, la historiografía redujo la terminología de ídolo e imagen como si fueran parte de un contenido y significación idéntica y no como la evolución de un término a otro, que obedecen a influencias y contextos diferentes. En el Perú salvo Pierre Duviols y Henrike Urbano en las últimas décadas del siglo XX fueron los únicos que se preocuparon por este proceso, trayendo a colación las nociones griegas y judeocristianas para entender la idolatría andina. Urbano preocupado por entender las formas de representación andina, analiza el origen de la representación occidental, en la que sintetiza este proceso de la siguiente manera: "A partir de la idea de ídolo, "expresión simbólica de lo divino", desembocaron en la imagen propiamente dicha, considerada como un artificio que reproduce falsamente, la apariencia exterior de las cosas reales. Con la noción de imitación o mimesis, llega la de símbolo o figura de los dioses: el símbolo figurado de dios se transforma en imagen, producto de una imitación hecha por expertos, que, por su carácter a la vez técnico e ilusorio, pertenece más al dominio de la ficción estética que a la de las realidades religiosas". (Urbano, 1993: 12)

⁷⁹ Para una mayor profundización del tema véase el acápite del presente capítulo: "la aplicación del Concilio de Trento", (pág. 50).

confirmación de la Encarnación, real y no fantasmática del verbo de Dios”,⁸⁰ prolongada implícitamente a la Virgen, los santos y los ángeles⁸¹.

Nicea absorbe y concretiza las influencias de las nociones griegas junto a la tradición judeocristiana para poner fin al debate encarnizado establecido entre los iconoclastas y los iconóduos desarrollada por más de un siglo, hasta llegar a sentirse -la Iglesia católica romana- como la garante y única institución de crear y reproducir imágenes de culto estableciendo sus cánones y ordenanzas. Aquí las nociones del bien y el mal, de Dios o el diablo, del cielo y el infierno se establecen en esta construcción teológica normativizada desde el concilio de Braga (años 561-574)⁸² hasta el concilio de Letrán (año 1255)⁸³; es mediante esta tradición eclesiástica de los concilios que se establece la evolución oficial de la terminología de representación occidental, que el ídolo y la imagen la encarnan.

II.2 La escuela de Salamanca: La imagen con discurso-retórica de conquista.

Es el pensamiento surgido en la Escuela de Salamanca que marca una influencia determinante en su contexto europeo y especialmente en el acalorado debate que surgía por el derecho de conquista en América. Entre los muchos estudios publicados son Venancio del Carro y Luciano Pereña⁸⁴ los que estudiaron detenidamente gran parte de los autores comprometidos en la guerra intelectual entre los que estaban a favor o en contra de la presencia española en América, desde Bartolomé Carranza (1503-1576), Melchor Cano (1509-1560), Diego Covarrubias (1512-1577), Juan de la Peña (1513-1565) hasta Bartolomé de las Casas (1574-1566). Todos ellos directa o indirectamente influenciados por el manantial Francisco de Vitoria (1486-1546), gran responsable de la “revolución mental” acerca de las nociones éticas y jurídicas empleadas en la comprensión de la empresa española en América.

⁸⁰ Texto de Horos del Segundo Concilio de Nicea, traducido a partir de la versión francesa (en Boespflug y Lossky 1987: 33; reproducido en Estenssoro 2003).

⁸¹ Estenssoro, 2003: 158-159

⁸² En el Concilio de Braga, realizado durante el papado de Juan III, se aludió a la manifestación diabólica en los siguientes términos: “si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino dice que emergió de las tinieblas y que no tiene autor alguno de sí, sino el mismo es el principal del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema” (García Álvarez, 1993: 37).

⁸³ En el papado de Inocencio I, 1255, en el Concilio de Letrán, se expuso lo siguiente: “creemos que el diablo se hizo malo, no por naturaleza sino por albedrío [...]” (Ídem: 37)

⁸⁴ Venancio D. Carro y L. Pereña, 1956.

El tema del ídolo y la imagen tomará una nueva forma y contenido que tardó varias décadas en conformarse entre debates, argumentaciones éticas y jurídicas que sirvieron para hallar la manera de justificar y legitimar la conquista (Urbano, 1993:14). El ídolo y la imagen constituirán uno de aquellos debates más acalorados a los que no se le ha dedicado una verdadera revisión y preocupación que el tema merece; al igual que la lingüística,⁸⁵ las técnicas,⁸⁶ la imagen ejerció en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo (Gruzinski, 1994:12).

Fue el claustro de la Escuela de Salamanca que dio una generación de brillantes pensadores a los que les denominaron los escolásticos españoles de la época dorada. Llamados a pronunciarse sobre las razones que justificarían la implantación de las colonias españolas en el "Nuevo Mundo" y su actitud frente al poder político y religioso de los pueblos americanos, el discurso ético y político de los teólogos salmantinos fue elaborado a la luz de los grandes principios del pensamiento de Santo Tomás de Aquino (años 1225-1274), de aquí se sacarán algunos argumentos que luego servirán de "carta magna" para los documentos oficiales tanto de la corona española como de la Iglesia católica.

Será la figura pionera y cimera del fraile dominico Francisco de Vitoria basado en el pensamiento tomista que se convertirá en el punto de inicio de varias generaciones de pensadores que buscaban reflexionar y deslindar hasta qué punto eran permitidas las acciones de ocupación del territorio americano por parte de los súbditos de la corona.

En el argumento humanista de Vitoria se menciona que el ídolo convertido en idolatría si bien es considerado pecado contra la naturaleza no es razón suficiente para legitimar algún derecho de conquista, este argumento apoyará el propio Domingo de Soto "*ni infidelidad, ni la idolatría, ni los pecados contra naturaleza, en cuanto a pecados, pueden fundar algún título legítimo de conquista, por la sencilla razón de que no tenemos autoridad sobre los indios*".⁸⁷ En esta misma línea se encuentra Melchor Cano quien afirma que los indios "*no pueden ser reducidos a esclavitud por razón de idolatría*",⁸⁸ la

⁸⁵ Con el término de *lingüística* se hace referencia en el presente estudio a los imperativos de la evangelización, aquellos obstáculos que se multiplicaron por la variedad de lenguas indígenas que existían en el "Nuevo Mundo".

⁸⁶ Con el término *técnicas* se hace referencia a la difusión de la imprenta y el auge del grabado, técnicas que serán utilizadas para difundir la ortodoxia occidental en el "nuevo mundo" (Gruzinski: 1994).

⁸⁷ Pereña op. Cit. 1956: 62.

⁸⁸ Pereña op. Cit. 1956: 67.

misma opinión es compartida por Juan de la Peña: “ningún príncipe naturalmente tiene derecho a castigar a un rey o a un estado por razón de pecados contra la naturaleza y especialmente por razón de idolatría”.⁸⁹ En su conjunto el pensamiento humanista surgido de la Escuela de Salamanca se negaba a aceptar la utilización del ídolo como la excusa perfecta o el medio más apropiado para justificar las acciones políticas y sociales que la empresa de conquista ya había establecido. Había pues que encontrar los principios ecuanímenes que sustentaría formas pacíficas y justas de convivencia de cristianos en medio de poblaciones ajenas al catolicismo y determinar cuáles eran las condiciones sociopolíticas y religiosas para que las relaciones entre pueblos fuesen justas. Esto es lo que persiguió el pensamiento escolástico-humanista de la Escuela de Salamanca encabezado por Francisco de Vitoria, enfrascados en una encrucijada, porque una cosa eran los fines políticos y económicos de la Corona y otra, los de la difusión del catolicismo, aun cuando los primeros sostenían el trabajo generado por los segundos (López Lomeli, 2002).

En medio de esta encrucijada es que aparece la figura de Bartolomé de las Casas, quien saca a relucir los argumentos de la Escuela de Salamanca y los estruja hasta más no poder.⁹⁰ Pero es la herencia aristotélica y tomista que le sirven de telón de fondo para fundamentar su tesis. Las Casas recoge esa esencia y herencia del pensamiento medieval europeo y construye su “red” para luego aplicarlo en América.

Las Casas propone su proyecto, denominado la red lascasiana⁹¹, que consistió en crear una sociedad cristiana americana sin interferencias civiles y políticas españolas y que se sustentó en escrudifiar los orígenes sobre el *deseo, latría e idolatría*⁹² de la religión

⁸⁹Pereña op. cit. 1956: 70.

⁹⁰ El problema lascasiano fue estudiado en las últimas décadas del siglo pasado por la historia y la antropología. Ver por ejemplo los trabajos de Luciano Pereña (1956); Antony Pagden (1982); Carmen Bernand y Gruzinski (1992).

⁹¹ Bernard y Gruzinski, 1992: 58-66; proponen que la obra lascasiana de Bartolomé de Las Casas explora la antropología religiosa que incluso adoptarán sus contemporáneos y sucesores (Acosta, Duran, Torquemada) los cuales comparten esencialmente, por encima de las polémicas, las mismas preocupaciones y bases del pensamiento eclesialístico, que no es otra cosa que la base y esencia del pensamiento clásico-medieval europeo (herencia aristotélica y tomista), a la que consideran como algo universal y que responde a un razonamiento original del pensamiento, a una necesidad humana y se descomponen en un conjunto de instituciones, prácticas, funciones y roles que cubren lo esencial de sus aspectos y manifestaciones. Las Casas recoge la herencia y aplica esa red en América.

⁹² Esta denominada red lascasiana tiene tres argumentos íntimamente relacionados, primero el *deseo* de alcanzar a Dios por medio de la razón: “el hombre puede alcanzar el conocimiento de dios que la bondad divina puso en cada anima de los hombres al instante de su creación una lumbré intelectual natural, un ímpetu o apetito para conocer a Dios y hallarle”. Segundo define el culto al verdadero Dios denominado *latría*: desde la multiplicación de los hombres siempre se celebraron culto al verdadero Dios, y tercero la *idolatría*: esta celebración o culto al verdadero Dios, deformó hasta derivar en el culto a las creaturas o idolatrías. Esta construcción del proyecto lascasiano, que es más escolástico que humanista, es lo que nos presenta Las Casas, que se convirtió en la defensa más férrea que los indios de América

occidental y en la exposición de las religiones amerindias, fundamentado bajo la óptica aristotélica-tomista. Con los portavoces de la Escuela de Salamanca el ídolo y la imagen, se transformaron en una de las claves de la nueva afirmación política y ética española, ya que para estos teólogos de Salamanca, las creencias y prácticas rituales americanas no justifican la conquista. Es por ello que en todo este debate ético y jurídico lo que estaba en juego en realidad era la elaboración de un poderoso y temible instrumento de manipulación política y social con su debido trasfondo económico, que se desarrolla mediante la construcción ideológica de la idolatría, sustentado en el ídolo y contrapuesto a la imagen con el fin de justificar y legitimar la empresa de conquista.

II.3 La contrarreforma católica o la aplicación del Concilio de Trento:

Es la celebración del Concilio de Trento la medida más importante para corregir las acciones pasadas, en busca de estabilizar y controlar el rumbo de la Iglesia católica, discutida, cuestionada en el contexto Europeo y abandonada en América⁹³. Trento encarna lo que los historiadores denominaron la contrarreforma católica⁹⁴, en un intento de contrarrestar la difusión del pensamiento reformista de Lutero y Calvino, calificada y generalizada por la Iglesia de protestantes, este accionar tridentino no se dio improvisadamente sino aconteció en diferentes años de argumentaciones y debates de sus más renombrados teólogos y velando obviamente por los intereses de la Iglesia romana. Trento empezó en 1545 y terminó en 1563 cerca de 20 años, dividido en tres sesiones o etapas⁹⁵ de debates y discusiones para poner fin a un protestantismo que se

pudieron tener y que el padre dominico se encargó de difundirlo, defenderlo e incluso aplicarlo (Bernard y Gruzinski, 1992: 70-76).

⁹³ Todas las disposiciones tomadas en la celebración del Concilio de Trento se dieron sin entender la problemática de la Iglesia en el Nuevo Mundo, ninguno de sus obispos y arzobispos participaron de ella, a pesar de haber intentos e interés especialmente por parte del prelado de Nueva España en participar y dar sus opiniones en la celebración del concilio tridentino; esto nunca se dio y los asuntos de las nuevas Iglesias de las indias nunca fueron tratados por los padres conciliares reunidos en Trento; ellos desconocían la situación imperante en las Indias, casi ninguno mantenía relaciones con el Nuevo Mundo (Ver Juan Villegas, 1975).

⁹⁴ El nacimiento propiamente dicho de una contrarreforma católica conlleva hablar de la "reforma protestante", aunque diferentes estudiosos calificarían la utilización de esta terminología como ambigua, lo cierto es que esta contrarreforma católica encuentra sus causas en la propia "reforma protestante" como las exigencias planteadas por sus más renombrados teólogos (Lutero, Calvino) y en los propios escritos de sus grandes santos, como también en la irrupción de las órdenes religiosas y su participación cada vez más activa en el accionar de la Iglesia romana como por ejemplo la jesuita; pero es incuestionable que las disposiciones tomadas en el concilio de Trento encarnan la verdadera renovación de la Iglesia, al que se le dio por nombre, la abanderada contrarreforma católica (véase Joseph Lortz, 1982 y Castellote Cubells, 1997).

⁹⁵ Cuando finalmente se convocó el Concilio de Trento en 1545, se da en medio de un ambiente difícil y con continuas interrupciones, en el que se pueden distinguir hasta tres etapas. La **primera etapa (1545-1548)**, bajo el pontificado de Paulo III, asisten a la sesión inaugural apenas treinta obispos. Hubo tan sólo dos obispos alemanes y tres franceses, la mayoría eran italianos. Los españoles presentaban un grupo compacto y bien preparado. En febrero de 1547, una peste declarada en Trento aconsejó trasladar las reuniones a Bolonia, pero los obispos "imperiales" se negaron. Para evitar una peligrosa escisión, Paulo III suspendió el concilio en febrero de 1548. La **segunda etapa (1551-1552)**, bajo el pontificado de Julio III, asistió una nutrida representación alemana, rompiendo el predominio italiano de la etapa anterior. Destacó la

planteaba como amenaza, por su influencia rápidamente diseminada como por su acogida que tuvo en diferentes reinos de la época.⁹⁶

Una de sus principales preocupaciones de las disposiciones tridentinas pasaba por la imagen religiosa, la elaboración de ellas, su proliferación como su significación y función que se les daba, se encontraba en la polémica del contexto reformista, Lutero y Calvino planteaban su abolición de volver a la mesura y sobriedad que las escrituras sagradas mencionan, no sólo en relación a las imágenes sino a toda la parafernalia del arte y la arquitectura que la Iglesia romana venía construyendo.⁹⁷ No era la primera vez que las imágenes religiosas de la Iglesia católica se encontraban en cuestionamiento y padecían duros ataques, -como vimos anteriormente la iconoclastia bizantina ya se había pronunciado- pero esta vez el contexto reformista planteaba su posición y entre sus peticiones se encontraba nuevamente en el ojo de la tormenta el uso de las imágenes, era parte integrante del debate y de las discusiones de la época.

presencia de brillantes teólogos españoles (Soto, Cano, Castro) varios de ellos pertenecientes a la escuela de Salamanca. A instancias del emperador, asistieron algunos delegados reformistas, pero sus exigencias de participar en las deliberaciones, entre ellas el reconocimiento de la superioridad del Concilio sobre el Papa, no fueron aceptadas. En 1552 la situación política alemana experimentó un súbito agravamiento. Mauricio de Sajonia, en quien Carlos V había depositado su confianza, se unió a los príncipes protestantes. Sus tropas cruzaron el desfiladero de Klause y avanzaron sobre Innsbruck, donde se encontraba, desprevenido, el Emperador. Ante la gravedad de los acontecimientos, los obispos alemanes abandonaron Trento y el pontífice suspendió el concilio. **La tercera etapa (1562-1563)**, bajo el pontificado de Pío IV. No hubo representantes de los obispos alemanes ni delegados de los reformistas. Al final, se leyeron y aprobaron, una por una, las resoluciones de las tres etapas conciliares. El Papa dio su aprobación verbal a los pocos días, y solemnemente, en la bula *Benedictus Deus* de 30 de julio del año 1563, aunque con fecha retrotraída al 26 de enero del mismo año se da cierre a dicho concilio. De esta manera se puede señalar que fueron las gestiones de tres diferentes períodos papales (Pablo III, Julio III y Pío IV) a la que estuvo sujeto el Concilio de Trento. Para mayor ampliación de estos procesos véase Jedin Hubert, 1981 [1900]: Tomo I-IV; Castellote Cubells, 1997: 76-78).

⁹⁶La difusión de las ideas reformistas y los esfuerzos de los católicos por frenar su expansión crearon un gran caos no sólo doctrinal, sino también social y político en toda la cristiandad europea. El imperio alemán, escindido en numerosos principados, ducados y obispados, amenazaba con quedar reducido a ruinas. En Francia, el calvinismo parecía arrastrar a toda la nación, y estallaron sangrientas guerras religiosas. Inglaterra se había perdido para Roma. En Escocia triunfó el partido calvinista. Habían abrazado el luteranismo el norte alemán y los países escandinavos. Polonia, Hungría y Bohemia estaban desgarradas por movimientos protestantes. Los cantones suizos se habían escindido en bandos irreconciliables. Incluso en los dos baluartes del catolicismo, las penínsulas Itálica e Ibérica, había círculos que simpatizaban con la Reforma. Y todo ello en un momento en que el imperio turco alcanzaba la cima de su poder y sus ejércitos avanzaban incontenibles por la cuenca del Mediterráneo oriental y Europa Central (Balderas Vega, 1996).

⁹⁷La postura de Calvino era clara, él buscaba la "pureza de los templos" lejos de las suntuosidades que el arte y la pintura exhibían en el siglo XVI, esta postura de Calvino se propagó hasta la Inglaterra de Enrique VI que la reina Isabel prosiguió a su vez, de esta manera comenzó una terrible política de destrucción general de las imágenes como toda expresión artística que sea considerado exagerado o pagano, "*si se habían destruido todos los tabernáculos, todos los altares, candelabros, relicarios y velas, pinturas, cuadros y todos los demás monumentos a falsos milagros, peregrinajes e idolatrías y supersticiones, para que no subsista la menor huella de los mismos en las paredes en los cristales de las ventanas o en cualquier otro lugar de las iglesias y de las casas*". Decreto de Enrique VI para la diócesis de Canterbury (1547), ampliado por Isabel a todo el reino en 1559 (reproducido en Alain Besançon, 2003: 220).

Ante este cuestionamiento la Iglesia se pronunció y dogmatizó su posición mediante el Concilio de Trento (1564). En este sentido las disposiciones tomadas en Trento sobre la significación-función de la imagen religiosa serán determinantes, decretando lo siguiente:

“Manda el Santo Concilio a todos los obispos y a los demás que tienen cargo cuidado de enseñar, que, de acuerdo con el uso de la Iglesia católica y apostólica, recibido desde los primitivos tiempos de la religión cristiana, de acuerdo con el sentir de los santos padres y los decretos de los sagrados concilios: [...] deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, la Virgen Madre de Dios y de los otros santos y tributárseles el debido honor y veneración: *no porque se crea hay en ellas alguna divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto; o que haya de pedírsele algo a ellas, o que haya de ponerse la confianza a las imágenes como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se le tributaba, se refiere a los originales que ellos representan*: de manera que por medio de las imágenes que besamos y ante las cuales descubrimos nuestra cabeza y nos prosternamos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo qual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios , y en especial en los del segundo niceno contra los impugnadores de las imágenes” (Sacratísimo Concilio de Trento. Sección XXV, 448 -451 pág. El subrayado es nuestro).

El Concilio de Trento reafirma la clara posición de la Iglesia en relación a las imágenes, basándose en lo establecido en el segundo concilio de Nicea (año 787), de hecho Trento, determina claramente la forma y el contenido de la imagen y para sustentar lo creado lo contrapone con el ídolo a quien también le da forma y contenido al construir la idolatría⁹⁸.

Pese al cuestionamiento del uso de las imágenes por los protestantes, Trento promueve su uso porque su difusión le dio buenos resultados a la Iglesia católica en toda Europa, pero a la vez entiende que debe normativizarlo mejor para controlar sus posibles usos “desviados”, producto de una excesiva difusión.

⁹⁸ El Concilio de Trento organiza la mayor cantidad de los datos que hemos analizado hasta ahora, en las nociones bíblicas y escolásticas, el humanismo de la escuela de salamanca, fundamentado en la tradición clásica griega y en la propia escolástica medieval, sirvieron de sustento para que la Iglesia romana absorbiera sus influencias y organizara su propuesta en torno a la imagen. Trento vendría a ser la fundamentación de ese dogma construido de manera ideológica para aplicar su retórica no sólo en Europa sino en América.

“destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa...”⁹⁹

El cuidado que se puso en la elaboración de las imágenes en el presente concilio fue vital, porque al normativizar las formas y modelos de cómo se deben elaborar las imágenes toman el control de la producción artística y sobre todo de la devoción y los milagros que estas imágenes prodigaban. Estos efectos taumátúrgicos se convertirán en un arma poderosa que se encontraba bajo el control e interés de la propia Iglesia romana.

Pero aquí también se manifiesta un doble problema, por un lado se encuentra la preocupación del concilio tridentino en las formas y maneras de la representación -la significación de la imagen propiamente dicha, ésta deberá contar con ciertos requisitos para ser aceptada por la Iglesia, la medida y prudencia parecen indicar la norma; pero por el otro lado la Iglesia también se encuentra en la preocupación por aquéllos que elaboran la imagen, el artífice o artista, aquí la preocupación va por la persona, y ésta deberá cumplir o ajustarse a ciertas normas o en su defecto será censurada. Trento menciona claramente que una imagen bien lograda artísticamente se debe a las virtudes que Dios deposita en el artista, y son estas virtudes (honestidad, prudencia, etc.) que la Iglesia pedirá para con el artista.¹⁰⁰ Serán estos dos puntos, especialmente el segundo, que causará una nueva problemática en torno al arte del siglo XVI, en la que Trento regulariza y dogmatiza el problema al establecer claramente su jurisprudencia en torno a la imagen, y delega a la autoridad de su curia episcopal el cumplimiento de sus disposiciones.

Esta nueva preocupación post tridentina de la Iglesia romana por las imágenes y el arte, seguirá presente, el delgado hilo que existía entre *imagen* religiosa aceptada u oficial y el *icono*, elaboración o producción artística, podría devenir en cualquier momento en *ídolo*, generándole un culto pagano y transformándolo de esta manera en idolatría. Este delgado hilo que divide la santidad del paganismo en torno a las imágenes se mantuvo y era la preocupación dentro de la Iglesia romana, llegando a producir malos entendidos y ambigüedades en el culto a las imágenes en América.

⁹⁹ Besançon Op. Cit. 452.

¹⁰⁰ Besançon 2003: 225-226.

Trento no parece ser suficiente para la normativización y buen entendimiento del dogma sobre la representación; aquí los tratados de Gioranni Andrea Gilio da Fabriano (1564), Johannes Molanus (1570)¹⁰¹ y del arzobispo de Bolonia Gabriel Paleotti (1582-84),¹⁰² marcan la pauta y muestran la importancia que la Iglesia romana dio a las imágenes y a toda esa producción artística barroca de finales del siglo XVI, el interés por sus efectos taumátúrgicos es evidente. Asegurar su buen entendimiento y control es el objetivo de la Iglesia romana contrarreformista, pero también se convirtió en un arma peligrosa del que casi siempre la Iglesia sacaba provecho y en la que el artista y el sacerdote debían convertirse en un activo medio participante contra los protestantes y la herejía.

III. EL ESTABLECIMIENTO DEL CATOLICISMO ESPAÑOL CONTRARREFORMISTA: TOLEDO, JESUITAS Y LA IMAGEN DE COPACABANA.

El contexto de finales del siglo XVI en el Perú colonial obedece a diversas coyunturas ideológicas plasmadas en debates éticos y jurídicos encarnizados, como también en acciones y procederes que influenciarán de manera importante tanto en la Iglesia como en el poder político. Por el lado religioso, la promulgación del Concilio de Trento (1564), manifiesta el espíritu del catolicismo contrarreformista europeo, éste llega a los Andes con instituciones políticas, administrativas y religiosas que no dudan de sí mismas ni de la "verdad" que las anima. Por el lado político, el rey de España Felipe II puso fin a la situación incierta del virreinato peruano convocando la Junta Magna (1568), y aplicado al Perú mediante el virrey Francisco de Toledo (1569); con él se produce una transformación sociopolítica e incluso religiosa definitiva e irreversible del Perú colonial.

De esta manera lo político no puede ser entendido sin su contraparte religiosa, ambos aspectos están íntimamente imbricados, y es precisamente que el aspecto religioso será

¹⁰¹ Johannes Molanus doctor en Lovaina (Flandes-Bélgica) desarrolló su "*tratados de las imágenes santas*" en la que intenta establecer de modo erudito la iconografía de cada santo y de los misterios; su regla es que "lo que está prohibido en los libros está igualmente prohibido en las pinturas". En los casos en que las escrituras no dicen nada, podemos elegir el camino más probable guiándonos por la decencia y la piedad. Por ejemplo no se sabe si en el momento de la anunciación la virgen estaba de pie, sentada o arrodillada. Como esta última postura es la más conveniente es deseable que se adopte.

¹⁰² El arzobispo de Bolonia Gabriel Paleotti es más riguroso, desconfía de las metáforas, quiere que todo se ciña lo más posible al texto bíblico. Admite que para "conmover el sentimiento y entender el corazón" se adornen un poco algunas circunstancias, pero a condición de guardar el debido respeto "a la dignidad de las personas o a la probabilidad y verosimilitud de los hechos". Teme sobre todo que los pintores tomen iniciativa y planteen novedades en materia de fe que sean "temerarios", "insólitos" e "imprudentes" en sus representaciones del Juicio final, del infierno, de las vestiduras de la Virgen o de Cristo. En "*discurso en torno a las imágenes sagradas y profanas*" 1583-1584.

tarea pendiente para el virrey Toledo, la Iglesia tenía que someterse al estado, y éste controlar, administrar y facilitar el cumplimiento de la conversión, porque en ella se encuentra su justificación¹⁰³. Para que esto tome cuerpo y asidero el virrey Toledo busca apoyo principalmente en la orden religiosa jesuita.

Con la llegada de la nueva orden Ignaciana (1569) la evangelización del Perú se diseñará desde una perspectiva acorde a los nuevos tiempos y a sus objetivos; más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistémica; se puede decir que los jesuitas encarnan el alma viva de la contrarreforma católica basada en el Concilio de Trento y esté plasmando su influencia en el virreinato peruano mediante el Segundo Concilio Limense (1567); pero el verdadero logro de la orden jesuita se escribirá con la promulgación del Tercer Concilio Limense (1583-84), prácticamente escrito por José de Acosta en donde verdaderamente los preceptos de Trento alcanzarán su aplicación.

Toledo y los jesuitas empiezan lo que se puede llamar la construcción de la ortodoxia colonial, para cuyo propósito intentan borrar toda evidencia de la influencia humanista - lascasiana promovida por los dominicos y agustinos, plasmada en la primera evangelización¹⁰⁴. Adiós dialéctica social que permite buscar realidades cristianas en el pasado indígena, construir un catolicismo exento de todo rasgo indígena es política de estado, y bajo esta percepción contrarreformista fundamentado en el dogma tridentino, persiguen y sentencian todo lo hecho en la primera evangelización, caracterizada o transformada en herejía y por ende en potencial idolatría todos sus logros.

Es bajo este contexto que la orden religiosa de los jesuitas obrará sus más ocultos proyectos; si bien aparentemente, por una parte, la orden Ignaciana iba de la mano en sus inicios con los proyectos del virrey Toledo, por otro lado comenzará a desarrollar

¹⁰³ Toda la historiografía contemporánea sentencia que evangelización y conquista son indisociables, el primero justifica el trabajo del segundo, pero para que esto se dé, se elaboraron-construyeron discursos, retóricas, hasta llegar a inventar la religiosidad devocional indígena. (Urbano, 1993; Luciano Pereña, 1956; García Cabrera, 1994).

¹⁰⁴ En la primera evangelización, las primeras oleadas de religiosos que llegaron al nuevo mundo, principalmente dominicos y agustinos, se encargaron en establecer un puente entre las dimensiones ideológicas del discurso español y las creencias prehispánicas, al mismo tiempo que distorsionan los contenidos indígenas para usarlo como prueba de la cristianización de los andes o entroncarlos con la tradición mítica judeocristiana. Es principalmente que en este proceder se sitúa la utilización del discurso idolátrico y la imposición de las imágenes y reliquias cristianas, haciendo uso en un inicio de las burdas políticas de sustitución, en un intento de ocupar-desplazar los lugares sagrados indígenas por la nueva religión, aquí las ceremonias, los ritos andinos se vuelven fundamentales, apropiarse de ellos imponiendo la imagen parece indicar la regla, pero esto irá más allá, dominicos y agustinos principalmente buscarán casi de manera obsesionada encontrar realidades cristianas en el pasado indígenas, como mecanismo de establecer o construir un argumento que pudo inducir y probar la idea de un mismo universo teológico para españoles e indios y, de ahí en adelante, garantizar que las creencias indígenas "verdaderas" servirán con creces para mancomunadamente perseguir propósitos sociopolíticos y religiosos similares (Urbano 1993)

proyectos abiertamente diferentes a los intereses del Virrey, apoyándose en la influencia del barroco y específicamente en la manipulación-utilización de la imagen.

Difícil decir si por simple coincidencia o por abierta reacción dos hechos fundamentales, transcendentales se producen simultáneamente que ejemplifica el doble proceder de los jesuitas; por un lado la promulgación del Tercer Concilio Limense (1583), concretando de esta manera el verdadero espíritu represivo del Concilio Tridentino; y por otro lado irrumpe un fenómeno socio-religioso, producto de la imagen y el milagro denominado Copacabana. Este hecho en particular renueva y promueve la producción de reliquias—imágenes religiosas en relación íntima con el indígena, de alguna manera logra encabalar elementos de la primera evangelización con la segunda que se iba imponiendo.

Copacabana crea un precedente, un antes y un después en la utilización y proliferación de imágenes religiosas occidentales en el Perú colonial; si en un inicio los milagros y las imágenes fueron utilizados para justificar y legitimar la conquista;¹⁰⁵ la imagen de Copacabana causa un nuevo sentido y proliferación de imágenes que estará más cerca al “pensamiento religioso indígena” que al dogma tridentino y por ende jugará al filo del abismo, al poder ser confundido y sentenciado por idolatría. Es precisamente que aquí las ambigüedades de las imágenes se manifiestan, y serán los jesuitas y las propias élites indígenas locales que buscarán sacar provecho de los efectos taumatúrgicos que estas imágenes comienzan a irradiar. Pero, por el momento, los nuevos evangelizadores no sospechan a donde puede conducir el aprendizaje de la ortodoxia ni la imposición a los indios de rituales e imágenes que generarán nuevas necesidades y respuestas.

¹⁰⁵ Cierta producción historiográfica contemporánea en el Perú, influenciadas por la escuela francesa, habla de la conquista; mejor dicho la reconquista en términos del milagro. De esta manera milagro y conquista parecen indicar un nuevo camino a la interpretación de las coyunturas excepcionales que favorecieron a los conquistadores como signo de que Dios les favorece, y que muchas veces se dio con una intervención divina directa, como los milagros del cerco del Cusco (1536). Para tales circunstancias extraordinarias la producción historiográfica francesa propone un nuevo esfuerzo de exégesis a estos sucesos calificados de providencialistas, llegando a observar que la producción literaria-cronística de finales del siglo XVI y XVII elaboran una construcción argumentativa, retórica-discursiva sobre los milagros, del que se valdrá el aparato político y jurídico colonial para justificar y legitimar la conquista. Demostrando de esta manera que dichos milagros son de conquista, y que sólo alcanzan su explicación y uso *a posteriori* (Duviois: 1977; Estenssoro: 2003; Franco: 2010).

III.1 Toledo y los Jesuitas:

III.1.1 Los proyectos del virrey Toledo

Antes de 1569 la situación colonial en el virreinato peruano era incierta por tal motivo el Rey Felipe II convoca a una asamblea de consejeros de Estado denominada Junta Magna¹⁰⁶, teniendo entre sus lineamientos la incorporación coercitiva de la población indígena al mercado de trabajo, así como el diseño de las bases para una nueva configuración administrativa. De esta manera Francisco de Toledo¹⁰⁷ llega a territorio peruano para ejecutar las reformas de las cuales él había formado parte.

Se instalan en el Perú antes que en Nueva España, el Tribunal de la Inquisición y la Compañía de Jesús, mientras Toledo y el Santo Oficio se encontraban en conflicto con los jesuitas, en buena parte de los casos permanecerán aliados. Lo que se le reprochaba a los jesuitas era su falta inmediata de intervención en la evangelización y, sobre todo negarse a asumir la cura de almas en las doctrinas de indios.

Ya entre los años de 1569 y 1580 se producen cambios significativos, la construcción del sistema colonial se asienta creando inevitablemente rupturas ideológicas. Todas las instrucciones hechas después de la Junta Magna sobre la doctrina y el gobierno eclesiástico entregadas al Virrey Toledo en nombre del rey fueron distribuidas a todos los obispos. En líneas generales lo que se trataba era de establecer una división clara de funciones y poderes, la gente de la Iglesia no debía mezclarse más. Toledo tenía muy en

¹⁰⁶ Las determinaciones de la Junta en materia religiosa se conocen por las *Instrucciones*, tituladas *Doctrina y gobierno eclesiástico* en 28 de diciembre de 1568, que el Rey entregó a Toledo tres meses antes de que iniciara su viaje rumbo al Perú. Existen tres documentos para conocer las determinaciones de esta Junta en el aspecto eclesiástico: 1º Las instrucciones anteriormente mencionadas donde se glosan las resoluciones de la Junta se encuentran en AGI, *Indiferente*: 2859 y está publicado por Lisson, II: 438-456; la parte correspondiente a los jesuitas en Egaña, *Monumenta Peruana*, I: 243 ss. 2º Tres despachos enviados al embajador de Roma para obtener del Papa los privilegios propuestos por la Junta; uno del 9 de setiembre de 1572, en AGI, *Patronato*: 171, ramo 11, que está publicado en CDU, XI: 154-163; los otros dos uno de la misma fecha y otro de 17 de setiembre de 1576, tomados del archivo de la embajada de España ante la Santa Sede, publicado por L. Ayarragaray, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires 1920: 104-108 y 65-69. 3º Proyecto de las erecciones de las iglesias de Indias, sacado del mismo archivo y publicado en *ibíd.*: 85-104. No lleva la fecha pero por el tono y lo tratado basta para afirmar que se trata de las resoluciones de la Junta Magna.

¹⁰⁷ No hay otro Virrey para el cual exista una documentación tan completa. R. Levillier (1921-1935), ha publicado en varios volúmenes la correspondencia y las ordenanzas, así como una extensa biografía. Se han escrito muchos estudios especializados, se han dado a conocer numerosos documentos relacionados con su gobierno, se ha discutido si tuvo éxito al establecer una sociedad indoeuropea cristiana y pacífica en lo que fue una región turbulenta, o si su actuación en realidad creó un despotismo severo y extraño, cuyo propósito era la destrucción de los indios. No puede, pues, sorprendernos que los estudiosos, como James Lockhart, aboguen por una revisión y revisión realizado por Toledo. Un problema de significación en el conocimiento e interpretación del gobierno de Toledo se refiere a las numerosas ordenanzas que promulgó, lo que movió a Antonio de León Pinelo a llamar el "Solón del Perú", una calificación que ha sido consagrada por lo mucho que se ha aplicado.

claro lo que se debía hacer en el Virreinato peruano, bajo su visión una nueva historia indígena será elaborada donde tenían que demostrar la tiranía de los incas, para revertir la situación que habría llevado a Carlos V, por influencia de Las Casas, a estar a punto de dejar las indias (Estenssoro, 2003: 180).

El virrey toma como referente al conocido funcionario Polo Ondegardo mediante el cual retoma las ideas y las palabras, a sus ojos el problema es generacional, a los que quiere perseguir han nacido antes de la conquista, su conversión entonces permanecerá marcada por la visión de gente que lo secundaba para obtener ventajas personales (Ramos 1993). Este hecho provoca que los integrantes de la Iglesia no se comprometan a seguirlo en su impulso para construir un nuevo orden colonial e incluso hará fracasar su proyecto de reunir un concilio. Viendo que no podía ir más allá en pro de la evangelización facilitó a la Iglesia una estructura institucional idónea creando puestos en los pueblos para los sacristanes, cantores, fiscales indios, edificando iglesias, fundando escuelas, pero también proporcionando el marco legal para ejercer en nombre del Rey.

También tuvo una preocupación en destruir a los ídolos de los indígenas, una labor que no consideraba terminada. La única crítica que hace está relacionada a la catequesis ya que no existía una unidad, responsabilizando a los obispos quienes permitieron que cada cura escribiese su propio catecismo¹⁰⁸. Toledo sabía de la ausencia de una unidad ritual, así como también de la creencia de los indígenas de que cada rito está destinado a un dios diferente. Para Toledo, todo lo indígena se vuelve oficialmente sospechoso. Es en estas circunstancias donde los jesuitas entran a jugar un papel importante, ya que ellos son los primeros protagonistas en intentar dismantelar la primera evangelización realizada tanto por los agustinos como por los dominicos.

III.1.2 La posición Jesuita y el uso de la imagen:

Mientras que en Europa se daba una lucha para combatir la reforma protestante teniendo como actores principales a los jesuitas. En el Perú durante el período de 1569-1582, se

¹⁰⁸ “Todos los obispos a una entiendo que an tenido una falta y no pequeña para el aprovechamiento de los naturales que a ver consentido que anden muchos catecismos porque cualquiera clérigo o religioso que se le antoja haze el suyo que de mucho peligro, procuraré que se recojan para que se haga uno de todos y de lo que se hiziere en ello daré aviso a vuestra magestad no embargante que por la diversidad de las lenguas todavía a de ser algo dificultoso; después de hecho será necesario que su santidad mande so graves sensuras que nadie enseñe por otro sino por el que ansi se hiziere y estuviere aprobado o enviando de allá que se aya de guardar generalmente en todas estas provincias” (Carta del 25 de marzo de 1571, Levillier Ed. 1921: III: 496-497; la puntuación fue agregada por Estenssoro 2003: 182).

produce una represión a la cual es sometida la religiosidad indígena, después de estos años surge una progresiva normalización del catecismo y del ritual que hacen más riguroso el mensaje, se opta por olvidar el pasado e imponer el mensaje cristiano donde la idolatría no debía cruzarse con éste, la finalidad consiste en cercar la idolatría para llegar a establecer hitos de demarcación de fe, todo este pensamiento fue el resultado de un proceso intelectual prolongado por casi un siglo, desde la década de 1560 hasta mediados del siglo XVII, no debemos olvidar que los españoles renunciaron poco a poco a buscar en la cultura local realidades universalmente compartidas para privilegiar una indianidad capaz de polarizar y aglutinar todas las diferencias.

Los jesuitas llegan al Perú en el año de 1568- aunque su llegada estuvo planeada desde algunos años atrás¹⁰⁹ por el deseo de Felipe II al firmar una Real Cédula el 3 de marzo de 1566 para que se establecieran los jesuitas a Hispanoamérica, incluso señala que podría marchar en número de 24.

Para el año de 1567 el padre Jerónimo Ruiz del Portillo es nombrado jefe de la expedición, y de esta manera, los jesuitas luego de un largo y penoso viaje llegan el 1 de abril de 1569 a Lima, vienen con una perspectiva más acorde a los nuevos tiempos, teniendo como objetivos: una evangelización más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistemática de todo lo que progresivamente se construirá bajo el concepto de "herejía" (Valenzuela, 2006: 42). La orden jesuita infundió su militancia contrarreformista a toda la experiencia pastoral andina, además de tener como parte "arma" esencial a la imagen en su actividad cristianizadora, corroborando con ello su íntima relación con el legado tridentino y, luego, con el Concilio Limense¹¹⁰ donde no se podía negar el papel preponderante que tuvieron los jesuitas en reprimir la idolatría.

Son deseados y requeridos por la Corona para colaborar con los cambios producidos por el virrey Toledo, pero contrariamente no mostraron, como las autoridades coloniales esperaban, una predisposición dócil y sumisa a la política religiosa de Toledo (Armas

¹⁰⁹ En 1555, San Francisco de Borja ejercía el cargo de superior de los jesuitas en España e Indias con el título de comisario, por ser virrey de Cataluña estaba enterado de todo lo que sucedía en el Perú. Al ser designado el virrey del Perú Andrés Hurtado de Mendoza, éste le escribió a Borja pidiéndole dos jesuitas para poder llevarlos consigo. La respuesta fue positiva. Las gestiones ya estaban hechas, el 23 de agosto del mismo año Borja avisa a San Ignacio de Loyola desde Simancas que los dos sacerdotes elegidos, Gaspar de Acevedo y Marco Antonio Fontova, han partido al Perú. Pero en realidad Acevedo y Fontova ni llegaron a embarcarse, debido a la intervención del Regio Patronato Indiano. En el caso de los jesuitas designados, fue el Consejo de Indias, el que se opuso, Borja con cierta desilusión informa a San Ignacio sobre este suceso, el 26 de febrero de 1556 informa: "*Y así quedo la ida, quianondumvenerat hora eorum*". Frase latina ("porque todavía no había venido su hora") tomada del Evangelio de San Juan 7, 30.

¹¹⁰ Vargas Ugarte 1954; Albó 1966: 249-308 y 395-445.

2003: 400). Ya que dentro de la Compañía se produjo desavenencias y fisuras entre unos y otros, siendo uno de los puntos de fricción el tema de la evangelización indígena. Su primer provincial, Ruiz de Portillo y el clérigo Diego de Bracamonte se alinearon en la defensa de las actitudes toledanas, mientras que otros religiosos como Luis López, Miguel de Fuentes o Bartolomé Hernández se opusieron a los planes de la corona (Egaña 1956: 116-186). En medio se situó José de Acosta, que trató de limar asperezas internas. Justamente Luis López, uno de los primeros jesuitas en llegar a los Andes, y considerado un hombre de muchas letras, sería, al tomar contacto con la realidad circundante, uno de los elementos más disconformes de los hombres de la Compañía frente al poder de Toledo. Al cabo de los años sería sometido a un juicio inquisitorial, bajo los cargos-entre otros-de delitos de sollicitación y regresaría a España en 1583.

En su afán evangelizador, los jesuitas mostraron su preocupación de poner en valor la eucaristía para tal situación debían tener como sacramentos fundamentales la comunión y la confesión¹¹¹, demostrando una vez más el espíritu postridentino de defensa de la nueva ortodoxia. Y justamente fue la *imagen* la llamada a ser soporte de ayuda para introducir las categorías occidentales de lo que significaba pecado, culpa, salvación lo que tanto los concilios querían imponer¹¹², debido a que las imágenes podían ser más poderosas que los discursos para transmitir esta concreción de la palabra.

Pero es cierto que las imágenes ya venían a través de navíos y que sus reproducciones de bultos, sobre todo de Vírgenes, se realizaban de manera generalizada a partir de copias de molde usando materiales como el plomo¹¹³. Un hecho que confirma lo antes mencionado se dio en el año de 1587 cuando un grupo de ingleses capturaron en el puerto de Buenos Aires un navío que se dirigía al Perú "un barril de estaño, que traían los padres para los indios".¹¹⁴

¹¹¹ La confesión tenía, con diferencias de opinión y de práctica, ya un pasado en el Perú. Si confesión prehispánica existía, se trataba en realidad de un complejo de rituales para contrarrestar males y enfermedades, y la "confesión" propiamente dicha era el rito adivinatorio (vinculado frecuentemente con animales) que permitían identificar la transgresión a las normas o la ruptura de los pactos con los *huaca* causante de la desgracia. Una vez identificada, seguía un acto de expiación o purificación (Duviols Ed. 1986). El Manuscrito de Huarochiri proporciona un ejemplo vinculado a esta tradición, pero no incluye un rito de confesión propiamente dicho equiparable al cristiano. Véase para más detalles (Taylor Ed. 1988: 86-101, Capítulo V: 8-56).

¹¹² La elaboración de los registros de confesión figuran entre las obligaciones de los confesores en el Segundo Concilio, medida que pasó al tercero en el sumario aprobado por él (Vargas Ugarte Ed. 1951: 185; 247). Las cédulas son mencionadas por el Tercer Concilio (Idem: 328).

¹¹³ Véase, por ejemplo la carta que José de Acosta envió en 1577 a Everardo Mercuriano, donde menciona unas imágenes de plomo que repartió a unos niños, premiándolos por su aprendizaje del catecismo (Egaña: II: 244).

¹¹⁴Ibidem: IV: 184.

Es precisamente el carácter tridimensional y el uso de éstas en las capillas y en los nichos de las Iglesias, que permitían reproducir en cada hogar una devoción que estimulara la oración y veneración delante de ellas.

Debido a tener numerosos artistas calificados la Compañía de Jesús se destacó en procurar copias y reproducciones. Ya durante la preparación del viaje de los primeros "soldados" al Perú se pedían a la casa central de Roma rosarios, cuentas benditas e imágenes, "*desas que ai en casa hazen*".¹¹⁵

Por esos años se les enviaba también desde Roma una reproducción del retrato de la Virgen que, según la tradición, habría pintado el propio san Lucas, y que se veneraba en la basílica de Santa María de Maggiore¹¹⁶; imagen muy importante y poderosa, pues poseía una cercanía especial con su referente. De ahí que su retrato ocupase un lugar privilegiado, a un costado del altar mayor, en la nueva Iglesia que la Compañía consagró en Lima en 1574.

Sucesos como estos ya sea con grabados, estampillas, bultos y pinturas nos demuestran que las imágenes bidimensionales y tridimensionales ya para comienzo del siglo XVII tenían un virtual éxito persuasivo, así lo confirmaba un jesuita anónimo "*los yndios se mueven mucho por pinturas, y muchas veces más que con muchos sermones*"¹¹⁷. Por esos mismos años Diego de Ocaña informaba sobre su difusión geográfica, subrayando la cercanía con las imágenes que experimentaban los indígenas del Paraguay y Tucumán, apuntando que "*son ceremoniáticos y abrazan bien lo que es procesiones y disciplinas y estas cosas de cofradías y santos e imágenes*" (Diego de Ocaña 1987: 125).

La utilidad de las imágenes va tomando su curso, ya no es tomada como una herramienta adicional, sino que ahora es una herramienta fundamental ya que su fuerza devocional se acrecienta más. El papel taumatúrgico de las mismas es aprovechado por los jesuitas para afianzar aún más su labor pastoral, refrendando su validez en cartas e informes, y alimentando dichas creencias colectivas con sermones y procesiones alusivas.

¹¹⁵ Carta de 21 de febrero de 1567: ibídem: I: 113. También, cartas de 25 de septiembre de 1567 y de julio de 1568: ibídem: I: 145-146 y 195-196.

¹¹⁶ Roma, 16 de diciembre de 1569 y 3 de enero de 1570; ibídem: I: 323 y 360.

¹¹⁷ Francisco Mateos (1944) 1600: II: 36.

III.2 Tercer Concilio Limense y la imagen de Copacabana.

III.2.1 El tercer concilio: la normativización de la imagen en el Perú

El Tercer Concilio Limense establece una ruptura con relación al conjunto de la evangelización anterior¹¹⁸ y marca una diferencia hacia ella. Tanto el Tercer Concilio así como los catecismos publicados¹¹⁹ unían todos los principios y estrategias de evangelización, es decir lo que se podría llamar la ortodoxia colonial. Lo que intenta imponer este concilio es normalizar de manera radical, para lograr la unificación de la doctrina y limpiar el catolicismo de las formas indígenas, coronando de esta manera el proyecto reduccionista del virrey Toledo así como también reforzando el espacio adquirido por la Compañía (Valenzuela 2006: 44).

Ahora bien, si las intenciones consistían en alejarse de todo lo que estaba relacionado con la idolatría, específicamente el tema de las imágenes en el Perú se plantea de una manera diferente, ya que los problemas que surgían a través de ellas mostraban diversos inconvenientes a comparación con los cantos, bailes y ceremonias que anteriormente lograron reutilizar dominicos y agustinos. Este contacto con la imagen fue de manera progresiva conforme nos acercamos a los terceros concilios de México y de Lima, inculcando una veneración unida a la oración: [...] *“yd a las iglesias por las mañanas, y allí haced oración cada día, sin faltar ninguno y también a las tardes, tomando agua bendita y besando la cruz, y mirando las ymagenes”*¹²⁰. Es evidente el respeto que se debe de tener hacia ellas, debiendo inclinar la cabeza cada vez que se pase delante de ellos.

La base para continuar con el uso de imágenes tridimensionales y bidimensionales a finales del siglo XVI, sigue siendo el Segundo Concilio de Nicea (año 787), confirmado por el Concilio de Trento (1564) y aplicado al Perú colonial mediante el Tercer Concilio Limense (1583-4).

¹¹⁸ Es interesante encontrar que todavía en los documentos del tercer concilio se encuentran frases sueltas que recuerdan todavía la primera evangelización (“Quando falta lluvia, o no ay buen temporal, no aveys de llamar al trueno ni celebrar al Yntiraymi, ni offerer al carnero sino mochar a Dios que es dador de los frutos de la tierra”, Tercero Cathecismo 1585: 114r) evidentemente este asunto está en dialogo y polémica.

¹¹⁹ Los textos de los catecismos y del manual de confesión del Tercer Concilio serán reeditados de forma aislada o en su conjunto a lo largo del periodo colonial y después. Entre las reediciones más importantes, citemos la de 1773, ordenada por el concilio celebrado en Lima ese año. Hubo otras reediciones y adaptaciones a dialectos quechuas hasta fechas tan tardías como 1843, 1867 o 1871. En cuanto a las disposiciones del Tercer Concilio Límense, éstas tuvieron fuerza de ley, por ejemplo en la diócesis de Quito hasta 1863. Por otra parte el catecismo del Tercer Concilio Mexicano de 1585 redactado en latín por el jesuita Juan de la Plaza, que había vivido en el Perú entre 1575 y 1580, está calcado del Catecismo Breve del Concilio Límense. Será retomado en 1771 como catecismo oficial por el cuarto Concilio Mexicano que, ante la expulsión de los jesuitas, juzgaba indispensable reemplazar el de Ripalda, utilizado corrientemente hasta entonces.

¹²⁰ Tercer Catecismo, y exposición de la doctrina christiana por sermones (Lima 1585), f. 182 v (Sermón XXVIII: “De la oración”).

Esta tradición eclesiástica de los concilios nos evidencia claramente el paso del paganismo clásico al catolicismo—explicado en la primera parte de este estudio, en el tema del ídolo a la imagen—en donde se concluye que la antítesis entre imagen e ídolo es ficticia, pues ambos pertenecen al mismo molde: el de occidente. El ídolo, en efecto es una creación conceptual que depende de una visión occidental de las cosas y que, por lo mismo, sólo existe en la mente y en la mirada del que lo descubre. Al mismo tiempo, la pugna, propia de la imaginación europea de la época veía en el ídolo la contraparte de la imagen, que mentía y engañaba, generando la división entre imágenes “verdaderas” e imágenes “falsas”, aunque ambas compartían funciones comparables (Gruzinski 1994: 55).

Si bien todas las afirmaciones sobre las transformaciones tempranas de la plástica indígena en el Perú es necesariamente provisional refuerza lo que los historiadores del arte han constatado de una manera global que las convenciones occidentales terminaron ampliamente por imponerse sobre los indígenas—salvo en los tejidos y a ciertos objetos de carácter ritual (pachas y cochas)—cuya función sin embargo parece haberse transformado sensiblemente.

La diferencia que existía entre las representaciones europeas y las americanas eran bien marcadas y por lo tanto se daban soluciones diferentes, siendo la diferencia mayor en el caso peruano. Cuando se trate de representar el pasado indígena tanto indios como españoles terminarán por recurrir exclusivamente al lenguaje visual de occidente, empleando modelos que no derivan de modelos prehispánicos documentados por la arqueología. Todas estas lecturas entre las representaciones occidentales y las indígenas hizo que los españoles incorporasen fácilmente elementos del lenguaje plástico indígena a su retórica visual, incluso para la representación de motivos locales o prehispánicos.

La imagen occidental llega a proyectar veracidad, venerabilidad así como también ambigüedad al espectador. Debido a que la imagen se encuentra sostenida por cualidades naturalistas de la representación es cuando se refuerza esa exigencia de veracidad. Ya que la buena imagen debe presentar la verdad, ser veraz al punto que pinturas pudiesen ser utilizadas como pruebas de juicios. Lo que establece con el espectador como mencionamos es un pacto de veracidad con el doble sentido de semejanza (mimesis correcta) y verdad (certeza de la existencia del referente) (Estenssoro 2003: 280).

Con respecto a la venerabilidad, se admite que dichas imágenes occidentales son aptas para recibir culto legítimo otorgándoles legitimidad el contexto del templo y del ritual, en este aspecto la imagen también realiza otro pacto con el espectador, un pacto de venerabilidad¹²¹. Ya el Tercer Catecismo explicaba sobre la veneración a las imágenes de algunos santos: "*Uno otros que siendo padres y mayores del pueblo con vida y doctrina enseñaron la ley de Dios, como San Agustín y San Martín y San Ambrosio...y por eso los honramos, y llamamos y tomamos sus nombres, y tenemos sus ymagenes en la Yglesia, para que nos recuerden estos nuestros padres, maestros: y por esso honramos sus imágenes*"¹²², no por lo que ellos son en sí, que son palo, o metal, o pintura, sino por lo que representan, que está en el cielo¹²³. La adoración debía estar dirigida al creador y no a lo creado.

Son estos dos aspectos (veracidad-venerabilidad) los que fueron antepuestos en la comunicación con los indígenas estableciendo parámetros y los valores de las imágenes a partir de los cuales éstas fueron aceptadas o cuestionadas por ellos. Pero no todas las representaciones occidentales se plegaban a semejantes reglas. Como consecuencias surgían desviaciones e interpretaciones "incorrectas" que perturbaran y alteraran el buen uso ideal de las imágenes concebido por los evangelizadores y que deberán preservar.

El sermón XIX del Tercer Catecismo plantea claramente la ambigüedad que los indios percibían entre el comportamiento de los cristianos hacia las imágenes. "*Más decirme eys, Padre como nos dezis que no adoremos ydolos, ni guacas, pues los christianos adoran las ymagenes que están pintadas,y hechas de palo, o metal, y la besan, y se hincan de rodillas delante dellas, y se dan en los pechos y hablan con ellas. Estas son guacas también, como las nuestras?*" (Tercer Catecismo 1585: 114v), no sólo se debía auxiliar a la imagen del exceso de virtudes sino que también se tenía que evitar que los indígenas confundieran la imagen con la huaca y para que tal cosa no sucediera las huacas vinieron a formar parte del universo cristiano, en la medida en que constituirían una invención del diablo¹²⁴. No debe extrañar que, mientras que los españoles consideraban a las huacas como manifestaciones del diablo los indígenas interpretaran el

¹²¹ Estenssoro (1991) presentó algunas reflexiones sobre este tema, aunque centrados en el siglo XVIII tardío en los Andes. Sin embargo para Estenssoro si bien ciertos fenómenos pueden ser universales no comparte la tesis, implícita a lo largo de su obra, que estas características (ese "poder") sean inherentes a la imagen y no un producto histórico o cultural.

¹²² Tercer Catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones (Lima 1585), f. 440 (sermón VIII como fundo Jesuchristo, la Sancta Yglesia, y de su principio y discurso: y como siempre dura el poder de los ministros de Iesuchristo, cuya cabeza es el papa).

¹²³ *Ibidem.*: 441.

¹²⁴ Tercero Catecismo 1585: 108v-117. Véase también Estenssoro 2001: 455-474.

cristianismo como una variación de la idolatría, estableciendo sus propios vasos comunicantes. Así, por ejemplo, en el Confesionario para los curas de indios surgido del tercer concilio se incluía un anexo especial con una "Instrucción sobre las costumbres y los ritos indígenas que debían ser extirpados. Allí se apuntaba: *"Que como los Christianos tienen ymagenes y las adoran, assi se pueden adorar las guacas, o ydolos o piedras que ellos tienen. Y que las ymágenes son los ydolos de los christianos"*¹²⁵.

La oposición que existe entre ídolo-huaca/imagen tenía que ser explicada por su sentido ambiguo, la representación del referente será aprendida y utilizada como arma de refutación por los idólatras. Recordemos que la imagen católica representa a Cristo a comparación de la falsa imagen, que en el mejor de los casos sólo se representa a sí misma, es decir es un dios-objeto. Esto demuestra, lo que en el uso de representación nunca está claro, que Dios y los Santos son invulnerables respecto de sus imágenes y además que la distinción de lo que hoy llamaríamos significado y significante es intrínseca y necesaria a la imagen, mientras que con el ídolo son una sola cosa.

III.2.2 La imagen de Copacabana y las élites indígenas

Todo indica que la respuesta de las poblaciones indígenas hacia las imágenes cristianas tridimensionales fue que éstos aceptaron y reconocieron las imágenes como objetos sagrados. Uno de los primeros testimonios sobre este asunto se da según el Licenciado Matienzo, con Títu Cusi Yupamqui, en sus incursiones militares desde Vilcabamba, *"Nunca ha muerto español, aunque ha podido, ni quemado iglesia, antes tiene guardadas las imaxenes que de ellas ha tomado"* (Matienzo (1567): 294). Para el oidor, ello demuestra la buena voluntad del inca y de la sinceridad de su deseo de convertirse, de él y de los suyos.

De esta manera como se encuentran evidencias claras de aceptación, también encontramos ejemplos de rechazo hacia las imágenes que confirman el convencimiento indígena sobre el poder de las representaciones cristianas-paralelamente al de las huacas. Así, cuando en 1594 la provincia de Vilcas fue afectada por una "enfermedad de pestilencia", se difundió la noticia de que está sería un castigo que enviaba la *huaca* por haberse hecho cristianos sus habitantes, habiendo de perecer todos aquellos que tuviesen cruces, rosarios, imágenes e incluso prendas de vestir españolas. Los indios

¹²⁵ "Instrucción contra las ceremonias, y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad" Confesionario: 253-262. Cap. VI: 5v.

que tenían estos objetos, entonces, lo arrojaron “con tanto afecto y determinación” a los caminos y quebradas, y no quisieron entrar más en la iglesia¹²⁶.

Se debe entender que el desprecio a la imagen desde el cristianismo, independientemente de la competencia con el ídolo es casi siempre debido a los mecanismos de su construcción o de su puesta en escena. Nos referimos a como la apariencia se acrecienta para aprovechar credulidad de una percepción basada en los sentidos, lo que se podría decir, ver para creer. Los jesuitas cuentan una historia donde la anécdota se completa con la restitución del poder de la imagen y la conversión definitiva de la india incrédula gracias al sermón:

“Otra india nueva en la fee y vacilando en las cossas de ella entro acaso en casa de un indio sacristan que estaban haciendo hostias y ella entre si dixo, miren estos padres que nos hacen adorar por dios lo que un indio hace y en una casa tan sucia &a. Otro dia viendo en un parte que se desnudaba y vestía una imagen de nuestra Señora de las que solas tie(n)en rostro y viendo ella que interiormente no tenía cuerpo sino unos palos sobre lo que se armaba también se escandalico y hacia burla de ella &.

Un día uvo ocasión de predicar de la adoración de las imágenes y de la diferencia a la que la gentilidad hacia a sus ídolos y juntamente se trato del santísimos sacramento y su adoración ella se hico tan capaz de la verdad que luego se vino a confesar con muchas lágrimas y confussion de su infidelidad”¹²⁷

Los elementos que cuestionan la veracidad de la hostia o la imagen son, en primer lugar quien las ha fabricado. Por más que sea ella misma indígena (o tal vez por la misma razón), la protagonista no concibe que un indígena pueda producir algo sagrado, mostrando que ha interiorizado que la capacidad de producir lo sacro está reservada a un poder de lo sagrado que se atribuye en principio al monopolio religioso católico que es también un monopolio colonial¹²⁸. El segundo elemento de duda es que la imagen rompe con su función mimética, ya que debajo de las ropas no se esconde un cuerpo fingido sino

¹²⁶ (Polia 1999: 209). Sobre este punto, es necesario tener presente que para la cosmología andina prehispánica lo sagrado envolvía a lo mundano, imprimiéndole –a seres vivientes y objetos inanimados– una energía primordial que se expresaba a través del término *camaquen* y que los doctrieros cristianos tradujeron como “anima”. Según los indígenas, entonces, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *camaquen*, la que podía ser causada por situaciones externas, como la acción de un hechicero, o como el ejemplo señalado por la intromisión de las *huacas* “cristianas” (Rostworowski 2000: 10-11.) Sobre el concepto *decamaquen* véanse los trabajos de Gerald Taylor recopilados en *Camac, Camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos* (Lima 2000).

¹²⁷ La anécdota corresponde a las misiones de Trujillo y Zaña el año 1610. ARSI: Perú 13-L.A. II 1606-1612. Anua de 1610: 76v. Firmada por Juan Sebastián. Lima, 31 de marzo de 1611.

¹²⁸ Este pensamiento seguía en pie en 1610 cuando ya se había reconocido gracias al milagro de Copacabana la capacidad de los indios de producir imágenes pero todavía no ha estallado la gran extirpación.

por el contrario, los maderos confirman que la imagen es otra cosa que el referente y permiten la lección moral. Ciertamente la fuerza de las imágenes -los evangelizadores lo saben bien y sacan provecho de ello- es su poder de convocar, de manera más directa que cualquier otro medio, la realidad que representan. La identificación o la confusión es un riesgo latente que puede escapar a su control, pero que, cuando les conviene, saben dosificar sabiamente a su favor.

Ciertamente los indígenas a través del tiempo ven constituirse un corpus de devociones; así tenemos, San Bartolomé y Santo Tomás¹²⁹, a los cuales se agregan Santiago Mata indios y la Virgen del Sunturhuasi, incluso los propios evangelizadores encuentran sus propios vestigios materiales, como la Cruz de Carabuco atribuida al apóstol. Son estas devociones que materializadas en reliquias¹³⁰ las que plantean por un lado el problema de un ambivalente antecedente cristiano en la historia local (San Bartolomé y Santo Tomás) debido a la cristianización de las antiguas ceremonias, lo que significaría admitir la sobrevivencia de una Iglesia apostólica americana en manos de los indios, históricamente independiente de la autoridad de Roma, evidentemente atentaría contra una Iglesia que sólo admitía ser por antonomasia indivisible (Estenssoro 2003: 196) y por el otro, la concesión de un corpus de milagros atribuidos a la madre de Dios (Virgen del Sunturhuasi) realizados a los españoles, los mismos que fueron utilizados para defender el Estado colonial o la religiosidad tridentina.

Es precisamente que la importancia de la Virgen de Copacabana radica en su surgimiento, ya que es producto de un contexto donde se busca destruir diferentes aspectos dados por la primera evangelización, ya que a través de ella se da paso a la creación de vínculos más directos e individuales con la divinidad que los que el concilio buscaba imponer, la Virgen de Copacabana es un claro ejemplo de cómo logran encabalgarse elementos de la primera evangelización con la ortodoxia colonial (Trento y el Tercer Concilio), además de ser un nuevo tipo de reliquia, producto del milagro, ya no otorgado de manera exclusiva a los españoles sino a su contraparte; es decir los

¹²⁹ La devoción de Santo Tomás estaba estrechamente asociada con el mito "andino" de Tunupa que precisamente desplegaban huellas materiales, reliquias, milagros, símbolos y lugares sagrados vinculados a la región del Collao. Como menciona Julia Costilla (Costilla 2010: 40) basándose en Rostworowski (1986), Tunupa es presentado como hijo de Viracocha, mientras que en otras como deidad creadora opuesta y complementaria de este dios. Así mismo, la precisión de mito andino se debe a la advertencia de Bouysson-Cassagne (1987) respecto a la creación colonial de este supuesto mito prehispánico.

¹³⁰ El agustino Ramos Gavilán, cuenta que cómo un antiguo retrato del apóstol encontrado en el Collao (probablemente un monolito) había sido destruido por el virrey Toledo durante su visita. Estenssoro menciona ante tal hecho, que la pérdida de semejante reliquia sólo podía concebirse a sus ojos suponiendo que en esa época "no se avía tanta noticia del Santo Discípulo entendiéndose ser ídolo la debieron deshazer" (Estenssoro 2003: 452).

indígenas, sino que también aporta un asidero material para el cristianismo indígena. Indudablemente la Virgen de Copacabana es el mayor acercamiento que se da entre la religión andina y la indígena con una mutua aceptación y/o incorporación de sus respectivas formas, ritos y contenidos religiosos (Marzal 1999).

En suma, la irrupción de la imagen de Copacabana, viene a ser la bisagra entre dos procesos, que los une. Copacabana de alguna manera logra encabalgarse elementos de la primera evangelización (caracterizada por Toledo y los jesuitas de profana), para dar inicio a la segunda evangelización más dogmática y expurgatoria. Pero lo interesante es que con este suceso, se siembra la posibilidad para las poblaciones indígenas de establecer vínculos más directos e individuales con la divinidad, que los que el propio concilio limense buscaba imponer (Estenssoro 2003: 453). Llegando a aportar un asidero material para el cristianismo indígena. Evidentemente, también produce un debate sobre su autenticidad y una codiciosa lucha por su posesión entre la Iglesia secular y la Compañía de Jesús y, sobre todo, dará paso para lo que posteriormente será el proyecto jesuita e indígena con la Virgen de Cocharcas.



La virgen "morena" de Nuestra Señora de Cocharcas, Autor: Anónimo. Siglo: XVIII.
Lienzo, óleo sobre tela, 185.5x130.5 cm. Ubicación: Museo Pedro de Osma, Lima.

Fuente: Dirección Regional de Cultura-Cusco

CAPITULO: II

DE AYLLUS, IMÁGENES Y COFRADÍAS: LA CONFORMACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA DOCTRINA DE COCHARCAS

La coyuntura finisecular del siglo XVI, fue un contexto en el que se dieron las influencias más determinantes de nuestra historia, las severas políticas del rey Felipe II, la contrarreforma católica y el barroco colonial, devino en una gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano con innegables consecuencias en el Perú colonial, principalmente para las poblaciones indígenas. Pero es de considerar que estas mismas influencias que llegaron de occidente a América, determinaron que dichas poblaciones indígenas buscarán nuevas respuestas, mecanismos y estrategias de sociabilización-interacción, que la institución de la cofradía y la imagen que la sustenta viabilizarán o canalizarán para ocupar un lugar dentro de la nueva sociedad colonial que se conformaba.

Es en este sentido, que en los últimos años la historiografía se ha interesado en analizar y establecer los vínculos entre las imágenes y los milagros que éstas prodigan, para dar explicaciones científicas a determinados hechos históricos resaltantes, dejando un saldo evidentemente establecido, que ambos imagen y milagro actuaron como instrumentos retóricos cuidadosamente contruidos para legitimar propósitos e intereses colectivos hasta incluso individuales, ya sea en favor de los hispanos o de las poblaciones indígenas. Esta percepción se sustenta en un análisis exclusivamente elaborado desde el aspecto religioso¹³¹.

Pero un punto o aspecto que rompe el esquema y que merece una cuidadosa atención es el de las interacciones sociales¹³² entre los diversos grupos étnicos existentes en

¹³¹ La creciente historiografía del Perú y el extranjero, principalmente enfocada en la evangelización de los indios obedece a este tipo de interpretación, utilizando los elementos como la imagen religiosa y los milagros que éstas prodigan con fines eminentemente de conversión, así tenemos a Manuel Marzal (1983; 1999; 2002), Henrique Urbano (1993), Juan Carlos Estenssoro (1994; 2003) y Jaime Valenzuela (2006).

¹³² Lo que está en juego en torno a las imágenes no es sólo la aceptación del Dios católico y su panteón dentro de las poblaciones indígenas con fines evangelizadores sino – cae por su propio peso- de las *relaciones coloniales*, la conglomeración de una diversidad étnica en un solo referente ideológico (imagen) como medio utilizado para resolver pleitos inter-étnicos ancestrales (pre-hispánicos), que incluso dichas rivalidades llegaron hasta la colonia, hallaron en el aspecto religioso y en sus elementos occidentales, la oportunidad de imponerse étnicamente entre sus pares e incluso vieron la necesidad de ser identificados o reconocidos como verdaderos cristianos para ocupar un lugar en la nueva sociedad colonial.

diferentes partes del virreinato, es decir, la necesidad de contar con una imagen y de ser beneficiado por sus milagros no surge de la nada o de la noche a la mañana sino más bien es producto de una determinada coyuntura o contexto que crea la necesidad de buscar soluciones a problemas difíciles internos y externos que las poblaciones indígenas padecieron y a las que estaban sujetas. La reorganización del espacio andino a través de los repartimientos, reducciones y las políticas regalistas del virrey Toledo, así como el establecimiento del catolicismo contrarreformista, marcaron claramente una crisis generalizada entre las poblaciones indígenas y éstas tuvieron que buscar nuevas medidas, mecanismos o estrategias para superar dichas crisis. Así la coyuntura sociopolítica de la segunda mitad del siglo XVI, se hace fundamental analizarla para comprender cómo las poblaciones étnicas hallaron en la imagen y los milagros las respuestas a sus súplicas de tanto maltrato y castigo.

De esta manera dichas poblaciones indígenas descubrirán que en los elementos occidentales traídos por los hispanos podrían hallar verdaderas armas para superar las diferencias étnicas entre ellos e imponerse dentro de determinados grupos sociales locales o regionales. Para lograrlo se dieron cuenta que uno de los primeros pasos a seguir era establecer posibles alianzas con los curas y los propios encomenderos para buscar la tan añorada supremacía étnica (Stern 1982). Es así que los problemas sociales hallan en parte su solución en el aspecto religioso.

Pero los milagros necesitan un asidero material, que la imagen brindará, pero dicha imagen para no lidiar con la idolatría de la que venía presidida desde Europa, necesita de un sustento legal de comprobada confiabilidad, que la institución de la cofradía ofrece. Así el tríptico taumatúrgico se construye (milagro, imagen y cofradía)¹³³, nos muestran un

¹³³ Hacemos referencia a este término de “tríptico taumatúrgico” a la conjugación de tres elementos propiamente occidentales que son el *milagro*, *la imagen* y *la cofradía*, estos elementos nos muestran un camino claramente delimitado y en un orden que la propia historiografía los ha estudiado, analizado e interpretado. El pionero en estudiar la importancia de los milagros como hechos determinantes en el inicio colonial peruano es el historiador francés Pierre Duviols (1962), que en su célebre estudio sobre “*las tradiciones milagrosas del sitio del Cusco, 1536, y su suerte en la literatura*”, marca el inicio de una vertiente francesa preocupados por el estudio sobre el tema. Posteriormente Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003) -que a nuestro juicio es el mejor trabajo sobre el tema de los milagros en el Perú- Julia Costilla (2010) y David Franco (2010), influenciados por esta tradición francesa, elaboran una cuidadosa construcción de los milagros y sus efectos en la creciente sociedad colonial peruana. Todos estos estudios nos evidencian que hasta 1583 existe un interesante aprovechamiento del discurso del milagro en favor de los hispanos (dentro del fuero civil y religioso), ya que es un elemento occidental que llega con los hispanos, principalmente para justificar la conquista mediante las afirmaciones providencialistas.

Pero es a partir de 1583 que la imagen religiosa irrumpe en escena, ya que los milagros necesitan un asidero material pero sobre todo, ya no son sólo los hispanos que buscan los beneficios de sus poderes taumatúrgicos, sino las poblaciones indígenas, rompiendo la exclusividad que tenían los hispanos de ser favorecidos por estos hechos religiosos (Estenssoro 2003). Si bien los milagros y la imagen se convierten en poderosas armas de justificación y legitimización sociopolítica y religiosa de los conquistadores, al comenzar a ser utilizados por las poblaciones indígenas se temía que podrían caer bajo

camino, que no sólo las poblaciones indígenas comenzaran a utilizar, sino las propias órdenes religiosas, propagando y difundiendo como medidas que el propio Concilio de Trento (1564) afirma y el Tercer Concilio Limense (1583-84) confirma para el Perú colonial.

En este trayecto histórico, dos son los procesos coyunturales a manera de ejes fundamentales e influyentes que marcan el rumbo de nuestro análisis, el primero, es el rey de España Felipe II quien puso fin a la situación incierta del virreinato peruano convocando la Junta Magna (1568), en ella se establece que era necesario incorporar coercitivamente a la población indígena al mercado de trabajo, como también se diseñó las bases para una nueva configuración administrativa, estas medidas serán encomendadas a Francisco de Toledo, quien es partícipe de la citada junta. Con la llegada del virrey Toledo al Perú (1569) se produce una transformación sociopolítica e incluso religiosa definitiva e irreversible del Perú colonial, y de esta manera el nuevo sistema implantado se asienta (Estenssoro 2003: 179). El segundo, la promulgación del Concilio de Trento (1564), constituye lo que se denomina el catolicismo contrarreformista, que llega a los Andes con instituciones políticas, administrativas y religiosas que no dudan de sí mismas ni de la "verdad" que las anima; imponen una ética, una forma de creer y de celebrar e imponer su religión; no dialoga, silencia y rara vez se conmueve (Valenzuela 2006). Las disposiciones del Concilio de Trento, con los intentos de normalización y fiscalización consecuentes, sólo entrarán plenamente en vigor en el Perú a partir de 1583 en manos de la Iglesia secular y apoyada firmemente por los jesuitas (Estenssoro 2003: 243).

Estos dos aspectos están íntimamente imbricados y tendrán innegables repercusiones e influencia en las poblaciones indígenas, especialmente en sus élites que buscarán acomodarse e insertarse en esta nueva sociedad colonial que se gestaba a finales del S. XVI.

la acusación de la entonces famosa idolatría indígena, es decir, estos elementos en manos de los indígenas se prestaban a sospecha bajo la acusación de idolatría y apostasía pese a que los propios evangelizadores los utilizaban para su propia conversión (Urbano 1993; Valenzuela 2006). Es aquí que el tercer elemento llenará el vacío que permitirá a la imagen deslindarse de la idolatría y así complementar el "tríptico taumatúrgico", hablamos de la cofradía. La institución de la cofradía legalizará todos los mecanismos, acciones y aspiraciones que la población indígena tenía en torno a los posibles beneficios que le pudieran otorgar los milagros y la imagen religiosa, es en definitiva que la cofradía institucionalizará estos dos elementos, construyendo un nuevo camino para que dichas poblaciones naturales puedan insertarse dentro del nuevo sistema colonial.

Para no reducir la riqueza de nuestras fuentes a generalidades, ni a la propia investigación, analizaremos en el presente capítulo la influencia de estos dos ejes determinantes (el político y religioso), en la conformación de la doctrina eclesiástica de Cocharcas, siguiendo especialmente el camino de nuestros actores sociales: en primer lugar las poblaciones indígenas, y en segundo los encomenderos y los curas-doctrineros, en el que evidenciamos que detrás de dicha conformación jurisdiccional de la doctrina de Cocharcas se hallan verdaderos intereses étnicos de poder, llegando a producir un faccionalismo indígena interno por la supremacía cacical de control y manejo de las poblaciones indígenas locales en donde la imagen y la institución de la cofradía son elementos determinantes.

I. Contextualizando la reorganización social en la región: Huamanga a finales del siglo XVI

Con la llegada del virrey Francisco de Toledo al Perú (1568-1580), las reglas de juego de la situación colonial fueron fijadas, en definitiva, dicho virrey reorganizó por completo el espacio andino, alterando la organización vertical, característica de la territorialidad indígena tradicional (F. Pease 1978: 62). En ningún lugar de las Indias se puso en práctica un proyecto de organización social y espacial tan ambicioso como el que se impuso en los Andes, y de esta manera se cimienta las bases de una nueva sociedad colonial peruana.

En este sentido, existen diferentes factores que dinamizaron esta transformación social-étnica en el Perú colonial pero son principalmente dos factores que logran cambios *fundamentales en la población indígena*, el **primero** se debe a la aplicación de la distribución de los repartimientos entre los conquistadores, dicha distribución tiene como objetivos poner fin y orden a las disputas (herencia de las guerras civiles) entre encomenderos españoles por su posesión indeterminada y la excesiva explotación del indígena, esta última percepción defendida por los lascasianos, y en **segundo** lugar la implantación de las reducciones indígenas, determinan la línea de la reorganización del espacio sociopolítico colonial andino que el virrey Toledo se dispuso a realizar. Las reducciones eran parte de las políticas regalistas del virrey y tienen por objetivos facilitar el cobro del tributo y la mita minera, y dentro del aspecto religioso facilitan asegurar la instrucción religiosa de los indios.

La región de Huamanga no fue ajena a las referidas políticas coloniales impuestas en la segunda mitad del siglo XVI, sin embargo no fueron los únicos procesos de re-

organización social que padeció¹³⁴. Pero con la ocupación hispana la alteración del espacio social Huamanguino queda claramente evidenciado a partir de la implantación de ambas políticas coloniales (los repartimientos y las reducciones).

La distribución de los repartimientos se dio hasta en tres etapas en esta región, el primero fue en 1539 establecido por Francisco Pizarro¹³⁵, el segundo en 1548 realizado por disposiciones del pacificador La Gasca, y el tercero se dio con la llegada del virrey Toledo en 1570. Dentro de la región Huamanguina, que según Damián de la Bandera abarca: "desde Uranmarca que es de aquel cabo de vilcas seis leguas hasta Acos questa junto al valle de Xauxa..."¹³⁶. En este extenso territorio los repartimientos fueron distribuidos por disposiciones heredadas del pacificador La Gasca de la siguiente manera:

- ❖ *Los Xauxas: fueron divididos en dos encomiendas, una para Cristóbal de Peña y la otra para Gómez de Cervantes.*
- ❖ *Los Soras: Pasaron al tutelaje de Melchor Palomino.*
- ❖ *Los Angaras: fueron divididos en varias encomiendas, una de ellas correspondió a Luis de Sotelo y otro a Amador de Cabrera.*
- ❖ *Los Chilques: Se le otorgó a Pedro Ordóñez y Antonio Aberrerio.*
- ❖ *Los Lucanas: Se le otorgó a Juan Velásquez*
- ❖ *Los Atun Lucanas: Se le otorgó a Pedro Avedaño.*
- ❖ *Los Vilcanchos: Cedidos a Juan Manueco.*
- ❖ *Los Chocorbos de Huaytara: Se le otorgó a Francisco de Cárdenas.*
- ❖ *Los Acos de Quinua: Se le otorgó a Pedro Díaz.*

¹³⁴ En la época prehispánica dicha región había sufrido una importante intromisión étnica por la ocupación inca en toda la región, el traslado de mitimaes y la persecución a determinadas etnias- principalmente de la zona de Andahuaylas- por parte de los incas alteró el panorama étnico regional. Ya con la invasión hispana la región de Huamanga y su zona periférica-fronteriza de Andahuaylas volverían a pasar una nueva organización social integral, reconfigurando nuevamente el panorama étnico huamanguino.

¹³⁵ Lo que realiza Francisco Pizarro para 1539 es la entrega de encomiendas y no de repartimientos, existiendo ciertas diferencias entre ambos sistemas de posesión de tierras en América. La corona española daba a los jefes de las expediciones efectuadas en América el control sobre un número limitado de mercedes de servicios laborales, a las que se conoce como encomiendas (Lockhart, 1968, Stern, 1982; Puente Brunke, 1991). Estas mercedes fueron usadas para recompensar los servicios prestados al Rey, usualmente en asuntos militares, y para animar a los miembros de las expediciones a que se establecieran en las regiones recién conquistadas. Y es precisamente lo que realiza Francisco Pizarro el 15 de abril de 1539, al entregar en encomienda la región de los chancas de Andahuaylas al capitán Diego Maldonado. Dado que este había sido miembro importante de la fuerza expedicionaria de Francisco Pizarro, acompañándolo desde los fatídicos acontecimientos de Cajamarca.

En cambio los repartimientos nace como disposición de las leyes nuevas, como medida de limitar los derechos de posesión perpetua que ostentaban las encomiendas, esto quiere decir que en cualquier momento por disposición de la autoridad política (el virrey), si cree conveniente podría cambiar o despojar a los españoles de sus repartimientos. Definitivamente esto pasó a partir de la llegada del pacificador La Gasca en 1547, quien ratificó y cambio a diferentes españoles de sus repartimientos.

¹³⁶ Jiménez de la Espada, 1965:T. I: 178

- ❖ *Los Indígenas de Guamanga: Se le otorgó a Hernán Guillen.*
- ❖ *Los Tanguiguas: Se le otorgó a Juan Palomino.*
- ❖ ***Los Chancas de Uramarca: Se le entregó a Hernán García Carrillo.***
- ❖ *Los Pobladores de Ongoy: Se le entregó a un tal García.*
- ❖ *Los de Papres: Se le otorgó a Vasco Sánchez de Ulloa.*
- ❖ *Los de Pausa: A Diego Gavilán.*
- ❖ *Los Quisillactas de Pomabamba: Se le otorgó a Miguel Astete.*
- ❖ *Los Parcos: Se le otorgó a Vasco Suárez.*
- ❖ *Los Pobladores de Ocobamba: Se le otorgó a Francisco Barrientos.*
- ❖ *Los de Totos: A Beatriz Sánchez.*
- ❖ ***Los de Callamarca y Uripa: Se le otorgó a Martín Lezama***.¹³⁷

Pero esta repartición de los territorios indígenas, que muchas veces comprendían la entrega de grupos étnicos íntegros a la posesión de un solo encomendero, dejó precisamente a los curacas locales ante la necesidad de elaborar alianzas con los encomenderos españoles¹³⁸, ambos en realidad se necesitan en la medida de sus intereses, normalmente disímiles entre estos dos actores sociales.

Las sociedades étnicas locales de Huamanga perciben unos beneficios positivos en elaborar alianzas con los europeos ya que por fin pueden deshacerse del yugo de la dominación inca y defender sus intereses étnicos en una nueva era que se iba gestando. Es el caso de las poblaciones mitimaes que ejemplifican el hecho en la región de Huamanga septentrional; algunas poblaciones mitimaes asentadas por los incas regresaron a sus comunidades de origen y dejaron sus vidas de extranjeros entre poblaciones locales hostiles pero otros establecieron alianzas con los encomenderos para imponerse ante la diversidad étnica que existe en los territorios que ocupan (Steve Stern, 1993: 66).

¹³⁷ Jiménez de la Espada T. I, 1965; Teodoro Hampe, 1979.

¹³⁸ Uno de los hechos que ejemplifica como ninguna otra es el caso del capitán Diego Maldonado y los chancas de Andahuaylas, que trabajaron juntos conformando una poderosa alianza que hizo posible para los intereses del español que su repartimiento sea el más productivo en todo el virreinato peruano; y para los intereses étnicos de los chancas de Andahuaylas los beneficios pasa porque sus curacas o principales mantengan su prestigio y poder en la zona, e incluso el de gozar de ciertos privilegios dentro del propio sistema colonial (Stern, 1993). Otro de los hechos que ejemplifica el mismo caso es el levantamiento de Francisco Hernández de Girón de 1553, que luego de causar una serie de desastres principalmente en Andahuaylas y alrededores, los chancas de Andahuaylas nuevamente tuvieron participación, esta vez dentro de una guerra civil hispana, tomando parte en favor de la corona española. Su apoyo consistió en entregar gran cantidad de indígenas para conformar el ejército de la corona para detener a Hernández de Girón. De hecho el célebre cronista indígena Guaman Poma indica que los "jefes", caciques indígenas de los chancas lucharon al lado de su padre en la batalla de Chuquinga, causando gran daño a los hombres de Hernández de Girón obligándolos a la retirada (Bauer, 2013: 53-54).

Esto también se ve manifestado por la ayuda indígena proporcionada a los españoles en las guerras civiles, como es el caso de los Chachapoyas y Cañaris, trasladados por los hispanos a la villa de Huamanga, e incluso desplazaron un grupo Cañari a la zona de Pomabamba (Huertas, 1998: 19), complicando el panorama étnico en la zona, creando conflictos y disputas internas en la sociedad indígena, es así que el nuevo sistema implantado por los europeos se muestra como una nueva oportunidad de emerger y construir nuevas posibilidades, sobre todo para las élites indígenas.

Los indígenas, principalmente los curacas se suman a la creación de una nueva sociedad colonial impulsada por la búsqueda del dinero y de lucro comercial (Steve Stern 1993: 77). Las alianzas entre indígenas y "blancos" de la nueva era no sólo mejoraron la capacidad de los colonizadores de Huamanga para crear una variedad impresionante de empresas y relaciones comerciales (Salas Coloma, 2005: 301), sino que además reforzaron las estrategias abiertas entre los autóctonos, es decir, la voluntad de aprovechar las nuevas oportunidades, en lugar de abstenerse con rencor de todo contacto. Como veremos, los objetivos de los indígenas y de los españoles eran diferentes y a fin de cuentas contradictorios, no obstante, trabajaron en la medida de sus intereses juntos pero conformada bajo una alianza tensa que en cualquier momento se podría romper.

Otro de los aspectos que causó la alteración del espacio Huamanguino fue las reducciones indígenas. Pero esta política de aplicar reducciones a los poblados de los Andes, tiene sus antecedentes, realizándose los primeros intentos con virreyes y funcionarios reales, como Pedro de la Gasca (1548-1551) y el gobernador Lope García de Castro (1564-1569), quienes fracasaron en su intento de concentrar a la población andina, es con el enérgico virrey Toledo que se llevó a cabo a gran escala¹³⁹ marcando un precedente no sólo en la gobernación española sino en las poblaciones indígenas; la reorganización social era un hecho y sus consecuencias serán determinantes en todos los aspectos de la vida indígena.

Para llevar a cabo esta tarea, era necesario realizar una inspección general del virreinato (la visita general del 23 de octubre de 1570), en la que participan más de 60 personalidades; una oligarquía o clase dirigente que inmediatamente adquirió prestigio, poder, privilegios y un elevado estatus político, entre los que destacan el dominico García

¹³⁹ Pero el virrey Toledo se basará en el jurista Juan de Matienzo Peralta, oidor de la real audiencia de Charcas, quien es el verdadero ideólogo de este plan sistemático para implementar las reducciones de los indios del Perú, según Matienzo "los indios por estar apartados en huaycos y quebradas no vivían en policía y es el principal inconveniente para ser doctrinados"; había que reorganizar a los nativos de los antiguos pueblos en nuevos asentamientos permanentes. (Lohmann Villena, 1967).

de Toledo y Pedro Gutiérrez Flores, el inquisidor Servan Cerezuela, el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa, el jesuita José de Acosta, el jurista Juan Polo Ondegardo y el mismo Matienzo (Zimmerman, 1938: 54-87). Los objetivos de la Visita General eran esencialmente dos: Asegurar los lugares más propicios y saludables para establecer las reducciones¹⁴⁰ y visitar los lugares habitados para realizar un empadronamiento muy preciso que determinara los recursos humanos del Virreinato¹⁴¹.

Realizada la visita general de Toledo (1570), el virrey respondía de manera detallada a las instrucciones del rey, informándolo sobre el estado de la organización del virreinato peruano y de la propia Iglesia, los problemas son múltiples, la solución única: reducir a la población, concentrándola en nuevos pueblos. Según dice el mandato, el cambio se hacía para el *"buen gobierno de estos reinos, y bien y conservación de los naturales y de ellos y con mas comodidad puedan ser doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, ley natural y buena policía"* (Toledo, 1986: t. I, p. 65). Francisco de Toledo, mandó juntar a los indígenas del distrito, lo mismo que al corregidor, al visitador, a los miembros del clero regular y secular, a los encomenderos y les propuso la necesidad de reducir los pueblos por estar tan divididos y apartados. La intención era cambiar el patrón de asentamiento disperso tan típico en los Andes, por el nucleado.

A partir del 11 de diciembre de 1570 que el virrey Francisco de Toledo firmó la ordenanza de reducción de los naturales de Huamanga, y con ello devendrá la segunda perturbación de las estructuras indígenas en la región, dando inicio a uno de los cambios sociales más intensos y traumatizantes que padeció dicha población oriunda. En este sentido los visitadores que nombró el virrey comenzaron a aplicar estas disposiciones; para la región de Huamanga fue designada a Rodrigo Cantos de Andrada quien ya tenía experiencia por haber visitado anteriormente una parte de Lima, y acompañándolo en su visita fueron designados Jerónimo Silva y su ayudante, el visitador eclesiástico el licenciado Merlo (Francisco de Toledo, [1570] 1974: 60). Los cuales realizaron un recorrido por toda la

¹⁴⁰ Dichas reducciones fueron ejecutadas teniendo en cuenta la *"comodidad de aguas, tierras, montes, entradas y salidas y labranzas, y un ejido de una legua de largo, donde los indios puedan tener sus ganados, sin que se revuelvan con otros de españoles"*. (Leyes Indias, pág. 211). Tenían un carácter permanente y se recomendaba que se ubicaran en lugares apartados de las antiguas *w'acas*, de modo que los indios no continuaran practicando sus creencias paganas.

¹⁴¹ Se trataba de efectuar una serie de preguntas de tipo estadístico que proporcionarían el número de parcialidades y señores naturales de cada repartimiento, así como una relación de acuerdo a sus diversas categorías: tributarios casados con hijos legítimos; viejos o viudos con hijos; jóvenes de todas las edades, sexo y estado civil, estado físico; viejos, solteras, ciegos e impedidos de tributar, indios ausentes, así como también los nombres de los caciques principales y subalternos (principales, mandones y mandocillos), procurando elaborar un censo detallado con un fin exclusivamente fiscalista. Otras de las cuestiones importantes eran las relaciones existentes entre caciques y encomenderos, el tiempo de trabajo de cada indio, las condiciones de la propiedad de la tierra (sistema de herencia), tipos de costumbres matrimoniales (servinacuy, etc.) Romero, 1923:126-127.

región de Huamanga, visitando los diferentes repartimientos de dicha zona, ratificando y cambiando a los encomenderos a cargo de dichos repartimientos, en los que destacan por su producción económica y número de tributarios los repartimientos de Atun Lucana Laramati dada en encomienda por dos vidas a Pedro de Córdoba, con una tasa económica de 6,088 pesos, conformando el primer lugar en la producción económica de toda la región huamanguina, siguiéndole están los repartimientos de Quichuas y Aymaraes, como los Soras¹⁴².

Estas reducciones no sólo concentraban a las poblaciones indígenas sino que los somete a una nueva organización de traza urbana totalmente occidental, el modo de traza se encuentra explicado en la instrucción para los visitantes:

“Daréis orden de trazar los dichos pueblos por sus calles y cuadras anchas y derechas, dejando el hueco de plaza y sitio para la iglesia, sino la hubiere, y para casa del sacerdote, y solar para casas de comunidad, y cabildo y juzgado de los alcaldes que ha de haber, y cárcel con aposentos distintos para hombres y mujeres, y corrales para servicio de tal cárcel, y aposento para el carcelero”. (Toledo 1986: t. I, 90).

Es precisamente este modelo de concentración poblacional que se impuso como un modelo de sociabilidad para los pueblos andinos. El análisis de esta imposición de civilización revela que la corona no solamente pretendía asegurar una abundante mano de obra barata para la industria minera – Potosí, Castrovirreyna, Porco, Oruro, Vilcabamba, Carabaya y Huancavelica- sino también imponer un nuevo orden social o *policíade* acuerdo a los modelos hispánicos de población y evangelización (Coello de la Rosa 2006: 87). El afán proyectista del virrey por la reorganización social y política de los Andes inauguró una nueva óptica en las relaciones de la corona con sus súbditos. Efectivamente, Toledo no solamente se interesa por las riquezas del Nuevo Mundo, lo hará también por la regulación de las costumbres de la población indígena y lo hizo a partir de la aplicación de las reducciones.

¹⁴² Noble Cook; Alejandro Málaga Medina; Thérèse Bouysse-Cassagne 1975:291.

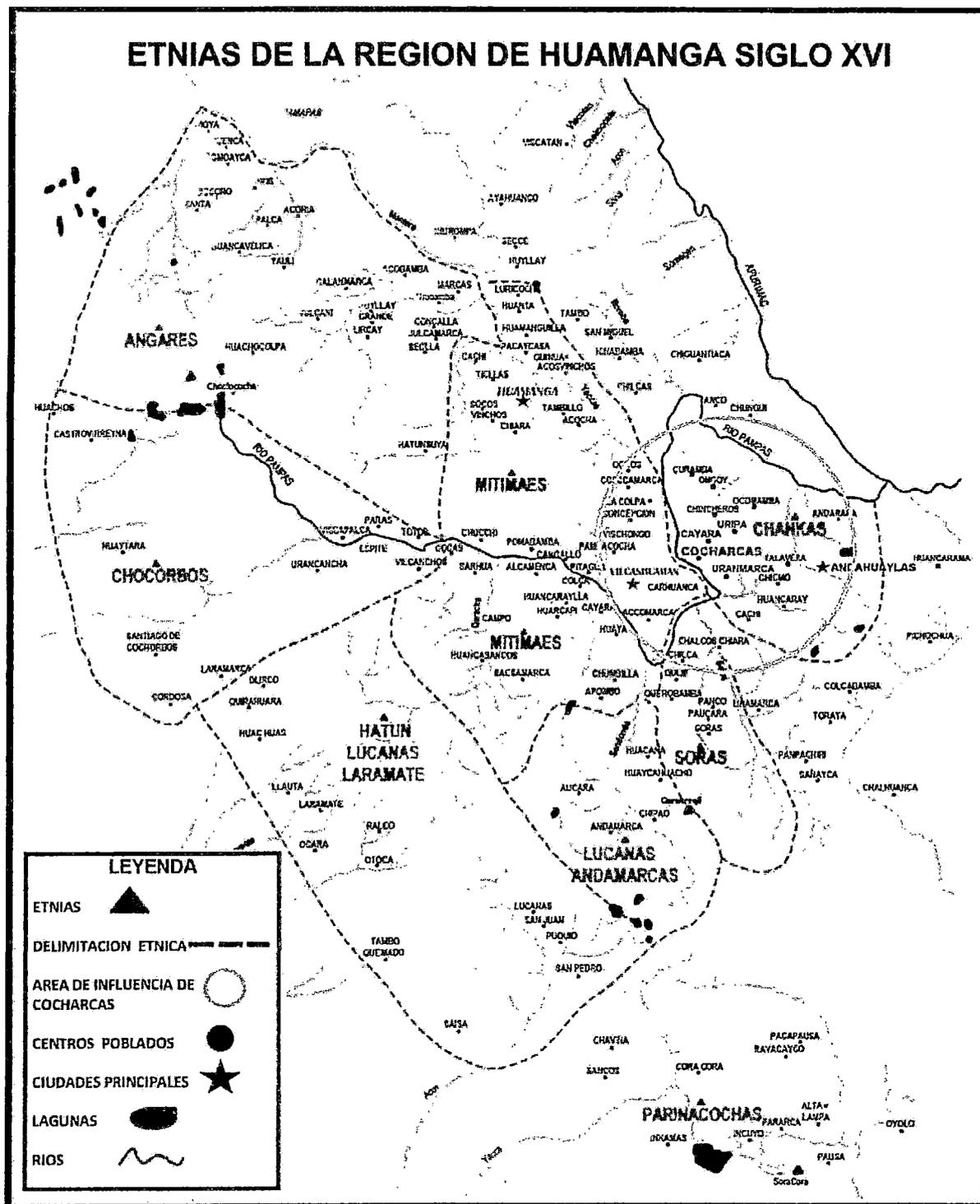


Fig. N° 04 - Delimitación étnica en la región Huamanga S. XVI
Fuente: Elaboración propia a partir de Jaime Urrutia Ceruti 1985.

En 1586 gracias a las visitas realizadas en la región de Huamanga por Rodrigo Cantos de Andrada, Pedro de Carbajal, Pedro de Rivera y Antonio Chaves, nos muestran el ascenso productivo de la región, debido principalmente a la producción minera, básicamente la extracción del mercurio de Huancavelica, así las décadas de los ochenta y noventa del siglo XVI muestra la cúspide económica de la región, sustentado en el trabajo de la mita y la contribución de mano de obra indígena indispensable para la extracción de los minerales. Sin embargo las consecuencias demográficas, culturales, religiosas y políticas para las poblaciones indígenas de la región, especialmente dentro de la provincia de Andahuaylas serán importantes.

II. Los avatares en la conformación socio-religiosa de la doctrina eclesiástica de Cocharcas.

Para comprender el proceso de reorganización social de la doctrina eclesiástica de Cocharcas, primero es necesario detenernos en analizar la provincia de Andahuaylas en los inicios del recién conformado sistema colonial, ya que la doctrina de Cocharcas -como veremos más adelante- juega un rol determinante para la supervivencia y desarrollo étnico dentro de dicha provincia en la difícil coyuntura finisecular del siglo XVI.

Andahuaylas obedece a un proceso histórico particular que arqueólogos, antropólogos e historiadores discutieron por décadas y que le vincularon -gracias principalmente a las referencias cronísticas- con la cultura denominada Chanca.¹⁴³ Pero son las últimas

¹⁴³ La historiografía peruana y extranjera se ha interesado desde finales del siglo XIX por estudiar la cultura Chanca, pero es principalmente a partir del siglo XX que la producción -especialmente histórica- desarrollará una cantidad de trabajos importantes como: en 1923, Alberro Arca Parró publicó en la revista inca el artículo ¿Dónde vivieron los chancas?; en 1936 aparece el trabajo de Víctor Navarro del Águila "monografías sobre Pocras, Wancas y Chancas"; tres años después desarrolla la tesis titulada "las Tribus de Ancku Wallock"; también en 1936, Pio Max Medina publicó su estudio sobre los Pocras. En 1946, Lizardo Guillén escribió su tesis "algunos aspectos de la historia y arqueología de los chancas"; en 1953 María Rostworowski publica "Pachacutec Inca Yupamqui", en donde elabora algunos alcances de los Chancas, proponiendo la famosa confederación chanca; años más tarde, en 1959, Luis G. Lumbreras escribió un trabajo titulado "Los Chancas", en el que evidencia por primera vez cierto tipo de cerámica Chanca denominándola "arjalla". Ya en las últimas décadas del siglo XX se incursiona de forma diferente en el análisis de la cultura Chanca, la corriente interpretativa francesa se hace presente, y es precisamente el francés Pierre Duviols que comienza a sacudir los cimientos interpretativos anteriores, caracterizados por monografías regionales especialmente de la sierra sur-central de nuestro país. Duviols propone una nueva línea interpretativa cuestionando las fuentes que nos remiten a los chancas, estas fuentes son eminentemente cronísticas y obedecen a percepciones o comprensiones del invasor, Duviols plantea la necesidad de analizar estas versiones por ejemplo "la guerra de los chancas con los incas", mediante análisis hermenéuticos y comparativos con otros procesos similares. Años después el propio Franklin Pease pide prudencia con el manejo cronístico, especialmente para leer la historia Chanca. En este sentido será el historiador Lorenzo Huertas mediante sus diferentes trabajos como el "estudio preliminar de las tribus de Ancku Wallock" (1983) y en "Los Chancas: Proceso disruptivo en los andes", (1990) muestra una aproximación, aunque algo genérica pero crítica sobre la cultura chanca. Pero es sin lugar a dudas que el reciente trabajo de Brian Bauer "los chancas" (2013) rompe el consenso establecido por la historiografía peruana durante el siglo XX. Bauer considera -sustentado en el análisis de fuentes históricas (archivo) y arqueológicas- que no existe ninguna confederación chanca y que de ninguna manera los Chancas asentadas en la zona de

investigaciones que demuestran que la provincia de Andahuaylas obedece a intrincados procesos sociales de diferente data, como las diferentes superposiciones étnicas que padeció a través de los mitimaes impuestos por los incas (Huertas, 2002; Bauer, 2013), como también a la vigencia de algunas de sus poblaciones étnicas originarias que interactuaron y se desarrollaron hasta la posterior intromisión hispana¹⁴⁴. Esto manifiesta los distintos procesos sociales que padeció Andahuaylas a lo largo de su historia¹⁴⁵, complejizando el panorama étnico en la región.

Dicha provincia para la segunda mitad del siglo XVI era un corregimiento de la región de Huamanga, ambos dentro de la jurisdicción eclesiástica pertenecían al Obispado del Cusco que posteriormente en los inicios del siglo XVII se verá fragmentado. Steve Stern considera que la ubicación de la provincia de Andahuaylas es estratégica e importante, ya que se encuentra ubicada en la zona septentrional de Huamanga por la vertiente del río pampas, una zona que dicho investigador la denomina como intermedia o *hinterland*, entre la regiones de Huamanga y Cusco, es precisamente que esta posición fronteriza e intermedia hizo de Andahuaylas una provincia importante de acceso necesario para la comunicación y comercio entre Cusco y Huamanga, tomando en cuenta que ésta marcaba el camino de la minería de Huancavelica a Potosí, un camino que incluso ya existía prehispánicamente (Bauer, 2013). Así la provincia de Andahuaylas construye su historia vinculada estrechamente con las regiones de Cusco y Huamanga, la influencia de estas dos regiones es innegable y determinante, principalmente de la segunda, pues es en ésta que Andahuaylas juega una activa e importante participación, tanto en la producción económica como en el desarrollo sociopolítico y religioso, en el que su población tiene injerencia determinante.

Andahuaylas fue una cultura organizada, estructurada y bien planificada a manera de un estado similar a los incas, por lo contrario considera que los chancas obedecen a pequeños grupos étnicos dispersos asentados en las punas y en los valles dentro de la provincia de Andahuaylas. Por consiguiente los chancas no podrían establecer una guerra o ataque a un estado como el inca y que esta historia de la guerra chanca e inca es una guerra mítica, narrada desde la percepción del vencedor para justificar y legitimar sus propios intereses.

¹⁴⁴ La historiadora Sabine Hyland viene desarrollando una investigación sobre las interacciones sociales de los descendientes chancas en pleno siglo XVI y XVII. Enfocándose especialmente en el papel o rol que estas poblaciones chancas desempeñaron dentro de la institución de la Iglesia católica para ganar mejores oportunidades dentro del nuevo sistema colonial implantado. Agradecemos a la Dra. Hyland por facilitarnos el capítulo IV y V de su investigación aun inédita que nos ayudó a entender mejor estas aspiraciones e interacciones de las poblaciones chancas, especialmente analizando la importancia de la figura de Sebastián Quimichi.

¹⁴⁵ El panorama étnico en esta región de los Andes es mucho más complejo que en otras jurisdicciones. Aquí encontramos etnias originarias de vieja data como la de Uranmarca (etnia Chanca) como también encontramos las etnias mitimaes trasplantados por los incas que son los Chilques, Quiguaris, Antas, etc. (Salas de Coloma 1979; Huertas 1998: 19). Posteriormente los españoles trasladaron hacia esta región las etnias Chachapoyas y Cañaris, y al fundarse las reducciones, los hispanos agruparon ayllus de diferentes etnias; por eso encontramos en los diferentes corregimientos de la región de Huamanga -especialmente la de Andahuaylas- una conglomeración de diferentes etnias, que crearán diversas comunidades a las que Lorenzo Huertas agrupa como: Comunidades poli-étnicas, comunidades tri-étnicas, pueblos bi-étnicos y pueblos mono-étnicos (Véase también Salas de Coloma, 1998: t. I: 351-362).

Andahuaylas a finales del siglo XVI es uno de las provincias más importantes de la región Huamanga, debido principalmente a la cantidad poblacional de la zona, que se ve manifestada en el número considerable de tributarios y que genera una producción económica importante,¹⁴⁶ De esta manera la provincia de Andahuaylas a través de su repartimiento principal Andahuaylas “La Grande”, nombrado así por los documentos coloniales, es el repartimiento más poblado en términos de tributación de toda la región, incluso entre todos los repartimientos del virreinato peruano (Urrutia 1988: 42). Andahuaylas “contaba con 28.900 habitantes en 1570, de los cuales 5.330 eran tributarios; los repartimientos de Lucanas Andamarcas, Lucanas Laramati y Soras que son, después de Andahuaylas, los de mayor tributación en esa misma época, contaban con 15.169; 15.362 y 11.660 habitantes respectivamente, sumados entre los tres contaban con 7.351 tributarios, casi la misma cantidad de tributarios en relación al repartimiento de Andahuaylas” (Urrutia 1988: 44).

CUADRO N° 01

Tributación dentro de la provincia de Lucanas, S. XVI

REPARTIMIENTOS DE LA PROVINCIA DE LUCANAS	Vázquez de Espinoza				Francisco de Toledo			
	T	V	N	M	T	V	N	M
Soras	1974	903	2248	6048	2459	784	3447	8479
Lucanas (Atun lucana laramati)	1736	658	2212	5817	2811	536	3361	8554
Andamarcas (Lucanas andamarcas)	1530	517	1132	3844	2081	543	2599	6437
TOTAL					7351			

Fuente: Cook 1975.

Pero esta alta producción de la provincia de Andahuaylas, sobre todo de las décadas de los 70 y 80 del siglo XVI, puede llevarnos a conclusiones engañosas, ya que el territorio andahuaylino no era homogéneo étnicamente ni poblacionalmente, sino que se encontraba fragmentado en repartimientos que variaban diametralmente en su producción y población en relación al repartimiento principal que era Andahuaylas “la grande”, esto se

¹⁴⁶ Con el descubrimiento de las minas de Huancavelica en 1564, y el posterior arribo del virrey Toledo a Huamanga, se reacondicionaron los repartimientos de la región con dos objetivos económicos fundamentales en la que la mano de obra indígena será determinante para llevarlas a cabo, Primero para el trabajo en la tierra que permitía un excedente que iba a las manos del encomendero, doctrinero, para la justicia lo mismo que para el cacique, para la construcción o mantención de las iglesias y para el hospital del repartimiento. También parte de este excedente iba para la construcción de la iglesia catedral del Cusco y el hospital de Huamanga. Segundo para los trabajos en las minas, en el caso de Huancavelica y Castrovirreina las ganancias iban para la corona y el minero. Y es precisamente que la provincia de Andahuaylas realizó el mayor aporte poblacional indígena de toda la región a través de sus seis repartimientos en los que se encontraban los repartimientos de la doctrina de Cocharcas (Huertas 1983:15).

ve claramente en la relación de repartimientos del Cusco que aparece en las provisiones del Virrey Toledo de 1581, en donde se menciona a Andahuaylas con sus comprensiones de Huancarama, Cayara, Ongoy, Uripa y Ocobamba (Valcárcel 1978: 46). Estos repartimientos integrantes de la provincia de Andahuaylas suman un total de tributarios que llega a 6.836; todos estos otros repartimientos sólo cubren el 22% de la tributación de la provincia, siendo Andahuaylas "La Grande" el 78% restante. Estos números de habitantes y tributarios de considerable proporción económica, nos muestran la exclusividad de producción económica del repartimiento de Andahuaylas "la Grande", conformada por la concentración de tributarios integrantes de la denominada etnia Chanca o al menos parte importante de ella, que permitió a su encomendero, Diego Maldonado, el sobrenombre de "el rico" entre el vecindario cuzqueño. La contraparte de este proceso de producción económica la conforman los demás repartimientos de dicha provincia, en la cual se encuentra el poblado de Cocharcas dentro del repartimiento de Cayara, que no destaca precisamente por una gran producción económica.

CUADRO N° 02

Tributación dentro de la provincia de Andahuaylas, S. XVI

Repartimientos de la provincia de Andabaylas:	Vásquez de Espinoza				Francisco de Toledo			
	T	V	N	M	T	V	N	M
Guancarama		317	192	347	1057			
Andahuaylas (la grande)	3130	1019	3127	9110	5330	2488	6271	14811
Cayara	321	147	435	1055	580	170	594	854
Ongoy	160	91	62	256	326	89	317	854
Oripa	206	70	209	597	315	95	372	864
Acobamba	213	65	164	411	285	82	302	767
TOTAL					7893			

Fuente: David Cook 1975.

Con los distintos cambios sociopolíticos y religiosos sufridos por la intromisión hispana y dinamizada a través de los repartimientos y las políticas regalistas del virrey Toledo, la provincia de Andahuaylas entra en un crítico proceso sociopolítico. El descenso demográfico producto de las enfermedades y el impacto de la mita minera, determinó el empobrecimiento de dicha provincia. Como Andahuaylas tenía numerosa población, las autoridades españolas repartieron los indios a diferentes trabajos mineros, así cuando el

virrey Marqués de Cañete, García Hurtado de Mendoza, en 1590 dispuso que la población indígena de Andahuaylas contribuya al trabajo de las minas de azogue de Huancavelica con 196 trabajadores permanentes, designándoles con el sobrenombre de *mustivos*,¹⁴⁷ causa el descenso demográfico más importante en toda la región.¹⁴⁸

Estos problemas para finales del siglo XVI determinan un contexto de crisis social generalizado entre la población indígena, que lo encarna especialmente la provincia de Andahuaylas. Aunado todo esto al complejo proceso entre las poblaciones indígenas y su rivalidad histórica a partir de su diversidad étnica local y al acomodamiento del nuevo sistema implantado por los hispanos, condujo a los curacas o caciques locales a buscar nuevos caminos y estrategias para afrontar esta nueva coyuntura mediante la interacción entre encomendero, doctrinero y curaca. Esta dinámica se vuelve determinante para la reproducción del sistema que se va implantando, tales articulaciones se ven con mayor nitidez a través de las posibles alianzas que se conforman entre estos tres actores sociales y que se manifiesta como primer paso a seguir para buscar intereses comunes.

II.1. La conformación del espacio social de la doctrina de Cocharcas

II.1.1 Los hurin chancas de Uranmarca.

En las últimas décadas del siglo XVI, Cocharcas es un pueblo producto de las reducciones de indios, integrante de la parcialidad étnica de los hurin Chancas, que es encabezada por el pueblo de Uranmarca.¹⁴⁹ Esta parcialidad étnica no fue ajena a la desestructuración social sufrida en las diferentes etapas históricas que la región Huamanguina y la provincia de Andahuaylas padecieron y a la que pertenecían ambos

¹⁴⁷ G. Quintana 1967: 126

¹⁴⁸ Este acontecimiento se ve ejemplificado de manera más específica por Luis E. Valcárcel quien menciona “*en el estudio comparativo hecho el año 1580 de la administración pública incaica-española por un autor “Anónimo”, se llegó a la conclusión que, durante el régimen incaico, la población iba en aumento; y se señalaron a Andahuaylas y Cotabambas como que tenían 30 mil indios, y al ser administradas por los castellanos disminuyeron a 6 mil, y así está todo estragado y aniquilado*” (Valcárcel 1978: 55).

¹⁴⁹ El poblado de Uranmarca era lo que se conocía como “tambo real”, eran ciudades administrativas de la región que los Incas convirtieron en provincias y que tuvieron por capital Vilcashuaman, cuya jurisdicción comprendía Acostambo cerca de Huancayo, dentro de los actuales departamentos de Huancavelica, Ayacucho, y la provincia de Andahuaylas. En esta extensa región se erigieron los siguientes tambos reales: Curumba, Andahuaylas, Uranmarca, Vilcas, Chupas, Yangar Marce, Parcos, Picoy y Aco que podían llegar a tener la capacidad de diez mil personas. (Huertas, 1990: 37). Siguiendo esta misma línea los cronistas Cieza de León y Vásquez de Espinoza mencionan que el camino real inca al Chinchaysuyo (camino comprendido desde Cusco hasta Huamanga), cuenta con nueve puestos o tambos que son: “*de Cuzco a Limatambo; de Limatambo a Curahuasi; de Curahuasi a Bancay; de Bancay a Guancaramas; de Guancaramas a Andaguaylas; de Andaguaylas a Uranmarca; de Uranmarca a Bilcas; de Bilcas a Tambillo; de Tambillo a Guamanga*”. Cieza de León (1554) 1985:10; Garcilaso (1617) 1985: I: 61; Vásquez Espinoza 1948:431; Jiménez de la Espada 1965: I: 203.

poblados circunvecinos (Uranmarca y Cocharcas), que se encuentran enclavados en la vertiente derecha del río Pampas o río Vilcas.

Precisamente es esta zona de la cuenca del río Pampas que obedece a un proceso social complejo, único por la diversidad étnica que existe en dicha zona, que siguiendo la estructura social propuesta por Huertas, en este espacio Andahuaylino encontramos pueblos mono-étnicos y comunidades poli-étnicas. Aquí se hallan ayllus originarios de la zona como mitimaes o “advenedizos” trasladados en diferentes etapas históricas, así por ejemplo mediante la intervención inca en toda la zona de Andahuaylas, estaba conformado por: los hanan y hurin Chancas, Soras, Lucanas, Antamarcas, Parinacochas, Mallcos, Pomabambas. La ubicación de cada uno de estos grupos étnicos responde a lo que Waldemar Espinoza denominó “trasfondo táctico” para el control militar, político, económico y social de las naciones intervenidas.¹⁵⁰

De la distribución étnica realizada por los incas se destaca la división y ubicación de los hanan y hurin Chancas¹⁵¹, los primeros ocuparon el territorio que hoy es la propia ciudad de Andahuaylas y los cuatro distritos más meridionales como Huancaray, Cachi, Guayana y Pampachiri, estos pueblos son en su mayoría mono-étnicos (ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]; información de servicios de C. de Albornoz, 1577; Bauer, 2013), y el segundo abarca el territorio que comprende los ‘cuatro repartimientos’ del norte (Ocobamba, Ongoy, Uripa y Cayara), y que son eminentemente poli-étnicos (ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 1 [1626-1672]; información de servicios de C. de Albornoz, 1577; ASC. Libros de Cofradías: “*Cofradía del Niño Jesús del pueblo de Cayara*” COD.L-B2, 1591-1768, ff. 21r-36v; “*Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas*”, COD.L-B5, 1604-1686, ff. 28r-46v).

¹⁵⁰ Los incas con el fin de sofocar el constante belicismo de estos pueblos, pusieron en práctica una vertical política de disturbación étnica. Ahí donde existía un grupo adverso al Cusco, si no lo desplazaban, ponían junto a ellos un grupo adepto al gobierno de los incas. Este es el caso de varias etnias como en Angaras, Quiguari orejón del Cusco, ayllu Guaman de Tumbillo. Los incas también realizaban resguardo de sus fronteras con grupos étnicos amigos como fueron los Antas, Acos, Quiguaris, colocados en zonas colindantes con la selva. (Waldemar Espinoza, 1981).

¹⁵¹ Aunque la población de esta provincia de Andahuaylas continuó siendo conocida como los hanan y hurin chancas hasta bien entrado el siglo XVIII, a partir de algún momento entre mediados y finales del siglo XVII, advertimos también la introducción de términos ligeramente distintos, así por ejemplo los cuatro distritos más meridionales, entre ellos Huancaray, Cachi, Guayana y Pampachiri, comenzaron a ser conocidos colectivamente como los “**chancas de la puna**”, en tanto que los distritos norteños entre ellos Uripa, Chincheros, Cayara, Ongoy y Ocobamba eran llamados como los “**chancas del valle**”. (ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 1 [1626-1672]; ADC, Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699], Visita de 1684; AGN, Superior Gobierno, Legajo 10, Cuaderno 210). Actualmente no sabemos si estas divisiones acababan de ser introducidas, o si más bien fueron construidas a partir de las antiguas mitades hanan y hurin de la provincia de Andahuaylas.

Esta división tradicional del territorio Chanca (hurin y hanan), durante la intromisión hispánica refleja una desigualdad productiva como poblacional, así por ejemplo para la visita general ordenada por el virrey Toledo (1570-75) se puede observar:

CUADRO N° 03

Tributación dentro de las dos parcialidades hurin y hanan Chanca, S. XVI

PARCIALIDAD	Viejos	Muchachos	Mujeres	Tributarios	TOTAL
Hananchanca	1366	3852	8669	3201	17088
Hurinchanca	1062	2410	6141	2109	11752
Total					28840

Fuente: Cook 1975.

Ya con la intromisión hispana la parcialidad de los hanan Chancas está conformada por principalmente por la etnia Chanca,¹⁵² dada en encomienda por Francisco Pizarro al capitán Diego Maldonado en 1539, y ratificado por el pacificador La Gasca en 1548. Para 1579¹⁵³ durante el gobierno del virrey Toledo fue puesta al servicio de *“la corona real de su majestad, mandando los cobros de los tributos, rentas de dicho repartimiento sean enviados a la caja real de la ciudad de los reyes por hacienda real”*. (Noble Cook; Alejandro Málaga Medina; Thérèse Bouysse-Cassagne, 1975: 115). En cambio la parcialidad de los hurin Chancas se subdivide en diferentes repartimientos y por ende entregados a diferentes encomenderos.

Detengámonos en analizar con mayor minuciosidad la reorganización social de esta parcialidad de los hurin Chancas, que comprendía en su jurisdicción a “cuatro repartimientos” del norte de la provincia de Andahuaylas que son Ocobamba, Ongoy, Uripa y Cayara. Estos cuatro repartimientos tuvieron reñidas luchas legales por la posesión y control del pueblo de Uranmarca (Hyland, 2002).

¹⁵² Varios historiadores consideran que durante la intromisión inca en la zona de Andahuaylas, estos respetaron las estructuras sociales e ideológicas de los chancas, especialmente de los hanan Chancas asentados en lo que hoy es la ciudad de Andahuaylas. (Rostworowski, 1953; op. cit. 2001; Espinoza Soriano, 1986; Huertas, 1983; op. cit. 1990).

¹⁵³ Diego Maldonado logró retener el control de su repartimiento en Andahuaylas durante toda su vida, no obstante al contexto crítico que le tocó vivir (Busto Duthurburu, 1963; Hemming, 1982: 80-86). A su muerte en 1570, su repartimiento pasó a manos de Francisca de Guzmán, su viuda española. Como ella y Maldonado no habían tenido hijos, Juan Arias Maldonado, el vástago que había tenido con una mujer indígena de noble cuna incaica, ayudó a manejar la encomienda (Busto Duthurburu, 1963; Hemming, 1982: 597). Con la muerte de Francisca de Guzmán en 1579, el repartimiento de Andahuaylas fue declarado vaco y revistió al control del rey (Toledo, 1975: 115 [1570-1575]).

Al inicio de la intromisión hispana, los chancas de Uranmarca fue el pueblo más importante dentro de la parcialidad de los hurin chancas (AMU. Acta de Uranmarca, ff. 02; Véase anexo N° 06). Esta superioridad se debe principalmente a la actividad económica que generaban a partir del puente y tambo que poseían. Administrar Uranmarca era un negocio lucrativo, ya que este poblado poseía uno de los principales puentes sobre el río Pampas. Uranmarca atraía una corriente constante de viajeros, quienes paraban en el tambo por comidas y provisiones, frecuentemente pasando la noche en alguno de los mesones locales¹⁵⁴.

Pero esta prosperidad económica de la que gozaba Uranmarca en el recién establecido sistema colonial, lo llevó a ser uno de los centros de comercio más prósperos en la región, y en donde tenían su especial asistencia los curacas principales que administraban toda la zona. Pero esta producción económica ocasionó conflictos interétnicos por la posesión y control del pueblo de Uranmarca entre los “cuatro repartimientos” indígenas de la zona, incluso entre las autoridades españolas (Hyland, 2002). Así en 1556, solamente treinta y tres años después de la caída de Tahuantinsuyu, el cabildo de Guamanga hizo una petición al ejército de Pizarro para ser el propietario del tambo de Uranmarca. La petición fue patrocinada por García de San Miguel, un vecino de Guamanga, quien demandó que Guamanga fuera permitido controlar todos los tambos sobre el camino real desde Lima - Guamanga - Cuzco. Cuatro años más tarde, su deseo fue otorgado, excepto para el tambo de Uranmarca (Hyland, 2002).

Pero es la lucha entre los “cuatro repartimientos” indígenas, la que causará un desenlace a favor del poblado de Cayara. En 1539 cuando Francisco Pizarro hace entrega de las

¹⁵⁴ El poblado de Uranmarca fue un punto crucial del camino real incaico del chinchaysuyo, porque los incas levantaron una plataforma ceremonial, un tambo y un puente que cruzaba el río pampas que unía el gran centro incaico de Vilcashuamán (departamento de Ayacucho) con Andahuaylas (departamento de Apurímac). La continua importancia de estos puentes y los tambos adyacentes durante el Periodo Colonial, queda resaltada por un prolongado litigio entre las comunidades circundantes (Hyland, 2002). Es precisamente que uno de estos puentes importantes era el de Uranmarca considerado uno de los puentes más largos de los Andes: “*De una parte y de otra del río están hechos dos grandes y muy crecidos padrones de piedra, sacados con cimientos muy hondos y fuertes, para poner la puente que es hecho de maromas de rama a manera de las sogas que tienen las anorias para sacar agua con la rueda. Y estas después de hechas son tan fuertes, que pueden pasar los cauaballos a rienda suelta, como si fuesen por la puente de Alcántara, o de Córdoba. Tenía de largo esta puente quando yo la passé ciento y sesenta y seys passos*” (Cieza de León, 1995: 253 [1553: 1° Pte., cap. 89]); Al igual que muchos otros puentes en los principales caminos de la sierra, el de Uranmarca era reemplazado todos los años. También debía reconstruírsele en épocas de conflicto regional, puesto que frecuentemente se quemaban los puentes para estorbar los movimientos de las tropas (Sancho, 1898: 383-384 [1534: cap. 13]). Su reparación y reconstrucción era por lo general responsabilidad de las comunidades que vivían en las áreas vecinas (Bauer, 2013: 157).

encomiendas en la zona, los chancas de Uranmarca fueron otorgados a Hernán García Carrillo¹⁵⁵ y ratificado a este mismo encomendero por el pacificador La Gasca en 1547.

Cuadro N° 04
Los señores legendarios de Uranmarca¹⁵⁶

Nombre	Duración de mandato	Posibles fechas	Notas
Inca Apu Curaca Cusi Ccoyllur	80 años	1218-1298	Funda el pueblo de Uranmarca el 22 de junio de 1218, construye Muyumuyu, un tambo, el puente sobre el río Pampas y diversas otras instalaciones.
Ccori Ccoyllur	70 años	1298-1368	Gobernó Uranmarca, Uripa, Ocobamba y Cayara.
Inca Condor Ccoyllur	78 años	1368-1446	Gobernó Uranmarca, Uripa, Ocobamba, Cayara y Cascabamaba.
Apu Inca Mascapaycha	80 años	1446-1526	Gobernó Uranmarca, Uripa, Ocobamba, Cayara y Cascabamaba.
Inca Cusipacha	32 años	1426-1538	Registra el <i>Acta de Uranmarca</i> , 22 de junio de 1558.

Fuente: Bauer, 2013:169.

¹⁵⁵ Incluso cuando el pacificador La Gasca aplica en 1548 el sistema de los repartimientos en reemplazo de las encomiendas, los chancas de Uranmarca mantienen su importancia y superioridad dentro de dicho repartimiento. Pero a partir de 1561 se puede observar un descenso demográfico dentro de dicho repartimiento, disminuyendo su renta tributaria hasta 600 pesos mostrándonos una decadencia, que obedece principalmente a dos factores: primero, la mala administración de su encomendero Hernán García Carrillo que por ese año residía en España, y segundo, al faccionalismo interno que existía entre el pueblo chanca de Uranmarca y el mitma de Cayara (Concha-Villafuerte, 2013).

¹⁵⁶ El presente cuadro está elaborado a partir del documento conocido como el Acta de Uranmarca (Ley de Uranmarca) que constan de dos folios, ubicado en el Archivo Municipal de Uranmarca. Dicho documento fue identificado por primera vez por el Dr. Rómulo Tello Valdivia hace varias décadas, y publicado por primera vez por Arturo Gutiérrez Velasco en su obra denominada "*Cronohistoria y patrimonio Chanka, Lima- 1999*". En el año 2001, el Acta de Uranmarca fue transcrito por la Dra. Sabine Hyland y Carlos Socualaya quienes publicaron el documento en "*Los Chankas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac - Perú), Lima-2013*". Agradecemos a la Dra. Sabine Hyland por facilitarnos la transcripción del citado documento (Para la transcripción completa del documento, ver anexo N° 07). Este documento nos muestra el intento reiterado por parte de los caciques indígenas de la etnia de Uranmarca por legitimarse como los verdaderos dueños de estas tierras (uranmarca, uchubamba, cayara y uripa), reclamando sus supuestos derechos de poseer estas tierras desde tiempos milenarios, sustentándose bajo el criterio de pertenecer a una ascendencia étnica-cacical vinculados a los chancas.

En 1570, a raíz de la visita general del quinto virrey del Perú, Francisco de Toledo, se organiza formalmente el sistema y se nombra visitadores para inspeccionar y controlar los diferentes repartimientos de dicha zona; dichos visitadores tienen por facultad ratificar o cambiar a los encomenderos a cargo de los repartimientos, es así que cuando realizan la visita de los antiguos repartimientos de Uranmarca y Uripa, estos se ven sometidos a una nueva inspección por los visitadores toledanos en la que consta: *“el repartimiento de Uripa (Uripa) en 1572 pertenecía en segunda vida en encomienda a Don Juan de Lezana, como sucesor del capitán Martín de Lezana, que lo recibió a su vez del pacificador de la Gasca; sus tributarios eran 315 indios (de 18 a 50 años de edad) con una tasa de 809, entre pesos y especies; este ocupaba el 21 lugar de rendimiento (en toda la región)”*.¹⁵⁷

La herencia del repartimiento de Uripa entre la familia encomendera de los Lezama permanece y su producción no es nada despreciable. Pero lo que nos llama la atención es el repartimiento de Uranmarca que bajo la administración del virrey Toledo pasa a ser nombrado como “repartimiento de Cayara”, es decir, Toledo decide cambiar el nombre de dicho repartimiento y la sede de su administración, incluso despoja a su encomendero encargado para que los indios de esta zona paguen tributo directo a la corona de su majestad. Así la visita realizada en 1572 se refiere:

“el repartimiento de Cayara fue puesto en propiedad en la Corona y Patrimonio Real de Su Majestad por el virrey Francisco de Toledo para la cura y sustento de los pobres y enfermos del hospital de Huamanga por el tiempo que fuese la voluntad de Su Majestad. Sus tributarios eran 580 indios (de 18 años a 50 años de edad) y su tasa de 1,285 en pesos y en especies. Ocupando en el 19 lugar en rendimiento” (F. de Toledo (1570) 1974: 265).

Esta modificación causa un impacto directo en el poblado de Uranmarca que deviene en un decaimiento socio-económico producto del descenso en el nivel de comercio de su puente y que empeoró cuando dicho puente fue movido para la zona de Cayara y Uripa: *“el tambo de Uranmarca que hoy está en Uripa por la mudanza del puente y camino real”* (Hyland, 2002). Esto provocó que los “cuatro repartimientos” ya no tengan como pueblo principal a Uranmarca, al menos dentro del aspecto sociopolítico y económico, porque dentro del aspecto religioso, Uranmarca se mantendrá como cabeza de doctrina hasta finales del S. XVI.

¹⁵⁷ Francisco de Toledo (1570) 1974: 260; reproducido en Huertas 1998: 27.

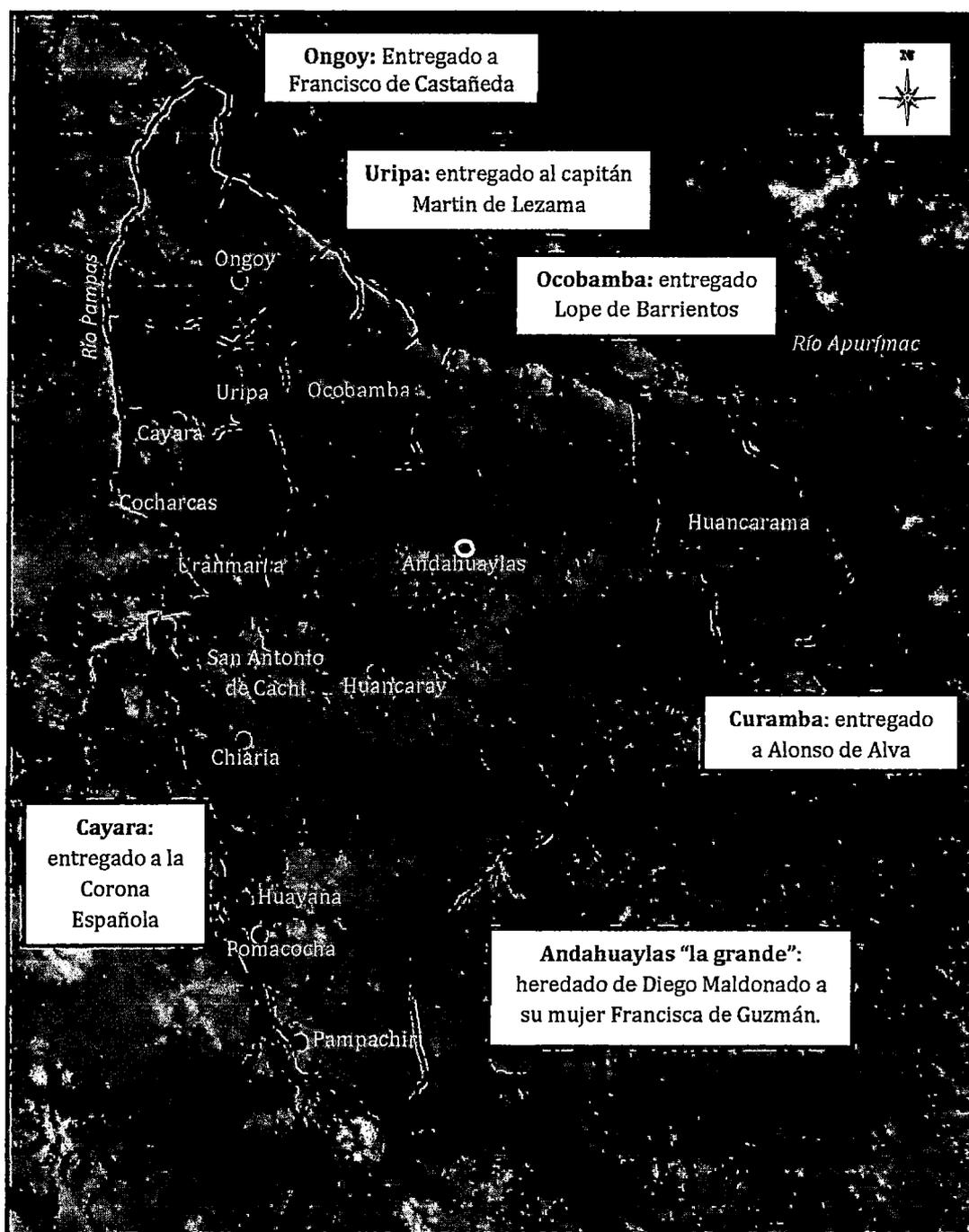


Fig. N° 05 - Repartimientos entregados por el virrey Toledo en la provincia de Andahuaylas (1570)

Fuente: Elaboración propia a partir de los documentos del ADC y del ASC.

A partir de 1570, Uranmarca es desplazado como cabeza de repartimiento, cediendo su posición y economía principalmente al poblado de Cayara. Sin lugar a dudas, después de las disposiciones del virrey Toledo es que existe una mayor concentración poblacional que deviene en una mayor producción económica dentro del repartimiento de Cayara, pero además llama la atención que el virrey Toledo destinara dicho repartimiento en propiedad a la Corona Real de su Majestad, despojando de su encomienda a Hernán García Carrillo.

Dos son las razones que motivaron a Toledo a realizar dicha medida, el primero: se debe a la diversidad étnica que este repartimiento concentra, causando incesantes conflictos interétnicos que la encarnaron especialmente los poblados de Uranmarca y Cayara, llegando incluso dichos pleitos a involucrar a su encomendero (Huertas, 1991; 2002), segundo: la producción económica del repartimiento de Cayara no es nada despreciable siendo el más alto dentro de la jurisdicción de los hurin chancas¹⁵⁸, y ocupa el segundo lugar dentro de la provincia de Andahuaylas (Urrutia, 1988; véase cuadro N° 02). Estas dos razones sopesaron en el virrey Toledo para que decida que dicho repartimiento pague tributo directo a la Corona Real de su Majestad y que sus fondos fueran destinados al hospital de naturales de Huamanga.

Pero esta acción desencadena una influencia más directa y permanente del repartimiento de Cayara con la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, incluso llegando a contribuir poblacionalmente mediante mitayos y yanaconas en la conformación de las dos parroquias de indios más antiguas de dicha ciudad Huamanguina, como son la parroquia de Santa Ana y la parroquia de Santa María Magdalena.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Incluso el virrey Toledo tomando en cuenta la recomendación del jurista Polo Ondegardo (1562) establecida en sus "ordenanzas de las minas de Guamanga", decide que los indios de los hurin chancas no vayan a la mita minera, acusando que son más provechosos en la producción de maíz y granjería:

[...] no conviene que se compelan para ir a las dichas minas indios que sean yungas ni de tierra muy caliente para residir en ellas, porque aunque son sanas los dichos indios por ser el temple diferente reciben mucha pesadumbre, y porque en la dicha provincia y jurisdicción de Guamanga hay cuatro repartimientos de la condición suso dicha que son los de Ongoy que fueron de Garci Martínez de Castaneda, y los de Oripa encomendados en el capitán Lezana, y los que están encomendados en Lope de Barrientos, y los indios de Cayaca (Cayara) que están en cabeza de Su Majestad. Se ordena y manda que dichos indios no puedan ser compelidos [...] son indios de mucho maíz y será para ellos granjería provechosa... (Gonzalo Lamana, 2012: 212).

¹⁵⁹ La relación de indígenas que contribuirán en la conformación y poblamiento de las dos parroquias huamanguinas es extensa, y se halla documentada en el libro 07 del Archivo del Santuario de Cocharcas. Todos estos indígenas son de origen mitimaes principalmente de los repartimientos de Cayara, Ongoy y Uripa, que debido a las ordenanzas del virrey Toledo en 1571 fueron concentrados en las dos parroquias de la ciudad de San Juan de la Frontera. ASC. Libros de cofradías: "Relación de cofrades sencillos inscritos en la cofradía de Cocharcas", COD.L-B7, 1604-1686, ff. 01r-37v; Huertas 1998: 21.

De esta manera el poblado de Cayara muestra su realce e importancia dentro de la parcialidad étnica de los hurin Chancas, imponiéndose ante el histórico poblado de Uranmarca y llegando su influencia hasta la propia ciudad de Huamanga. Pero si bien es cierto que el poblado de Uranmarca venía en franco decaimiento socio-económico, ello no significaba que dentro del aspecto religioso haya perdido el prestigio que ostentaba, a tal punto de ser nombrado por los seculares como cabeza de doctrina eclesiástica, que integraba bajo su jurisdicción a los repartimientos de Uripa y Cayara.

Pero cabe preguntarse ¿Cuáles fueron las diferencias étnicas entre estos dos repartimientos? y ¿qué vínculos establece el poblado de Cocharcas con los repartimientos de Cayara y Uripa integrantes de la doctrina de Uranmarca?, o mejor aún ¿Cómo el pequeño poblado de Cocharcas se impone dentro de la doctrina de Uranmarca?. Son estas interrogantes que en el siguiente acápite desarrollaremos.

II.1.2 La estructura social de la doctrina de Uranmarca.

La importancia económica de la que gozaba el pueblo de Uranmarca para la segunda mitad del siglo XVI, hizo que sea nombrado por los seculares como cabeza de doctrina de indios¹⁶⁰. Dicha doctrina está conformada por una diversidad étnica claramente delimitada, por un lado se encuentran los descendientes de los Chancas, denominados como hurin Chancas, que se hallan afincados en el pueblo de Uranmarca, y por otro se encuentran los mitimaes o advenedizos trasplantados por los incas, que producto de las reducciones de indios se vieron concentrados en cuatro poblados que son: Cayara, Uripa, Uchubamba y Cocharcas, estos cuatro pueblos muestran una diversidad étnica importante y entablan una clara oposición con el poblado Chanca de Uranmarca por la supremacía étnica-cacical dentro de dicha doctrina.

La estructura de cada pueblo reducido dentro de la doctrina de Uranmarca muestra su complejidad social y diversidad étnica, así tenemos por ejemplo que el poblado de Cayara concentra más de cinco ayllus, todos mitimaes y de una procedencia más que variada, en la que sobresalen los ayllus de los Caxamarcas, Huamachucos y Chachapoyas (ASC.

¹⁶⁰ La documentación colonial de la doctrina de Cocharcas de finales del siglo XVI, a través de sus libros de cofradía, nos muestran claramente que el poblado de Uranmarca era cabeza de doctrina dentro de los cinco pueblos principales de la zona que la conformaban Cayara, Uripa, Cocharcas, Uchubamba y Uranmarca, estableciéndose el cura-doctrinero Francisco de Aguilar Villacastín en el pueblo chanca de Uranmarca, ejemplificándose en el auto ordenado por el visitador Lic. Gaspar Rivera de Acuña: "...en 12 días del mes de agosto del dicho año de 1604 el dicho visitador y juez eclesiástico mando se notifique al padre Francisco de Aguilar Villacastín cura de la doctrina de Uranmarca" (ASC. Libro de Cofradías, Leg. 7, COD.L-B7, 1604, f. 3r).

Libro de Cofradías, Leg. 02, 1591, COD.L-B2, ff. 56v-60r.; ASC. Libro de Cofradía, Leg. 04, 1594, COD.L-B4, ff. 23v-26r), todos del norte del país, que obedecen a diferentes etapas de ocupación étnica en la zona,¹⁶¹ siendo el poblado con mayor concentración de ayllus y de una heterogeneidad étnica única dentro de la doctrina de Uranmarca. En menor medida el poblado de Uripa concentra una población indígena de dos orígenes diferenciados, por un lado los callamarcas, ayllu originario de la zona y vecinos históricos de los Chancas de Uranmarca, y por otro, los mitimaes trasplantados a la zona. Por último la reducción del poblado de Cocharcas, obedece a una concentración poblacional eminentemente de mitimaes en donde se hallan los ayllus: Pusas, Chaupis, Piros, Caxamarcas y Huamachucos (ASC. Libro de Cofradía, "Hacienda de Ayaacro", Leg. 17, COD.L-B17, ff. 23v-36r).

CUADRO N° 05
Reducción de los ayllus dentro de la doctrina de Uranmarca S. XVI

AYLLUS	POBLADO CONFORMADO	FUENTES
Cayau Caxamarca Collana Caxamarca Ayilo U(V)ampo Ayilo Chachapoya Ayilo Allianca Chachapoya Ayilo Collana Chachapoya Ayilo Huamanchucu Aillo Guailas- (huayllas) Ayilo Pampamarca Ayilo Aiaocto	CAYARA	ASC. Libros de Cofradías: " <i>Cofradía del Santísimo Sacramento</i> ", COD.L-B10, 1621-1761, ff. 8r-15v; ASC. Libros de Cofradías: " <i>Cofradía del Niño Jesús del pueblo de Cayara</i> " COD.L-B2, 1591-1768, ff. 21r-36v; " <i>Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Cayara</i> ", COD.L-B4, 1594-1768, ff. 08r-12v.
Ayllu Callamarca	URIPA	
Ayllu Piros Ayllu Chaupis Ayllu Pusas Ayllu Huamachuco Ayllu Caxamarca Ayllu Huampo	COCHARCAS	ASC. Libros de Cofradías: " <i>Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas</i> ", COD.L-B5, 1604-1686, ff. 28r-46v; " <i>Hacienda de Ayaacro</i> ", COD.L-B17, ff. 23v-36r.
Ayllu Collana Ayllu Isma	UCHUBAMBA	ASC. Libros de Cofradías: " <i>Cofradía del Patrón San Martín del pueblo de Uchubamba</i> ", COD.L-B9, 1610-1779, ff. 04r-07v.
Ayllu Mollepampa	URANMARCA	ASC. Libros de Cofradías: " <i>Cofradía del Apóstol Santiago de Mollepampa-Uranmarca</i> ", COD.L-B3, 1593-1757, f, 23v.

¹⁶¹ La implantación de mitimaes en la zona obedece primordialmente a dos etapas, la primera a la ocupación inca en la zona y con ellos llegaron los ayllus Caxamarcas y Huamachucos. La segunda ocupación llegará con la intervención hispana en la zona, donde los ayllus Chachapoyas se establecerán como premio a su colaboración y posibles alianzas con los conquistadores, estos ayllus Chachapoyas también ocuparán diversos territorios en la región de Huamanga, como en la propia ciudad San Juan de la Frontera de Huamanga. (Huertas 1998:19).

Es evidente que existe una influencia del poblado de Cayara sobre el de Cocharcas por la presencia de mitimaes asentada en la zona, especialmente por el ayllu Huamachuco que se encuentra en ambos poblados reducidos. En definitiva a partir de la reorganización hispana en la zona, especialmente por las disposiciones del virrey Toledo (1570), el poblado reducido de Cocharcas es parte integrante, un anexo del repartimiento de Cayara.

Así Cayara, Cocharcas y parte de Uripa evidencian la ocupación de un territorio por ayllus mitimaes, manifestando notoriamente la diversidad étnica existente en un solo territorio que la administración hispana, mediante las políticas regalistas del virrey Toledo (reducciones y repartimientos), los volvió a re-organizar en centros poblados nucleados. Ante tal coyuntura la lucha por la supremacía étnica era evidente, de la que las etnias originarias de la provincia de Andahuaylas sacaron provecho conformando alianzas con los encomenderos españoles y los curas-doctrineros¹⁶² ya que era infranqueable la rivalidad histórica con los incas y los advenedizos mitimaes trasladados a su territorio.¹⁶³

El pueblo de Uranmarca no fue ajeno a estas alianzas, sobre todo a las eclesiásticas. Es el padre Francisco de Aguilar Villacastín quien apoyó a que dicho pueblo se vuelva sede principal de estos repartimientos que integran la jurisdicción de los hurin Chancas, llegando incluso a ser nombrado cabeza de doctrina, como aparece mencionado en los documentos parroquiales, ejemplificándose en el auto ordenado por el visitador Lic. Gaspar Rivera de Acuña: "...en 12 días del mes de agosto del dicho año de 1604 el dicho visitador y juez eclesiástico mando se notifique al padre Francisco de Aguilar Villacastin cura de la doctrina de Uranmarca" (ASC. Libro de Cofradías, Leg. 7, COD.L-B7, 1604, f. 3r). De esta manera el pueblo de Uranmarca aunque económicamente fue decayendo

¹⁶² Un ejemplo concreto de las alianzas de los curacas principales con los curas doctrineros se dio con el curaca y gobernador de indios de los hanansayas Don León Apo Guasco, quién en su esfuerzo de proteger a su pueblo de los incesantes maltratos que padecían sus congéneres a mano del padre Albadán (cura de la doctrina de Pampachiri), le interpuso una denuncia oficial contra el sacerdote (Guaman Poma, 1980 [1613], v 1: 56). La respuesta del padre Albadán fue inmediata, elevó a Don Alonso Sivi Paucar como nuevo curaca principal de los hanansayas, desplazando a Don León Apo Guasco. Incluso se menciona que el padre Albadán en represalia del curaca Apo Guasco, elevó de manera permanente a los hurinsayas por encima de los hanasaya para resto del periodo colonial en Andahuaylas (Hyland: capítulo IV del manuscrito inédito; ADC. Notariales de Andahuaylas del siglo XVI).

¹⁶³ Las comunidades y grupos étnicos locales esperaban que la alianza con los europeos les sirviera para triunfar en sus propias rivalidades autóctonas, el caso se ejemplifica de mejor manera con los chancas de Andahuaylas que fueron feroces rivales de los incas desde siempre, y que emplearon el poderío europeo contra sus enemigos, por ejemplo cuando los neoincas secuestraron a los guardianes chancas de los campos de coca de Mayamarca (entre Huanta y Andahuaylas), los grupos étnicos de Huamanga amenazaron con apoderarse de aquellas ricas tierras limítrofes. Los Chancas resolvieron sus dificultades al persuadir a su encomendero para que encabezara una expedición a Mayamarca, que sirvió para garantizarles el control sobre las tierras. De esta manera la colaboración entre los caciques y encomenderos españoles, pese a su carga de guerra, tributos y mano de obra, también tenía sus ventajas (Stern, 1993: 66-67).

para finales del siglo XVI, dentro del fuero religioso mantuvo su supremacía chanca ante la diversidad étnica local.

Esta confluencia o variabilidad étnica creó situaciones tensas y ocasionalmente conflictos inter-étnicos importantes en la zona, principalmente con las etnias más importantes de dicha doctrina, que se encuentran dentro de los poblados de Uripa, Cayara, Uchubamba y Cocharcas, que como vimos estos propios "pueblos nuevos" -conformados por las reducciones de indios- cuentan con su propia variedad étnica interna, que obedece a estructuras sociales poli-étnicas en su mayoría, complejizando el panorama socio-político y religioso dentro de la doctrina de Uranmarca, y que se valdrán de nuevos mecanismos e instituciones implantados por los hispanos como la cofradía y la imagen para buscar beneficios sociopolíticos y religiosos e imponer su supremacía étnica-cacical dentro del territorio que comparten y si es necesario, forjar alianzas con los curas-doctrineros para justificar y legitimar su posición e intereses.

III. De imágenes y cofradías: Mecanismos y estrategias de las élites indígenas en la doctrina de Cocharcas

En el año de 1564 el rey de España Felipe II impone en sus reinos el Concilio de Trento, desencadenando una de las influencias occidentales más importantes de la historia sobre las Américas, conocido como la influencia contrarreformista, que traía consigo postulados como el fomento del culto sacramental, la importancia de devociones e imágenes como vehículos de salvación, la práctica de los sacramentos, el desarrollo de las penitencias públicas, la fundación de obras pías, son todos postulados contrarreformistas que encontraron un firme puntal en la institución de la cofradía. De esta manera su herencia lo encontraremos establecida en las tierras andinas en la coyuntura finisecular del siglo XVI y que se mantendrá a todo lo largo de la historia moderna.

Pero es precisamente que a partir de la proliferación de una institución religiosa como la cofradía se abrirá nuevas oportunidades y posibilidades para las élites indígenas. Las cofradías llegan a difundirse en las últimas décadas del siglo XVI en el Perú colonial, a partir de las disposiciones heredadas de Trento como instrumento principalmente de

conversión y mecanismo para combatir las idolatrías indígenas, poniendo de manifiesto la influencia contrarreformista de la época¹⁶⁴.

Dos elementos aparentemente diferentes pero que se sustentan y van de la mano una con la otra, que provienen precisamente de la influencia e impulso del Concilio Tridentino y que tiene su aplicación en el Perú colonial a partir del Segundo Concilio Limense (1567), es la institución de la cofradía y la imagen religiosa que la sustenta, dos verdaderas armas utilizadas por los hispanos para combatir las idolatrías e incluso llegar a influir de forma determinante en la conducta e interacción social de las poblaciones indígenas¹⁶⁵. No hay cofradía sin imagen, ambas están estrechamente vinculadas, la difusión de una de ellas genera la proliferación de la otra, la institución de la cofradía vela por el buen culto y cuidado de las imágenes; pero son precisamente que estos preceptos se pondrán en discusión y sumamente criticados cuando las poblaciones indígenas comiencen a reproducirlos sin intermediación de los españoles.

En este sentido cabe preguntarse ¿hasta qué punto las poblaciones indígenas se integran casi de manera voluntaria a las cofradías y adoptan con cierta facilidad a las imágenes, dadas las fuerzas hegemónicas de la colonización y la conversión religiosa forzada?. Aquí es de considerar que toda transformación social y conversión religiosa no se produce espontáneamente; un peligro, una agresión o una crisis de angustia generalizada que deviene normalmente en una crisis social, lleva a límites insospechados y a tomar decisiones difíciles a las poblaciones indígenas.

Es así que los españoles y los indios adoptaron las cofradías, por causas y objetivos diferentes, ya que las razones de los españoles eran económicas y especialmente profesionales (Rodríguez Mateos, 1995). En cambio las poblaciones indígenas debido a la imposición colonial de las reducciones, repartimientos, mitas y tributos, sumado a las enfermedades epidémicas y movimientos "religiosos autóctonos" como es para el caso de la región Huamanguina la manifestación del "moro onkoy"¹⁶⁶ y la crisis religiosa del *taky onkoy*, devinieron en la mayor disminución poblacional indígena como en la desestructuración social de sus instituciones tutelares, especialmente a nivel familiar y religioso como es el ayllu. Encontrando las poblaciones indígenas en la imposición de la

¹⁶⁴ La expansión misional por el territorio peruano, en buena parte posterior a los decretos tridentinos, estuvo acompañada frecuentemente por la fundación de cofradías de forma pareja a la erección de nuevas iglesias en la naciente doctrina de indios, tales hechos se dieron con gran dinamismo a partir de la llegada del arzobispo Toribio de Mogrovejo quien impone firmemente la voluntad tridentina en su arzobispado (Coello la Rosa 2006).

¹⁶⁵ Olinda Celestino y Albert Meyers, 1981; Varón Gabai, 1982; Rodríguez Mateos, 1995.

¹⁶⁶ Curatola 1977.

institución de la cofradía un mecanismo y oportunidad para su subsistencia e integración en la nueva sociedad colonial que se forja para finales del siglo XVI.

De alguna manera las cofradías vinieron a llenar ese vacío, generado a partir de las diferentes crisis socio-religiosas, producto de la propia implantación del nuevo sistema colonial. La aceptación indígena de la cofradía significaba adoptar nuevas medidas y estrategias que les permita superar las diferentes crisis coyunturales, como también, cae por su propio peso- al adoptar dichas instituciones foráneas- sirvan como medios de establecer alianzas a partir de vínculos de identidad entre parientes y vecinos de una misma localidad, especialmente establecidas por su afinidad étnica, y bajo esta cobertura se protegía gran parte del panteón andino como también los nuevos intereses étnicos cacicales que iban surgiendo, y que no necesariamente tendrían que ser religiosos.

III.1 La conformación del espacio religioso de la doctrina de Cocharcas

La reorganización del espacio social dentro de la provincia de Andahuaylas, significó también la alteración de los espacios y estructuras ideológicos-religiosas de dicha provincia. Ya desde 1570 el famoso extirpador de Idolatrías Cristóbal de Albornoz visitó junto a Juan de Palomares¹⁶⁷ las regiones de Parinacochas y Andahuaylas por orden directa del virrey Toledo, cuando éste se encontraba de paso por la ciudad de Huamanga.¹⁶⁸ Dicha visita consistía en inspeccionar la situación del clero, en particular la de aquéllos a cargo de doctrinas, así como de evaluar los progresos de la evangelización entre la población indígena.

Por medio de su visita, Cristóbal de Albornoz encuentra en la provincia de Andahuaylas dos huacas importantes a las que juzga de origen Chanca que son: *Ascovilca* y *Ancovilca*, el primero era la huaca mayor de los de hanan chancas, que era una piedra a manera de indio vestido y tenía templo en Andahuaylas, y el segundo era la huaca mayor de los hurin

¹⁶⁷ La visita de 1573 hecha por Juan de Palomares a la provincia de Andahuaylas nos muestra los pleitos que se dieron entre los encomenderos y los propios eclesiásticos. Así Juan Arias Maldonado, heredero del repartimiento de Andahuaylas “la grande” del capitán Diego Maldonado, tuvo más de una desavenencia con el citado visitador por los excesivos cobros de tributos a los indios como el maltrato que se les hacía a los mismos. AGN. 1568-1573 – Derecho Indígena, Leg. 3, Cuaderno 17. Autos del visitador Juan de Palomares sequio de oficio en nombre y voz de la Justicia Real contra Juan Arias Maldonado, vecino de la ciudad del Cuzco y heredero del Capitán Diego Maldonado.

¹⁶⁸ Según Hernando Arias y Cristóbal de Molina, Toledo pidió al Cabildo que le recomendase dieciséis sacerdotes para el oficio de visitadores eclesiásticos, y entre los seleccionados estuvo Albornoz, tocándole visitar los partidos de Parinacochas y Andahuaylas la grande, en donde gracias a su “buena maña, yndustria y zelo”, descubrió entre los indígenas la “seta y apostasía del Taquiongo”, especialmente dentro de la provincia de Parinacochas. (Información de servicios 1577, f. 6r; reproducido en Guibovich, 1990: 30).

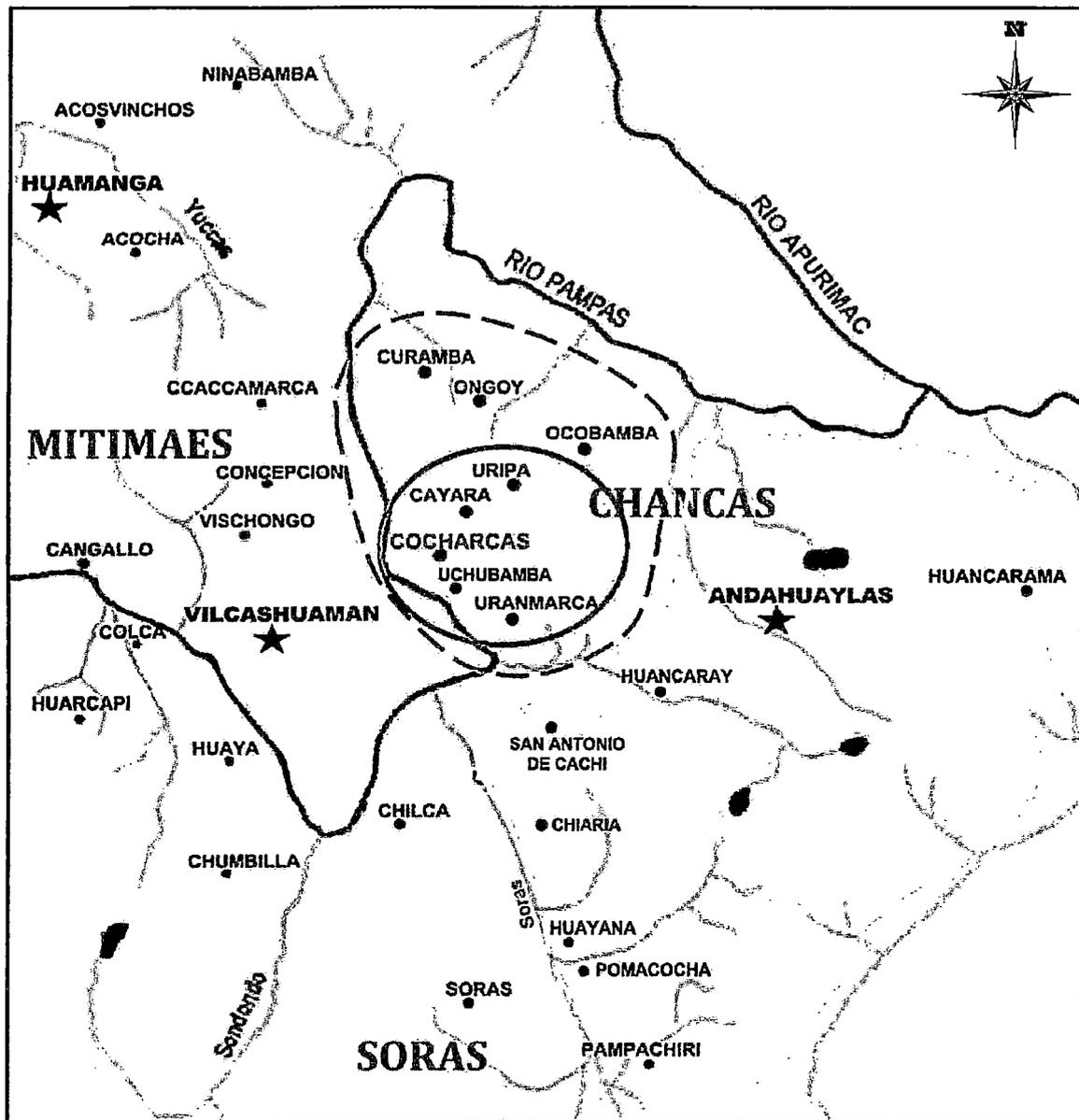
chancas, que también era una piedra, que traían consigo los indios donde quiera que iban, y tenía su templo en Uranmarca.¹⁶⁹

Estas huacas delimitan claramente el espacio ideológico ocupado por las etnias asentadas dentro de la provincia de Andahuaylas, es interesante ver que el espacio ocupado por los hurin Chancas, tenga a la etnia Uranmarca como la más importante de la zona y en donde se halla su huaca principal. Es de entender que los visitantes eclesiásticos lo sabían porque hicieron de este pueblo cabeza de doctrina para la segunda mitad del siglo XVI, ya que su influencia y supremacía étnica en esta parte de la provincia de Andahuaylas se mostraba como punto de referencia y pueblo principal para poner en marcha la evangelización de los indios de esta doctrina, y que además Uranmarca dinamiza la zona a partir de la existencia de un camino prehispánico y un puente (Cieza de León (1954) 1985:10; Vásquez de Espinoza 1948: 431), reutilizado por los hispanos para la articulación y comunicación con las provincias más importantes de la región como Vilcashuamán y la propia ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga.

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVI la provincia de Andahuaylas deviene en un decaimiento demográfico y económico principalmente dentro del repartimiento de Andahuaylas "la grande", debilitando el poder y prestigio de las etnias de ascendencia Chanca. Esto permite que los mitimaes asentados en esta zona comiencen a ganar terreno, no sólo en el plano sociopolítico sino dentro del religioso. Un ejemplo de ello es el poblado de Cayara -que como vimos líneas arriba- concentra una diversidad étnica impresionante y que producto de las políticas regalistas del virrey Toledo se ven favorecidas, volviéndose en el poblado con mayor población y producción económica dentro de la doctrina de Uranmarca, generando con ello que todos los curas-doctrineros quieran establecerse y asentarse dentro de dicho pueblo, tal cual lo informa el libro 01 de cofradía del Santuario de Cocharcas: "...en dicho pueblo de Cayara, que es el principal de la doctrina y donde todos los curas solían tener su especial asistencia...".¹⁷⁰

¹⁶⁹ Información de Servicios 1577; reproducido en Huertas, 1983:18.

¹⁷⁰ ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD.L-B1, f. 11r.



LEYENDA			
ETNIAS		PUEBLOS REDUCIDOS	
DIVISIÓN HURIN CHANCA		CIUDADES PRINCIPALES	
DIVISIÓN HANAN CHANCA		LAGUNAS	
DOCTRINA DE COCHARCAS		RIOS	

Fig. 06 - Conformación de los espacios hanan y hurin Chancas S. XVI.

Fuente: Elaboración propia a partir de los documentos del ADC y el ASC.

Dicha diversidad étnica existente dentro del espacio de los hurin Chancas genera también una variedad ideológica en la zona, así como los Chancas de Uranmarca contaban con su huaca principal denominada *Ancovilca*, el pueblo de Cayara -mitimaes por excelencia- contaban con su propia huaca principal, que los padres jesuitas lo descubrieron a inicios del siglo XVII, tal cual lo informa una de sus cartas *annuas*:

“Entre los más altos, junto a Cayara, descuella el famoso monte llamado Guamaco, coronado por tres empinadas cumbres, centro y refugio de la más nefanda idolatría, donde se adoraba al demonio con el nombre de Apumaguaco [...] en este mismo sitio, fue donde un hechicero llamado Hernando y el cacique don Francisco tenían sus entrevistas frecuentes con el mismo Apumaguaco. Un día les ordeno azotar y, después de azotado, quemar un santo Crucifijo; y como no pudieron conseguirlo a pesar de sus diabólicas intenciones, les inspiro que lo enterraran para que no quedara vestigio de todo lo fraguado. Lo hecho quedo oculto por algunos años. Al fin, algo debió traslucirse pues llegó el caso a oídos del Obispo de la Diócesis el Istmo. Doctor Fr. Agustín Carvajal de la orden de San Agustín, y mandando hacer las debidas inquisiciones, dio con el lugar de tan horrendo sacrilegios. Mas, caso extraño al desenterrarle, aparecieron heridas frescas y ampollitas en el santo Crucifijo como si se hubieran hecho en un cuerpo animado y en época no lejana. Este santo Crucifijo fue mandado custodiar en la iglesia de Cayara y, más tarde, el P. Carvajal ordeno que lo trasladaran a la ciudad de Ayacucho, entregándolo a los padres de la Compañía, en cuya iglesia se le ha venido dando esplendido culto.”¹⁷¹

La referencia de la carta *annua* nos muestra varios puntos a resaltar, primero: que el poblado de Cayara muestra su propia estructura ideológica, distinta de la etnia oriunda de Uranmarca. Segundo: si bien la referencia no muestra específicamente a qué etnia pertenece la huaca “Apumaguaco”; llama la atención la innegable capacidad de convocación que dicha huaca produce dentro del repartimiento y poblado más heterogéneo de la zona, agrupando ayllus de diverso origen étnico en un sólo referente ideológico. Tercero: las políticas de sustitución y estrategias evangelizadoras de la orden

¹⁷¹ Carta Annuia del Padre Torres, reproducida en Apuntes para la Historia de Ayacucho por el Obispo Doctor Fidel Olivas Escudero. Año 1924. p. 472.

jesuita se ponen de manifiesto, pero sobre todo, se observa el interés de dicha orden por misionar en la zona, enfocándose en el poblado de Cayara, más no en el de Uranmarca.

Pero la pugna por la supremacía de estos dos pueblos (Cayara-Uranmarca), que son los más importantes dentro del espacio de los hurin Chancas, y el que dicho espacio fue reorganizado en una doctrina eclesiástica, nos direcciona a preguntarnos ¿Cómo es que el poblado de Cocharcas se convierte en el pueblo principal de la zona y cabeza de doctrina? y ¿qué vínculos ideológico-religioso comparte Cocharcas con los dos pueblos más importantes de la zona?, aquí las fuentes nos invitan a analizar a la Compañía de Jesús, principalmente el accionar del Padre Gregorio de Cisneros y la utilización de la institución de la cofradía.

Las primeras cofradías fundadas dentro de la doctrina de Uranmarca pertenecen a los dos pueblos más importantes de dicha doctrina, que pugnan por su supremacía. La rivalidad histórica e infranqueable existente entre ambos pueblos a partir de su diversidad étnica se ve manifestada también en una variedad ideológica que ambos pueblos poseen y que encuentran respuestas a manera de mecanismos y estrategias en el nuevo contexto colonial que se les impone. Es así que la institución de la cofradía aparece como una verdadera arma para engranar y ocupar un espacio dentro del nuevo sistema colonial, como también para imponer sus intereses particulares, étnicos, de prestigio social e incluso ideológico entre sus pares.

Para 1591 se funda la primera cofradía dentro de la doctrina de Uranmarca, y son las élites indígenas del poblado mitma de Cayara que fundan la cofradía del "Niño Jesús" bajo la égida de los jesuitas. Aquí cabe precisar la misión del padre Gregorio de Cisneros, como predicador itinerante dedicándose exclusivamente a la evangelización de los indios. Este padre jesuita que en 1584 fue destacado al Cusco, donde pasó toda su vida y en donde todos los años realizaba misiones por dos o tres meses en los actuales departamentos del Cusco, Apurímac, Ayacucho y Puno, fundó más de 100 cofradías por todos los territorios que recorrió (Antonio de Vega, [1601] 1948: 88-126). Y es precisamente que en una de sus misiones por la región de Apurímac, se interesa por la doctrina de Uranmarca, especialmente por el pueblo y repartimiento de Cayara, siendo uno de los primeros jesuitas que se aventuró por estos territorios, fundando la mayoría de las cofradías más antiguas de dicha doctrina, así tenemos que las cofradías del Niño Jesús (1591), de Nuestra Sra. del Rosario (1594) y del Apóstol San Pedro (1595), se fundan en el lapso de cinco años y dentro de un mismo pueblo que es el de Cayara (ASC.

Libro de Cofradías: “*Fundación de la cofradía del Niño Jesús del pueblo de Cayara*”, COD.L-B2, 1591-1768, ff. 06r-08v; “*Fundación de la cofradía del Rosario del pueblo de Cayara*”, Leg. 04, COD.L-B4, ff. 11r-27v; “*Fundación de la cofradía del Apóstol San Pedro de Cayara*”, COD.L-B5, 1595-1761, ff. 02r-05v).

Pronto los indígenas advirtieron que tener una cofradía dentro de su pueblo genera réditos económicos y beneficios directos para quienes lo conforman, así por ejemplo los cantores, mayordomos principales y hasta los propios “fiscales de indios” estaban exceptos del pago de tributo y de acudir a las mitas mineras de la época, por su servicio y actividad eminentemente religiosa que los curas-doctrineros consideraban necesarias para realizar sus actividades (Guibovich, 1990: 31). En este sentido el poblado de Uranmarca no tardará en fundar su cofradía bajo la advocación del Apóstol Santiago (1593); es interesante observar que por los mismos años que el padre jesuita Gregorio de Cisneros fundaba las cofradías en Cayara, nunca se interesó por acercarse al poblado vecino de Uranmarca, haciéndolo los diocesanos que fundan dicha cofradía a través del cura principal de la zona, el padre Francisco de Aguilar Villacastín (ASC. Libro de Cofradías: “*Fundación de la cofradía del Apóstol Santiago de Mollepampa-Uranmarca*”, COD.L-B3, 1593-1757, ff. 1r-05v;).

Lo cierto es que la lectura de las fuentes nos lleva a pensar que los seculares toman posesión del pueblo principal de la zona, que en un inicio era Uranmarca, por su ascendencia oriunda vinculada a los Chancas, pero sobre todo porque en este poblado se encontraba la huaca principal de la zona denominada *Ancovilca*, y es mediante este hecho que los diocesanos logran aplicar sus burdas políticas de sustitución, aprovechando el “espacio sagrado” apropiado (Juan Ossio, 2013: comunicación personal). En cambio los jesuitas después de realizar una “triangulación especial de la zona” a través de sus diferentes misiones,¹⁷² evidenciaron que el poblado de Uranmarca para fines del siglo XVI se encontraba en franco decaimiento socioeconómico e ideológico, y hallan en la población mitma de Cayara un dinamismo socioeconómico importante por encima de las demás poblaciones locales. Sin embargo dichas poblaciones mitmaes no lograban ser reconocidas del todo como verdaderos gobernantes de estas tierras y que bajo la denominación/calificación de advenedizos e

¹⁷² Para finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII “fueron los Jesuitas, los que triangularon el espacio de la vieja provincia de Vilcas que incluye: Cocharcas, Angaras, Huambalpa y Pacaicasa, que fueron constantemente visitados por los jesuitas” (Huertas 1983: 38).

invasores no gozaban del verdadero reconocimiento social e ideológico de sus pares, dentro del espacio-territorio de los hurin Chancas.

Pese a la colaboración de los jesuitas, y al dinamismo socioeconómico que fue ganando el poblado de Cayara, no logra imponerse dentro de la doctrina de Uranmarca; es un pequeño poblado anexo al repartimiento de Cayara que logrará imponerse de manera inesperada dentro del espacio de los hurin Chancas, este poblado se llama Cocharcas.

Cocharcas es una reducción de indios a finales del siglo XVI, integrante del repartimiento de Cayara, ambos pueblos están estrechamente vinculados dentro del aspecto social, ya que la estructura social de estos dos pueblos reducidos, comparten la integración de la mayoría de ayllus mitimaes asentados en la zona.

Dentro del aspecto ideológico Cocharcas evidencia la ocupación de un espacio sacro que las fuentes arqueológicas muestran. Allá por la mitad del siglo XX Lizardo Guillén comprobó la existencia de estructuras arqueológicas dentro y fuera del actual poblado de Cocharcas, a las que juzga de ocupación Chanca, y que varias de estas estructuras fueron de uso ceremonial o religioso (Guillén, 1946: 23). Con la ocupación hispana y a partir de la persecución anti-idolátrica en la zona, se pudo comprobar la existencia de una huaca que las poblaciones mitimaes asentadas en la zona rendían culto: *“no se dude que antes los habitantes de Cocharcas eran idólatras; pues que, en el lugar donde adoraban al enemigo, está el altar mayor de este magnífico templo. Allí donde arrecia el viento impuro de la maldad y la corrupción, coloco el baluarte antidotario, para la salvación de la humanidad que pulula en el universo”*.¹⁷³ Es evidente que los ayllus que ocuparon dicho espacio contaban con su propia huaca local y que de alguna manera estaba vinculada al agua *yaku* y la luna *quilla* (García Miranda, 1998: 71), estos vínculos no eran gratuitos ya que en el pueblo de Cocharcas para el siglo XVI existía una laguna que ocupaba gran parte de dicho poblado, y de ahí proviene su nombre *jocha-jharka*, que quiere decir laguna-amparo o atajo (Navarro del Águila, 1939: 31; óp. cit. 1982: 32).

A finales del siglo XVI es evidente la diversidad no sólo social sino ideológica existente dentro del espacio conformado de la doctrina de Uranmarca, en donde las poblaciones mitimaes tienen gran injerencia y preponderancia, destacan dos huacas mitma y una

¹⁷³ Manuel Gamboa Antesana, distinguido católico de la provincia de Andahuaylas, escribió una pequeña reseña histórica del poblado de Cocharcas y de la Virgen, basado en los documentos y legajos del propio Santuario, que hoy muchos de los manuscritos se hallan desaparecidos. Esta reseña histórica será reproducida en la publicación del Obispo de Ayacucho Doctor Fidel Olivas Escudero en su libro “Flores de Santidad en el Ameno Jardín de la Iglesia de Guamanga” Ayacucho 1913.

oriunda. Precisamente donde se hallan las principales huacas de la zona, es donde se fundan las primeras cofradías de esta doctrina; no es casualidad que las cofradías del Niño Jesús, Apóstol Santiago y San Pedro Apóstol tengan que ver con los dos pueblos principales de la zona y que contraen una rivalidad étnica de antaño, creando espacios de exclusión social e ideológicos, delimitando territorios principalmente por su ascendencia social y grado de parentesco. En este sentido la institución de la cofradía sólo vendría a reforzar dicha situación al menos en un inicio, ya que esta institución foránea comenzará a agrupar poblaciones indígenas por el carácter étnico de sus integrantes pero esto tomará un nuevo rumbo y un impulso inusitado a partir de 1598.

1598 significará para las poblaciones indígenas de Cocharcas y de la doctrina de Uranmarca, una fecha definitiva, un verdadero punto de no retorno, pero es ante todo el inicio de una larga ruta hacia el reconocimiento e inserción de dichas poblaciones indígenas dentro del nuevo sistema colonial. En dicho año se produce un acontecimiento aparentemente convencional "la entronización de la imagen de Nuestra Señora de Copacabana en el poblado de Cocharcas", y con este hecho, Cocharcas marca un antes y un después, en donde la institución de la cofradía es el medio y mecanismo fundamental para que este pequeño poblado mitma rompa el esquema de la exclusión para lograr integrar poblaciones étnicas de diverso origen en un nuevo espacio de inclusión total, dinamizando las relaciones sociales, económicas, políticas y religiosas dentro de la doctrina de Uranmarca y a nivel regional.

Lo concreto es que a partir de la fundación de la cofradía de Cocharcas en 1598 se logra agrupar-incluir a las poblaciones étnicas de la entonces doctrina de Uranmarca, así lo muestra el acta de fundación de dicha cofradía en donde firman todos los caciques principales y españoles de la doctrina con gran injerencia de la orden jesuita.

"[...] procuro en la ciudad del Cuzco con toda la diligencia posible que se fundase la cofradía de nuestra santa de la purificación en su pueblo de Cocharcas; para cuyo efecto compro un libro, y en el hizo poner y asentar los nombres así del Padre Gregorio Cisneros de la Compañía de Jesús; y del dicho su cura; como de los españoles residentes en la doctrina y como de los curacas principales de los cinco pueblos de la doctrina; y hechas las constituciones por su confesión, procuro con todas de veras; y pidió con afectos muy grandes de

devoción a su señoría ilustrísima que se las confirmase que con benignidad las confirmo".¹⁷⁴

Así Cocharcas comienza a concentrar el poder de las autoridades indígenas y españolas, a través del poder de convocación de su imagen y cofradía, para 1609 por disposición de su santidad Paulo V, el obispado del Cusco se ve desmembrado en tres obispados, conformando así los nuevos obispados de Arequipa y Huamanga (Rodríguez, 1950, t. I: 203). Esta nueva delimitación religiosa de inicios del siglo XVII, le sirvió al poblado de Cocharcas para acceder y ser nombrado cabeza de doctrina, desplazando al poblado de Uranmarca, principalmente por la influencia y prestigio que su imagen y cofradía fue ganando dentro del área local y regional.¹⁷⁵ Así, cuando el obispo Fray Agustín de Carbajal toma posesión del nuevo obispado de Huamanga en 1614, el poblado de Cocharcas consagra legalmente su ascensión al poder y control de los cinco pueblos principales de la zona, que conforman ahora su doctrina o parroquia de indios, manejado desde Cocharcas.

CUADRO N° 06
RELACIÓN DE LAS COFRADÍAS FUNDADAS DENTRO DE LA DOCTRINA DE COCHARCAS (1591-1636)

PUEBLOS DE LA DOCTRINA	NOMBRE DE LA COFRADÍA	FECHA DE CELEBRACIÓN	AÑO DE FUNDACION	FUNDADOR(ES) DE LA COFRADÍA
CAYARA	Cofradía del Niño Jesús	1° de Enero	1591	Don Martín Valli curaca principal, Joan Puyqui, El padre Francisco de Aguilar cura y beneficiado, El padre Gregorio de Cisneros de la Compañía de Jesús, Don Pedro Naucayalli
	Cofradía de Nuestra Sra. del Rosario	1er domingo del mes de octubre	1594	Don Diego Naucayalli, Don Juan Pizarro cacique principal, El padre Francisco de Aguilar Villacastin cura propietario de la doctrina, El padre Gregorio de Cisneros de la Compañía de Jesús
	Cofradía del Apóstol San Pedro	¿?	1595	Padre Francisco de Aguilar Villacastín, Pedro Huancapoma, Goncalo Varaguill, Martín Chucohuaman
	Cofradía de los esclavos del Santísimo Sacramento	Celebración del Corpus Christi	1620	Maestro Fernando de Fonseca (cura propietario de la doctrina) Don Diego Naucayalli (Gobernador de indios); Don Thomas Mariera; Don Jupicarro; Don Martín Condorguaman; Don Diego Pillao

¹⁷⁴ ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD.L-B1, f. 11r.

¹⁷⁵ ASC. Libro de Cofradía, "Cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 07, COD.L-B7, ff. 11r- 56v.

URANMARCA (MOLLEPAMPA)	Cofradía del Apóstol Santiago (Mollepampa)	25 de julio	1593	Padre Francisco de Aguilar Villacastin, Joan Martin de Gamboa, Diego Talaverano "el mozo", Don Thomas Guamanricra, Don Diego Cumpilas, Anton Pisan Viguil
COCHARCAS	Cofradía Nuestra Sra. de Cocharcas con advocación de Copacabana (1598-1635)	Fundado el 02 de febrero y cambiado al 8 de setiembre	1598	Padre Francisco de Aguilar Villacastin, Gregorio de Cisneros, Don Cucamozatoigmada, Don Juan Tito, Juan Giraldo Comas Puma, Juan Martin de Lezana, Andrés de Zamora, Don Tomas carvascuri, Don miguel taycuri, Luis de Silvera, Don Pablo Carguahuatay, Juan Giraldo Camaspoma, Don Pedro Gabriel Marquez, Don domingo Yanchaco
UCHUBAMBA	Cofradía del Patrón San Martin	Fines de oct-quincena de nov.	1610	Don Juan Chana, Hernando Yari, Hernando Songo, Martín Chumbi, Martín Yurico y Francisco Tacuchi.
	Cofradía de Nuestra Señora de Loreto	¿?	1635	¿?
URIPA	Cofradía Santísimo Sacramento	5 de julio	¿?	¿?

Fuente: ASC. Libros de Cofradías: "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", COD.L-B1, 1583-1735, ff. 01r-05v; "Cofradía del Niño Jesús del pueblo de Cayara", COD.L-B2, 1591-1768, ff. 06r-08v; "Cofradía del Apóstol Santiago de Mollepampa-Uranmarca", COD.L-B3, 1593-1757, ff. 1r-05v; "Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Cayara", COD.L-B4, 1594-1768, ff. 02r-04v; "Cofradía del Apóstol San Pedro de Cayara", COD.L-B5, 1595-1761, ff. 02r-05v; "Cofradías del Patrón San Martín y de Nuestra Señora de Loreto", COD.L-B6, 1602-1855, ff. 20r-25r; "Cofradía del Patrón San Martín del pueblo de Uchubamba", COD.L-B9, 1610-1779, ff. 01r-04v; "Relación de difuntos y la conformación de la hermandad y cofradía de esclavos del santísimo sacramento de los cinco pueblos", COD.L-B10, 1621-1761, ff. 37r-48v.



Grabado de la Imagen de Cocharcas. Autor: Anónimo, siglo XVIII. Fuente: Agradecemos al Padre Juan Damiano de la diócesis de Abancay por facilitarnos la fotografía.

CAPÍTULO: III

DE COPACABANA A COCHARCAS:

LA ELABORACIÓN DEL PROYECTO JESUITA E INDÍGENA

“El Año de 1583 entro la imagen de nuestra santa de Copacavana en el dicho pueblo de Copacavana siendo cura el Bachiller Francisco Montoro y corregidor Don Jerónimo Marañón.

Y el año de 1598 se trajo la de este santuario de Cocharcas que soles pasaron quince años de la una entrada en Copacavana a la otra entrada de esta santa en Cocharcas hecha por el mismo que hizo la inicial que se llamo Don Francisco Tito Yupanqui...”¹⁷⁶

El faccionalismo interno entre la diversidad étnica existente dentro de la doctrina de Uranmarca, no basta para explicar la supremacía inesperada que el poblado de Cocharcas adquirió dentro de dicha doctrina (ver capítulo II), sino como evidenciamos, sólo creó las condiciones para buscar nuevas posibilidades a manera de mecanismos y estrategias para imponerse entre sus pares.

A finales del siglo XVI las poblaciones indígenas sentirán con mayor fuerza la implantación del nuevo sistema colonial (el Concilio de Trento, las políticas regalistas del virrey Toledo y el Tercer Concilio Limense), dichas estructuras se institucionalizan y construyen la ortodoxia colonial¹⁷⁷, enérgica e impositiva que devendrá en una de las mayores crisis en la historia de las poblaciones indígenas. De esta manera dichas poblaciones comprenderán que lo que está en juego ya no es sólo imponerse entre sus

¹⁷⁶ ASC. Libro de Cofradía, *“Erección, breves pontificios y constituciones de la Cofradía de nuestra señora de Cocharcas”*, Leg. 01, COD. L-B1, f. 12r.

¹⁷⁷ La ortodoxia colonial no hace otra cosa que establecer el pensamiento contrarreformista planteado en Europa a través del Concilio de Trento (1564), éste llega a América con una fuerza impositiva claramente evidenciada que las encarnan especialmente dos actores sociales que son: la Compañía de Jesús a través de su máximo representante el padre José de Acosta, esto por el lado religioso y por el lado político el virrey Toledo, estableciendo lo que manda la Junta Magna ordenado por el rey Felipe II. Ver capítulo I: la construcción de la ortodoxia colonial a través de la imagen.

pares (mediante mecanismos o estrategias puntuales que les permitan la tan ansiada supremacía étnica local), sino el de buscar integrarse verdaderamente a la geografía oficial del cristianismo y de esta manera ser reconocidos plenamente en sus derechos ante los españoles.

Esta aspiración pone a las poblaciones indígenas ante la necesidad de buscar nuevas respuestas y objetivos de largo alcance, y es precisamente que la construcción histórico-cultural de la imagen de Copacabana, se convierte en un punto clave para la aspiración de las poblaciones indígenas, ya que dicha imagen produce un antes y un después en la reproducción de imágenes religiosas y reliquias en el Perú colonial (Estenssoro, 2003). Este abre las puertas a una nueva era en favor de las poblaciones naturales, al sembrar la posibilidad de vínculos más directos e individuales con la divinidad (Estenssoro, 2003; Valenzuela, 2006).

La imagen de Copacabana y sus milagros, nos muestran el inicio de la utilización y manipulación de una nueva 'arma' en favor de las poblaciones indígenas, que buscaban ser incorporadas al catolicismo y de esta manera ser reconocidos como verdaderos cristianos integrantes de esta nueva sociedad colonial que se forjaba. Es así que nuevamente – en el mismo sentido de los 'milagros de conquista'– los problemas sociales (étnicos) y políticos coyunturales buscan respuestas y soluciones, encontrándolos en el aspecto religioso.¹⁷⁸

Pero las consecuencias de estos hechos, levantará el debate sobre la autenticidad de los milagros que estas imágenes prodigan -especialmente aquellas imágenes fabricadas por manos indias¹⁷⁹- y una codiciada lucha por suposición, sembrando la discordia hasta disolver la alianza aparentemente tan firme entre la compañía de Jesús y la Iglesia secular (Coello la Rosa, 2008).

¹⁷⁸ Cierta producción historiográfica contemporánea en el Perú, influenciadas por la escuela francesa, habla de la conquista; mejor dicho la reconquista en términos del milagro. De esta manera milagro y conquista parecen indicar un nuevo camino a la interpretación de las coyunturas excepcionales que favorecieron a los conquistadores como signo de que Dios les favorece, y que muchas veces se dio con una intervención divina directa, como los milagros del cerco del Cusco (1536). Para tales circunstancias extraordinarias la producción historiográfica francesa propone un nuevo esfuerzo de exégesis a estos sucesos calificados de providencialistas, llegando a observar que la producción literario-cronística de finales del siglo XVI y XVII elaboran una construcción argumentativa, retórica-discursiva sobre los milagros, del que se valdrá el aparato político y jurídico colonial para justificar y legitimar la conquista. Demostrando de esta manera que dichos milagros son de conquista, y que sólo alcanzan su explicación y uso *a posteriori*. (Duviols: 1977; Estenssoro: 2003; Franco: 2010).

¹⁷⁹ No debemos olvidar que la imagen de Copacabana fue hecha por mano india, que hasta entonces todo lo que vendría de las poblaciones indígenas era considerado cismático, herejía o idolatría, por menos decirlo caería bajo sospecha.

En el presente capítulo ponemos de manifiesto que el origen de la imagen de Copacabana no es disímil al origen de la imagen de Cocharcas, no sólo porque ambas imágenes sean elaboradas por el mismo escultor indígena (Francisco Tito Yupamqui), sino porque ambas imágenes son producto de un determinado contexto que crea una determinada necesidad- en primera instancia el de la supremacía étnica local o regional- para luego pasar a perseguir objetivos mayores, buscar el reconocimiento pleno de sus derechos por estas tierras y en muchos casos el prestigio social y religioso con el que cierta parte de las élites indígenas venían precedidas antes de la conquista o como en muchos casos, si era necesario, forjarse uno nuevo aprovechando la coyuntura. Pero sobre todo el problema de fondo sigue pendiente, la aspiración mayor que las poblaciones indígenas persiguen, es poder integrarse y desenvolverse con plenos derechos dentro del nuevo sistema colonial impuesto, ya no sólo en relación a sus pares sino con los propios españoles¹⁸⁰.

Para lograr dichos objetivos, las élites indígenas se dieron cuenta que no podían hacerlo solos, necesitaban apoyo y un respaldo legal e institucional dentro de este nuevo sistema; es aquí que los jesuitas coincidirán con las élites indígenas y buscarán articular un nuevo proyecto evangelizador para inicios del siglo XVII. Los jesuitas y las élites indígenas de Cocharcas conformarán una poderosa alianza para perseguir objetivos aparentemente similares pero que en el fondo son distintos; ambos actores sociales construirán cuidadosamente un proyecto que trascenderá fronteras y que sus consecuencias escapará de sus manos, tal proyecto se llama Nuestra Señora de Cocharcas.

¹⁸⁰ Este objetivo mayor o "supremo" que las poblaciones indígenas persiguen es la igualdad de derechos entre indios y españoles, consagrando con ello su asimilación total al nuevo sistema, para Juan Carlos Estenssoro, simple y llanamente era imposible que se diera en el contexto colonial porque la aculturación total de los indios era imposible en la práctica, la asimilación era impensable dada sus implicancias en el plano político. Las fronteras culturales indio-español que mantenían la alteridad (definida por el poder en términos de categorías jurídicas, sociales y económicas) debían no sólo preservarse sino hacerse aún más rígidas, esenciales, infranqueables por más acercamiento que se hubiese llevado a cabo: sin indios, el sistema colonial no podría reproducirse (Estenssoro 2003). Pero es precisamente que de esta alteridad se crea una dinámica de justificación ideológica, ya que toda separación, distanciamiento genera su propia dinámica de justificación con un renovado impulso integrador que relanza un nuevo proyecto evangelizador. Pero los recorridos reales que dibujan son siempre estocásticos, erráticos, porque sus resultados son impredecibles; y es aquí que la nueva identidad indiana-cristina aparecerá como consecuencia inevitable de esta alteridad y que todo este proceso se ejemplifica de manera única con la imagen religiosa tridimensional.

I. ORIGEN DEL PROYECTO: LA APROPIACIÓN DE LA IMAGEN DE COPACABANA:

Desde la llegada de la orden ignaciana al Perú (1568)¹⁸¹, diversos integrantes de dicha orden estuvieron envueltos, por menos decirlo, en conflictos internos y externos, que puso en duda hasta la propia formación educativa de los jesuitas para las misiones en América.¹⁸² Así los ejemplos más representativos de estos curas denominados como díscolos desde su llegada al Perú hasta entrado en el siglo XVII son los padres Luís López, Luís Fuentes, Blas Valera, Gonzalo Ruíz, Martínez, J. Font, Gerónimo Pallas, por mencionar algunos¹⁸³.

Las desobediencias que devinieron en censuras a estos curas, pasan por diferentes factores pero especialmente se centran en dos, primero elaboran un criticismo a los "justos títulos de conquista"¹⁸⁴ y segundo, cae por su propio peso ya que es la influencia del primero; existe una clara preocupación o fricción interna -dentro de la propia orden jesuita- por el accionar que ésta debería tomar en América. De esta manera estas desobediencias canalizadas en criticismos por cuestiones normativas o de forma y otros por cuestiones políticas o de fondo, marcan la difícil trayectoria que recorrió la Compañía de Jesús en la coyuntura finisecular del S. XVI.

Es precisamente que esta desobediencia de estos padres díscolos de la orden jesuita, preocuparon y de sobre manera a José de Acosta y al virrey Toledo en la construcción de la ortodoxia colonial sustentada en las imposiciones de Trento (1564) y que se establecían en el Perú a partir del Tercer Concilio Límense (1583), esta imposición generaba dentro de dicha orden que surgieran, por un lado, detractores de esta férrea imposición doctrinal en la propia estructura interna de la orden ignaciana que estos curas díscolos la encabezaban, y que se supone eran los jesuitas los más férreos seguidores de los preceptos tridentinos, y por otro, producto de la imagen y el milagro irrumpe en escena

¹⁸¹ Según Armando Nieto Vélez, por disposición del rey Felipe II mediante real cedula del 3 de marzo de 1566 se decreta que es deseo del monarca que vayan jesuitas a Hispanoamérica, incluso el propio Felipe II se ofrece a costear los gastos que fueran necesarios. Así la Compañía de Jesús llega al Perú el 28 de marzo de 1568, desembarcando en el puerto del Callao. Y el primero de abril del mismo año hicieron su entrada en la ciudad de los Reyes (Lima), alojándose en el convento dominicano (Nieto Vélez 2007:931-932). Cabe destacar que dentro de la primera comitiva jesuita que llega al Perú se encuentra el padre Luis López, al que el historiador Fernando Armas considera como el jesuita más parlanchín, lenguaraz y díscolo que llegó al Perú, principalmente por su franco enfrentamiento con el virrey Francisco de Toledo (Armas Asín 1999(b): 573-609).

¹⁸² Al respecto, el historiador Antonio Acosta apunta que uno de los primeros jesuitas en denunciar esta falta de preparación fue el napolitano Gerónimo Pallas (1594-1670). Esta fue una de las razones por las que el General Muzio Vitelleschi (1615-1652), denegó la publicación de su obra, *Misión a las Indias* (CA. 1620) (Acosta, 2007: 37-72).

¹⁸³ Sabine Hyland, 2004; Regalado de Hurtado, 1992: 148-203.

¹⁸⁴ Armas Asín, 1999(b); Paulina Numhauser, 2004; 2007.

la antítesis de la implantación de la ortodoxia colonial como queriendo mantener cierta continuidad de los preceptos alcanzados en la primera evangelización, juzgada y anatémizada de pagana e idólatra por el propio Acosta y el citado virrey¹⁸⁵, y que nuevamente estos denominados curas díscolos parecerían retomar.

En este sentido se plantea la interrogante ¿Cuál es el nuevo proyecto evangelizador que seguirán los jesuitas en la difícil coyuntura finisecular del S.XVI?, ¿lo establecido en Trento y el Tercer Concilio Límense o lo que imponía la imagen de Copacabana a partir de sus milagros?, ambos hechos se dieron coincidentemente en los mismos años, todo indica que lo surgido en el segundo hecho nace por abierta reacción al primero. Lo concreto es que 1583 marca un nuevo rumbo no sólo para las poblaciones indígenas sino para la propia institución de la orden religiosa jesuita como para el mismo clero secular.¹⁸⁶

Como evidenciáramos el problema se forja a partir de lo contradictorio que actúan los jesuitas en relación a los cánones que ellos mismos ayudaron a establecer como el Tercer Concilio Límense. En esta dicotomía o problema atávico nos ayudarán a ejemplificar los hechos cuidadosamente contruidos de las imágenes de Copacabana y Cocharcas. En donde los intereses de los jesuitas y de las élites indígenas conjugarán de manera por menos decirlo sospechosa.

I.1 La imagen de Copacabana y los actores sociales:

I.1.1 La imagen de Copacabana.

El origen del célebre culto de Nuestra Señora de Copacabana cuenta con un espacio geográfico que desde tiempos prehispánicos era considerado un punto neurálgico para la religión andina, experimentando una permanente reconfiguración simbólica en sus distintas etapas históricas.¹⁸⁷ Así tenemos por ejemplo que durante la época previa a la expansión incaica el lago era el centro religioso de los señoríos Collas (o Aymara) quienes desarrollaron en torno a él su culto al Sol, a la luna y a la huaca como la Peña Sagrada en la isla Titicaca. Posteriormente con la llegada de los incas se construyó el Templo del Sol y el culto fue centrado a esta deidad. Asimismo también fue edificado el

¹⁸⁵ Estenssoro, 2003.

¹⁸⁶ Coello la Rosa, 2008(a): 51-76.

¹⁸⁷ Históricamente el pueblo lacustre de Copacabana ha estado vinculado a un espacio sacro o a una producción numinosa, que puede dividirse en tres ciclos narrativos: el ciclo kolla, el incaico y el cristiano. Aunque estas narrativas puedan asociarse con tres épocas culturales distintas y cronológicamente secuenciales –la era preincaica, la incaica y la cristiana –, a menudo se fusionan anacrónicamente en un texto. Pero lo que engrana a estos tres ciclos o épocas culturales son las evidencias de sus narrativas existentes. Independientemente de cómo se haya originado la sacralidad de un lugar, este sólo conserva dicha sacralidad a través de la conmemoración de dichas narrativas (Salles Reese, 2008:13-12).

adoratorio de la Luna señalada como mujer o coya del Sol, en la isla homónima o Isla Coati (Costilla 2010: 38). Diversos investigadores afirman que otras huacas locales como Copacati y Copacabana resultaron desplazadas así como también subordinadas simbólicamente a la deidad solar (Véase; Bascónes 1998; Lujan López 2002; Salles – Reese 2008).

Respecto al lado social, los indígenas eran mitimaes incaicos de naciones distintas, quienes fueron entregados en encomienda a García de León y se vieron obligados a trabajar en las minas de Carabaya y Potosí. Para el año de 1567, la información proveída por Garci Diez de San Miguel afirma la existencia de una colonia, de mitmas Lupacas que vivían en Copacabana, cumpliendo ciertas mitas estatales a las que no especificó; con las reformas de Toledo en 1570 se produce una reorganización en la zona, ya para el año de 1572, Copacabana se establece como pueblo de reducción a partir de la visita de Pedro Ortiz de Zarate, quien empadronó y tasó a sus habitantes con un total de 5970 pobladores, de los cuales 1041 eran tributarios (953 mitimaes y 88 uros sacados de las islas y orillas del lago). Es así que, Copacabana llega a ser una sociedad multiétnica, evidentemente con una sociedad heterogénea donde existía un alto componente de descendencia incaica y un gran porcentaje de antiguos mitimaes.

En medio de una sociedad multiétnica y un "lugar donde existía la mayor idolatría que hubo en todo el Perú" (Murua 1946 [1590]: 201), irrumpe en escena un fenómeno producto de la imagen y el milagro, nos referimos a Nuestra Señora de Copacabana. En el año de 1583 surgen dos sucesos fundamentales que marcan un hito muy importante en la evangelización indígena. Por un lado está la celebración del Tercer concilio limense y por otro la irrupción de la Virgen de Copacabana, ambos acontecimientos se encuentran estrechamente vinculados.

La importancia de la Virgen de Copacabana radica en su surgimiento, ya que es producto de un contexto donde se busca destruir diferentes aspectos dados por la primera evangelización¹⁸⁸, ya que a través de ella se da paso a la creación de vínculos más

¹⁸⁸Los indígenas a través del tiempo ven constituirse un corpus de devociones; así tenemos, San Bartolomé y Santo Tomás, a los cuales se agregan Santiago Mataindios y la Virgen del Sunturhuasi, incluso los propios evangelizadores encuentran sus propios vestigios materiales, como la Cruz de Carabuco atribuida al apóstol. Son estas devociones que materializadas en reliquias las que plantean por un lado el problema de un ambivalente antecedente cristiano en la historia local (San Bartolomé y Santo Tomás) debido a la cristianización de las antiguas ceremonias, lo que significaría admitir la sobrevivencia de una Iglesia apostólica americana en manos de los indios, históricamente independiente de la autoridad de Roma, evidentemente atentaría contra una Iglesia que sólo admitía ser por antonomasia indivisible (Estensoro 2003: 196). La destrucción de tales vestigios del cristianismo apostólico, forman parte del movimiento de clausura de la primera evangelización que es concluida con el Tercer Concilio Limense.

directos e individuales a la población indígena con la divinidad, que el propio Tercer concilio buscaba imponer. La Virgen de Copacabana es un claro ejemplo de cómo logran encabalgarse elementos de la primera evangelización con la ortodoxia colonial, además de ser un nuevo tipo de reliquia, producto del milagro, ya no otorgado de manera exclusiva a los españoles sino a su contraparte; es decir los indígenas, sino que también aporta un asidero material para el cristianismo indígena (Estenssoro, 2003: 451). Indudablemente la Virgen de Copacabana es el mayor acercamiento que se da entre la religión católica y la indígena con una mutua aceptación y/o incorporación de sus respectivas formas, ritos y contenidos religiosos (Marzal 1999).

1.2.1 Los jesuitas.

Desde un inicio el espacio sacro de Copacabana llamó la atención de los religiosos, principalmente entre los regulares, primero fueron los dominicos que se establecieron en la zona en 1565, construyendo allí una iglesia bajo la advocación de Santa Ana. Para 1569 con la llegada del virrey Toledo los dominicos fueron desplazados por poner en práctica una evangelización que era considerada un error. Buscar realidades cristianas en el pasado indígenas ya no era más una opción¹⁸⁹, además esta forma de evangelización habla de una herencia o influencia del lascasianismo que tantos problemas habían causado a la corona, hasta estar a punto de que el rey Carlos V dejara las indias por esta influencia humanista-lascasiana, herencia de Vitoria, Carranza, Soto y las Casas.¹⁹⁰

Así cuando Toledo apoyado firmemente por los jesuitas decide sacar a los dominicos, este virrey deja en manos de los seculares la jurisdicción de Copacabana, es en este período de cerca de una década (1569-1588) en la que se producirán los hechos determinantes de la historia religiosa colonial como: la entronización de la imagen, -con la advocación de la virgen María- en el pueblo de Copacabana, que desencadenará una serie de hechos milagrosos, marcando un nuevo precedente para las poblaciones indígenas. Los milagros de dicha virgen se fueron proliferando de tal manera que ya era difícil asirlas, esto devino en una gran cantidad de fieles que el clérigo Montoro no podía manejar. Pretexto al hecho, es evidente que a partir de la aparición del milagro y la capacidad del poder de convocación de su imagen, Copacabana comenzará a llamar la atención entre las autoridades eclesiásticas, siendo la orden de los agustinos los que lograrán establecerse en tan codiciado pueblo. Así, es recién a partir de 1588 que

¹⁸⁹ Urbano 1993.

¹⁹⁰ Ver capítulo I de esta tesis "*La escuela de Salamanca y la red lascasiana*"

Copacabana pasará a manos de los agustinos por disposición de su majestad Felipe II, mediante cédula real; en la que los agustinos se mantendrán firmes por más de dos siglos.¹⁹¹

Una vez asentados los agustinos comenzarán a difundir los hechos milagrosos de la imagen que ahora poseen, con un claro sentido, el de realizar la apología de su misión,¹⁹² llegando incluso a exagerar el prestigio del espacio sacro de Copacabana - calificado en esta nueva coyuntura de idolátrico- para incrementar el éxito de las políticas de sustitución¹⁹³. Este proceder de la orden de San Agustín estará sujeto a diversas críticas, que marca la antítesis que los preceptos tridentinos imponen para la evangelización de los indios a finales del siglo XVI.

Incluso cuando el propio José de Acosta pasó por estos territorios será el primero en comenzar a criticar a los agustinos por considerar que aun estos continúan con los modelos de evangelización de los dominicos que obedecen a los mecanismos de la primera evangelización,¹⁹⁴ esto servirá a Acosta de ejemplo para construir sus obras "*historia moral de las indias*" y su "*de procuranda indorum salute*", en donde crítica severamente el mal proceder de los diferentes curas (seculares y regulares) en la cristianización de los indios.¹⁹⁵

Se puede evidenciar que mientras seculares y la parte "oficial" de los jesuitas hacen triunfar la extirpación y proclaman el apego obstinado de los indígenas a la religión de sus

¹⁹¹ La atención del santuario de Copacabana fue adjudicada a la orden de San Agustín por real cédula del 07 de enero de 1588 (Ramos 1988: 270; Calancha 1972: 283-284). El 14 de diciembre de 1588 la Real Audiencia de Charcas proveyó lo siguiente: "*que se guarde y cumpla lo que su magestad manda por su real cedula; en cumplimiento y ejecución de ella, se de posesión de la dicha doctrina, y curato de la parroquia, Iglesia y doctrina del pueblo de Copacabana al Convento y Religiosos de la Orden de San Agustín de esta ciudad de La Plata*" (Calancha 1972: 284).

¹⁹² Son los agustinos Ramos Gavilán y Antonio de Calancha quienes realizan una labor de difusión espectacular de los milagros de la imagen de Copacabana, que se verán plasmados en sus publicaciones; para el primero es en "*Historia de Nuestra Señora de Copacabana*" (1621) y el segundo en su "*Crónicas agustinianas del Perú*" (1639).

¹⁹³ Los dos agustinos más importantes de su orden Ramos Gavilán y Antonio de Calancha, a través de sus trabajos o crónicas sobredimensionan el centro idolátrico de Copacabana con un claro fin, el de acrecentar el éxito de las políticas de sustitución. (Estenssoro 2003: 455)

¹⁹⁴ Incluso antes de la entronización de la imagen de Copacabana en el pueblo homólogo de la zona, hubo acciones de los agustinos y dominicos en establecer un puente ideológico a manera de un *continuum* entre el pasado histórico de los andes con el cristianismo. Los ejemplos más destacados son el Tunupa y la cruz de Carabuco, el primero es considerado como un apóstol que paso por estos territorios y el segundo como prueba material de la presencia del cristianismo en América. (Estenssoro, 2003; Gisbert, 2004).

¹⁹⁵ Los textos de José Acosta, especialmente el segundo, combina una crítica de la conquista y de lo que hasta entonces se había practicado en materia de evangelización con proposiciones alternativas. La obra posee un carácter polémico que se acentúa en las secciones finales, convirtiéndose en la refutación abierta de las doctrinas de la primera evangelización encarnadas por un lado en las opiniones escandalosas de Francisco de la Cruz, y por otro, en el texto del primer Concilio Limense que él considera inaceptable. La obra posee una dimensión muy diferente que la de un mero tratado de evangelización, es la defensa del proyecto jesuita para el Perú contra las corrientes humanistas, que para su contexto todavía se mantienen en vigor y constituye el eslabón que permite articular la nueva coyuntura política con el subsecuente viraje doctrinal (Estenssoro 2003: 189).

ancestros; dominicos, agustinos, franciscanos e incluso la parte “no oficial” de los jesuitas marcan una línea distinta, difundiendo una historia que habla de la continuidad entre la evangelización prehispánica y el presente católico del Nuevo Mundo, y en la cual los indígenas reciben de las manos de Dios, cantidades generosas de imágenes que producen milagros en su favor como las espectaculares cifras de los crímenes de la idolatría, mostrando así la contraparte de su conversión.

Esta dicotomía en el proceder entre los seculares y regulares, no sólo nos muestra la diferencia doctrinal de su mensaje, sino los diversos intereses que estas instituciones de la Iglesia persiguen –que no necesariamente son con fines religiosos- evidenciándose a través de sus diferentes estrategias evangelizadoras. En este sentido Copacabana se vuelve pieza clave para los intereses, especialmente entre los regulares, está en juego la imposición de un modelo de evangelización a seguir y así con esto asegurar la supremacía de poder entre la órdenes religiosas, como también la aceptación y manipulación de la población indígena para sus intereses. Aprovechando el poder de convocación que produce la imagen.

Es evidente la pugna por la posesión de la jurisdicción de Copacabana, especialmente entre los regulares; y es aquí que la orden ignaciana no quedará fuera de este pleito religioso. Sospechosamente los jesuitas se habrían instalado en Juli y cuando se funda la cofradía de la virgen de Copacabana y empezaron a difundirse las noticias de sus milagros, inmediatamente el superior de la misión de Juli se inscribe a la cabeza (Ramos Gavilán, [1621]: 233).

Pero uno de los primeros intentos de apropiación de la imagen de Copacabana por parte de los jesuitas, lo ejemplifica los hechos de los indios del Cercado de Lima. En 1571 San Lázaro hasta entonces el barrio indígena por excelencia, situado a la otra orilla del río Rímac es reducido por disposición del virrey Toledo en el Cercado de Lima y asignado en doctrina a los jesuitas.¹⁹⁶ Hacia 1589 estos indios construyen una ermita donde instalan una de las primeras copias de la imagen de Copacabana que han encargado al escultor Diego Rodríguez, y que comenzará a prodigar sus primeros milagros¹⁹⁷, causando con ello la pugna o lucha más evidente por la posesión de dicha imagen y sus feligreses entre

¹⁹⁶ Estenssoro 2003; Ramos 2006; Coello la Rosa 2008.

¹⁹⁷ Para Carlos García Irigoyen, basándose en el primer informe de Antonio de León Pinelo, las consecuencias del milagroso acontecimiento fueron todavía más milagrosas. Así, «los efectos del sudor sagrado fueron milagrosos, porque al contacto de sus gotas, los ciegos lograron vista, pies los tullidos, los mancos brazos, y todos los que se humedecieron con aquella lluvia verdaderamente celestial, quedaron libres de varias enfermedades y dolencias» (García Irigoyen 1906, t. I, 31; reproducido en Coello la Rosa 2007).

el clero secular y los jesuitas, rompiendo de esta manera una alianza aparentemente tan firme. La síntesis de este milagro nos la presenta Estenssoro con una interesante interpretación de los hechos:

“el milagro se produce el 28 de diciembre de 1591 frente a indios, españoles y mulatos, presentes compartiendo el mismo ritual y espacio de devoción en torno a una imagen india y un barrio que supuestamente también lo es. Huerga estaba ausente y es otro secular, Juan de Pineda quien oficia; en el transcurso de la misa, algunos fieles comienzan a notar que la virgen y el niño han comenzado a transpirar. Luego de la ceremonia el cura informado de los hechos, constata el milagro y llena varios cálices con el líquido que expande un perfume de flores. Los indios salen a anunciar la nueva y la pequeña capilla se ve pronto repleta de toda clase de gentes que reclaman un algodón o un retazo de tela impregnados del sudor santo, cuyos efectos benéficos serán rápidamente probados. Incluso el jesuita de la iglesia rival se ve obligado a acudir y subir al altar para constatar los hechos, aunque en su declaración asumirá (como era de esperarse) una actitud prudente y seca, casi escéptica, sin pronunciarse abiertamente sobre el carácter milagroso pero tampoco podrá negar ni poner en duda ningún elemento fáctico. Al día siguiente, el arzobispo se apersona y ordena la apertura inmediata del expediente que atestara el milagro refrendado como tal por los teólogos. Sin embargo, ningún indio es llamado a declarar. Debemos creer que Mogrovejo prefiere mantenerlos al margen de miedo a que sus deposiciones sean recusadas por parciales e interesadas: el sufrimiento de la virgen se debía interpretar, como era habitual en ese tipo de contexto, como la consecuencia de la violenta expulsión de la que había sido víctima junto con sus fieles” (Estenssoro 2003: 457).

En este esfuerzo de exégesis que Estenssoro nos propone del milagro de la imagen de Copacabana llevada a Lima, se destacan dos puntos fundamentales, por un lado, todo indica que la lógica es la misma que en los milagros de conquista, el testimonio de quien pueda sacar beneficio político, queda excluido en favor del de su supuesto antagonista. Esto no es otra cosa que los poderes taumatúrgicos que la imagen manifiesta a partir de los milagros, normalmente utilizados - como lo muestra este caso - para buscar beneficios

sociopolíticos e incluso económicos¹⁹⁸, y por otro pese a los intentos de los jesuitas de querer apoderarse de una imagen que hace ya algunos años venían persiguiendo, no logran con su objetivo, ya que el arzobispo Mogrovejo protegerá la imagen para que no termine entre las manos de los jesuitas, transfiriéndola ese mismo año de 1591 a la catedral y fundando una cofradía que permitirá asegurarle un culto y preservar, por medio de una organización institucionalizada, la identidad de los indios del antiguo barrio (San Lázaro) para poder revertir en algún momento el traslado del que habían sido sujetos.¹⁹⁹

De esta manera las fricciones entre los jesuitas y el clero secular se muestran evidentes, pese a que los jesuitas comenzaron a adquirir un poder que gracias a una alianza con las autoridades temporales entre las que se cuenta el propio virrey García Hurtado de Mendoza, no logran apropiarse de la imagen de Copacabana. Pero queda claramente evidenciado que el trasfondo por la posesión de la réplica de la imagen de Copacabana asentada en Lima, entre los jesuitas y el arzobispo Mogrovejo, obedece a objetivos mayores y de fondo, primero está de por medio el imponer la autoridad secular por encima de las órdenes mendicantes, ya que para entonces habían ganado bastante espacio y segundo los réditos económicos que estas poblaciones indígenas podrían dejar a partir del poder de convocación que dicha imagen producía, se traducían en rentas, bautizos, entierros hasta ventas de cajones de entierro²⁰⁰.

De esta manera la imagen y los milagros que éstos irradian devienen en poderoso instrumento de manipulación en favor de quien pueda sacar beneficio sociopolítico e incluso económico.

¹⁹⁸ Se deduce que el control de almas, o conocimiento del número y estado de la feligresía era establecido por una institución que concebía a la población india como un recurso. Dicha institución nos es otra que el Cabildo Catedralicio de Lima, que claramente entendía que del número de indios dependían muchas de las posibilidades económicas del arzobispado, es en este sentido que la pugna por la posesión de los indios del barrio de San Lázaro por parte de los jesuitas y los seculares, escondían en el fondo este hecho, que el beneficio económico que estos indios dejaban mediante los diezmos, era un ingreso nada despreciable por la cual valía la pena luchar (Ver Coello la Rosa, 2007).

¹⁹⁹ De esta manera los indios que habían adquirido una imagen milagrosa cuya devoción ganó a toda la capital y pese a ser emblema de la autonomía simbólica de los indios, el milagro acontecido, no les permitió recuperar su emplazamiento original. En 1592 se confirma su permanencia en el Cercado; es recién que en 1633 que la réplica de la imagen de Copacabana regresará a San Lázaro donde se instala el día del aniversario del milagro pero su cofradía sólo podrá ser oficialmente reconocida y refundada en 1678. De esta manera el barrio de San Lázaro permanecerá como el territorio que los indios privilegiarán de modo casi indicativo para acumular en él sus triunfos progresivos en el reconocimiento de su autonomía religiosa (Estenssoro 2003: 456-58).

²⁰⁰ Este cobro de estipendios por la administración de los sacramentos a los indios produjo una reñida pugna entre los jesuitas y los seculares, e incluso en el seno de sus estructuras religiosas internas, esto se ejemplifica claramente con las denuncias que los propios integrantes del cabildo catedralicio realizaron en contra del padre Huerta, acusándolo de aprovecharse de cobros indebidos a los indios (Coello la Rosa, 2007: 313-315).

1.3.1 Las élites indígenas.

Si bien es cierto que con la irrupción del fenómeno de la imagen de Copacabana (1583) marca un antes y un después en la proliferación de imágenes occidentales en el Perú colonial, y que sus “poderes” o milagros van principalmente en favor de las poblaciones indígenas. Un concepto equivocado, es pensar que fue a partir de dicha imagen que recién la plástica occidental cautiva el imaginario colectivo de las poblaciones indígenas; pero por el contrario, este proceso tiene sus antecedentes.

Uno de los primeros testimonios de la respuesta indígena a las imágenes cristianas, lo manifiesta el licenciado Matienzo: *Tito Cusi Yupamqui en sus incursiones militares desde Vilcabamba*, menciona que: *“nunca a muerto español aunque a podido, ni quemado iglesia, antes tiene guardadas las imaxines que de ellas a tomado”* (Matienzo [1567]: 294). Ello representa evidentemente para el oidor una prueba de la buena voluntad del inca y de la sinceridad de su deseo de convertirse, él y los suyos, aceptando a las imágenes cristianas como objetos sagrados.

Pero no sólo los deseos y la buena voluntad del inca hacia las imágenes marcan cierta simpatía entre la plástica occidental y los indígenas, sino el propio rechazo a las imágenes nos muestra que en ese odio sólo puede existir cierta aceptación del poder que estas imágenes causan entre ellos. Un ejemplo temprano y elocuente de esta afirmación son los hechos a partir de la muerte del inca Tito Cusi de Vilcabamba y el suplicio padecido por fray Diego Ortiz²⁰¹. Lo concreto, es que en el suplicio de dicho padre agustino existe una reiterada referencia a que los indígenas de Vilcabamba aceptan el poder de la religión católica sobre ellos. Esta inferencia se saca a partir de que a mayor ira o cólera con el padre, mayor temor se tiene por las represalias que pueda tomar su Dios. Mostrándonos que en el fondo, lo que está en juego en torno a las imágenes es la aceptación del Dios católico y su panteón, pero también – cae por su propio peso- de **las relaciones**

²⁰¹ “Tito Cusi Yupamqui cayó súbitamente enfermo –producto de una indigestión, según algunos- fray Diego le hizo administrar un brebaje terapéutico, pero el inca murió casi inmediatamente y sus familiares acusaron al sacerdote de haber envenenado al inca, suministrando un sublimado corrosivo. Los indios amotinados prendieron a fray Diego, y después de atarle las manos detrás de la espalda, lo golpearon durante toda la noche. Al día siguiente le obligaron a decir misa ya que creían que así resucitaría el inca. Después le pusieron una soga al cuello, lo azotaron y lo ataron a una cruz, detrás de la iglesia. Allí fue obligado a comer y beber inmundicias. Después se le condujo a pie hasta Vilcabamba. Llegados a un lugar llamado Marcananay, le ultimaron con un golpe de macana en la nuca. Se lo dejó tendido sobre el camino, y allí todos los indios lo pisotearon. Después empalaron el cadáver y lo enterraron en una profunda y estrecha fosa, en la cual el cuerpo fue colocado en sentido inverso, es decir con la cabeza para abajo”. Dicha referencia es un resumen de Pierre Duviols (Duviols 1977: 153-154), quien se sustenta en dos fuentes importantes, la primera en la *Corónica del agustino Calancha* y el segundo, en el testimonio de Diego Aucalli, capitán del inca, considerado la fuente de mayor fidelidad y confianza.

coloniales y la necesidad de ser identificados como cristianos para ocupar un lugar en la nueva sociedad.

El vínculo entre las imágenes y los milagros que éstas prodigaban se va construyendo lentamente a favor de los indígenas, ellos ven la posibilidad de ser verdaderas armas por lo cual pueden legitimar sus intereses, al igual que los españoles, legitimaban los suyos ejemplificándose con los milagros de conquista (Duviols, 1977). Como no podía ser de otra manera, todos los caciques se identifican con los intereses de la Iglesia y practican la religiosidad cristiana a través de santos representados en pinturas y tallas, para a su vez beneficiarse con la evangelización, lo que les exige cumplir con la Iglesia (Choque 2002: 332). Asimismo las élites indígenas al contar con ciertos accesos a la educación: leer, escribir, aprender más de un idioma, ven en los oficios del escultor o pintor, una actividad que puede llevarlos a lograr obtener privilegios que consiste precisamente en el monopolio del trabajo y en la exclusividad de la obra. Pero también resulta ser una actividad noble ejercida por nobles al servicio de Dios y del Rey (Gisbert, 2004: 107).

En la segunda mitad del siglo XVI, se evidencia dentro de las poblaciones indígenas unas luchas y pugnas a las que se denomina "faccionalismo indígena" dado por la supremacía étnica local y regional. Aquí lo que está en juego, es por un lado, el de mantener el estatus con el que muchas élites indígenas venían presididos como los descendientes de los incas, y por otro, el lograr labrarse un nombre y prestigio social nuevo a costa de someter a otras élites indígenas aprovechando la nueva coyuntura a partir de la llegada de los hispanos.

Precisamente el juego entre las políticas estatales y las estrategias diseñadas por las élites nobles de origen cusqueño para mantener el control político del cacicazgo hereditario y obtener las prerrogativas de las exenciones coloniales eran los sucesos que enmarcan al pueblo de Copacabana, cuyos indígenas también buscan obtener beneficios en los nuevos reajustes coloniales²⁰². La presencia del escultor de la virgen en el pueblo de Santa Ana de Copacabana se da en medio de una serie de conflictos interétnicos ancestrales que tienen que ver con los hanansayas (la mitad más prestigiosa donde se encuentran los incas de sangre) y los hurinsayas (mitimaes y los originarios), a su vez esta situación se complica por la existencia entre ambas mitades de una fuerte oposición de advocaciones y de representaciones religiosas. Mientras los hanansayas reclamaban

²⁰² Francisco Tito Yupanqui, quien por haber creado la imagen milagrosa había sido liberado (él y sus descendientes) de las cargas coloniales, eso significa que no buscaban obtener cargos, sino tan solo el derecho de lograr ventajas económicas, en función de su noble estirpe.

la veneración de la Virgen de la Candelaria, los de la otra mitad hurinsaya abogan por la de San Sebastián, el protector de los agricultores²⁰³, si sumamos a dichos conflictos la compleja y prolongada relación entre la minería (oro y plata), las creencias religiosas y rituales en torno a la extracción de metales y el pie de monte amazónico cuyos lazos se activaron durante el Tawantinsuyo y se proyectaron a lo largo del período colonial la situación resulta más compleja.

Es indudable la lucha de poder que existe entre las élites indígenas de Copacabana para lo cual no dudan en involucrarse para mantener su estatus social²⁰⁴, así lo menciona Fray Alonso Ramos Gavilán sobre don Francisco Tito Yupanqui y su parentela quienes estuvieron involucrados no sólo en la creación de la imagen religiosa, sino también en la fundación de una cofradía en homenaje a la virgen (Del Río 2009). Tanto Francisco Tito Yupanqui como Felipe de León Gualpa Yupanqui eran hijos “bastardos” del cacique principal de Copacabana Apo don Baltazar [Tito] Chalco Yupanqui²⁰⁵, descendiente a su vez del infiel Apo Inca Succsu Yupanqui, mientras que don Pablo de Cáceres (cacique de Copacabana desde 1589, hasta más allá de 1630), y don Alonso Viracocha Inga (quien estaba a cargo del gobierno de Copacabana hasta fines de la década de 1580) eran los hijos de la rama legítima²⁰⁶, esto significa que el cacique don Pablo de Cáceres y su

²⁰³ Mercedes del Río (Del Río 2009: 12), basándose en Mac Cormack (1984) menciona que el interés de honrar a la Virgen María es porque su aparición durante el sitio del Cusco estuvo vinculada a la protección de los españoles contra los ejércitos de Manco, es decir de la victoria europea. Asimismo Ziolkowski (1996: 389-401) profundizando más en el tema refiere que los ayllus hanansaya insistían en la celebración del 2 de febrero, porque en dicha fecha se celebraba la fiesta del Raymi en honor a la huaca Huanacauri (favorita de la Succsupanaca) y al pasaje del sol por el cenit en el Cusco, es decir, al momento cuando el sol llegaba a la capital desde el sur, reforzando la memoria de los lazos de este linaje con el Cusco. En cambio, los hurinsaya proponían a San Sebastián, cuya fiesta se celebraba el 20 de febrero, porque esta fecha ocurría el pasaje del sol por el cenit local de Copacabana y de la isla del Sol.

²⁰⁴ No cabe duda de que los ancestros de don Francisco Tito Yupanqui formaron parte de una prestigiosa y noble familia cusqueña que detentó un enorme poder político y religioso en todo el sector meridional del Tawantinsuyo.

²⁰⁵ Ramos Gavilán en su obra sugería que don Francisco Tito Yupanqui tenía ascendencia noble cusqueña y que era “deudo” del cacique de Copacabana, don Alonso Viracocha Inga y su hermano don Pablo de Cáceres Chalco Yupanqui Inga. Asimismo, Mercedes del Río (Del Río 2009: 14) confirma mediante una real provisión del virrey don Luis de Velasco del 22 de noviembre de 1602 que don Francisco Tito Yupanqui y don Felipe de León Gualpa Yupanqui eran los hijos del cacique principal de Copacabana, Apo don Baltazar [Tito] Chalco Yupanqui, descendiente a su vez del infiel “Apo Inca Succsu Yupanqui”, a su vez estos lazos de filiación también fueron corroborados en 1622 por tres testigos y más tarde, en 1689, por otros cuatro principales. Véase para más detalles (Del Río, 2009: 19-30).

²⁰⁶ Durante el Tawantinsuyo, la poligamia había sido un signo de prestigio y estatus, ya que a través de los vínculos matrimoniales se ampliaba la paleta de las alianzas políticas con las provincias y se accedía a nuevos recursos. Don Baltazar no escapó a semejante privilegio y, como era corriente a su alta jerarquía, también tuvo varias esposas. No obstante, su vida, transcurrió durante las primeras décadas coloniales y esa práctica fue censurada desde 1551 por la iglesia, por lo que debió adaptarse, después de su conversión, a otras legislaciones y a la nueva noción de bastardía y legalidad para su descendencia. Sus hijos mayores, nacidos de madres de alta prosapia indígena y en tiempos de su infidelidad, fueron considerados “bastardos” mientras que los últimos hijos de su matrimonio cristiano con la española doña Ana de Avendaño y Cáceres fueron mestizos “legítimos”. Esta es la razón por la cual nunca se mencionó explícitamente en los documentos tempranos a la verdadera madre del escultor ni a sus “hermanos de padre” don Pablo de Cáceres y don Alonso Viracocha Inga (ambos de la rama legítima). Solamente los descendientes del escultor afirmaban hacia fines del siglo XVII que Doña Ana de Avendaño y Cáceres había sido su bisabuela. Pero ya habían pasado muchos

hermano don Alonso Viracocha compartían con don Francisco Tito el mismo padre, todos estos descendientes de Challco Yupanqui se encuentran estrechamente relacionados en la historia de la creación de la virgen de Copacabana, así como en su interés por homenajear a la virgen. Es así que, todas las actividades religiosas y artísticas que se produjeron alrededor de la virgen fueron un importante recurso legitimador del poder y, sobre todo, de los privilegios tanto a nivel interior o étnico como a nivel externo o estatal (Del Río, 2009: 30).

Pronto la imagen de Copacabana causó una proliferación-difusión hasta ser conocida como la virgen india en todo el Perú (Alaperrine-Bouyer, 2002: 154). Esto se debe principalmente a la proliferación de réplicas de imágenes religiosas con advocación de Copacabana, en las cuales son los indígenas los creadores de ellas o colaboran con su difusión.

Tan sólo un año después de entronizar la imagen de la Candelaria en Copacabana (1583), una réplica es llevada a Pucarani, siendo hecha por el mismo Francisco Tito Yupanqui²⁰⁷, posteriormente en el año de 1590 otra imagen es llevada a Characato o Saraccato (lugar habitado por mitmas cunas y canches)²⁰⁸, en este caso los escasos documentos no hacen mención sobre el creador de la imagen, así mismo debido a las características de su origen una imagen de Copacabana es colocada en una modesta capilla en el barrio de San Lázaro en Lima formando una devoción de especial significado en la población indígena en el año de 1592²⁰⁹. Otra imagen de la virgen del Lago

años y no era conveniente a estas alturas descender de la “línea bastarda”, especialmente si algún familiar pretendía reclamar los derechos de cacicazgo por legitimidad de sangre.

²⁰⁷Ramos Gavilán (Ramos Gavilán 1988 [1621]: 89) menciona que “En la sierra en la Provincia de los Omasuyos, Nuestra Señora de Copacabana y tres jornadas de esta dichosa casa en el pueblo de Pucarani, Nuestra Señora que del mismo pueblo ha tomado su apellido y así la llama la Virgen de Pucarani [...] y parece que son hermanas [con la virgen de Copacabana] en los milagros las dos santas Imágenes, por haber sido el escultor de ambas que fue un Indio nombrado, Don Francisco Tito yupangue [sic] ...”. Asimismo Calancha (1982 [1653]) indica que el padre agustino Fray Nicolás Ximenez encargó a Francisco Tito Yupanqui una imagen, copia de la original, bulto que según el cronista “*obra (Yupanqui) [...] como diestro y ayudó el cielo a perfeccionarle el arte con que lo acabo excelente*”.

²⁰⁸En relación al lugar este se encuentra a diez kilómetros de la ciudad de Arequipa, los mitmas Canas y Canches paulatinamente fueron conociendo el catolicismo por obra de los religiosos mercedarios, quienes establecieron la doctrina de San Juan Bautista de Characato desde 1548. En el adoctrinamiento de los naturales desarrolló una intensa labor fray Sebastián de Castañeda, fundador de los conventos de La Merced en Cusco y Huamanga. Hacia 1565, Characato es elevada por el gobernador Lope García de Castro a la categoría de capital de corregimiento del mismo nombre, incluyendo los repartimientos de Chiguata, Paucarpata y Socabaya, los pobladores de Yumina, Sabandía, Porongoche, Pillo, Guasache y parte de Santiago de Tiabaya, los Valles de Uchumayo, Vitor, Sigua y parte de Tambo. Posteriormente la imagen de la Virgen de Characato aparece siendo considerada similar a la de Copacabana, su origen se remonta a las dos últimas décadas del siglo XVI, cuando los mercedarios encargaron una copia similar a la imagen de Copacabana. Esta llegó en 1590, pero no estaba bien acabada, tenía el rostro mal tallado y opaco por lo que fue cubierta con una manta y guardada durante media siglo en una alacena de la sacristía (Málaga Nuñez-Zeballos 2002: 351)

²⁰⁹Si bien el creador de la imagen de Copacabana en Lima no es un indígena, su devoción posee gran importancia para la población indígena, ya que dicha imagen como mencionamos fue colocada en el barrio de San Lázaro, considerado entonces como marginal. Durante el episcopado de Toribio Alfonso de Mogrovejo un conflicto por el control de la

(Copacabana) que aparece por la ciudad de los Reyes a fines del siglo XVI, es fechada el 20 de noviembre de 1598²¹⁰, adjudicada al mismo escultor de Copacabana.

Un caso de especial importancia, se da en la ciudad del Cusco -punto neurálgico de población indígena - en el siglo XVII, donde el culto a la virgen de Copacabana se difunde de manera fragmentada debido a las distintas familias de la élite indígena quienes residían en diversas parroquias y barrios de la antigua capital de los incas. Así como el contacto frecuente con Copacabana situado a través de la migración, el comercio y el peregrinaje²¹¹.

Por último, no debemos olvidar dos cultos que guardan estrecha relación con la advocación de Copacabana por ser también de mucha importancia para la población indígena, la que se da a fines del siglo XVIII con el culto en Chapi donde se entroniza una imagen de la Candelaria²¹², creada por influencia de la cercanía de Copacabana y Characato, y la de otra imagen de la Candelaria que se origina mucho antes que en el

población indígena de la capital del virreinato enfrentó al arzobispo, los jesuitas, y al virrey Francisco de Toledo, y tuvo también a Nuestra Señora de Copacabana como personaje central. Era la disputa por la creación del barrio del Cercado-creado con el propósito de reducir allí a los indios de Lima, quienes estarían bajo la tutela exclusiva de los jesuitas-cuando esta disputa alcanzó su punto más álgido, la imagen que se veneraba en San Lázaro se manifestó de manera milagrosa ante un diverso grupo de testigos. El milagro que consistió en la exudación de un líquido que fue descrito por los testigos como sudor o lágrimas de manifestaciones similares de diversas advocaciones de la virgen que eran materia común en la península ibérica y que los testigos entre ellos los españoles pudieron reconocer con facilidad (Ramos 2005: 163- 179; Estenssoro 2003).

²¹⁰ José de Mesa y Teresa Gisbert de Mesa (De Mesa; Gisbert 1972: 86) se basan en el Arquitecto Hart-Terrè- quien descubrió un contrato-en el cual el pintor y dorador Diego Sánchez concierta con Hernando de Agüero, para dorar y pintar "una imagen de madera de credo intitulada Nuestra Señora de Copacabana que será de seis palmos de altura". Hernando de Agüero iba a llevar esta imagen "para la provincia de Chucuito". La pintura debía de ser "de oro y colores" es decir estofada y dorada. Además la imagen debía tener "una caja a manera de tabernáculo donde se colocaría [...], pintada de azul y estrellas blancas y de oro por de fuera". El precio del trabajo era de doscientos cincuenta pesos y el plazo ocho meses, al cabo de los cuales regresaría Hernando de Agüero a recoger la imagen. No se sabe quién hizo esta imagen de Copacabana que Hernando Agüero pensaba llevar a Chucuito, el hecho es extraño, y parecería que Agüero trajo a Lima, desde el Collao, la imagen con el exclusivo objeto de hacerla dorar y proveerla de una caja, para volvérsela a llevar otra vez. Dada la fecha es presumible que la imagen fuera hecha en el pueblo de Copacabana por Yupanqui o alguno de los escultores que trabaja el torno a él.

²¹¹ Gabriela Ramos (Ramos 2005: 171) menciona la existencia de varias cofradías que dedicaron culto a la virgen de Copacabana. En la hermandad de la iglesia de San Agustín-donde hoy no queda vestigios de esta iglesia-también en la parroquia de San Cristóbal que fue considerada como "parroquia de los incas", existía otra cofradía con esta advocación. Es posible que los descendientes de Don Cristóbal Paullo y otros que afirmaban pertenecer al linaje de Huayna Cápac participaran en su formación. Además, la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios conocida como "la parroquia del hospital de naturales" (hoy conocida como San Pedro), que fue la más dinámica de todas las parroquias cusqueñas y que albergó un sector importante de la población indígena, que migró a esta ciudad, también se formó una cofradía dedicada al culto de Nuestra Señora de Copacabana. Posteriormente se fue ampliando su culto, donde hubo hermandades en las Parroquias de Santiago y San Sebastián. Por último, se sabe que existió en San Agustín una cofradía "de los morenos" consagrada a esta advocación, que también admitió en su seno a personas que se describían como indias.

²¹² Al este de la ciudad de Arequipa se ubicaba el curacazgo de Pocsi o Pocosí, habitado por numerosos Yarabayas y Copoatas distribuidos en las zonas de Mollehuaca, Piaca, Polohuaya, Usuña, Mutu y Totorani, Quequeña, Yarabaha, Sucay o Sogay y Chapi o Chaypi. Sobre esta área los españoles formaron un corregimiento constituido por cinco repartimientos: Ubinas, Carumas, Puquina, Cochuna y Pocsí; el pueblo principal fue la doctrina de San Francisco de Pocsí bajo el cuidado de franciscanos, otro punto importante que se debe mencionar es la cercanía del complejo arqueológico Churajón donde se hallaron un templo prehispánico cubierto por la ceniza de la explosión del volcán Huaynaputina en 1600 (Málaga Nuñez-Zeballos, 2002: 353). Por otro lado, el origen de la imagen de Chapi está marcada por una variedad de versiones (Para más detalles véase Málaga Nuñez-Zeballos, 2002: 354).

pueblo de Copacabana; conocida como la virgen de Cayma, quien en 1540 aparece en la parte alta de La Chimba²¹³ (actualmente en la ciudad de Arequipa), dicha imagen es una de las más milagrosas que estaba vinculada al agua y a las curaciones de todo tipo. La proliferación de imágenes de Copacabana se sigue dando a través de los años, siendo imágenes muy difundidas y milagrosas por los indígenas²¹⁴, pero es una réplica de la imagen de Copacabana que alcanza una mayor difusión e importancia que la original misma, nos referimos a la imagen de la virgen de Cocharcas, cuyo culto se inicia en el año de 1598.

La imagen de Cocharcas encuentra su origen con la aparición de Sebastián Quimichi, indígena natural del pueblo de Cocharcas (meseta a las márgenes del río Pampas, en la provincia de Andahuaylas, Departamento de Apurímac). Sus padres Lope Martín y Luisa Asto pertenecían al ayllu y parcialidad de los Caxamarcas, por lo que Sebastián era descendiente de un curaca denominado Chuquisullca²¹⁵. Quimichi no era un indígena sencillo, como algunos autores hacen referencia- él era un indígena virtuoso y devoto, a quien le gustaba cumplir con todas las formas de culto divino, asistiendo de manera

²¹³ La extensa zona y fértil franja de territorio desde Carmen Alto hasta Tiabaya y Uchumayo se la denominó La Chimba. Allí se estableció la primera doctrina del valle mistiano a cargo de dominicos, quienes la nombraron San Juan Bautista de Yanahuara; aquí evangelizaron mitimaes Yanahuaras, Chumbivilcas, Chilques, Callapas, Collaguas, Lampas, Cabanillas y collas. Hacia 1586 fue elevada a la categoría de priorato del convento de Santo Domingo, creándose dos viceparroquias: San Miguel Arcángel de Cayma y Santiago de Tiabaya. Cayma situada en la parte alta de La Chimba-camino al nevado Chachani-, estuvo ocupada principalmente por los Collaguas, quienes se agregaron otros naturales procedentes de la provincia de Chucuito al momento de crearse el corregimiento de Arequipa en 1565, posteriormente la zona de Lari Lari fue convertido en cementerio del pueblo. Por otro lado, la historia del origen de la virgen menciona que hacia 1540 unos arrieros transportaban tres imágenes entre las cuales figuraba la Virgen de la Candelaria, cuando llegaron a un paraje denominado Lari Lari decidieron pernoctar en ese lugar, al día siguiente al momento de empezar nuevamente su trajín, una de las cajas pesaba más de lo normal y cuando quisieron cargarla entre varios la caja de abrió y apareció la imagen de la Candelaria. Los indígenas quedaron sorprendidos con tal suceso además que en dos oportunidades escucharon que la imagen les dijo "Caiman Caiman" (que significa "hasta aquí", por tal motivo, interpretaron que la imagen quería en ese lugar (Málaga Nuñez-Zeballos, 2002: 349).

²¹⁴ Gabriela Ramos (Ramos 2005: 163-165) menciona que si bien la imagen de la Virgen de Copacabana cuenta con un origen legendario que la vinculan a la temprana conversión de los indígenas, lo que la distingue a esta devoción es su capacidad de convocar fidelidad de personas de distintas procedencias étnicas y sociales, aunque debido a las características de su origen, la Virgen de Copacabana pasó a ser una devoción de especial significado para la población indígena. Esto era sabido por los religiosos de la época, sobre todo por los jesuitas, que ya habían tenido enfrentamientos en Lima con el Obispo Mogrovejo. Por otro lado, en la ciudad de Arequipa por encargo del P. Gonzalo Lira envían a Copacabana un hermano escultor para que este copie la imagen "y con lo que se ha consolado grandemente al pueblo es con una imagen de Na. Señora que es retrato de la de Copacabana, que en este reino es de suma devoción por los muchos milagros y maravillas que el Señor se ha servido obrar para ella y entendiendo el P. (Gonzalo de Lira) el gusto con que aquí sería recibido, despacho un hermano maestro que la trajo muy linda, retratada lo más al natural que se pudo y del mismo tamaño y medidas y se colocó en nuestra iglesia [...]" (De Mesa; Gisbert 1972: 86)

²¹⁵ (ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas", Leg. 01. Cod. L-B1, f. 06). Fernando Montesinos (Montesinos 1906 [1640]) quien visita el Santuario de la virgen de Cocharcas en el año de 1640 para cumplir con varias actividades católicas, probablemente revisa el legajo número 01 de cofradías, ya que él menciona en su obra "Anales del Perú" la ascendencia de Sebastián Quimichi, afirmación que es tomada por Rubén Vargas Ugarte (Vargas Ugarte, 1956: 553) donde se basa en Montesinos para referirse al origen del indígena Sebastián.

regular a la iglesia para deleitar con su voz²¹⁶; así como, para ocuparse de buenos ministerios como enseñar a los necesitados de la doctrina cristiana²¹⁷. Movidó por su fe y por quedar lisiado en una fiesta de su pueblo, Sebastián va en peregrinación a Copacabana para buscar consuelo en la virgen de Copacabana.

Antes de llegar a su destino, es sanado por la virgen y en agradecimiento decide continuar con su peregrinación hasta llegar a Copacabana. Logra hacerse de una réplica de la imagen de Copacabana realizada por Francisco Tito Yupanqui.²¹⁸ Posteriormente los milagros que comienza a otorgar la virgen de Cocharcas están más relacionados a los indígenas²¹⁹. Uno de los primeros milagros de la Virgen es el ofrecido a un indio sacristán, *"[colocando] los primeros lienzos estando en los más alto se quebró la escalera y vino a tierra y cuando todos acudieron a socorrerle pensando que se avia hecho mil pedazos por que la caída fue de muy alto le hallaron sin lesión alguna a cuyo hizo en años pasados la virgen santísima avia sanado de terrible devotos"* (ASC, Libro de Cofradía, "Libro perteneciente a Nuestra Señora de Cocharcas", Leg. 08. Cod.L-B8; Montesinos 1906 [1640]: 143).

Asimismo Montesinos (Montesinos 1906 [1640]: 142-143) en su obra menciona varios milagros, entre ellos, lo sucedido en el entierro de un viejo indio, Gobernador de la provincia en la vieja iglesia de Cocharcas en el año de 1600. Al abrir el ataúd del indígena para trasladar los huesos a la nueva iglesia, este tenía todo el cuerpo deshecho menos el cuello y en el se encontraba una medida de la virgen de Cocharcas, tan fresca como si se acabara de cortar la pieza. Respecto a este suceso, Sabine Hyland basándose en Montesinos (Montesinos 1906 [1640]: 143) menciona que dicho Gobernador - jefe curaca de toda la provincia era presumiblemente Francisco Condorguacho, líder del

²¹⁶ Para Estenssoro (Estenssoro 2003: 463), el cantor al dar su participación en el rito, es percibido como el sustituto a un sacerdocio imposible, un intercesor entre Dios y su comunidad. El cantor es para, sus conciudadanos como para los españoles, el modelo del indio cristiano, virtuoso y ladino (todo cantor sabe, por su oficio, leer, escribir e incluso puede poseer algún rudimento de latín).

²¹⁷ Sabine Hyland, en su manuscrito inédito hace referencia de una hagiografía de Sebastián Quimichi escrita por el sacerdote Pedro Guillen de Mendoza en el año de 1625. En dicho escrito Sebastián destaca por su temprana devoción al cristianismo ofreciendo ayuda en el cuidado y vigilancia de la Iglesia, así como en la limpieza y decoración del mismo. Sin olvidar una importante labor que era la de enseñar a los ignorantes de la doctrina cristiana.

²¹⁸ En la versión de Montesinos (1906 [1640]) la imagen fue labrada por el mismo Tito Yupanqui, autor del original, por encargo de un buen clérigo, Hernando Camargo, que había venido de Tucumán a visitar a la virgen y murió en Copacabana. El P. Ramos Gavilán (1988 [1621]), en su historia del Santuario de Copacabana menciona también, que Yupanqui labró la imagen y la tocó a la Virgen del Lago, por orden del prior del Santuario, Fray Alonso Torrejón.

²¹⁹ Julia Costilla (Costilla, 2010) menciona que los milagros ofrecidos a los indígenas permitía a estos en general legitimar su lugar dentro de la sociedad colonial en tanto nuevos cristianos, un milagro era signo de aval y aprobación a la imagen cristiana, esta a su vez era el reconocimiento. En este sentido, el primer milagro concedido por la virgen fue dado a Sebastián, incluso Montesinos (Montesinos 1906 [1640]: 142) menciona que el propio Sebastián Quimichi escribió las maravillas de las gracias que concedía la virgen, pero el Vicario de la provincia destruyó los papeles, por parecerle poco auténticos.

Guasco ayllu de Hanansaya, quien murió en esa época y que eligió ser enterrado en la iglesia de Cocharcas. Dicho milagro demuestra la reputación del Santuario ya que el gobernante de más alto rango eligió ser enterrado en su interior, incluso el sacerdote jesuita Francisco Patiño predicó parte de este milagro durante las festividades por la fundación de la nueva iglesia en el año de 1623²²⁰.

Por esta razón, bajo el mismo título, la imagen es difundida por diversos lugares donde cuenta con gran veneración, como es el caso de Sapallanga y Orcotuna²²¹ (Huancayo) donde se tejen una serie de historias en torno a sus orígenes, en las cuales el protagonista es un indígena. Este prestigio y proliferación de la imagen de Cocharcas llega por sus emigrantes hasta la Ciudad de los Reyes en 1685, gracias a la persistencia de un indígena denominado Sebastián Alonso quien trabaja como embalsamador indígena oriundo de Cajamarca (Wuffarden, 2009: 33), logrando incluso obtener permiso para fabricar una capilla para la virgen, así mismo también logró levantar un conventillo para que recibiesen educación las huérfanas de caciques²²².

²²⁰ Cabe mencionar que en el año de 1623 se realizó la fundación de la “primera etapa de construcción de la Iglesia de Cocharcas”. La construcción del santuario en su totalidad, tomo un tiempo aproximado de 74 años, es decir desde 1611 hasta 1685.

²²¹ Sapallanga está situada a unos once kilómetros de la capital del Departamento de Junín, mientras que Orcotuna, se ubica en la margen derecha del valle del Mantaro a quince kilómetros de Huancayo, en este lugar es donde se celebra con mayor intensidad la devoción a la virgen de Cocharcas, donde se remonta su culto al año 1975, como lo acreditan dos antiguas campanas que ostentan esa fecha y llevan los nombres de Manuel Bautista y Rosa Achiccahuata, quienes, según la tradición fueron los primeros en introducir en el pueblo la devoción a esta santa imagen. Desde entonces su fiesta el 8 de setiembre se festeja con mucha solemnidad (Vargas Ugarte, 1956: 142). En el caso de la virgen de Sapallanga su festividad parece una repetición poco original, pero no lo es, ya que en la tradición huanca la virgen de Sapallanga es una gran viajera y una virgen poderosa. Su poder, desde luego, esta sobre el agua como lo tiene la virgen de Cocharcas; camina vestida de india y con su niño ataviado de cholito o indiecito (Glave, 2002: 444).

²²² Sebastián Alonso se las ingenió para juntar los recursos necesarios y para cumplir dicho fin, salía frecuentemente por los alrededores, llevando una pequeña imagen de la virgen de Cocharcas. El 24 de febrero de 1685, fue trasladada la titular, de la parroquia de Santa Ana a la nueva capilla que se le había edificado y, según refiere Mugaburu, revistió gran solemnidad el traslado. Además de la virgen fueron conducidas procesionalmente las andas de S. José y San Joaquín y llevó el estandarte D. Francisco Colmenares oficial de las Cajas Reales, acompañando el Cabildo de la ciudad con sus Alcaldes ordinarios y velas encendidas. Las calles por donde había de pasar fueron colgadas y engalanadas, además que el suelo se cubrió de flores (Vargas Ugarte, 1956: 564).

II. LA CONSTRUCCIÓN DEL PROYECTO DE COCHARCAS:

II.1 La peregrinación como contenido y discurso de la imagen de Cocharcas

A partir del fenómeno de la imagen de Copacabana (1583), las imágenes tridimensionales crean una nueva etapa para las poblaciones indígenas como para la propia institución de la Iglesia católica. Copacabana –como vimos líneas arriba- crea un antes y un después no sólo en la proliferación de imágenes y reliquias religiosas a lo largo y ancho del virreinato peruano, sino pone de manifiesto que también los indígenas pueden fabricar o elaborar imágenes sagradas y de esta manera ser favorecidas o beneficiadas por sus “milagros”, que hasta 1583 era una exclusividad absoluta de los hispanos²²³.

Este hecho en particular provoca cierta controversia y reticencia dentro del sector eclesiástico como dentro del propio fuero civil, dado que al permitir que manos indígenas elaboren imágenes religiosas occidentales se promueve un acercamiento peligroso -de la población indígena- aun cristianismo que se negaba en aceptarle e incorporarla en su plenitud, con todos los derechos que ello significaba²²⁴. Los argumentos de parte de los juristas y eclesiásticos principales no se hicieron esperar para intentar detener estos hechos, la razón principal moraba en torno a que si los indígenas hiciesen sus propias imágenes religiosas, esto podría dar pie, a que utilicen este medio como un mecanismo o estrategia para ocultar sus idolatrías más atroces.

Lo concreto es que este tipo de discursos elaborado por el sector hispano, sólo trataba de ocultar un hecho irrefutable, que es el de negar el acceso a las poblaciones indígenas a los verdaderos beneficios legales y religiosos que la imagen tridimensional podría otorgarles; o peor aún que los indígenas al igual que ellos se valgan de los “poderes taumátúrgicos” de la imagen para sacar provecho en el plano sociopolítico²²⁵.

Es por ello que la imagen de Copacabana rompe los precedentes, llegando a impulsar a las poblaciones indígenas, especialmente a sus élites, a encontrar nuevos medios y respuestas para encarar este nuevo contexto de crisis generalizada de la sociedad andina. Pero si las poblaciones indígenas pensaban en hacer uso de la imagen, primero

²²³ Ver: Duviols, 1977; Estenssoro, 2003 y Franco, 2010.

²²⁴ La legislación eclesiástica impuso limitaciones para impedir que la población indígena, no siendo digna de integrarse con pleno derecho a la comunidad de creyentes, pudiera reproducir la religión católica y autosatisfacer las necesidades que la conversión le había impuesto. La pieza clave fue privarlos del acceso al sacerdocio (que no se negó a los conversos judíos ni moriscos), verdadero cerrojo barrera definitiva para impedir que pudieran contemplar el ciclo institucional quedando toda búsqueda de autonomía religiosa, en términos ortodoxos definitivamente bloqueada durante más de dos siglos. (Estenssoro, 2003: 144).

²²⁵ No olvidemos que este hecho de sacar provecho de los milagros que las imágenes tridimensionales emanan fue puesto en práctica por los hispanos, ejemplificándose en el hecho del cerco del Cusco de 1539. (Franco, 2010).

tendrían que tener el sustento legal que les permita su fabricación como el amparo institucional que les permita no lindar con las acusaciones de la idolatría tan común en esas épocas. Es aquí que la institución de la Compañía de Jesús jugó un rol determinante.

Los jesuitas a pesar de ser una de las últimas órdenes religiosas en llegar al Perú, no tardaron en tomar posición de los lugares geográficos y de poder más importantes del virreinato²²⁶. Pero esta orden no era homogénea, y al menos dos grupos internos se avizoran en conflicto, los jesuitas "regalistas" y los "díscolos" -como vimos en páginas anteriores- son los segundos que establecen una nueva política evangelizadora con métodos y discursos no ortodoxos y crean la controversia interna que traerá más de un problema dentro de dicha institución, llegando a oídos de los propios generales de la orden en Roma, Mercuriano y Acuaquiva.

Pero es de considerar que toda la orden en general, es muy consciente de "los poderes taumatúrgicos" que las imágenes tridimensionales producen, dado que los de esa orden son los fieles encarnadores del pensamiento contrarreformista y fieles a los preceptos tridentinos que claramente apoya su utilización y difusión de las imágenes bidimensionales como tridimensionales en toda la América india pero dejando en claro que esto se haga uso como apoyo al buen entendimiento de la prédica o sermón²²⁷.

Pero una cosa era lo que establecía Trento en Europa y otra muy diferente era lo que se entendía o se practicaba en la realidad social de la América india, especialmente en el Perú. La imagen tridimensional entre otras cosas, causó cierta ambigüedad desde su llegada a América, su significado no siempre era claramente entendido, esta ambigüedad se fue acentuando en la medida que los indios le fueron otorgando mayor poder y prestigio, equiparándolo con las de sus huacas y en muchos casos sustituyéndolos²²⁸.

Lo concreto es que la imagen encuentra en el Perú colonial un nuevo escenario donde construye nuevos contenidos, y esto se da gracias a la participación activa de dos

²²⁶ A la llegada de los jesuitas al Perú, éstos toman posesión casi de manera inmediata de las ciudades más importantes de la época como Lima, Cusco, La Paz y Potosí (Antonio de Egafía, 1974: tomo I y II). Pero también cabe resaltar que cierta parte de los jesuitas de finales del siglo XVI, se encontraban diseminados en zonas estratégicas por todo el virreinato peruano como: Quito, Lima, Potosí, Cusco y Chile; hecho que despierta sospechas en el virrey Toledo, que juzga a estos jesuitas, especialmente encabezados por el padre Luis López planear algún tipo de levantamiento o en su defecto tomar el control de las ciudades más importantes del virreinato (Armas Asín, 1999b).

²²⁷ Véase: Estenssoro 1994; Valenzuela 2006 y la segunda parte del capítulo I.

²²⁸ Sin lugar a dudas que este problema se agudizó en 1609 cuando Francisco de Ávila descubrió que los indios ocultaban sus idolatrías dentro de imágenes tridimensionales occidentales, causando el mayor escándalo dentro de la Iglesia católica y cuestionando su proceder y labor. Definitivamente todo este escándalo dio inicio a la primera campaña de la extirpación de idolatrías que devino en uno de los procesos históricos más represivos y crueles jamás vista para la historia del Perú colonial.

sectores importantes de la sociedad colonial: la población indígena y los curas-doctrineros, los primeros muestran su predisposición en la aceptación de la imagen²²⁹ y los segundos contribuyen en el entendimiento y difusión de la misma. Pero son especialmente las élites indígenas, quienes vieron en la imagen tridimensional la verdadera oportunidad de resolver conflictos étnicos históricos, y a la vez como el mecanismo excepcional que les permita insertarse definitivamente dentro del nuevo sistema colonial impuesto.

En este sentido, consideramos necesario analizar el contenido de **la peregrinación de Sebastián Quimichí**, para comprender cómo la imagen de Copacabana del altiplano boliviano llegó y se instaló-entronizó dentro de la doctrina de Uranmarca, específicamente en el poblado de Cocharcas en la difícil coyuntura finisecular del siglo XVI. En esta coyuntura, entendemos que las imágenes tridimensionales son portadoras de muchos significados (tanto por el lado indígena, como por el doctrinero), y que alrededor de ella se construyen cuidadosamente contenidos con discursos persuasivos -que no necesariamente tenga el único fin de conversión o evangelización- sino que buscan justificar o legitimar diversos intereses.

Es bajo esta premisa, que estas imágenes son verdaderamente soportes de discursos que construyen a su vez metarrelatos²³⁰, normalmente utilizados en favor de quien pueda sacar beneficio sociopolítico e incluso económico²³¹. Es por ello que el contenido de la peregrinación del indio Sebastián Quimichí se devela como la construcción de un discurso que sustenta un proyecto en favor de las poblaciones indígenas y del que nos valdremos para sustentar nuestra tesis.

Metodológicamente, nuestro punto de partida es considerar a la peregrinación como un texto o drama cultural (C. Geertz, 1990) en el que los protagonistas comunican, en un lenguaje ritual, información acerca de su visión del mundo y del orden social, y mediante

²²⁹ Según el licenciado Matienzo, Tito Cusi Yupamqui en sus incursiones militares desde Vilcabamba menciona: "*nunca ha muerto español aunque ha podido, ni quemado iglesia, antes tiene guardadas las imágenes que de ellas ha tomado*" (Matienzo, 1567: 294).

²³⁰ Tomamos el concepto de metarrelato de los historiadores Mora y Odone, quienes consideran que las imágenes tridimensionales poseen contenidos que las poblaciones indígenas del Ande les dieron con un agregado propio de su tradición cultural. Estos pueblos al no contar con una escritura formal, vieron en los bultos o imágenes la facilidad de trasladar a manera de soportes los discursos andinos, es decir, estas imágenes encierran la memoria colectiva de la gente del Ande (Mora y Odone, 2011: 61-74).

²³¹ El hecho que ejemplifica como en ningún otro lugar del Perú colonial el lucrativo interés que se encuentra detrás de las imágenes tridimensionales y los milagros que estas producen, es la réplica de la imagen de Copacabana traído al barrio de San Lázaro en el cercado de Lima en 1589 (Véase Estenssoro 2003: 456-458; Coello la Rosa 2007).

el cual actúan sobre un universo cultural y sobrenatural (Báez-Jorge, 1988; García Canclini, 1982).

Otra premisa de la que partimos es la de considerar necesario ubicar el texto de la peregrinación en relación al grupo social que lo reproduce, asentarlos dentro de las estructuras de clase y de poder, y conceptualizarlo como fenómeno ideológico que ha surgido y que se reproduce como un proceso histórico vinculado con la dinámica y luchas de clases (García Canclini, 1982; 1986). Factores de clase, etnia y localidad ejercen sus influencias transformadoras y modificadoras sobre las formas culturales, y aun aquellas instituciones, como el catolicismo romano que se dirige hacia la hegemonía, la ortodoxia y la universalidad experimentan un proceso inevitable de localización y diferenciación según las características y necesidades particulares de distintos agregados sociales (Shadow y Rodríguez, 2008: 249).

La peregrinación, expresión por excelencia de lo que hoy se llama "religiosidad", se puede concebir como un conjunto de rituales y ceremonias dirigidas hacia lo sobrenatural pero arraigadas en estructuras materiales, mediante las cuales la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades (Shadow y Rodríguez, 2008: 249). A nuestro parecer, el significado de la peregrinación del indio Sebastián Quimichi, no reside tanto en sus propiedades fenomenológicas sino más bien en su contenido sociopolítico, es decir en las implicaciones sociales y de poder que tuvo dentro de la doctrina de Uranmarca, creando espacios de exclusión e inclusión de acuerdo a los intereses de quien maneja simbólicamente el ritual (Concha-Villafuerte, 2013).

La peregrinación se convierte en una cuestión de poder orgánicamente relacionada con el acontecer de los faccionalismos sociales, y con la producción, circulación y consumo de los símbolos con los cuales los distintos grupos en pugna intentan legitimar o cuestionar sus proyectos y relaciones (Masferrer y Boege, 1986:8). Sugerimos pues, tras la fachada de docilidad y sumisión del indio Sebastián Quimichi, su peregrinación, encierra elementos de cuestionamiento y resistencia; que constituye una forma de conciencia étnico-social propia de los grupos subordinados (los indígenas) que se maneja en parte como herramienta para defenderse de la explotación a las que estaban sujetas. En fin, representa un esfuerzo individual llevado a cabo en un contexto crítico de sus congéneres, con el objetivo de establecer una relación personal con la imagen religiosa –

en este caso la virgen María- y así actuar sobre las fuerzas trascendentales que controlan el destino de la persona y de su comunidad.

II.1.1 El libro N° 01 de cofradías y la peregrinación de Sebastián Quimichi

A. El libro N° 01 de cofradías.

Uno de los fondos documentales más antiguos que despertó cierto interés entre los académicos – al menos dentro de un círculo regional- del siglo XX fue la documentación parroquial de Cocharcas, pero es especialmente el manuscrito N° 01 de cofradías que acaparó la mayor atención y con gran incidencia dentro del sector eclesiástico, quienes desde inicios del siglo pasado publicaron pequeños resúmenes a modo de transcripciones rudimentarias de dicho documento²³².

¿Pero que contenía este manuscrito que llamó la atención de religiosos y académicos de la época que hizo que se centraran en sus páginas, dejando de lado los otros 50 legajos que también se encuentran dentro del Santuario de Cocharcas?, la respuesta está asociada a diversas cualidades que posee el citado manuscrito que hoy en día siguen siendo de mucho valor y peso para todo aquel interesado en profundizar dentro del aspecto histórico de un sector regional poco estudiado como es el de Cocharcas.

Estas cualidades del manuscrito N° 01 de cofradías del fondo documental del Santuario de Cocharcas pasa por diferentes puntos: primero, ser uno de los manuscritos más antiguos dentro del fondo documental (S. XVI), segundo: se centra en el contenido del mismo, ya que sus páginas poseen una de las más valiosas informaciones concerniente al origen-fundación de la imagen, cofradía y Santuario de Cocharcas; los años iniciales de este poblado están allí plasmados por una serie de documentos como el acta de fundación de su cofradía, las ordenanzas fundacionales establecidas, las diferentes bulas papales concedidas, el inventario de sus bienes y muebles adquiridos, pero sobre todo por contar con la más completa descripción y narración de la peregrinación del indio Sebastián Quimichi, un documento de innegable contenido histórico de gran significación

²³² Por ser de su propiedad los religiosos de la zona, principalmente de las diócesis de Abancay y Ayacucho publicaron varias versiones del manuscrito 01. Siendo el primero en publicar un pequeño resumen el señor Emilio Montes (1886), posteriormente es el andahuaylino Manuel Gamboa Antesana quien publica un sucinto resumen (1908), y por último es el obispo de Ayacucho Fidel Olivas Escudero quien en 1913, realiza la primera transcripción paleográfica del citado manuscrito, aunque no en su totalidad, solo los 12 primeros folios del manuscrito 01. Siendo estos los tres primeros autores en estar en contacto directo con el manuscrito 01 y publicar algunos avances de su contenido.

dado que dicha peregrinación encierra una riquísima información histórica de contenido religioso, social y político.

Pero es de considerar que no sólo analizaremos la peregrinación de Sebastián Quimichi a la luz del manuscrito N° 01, sino sopesaremos su contenido con las diferentes crónicas de la época, manuscritos y publicaciones del siglo XX –en un esfuerzo de exégesis- para darle su verdadero alcance y significancia a los hechos históricos descritos.

A continuación pasaremos a elaborar una descripción estructurada pero a la vez precisa de la peregrinación del indio Sebastián Quimichi, basándonos en la documentación más fidedigna existente del hecho, para posteriormente pasar en los siguientes acápite al análisis e interpretación de dicha peregrinación.

B. La peregrinación de Sebastián Quimichi

Si se reduce a sus líneas esenciales, es la historia de un indio Sebastián Quimichi, natural del pueblo de Cocharcas, que padeció en carne propia cuando era niño el daño permanente de uno de sus miembros (brazo izquierdo), lo que le causó la opresión de los “mandones del pueblo” por no poder ocuparse bien de los servicios que le solicitaban²³³ dado que casi siempre se encontraba enfermo a causa de su mano.

Posteriormente Sebastián se dirige al Cusco donde se valió de los mayordomos de las cofradías y del amparo de los padres de la Compañía de Jesús, que comenzó a aprender muchos cánticos de los ministerios de la religión cristiana, por ser medio más fácil para combatir sus ritos de sus antiguas supersticiones. Allí llega a conocer a la palla doña Inés (pariente de los incas del Cusco), y al padre de la Compañía de Jesús Gregorio de Cisneros(a quién tubo siempre por su padre espiritual), quienes le alientan en realizar la peregrinación y romería hacia el templo de la virgen de Copacabana para sanar sus males que le aquejaban.

Será entonces que se produce el milagro, antes de llegar al mismo templo, Sebastián Quimichi se cura de todos los males que padecía. Como muestra de reverencia y agradecimiento solicita una réplica de la imagen de Copacabana para llevarla a su pueblo de origen.

²³³ Sebastián Quimichi en su adolescencia ocupaba el cargo de sacristán en la Iglesia de su pueblo. ASC. Libro de Cofradía, “Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas”, Leg. 01, COD. L-B1, f. 06r.

Estando en Copacabana el buen Sebastián hace contacto con Francisco Tito Yupanqui, quien le facilita la réplica y haciendo prueba de una terca devoción convence al sacerdote agustino, párroco de Copacabana para que toque a la original quedando una noche entera juntas. El contacto hizo a la imagen milagrosamente parecida a la original tan semejante que sólo las diferenciaba el vestido. Así Sebastián Quimichi comienza el viaje de retorno a su pueblo junto con la réplica.

Cuando Sebastián Quimichi llega a Urcos una jornada antes de llegar a la ciudad del Cusco. Allí el cura del dicho pueblo, porque oyó muchos cánticos en la lengua natural²³⁴ de los indios que llevaban la imagen, le parecía que estas demostraciones de alegría y afecto eran manifestaciones de algunos ritos y ceremonias que en su gentilidad usaban para cantar a sus antepasados, y juzgaba que era cosa indecente, por la cual dio cuenta al Señor Obispo de la ciudad del Cusco Don Antonio de Raya.

El obispo optó por confiscar la imagen y mandó que se quede en el depósito de la Compañía de Jesús y al dicho Sebastián Quimichi mando a la cárcel hasta que se averigüe la verdad. Aunque hubo muchas contradicciones, principalmente porque muchas órdenes religiosas, como los propios seculares, intervinieron y confundieron el proceso con el fin de buscar apropiarse de la milagrosa imagen. Sebastián Quimichi hizo terca devoción en insistir que su imagen era para su pueblo de Cocharcas.

Viendo el señor obispo tal determinación en el dicho Sebastián no solamente le dio licencia para que trajese la santísima imagen, sino que le favoreció en todo, socorriéndole con dineros para pagar a los indios, que le ayudasen a traerla; y así salió del Cusco con acompañamiento de mucha gente, de indios como de otras personas devotas.

Librado de las acusaciones por idolatría, Sebastián Quimichi parte del Cusco más respaldado de lo que se pudo imaginar, dado que no sólo le devolvieron su imagen para

²³⁴ Los cánticos decían, que los montes muy altos y los peñascos muy encumbrados, así como los caminos y valles se humillaban en presencia de la virgen, y que los caminos ásperos se allanaban dando paso a la emperatriz de los cielos y la tierra. Y por donde iba su reina los campos se llenaba de gozo y placer, y que a imitación de los hermosos y floridos prados, los mismos caminos producían variedad y hermosuras de flores, azucenas de alhelies, de clavellinas, y jazmines y que los pajarillos del aire a porfía cantaban las alabanzas de su grandeza y que la princesa de cielos y tierra iban acompañada por el camino de lucidísimos coros de ángeles y soberanos espíritus. ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, f. 08r.

que continuara su viaje, sino recibió el apoyo legal e institucional del mismo obispo del Cusco Don Antonio de la Raya, quien sin duda avalaba su proyecto.

De esta manera Sebastián Quimichi partió del Cusco con destino a su pueblo de origen, llegando primero al poblado de Uranmarca -que es uno de los de este curato- allí en la iglesia de dicho pueblo estuvo la imagen algunos días.

Después por orden y disposición del cura propietario de la doctrina de la zona, el padre Francisco de Aguilar Villacastín, ordenó que la imagen se llevase al pueblo de Cayara porque era el pueblo más importante de la doctrina y donde todos los curas solían tener su especial asistencia. Es así que el citado cura se adelantó para preparar algunos regocijos de danzas y otros festines para que la recibiesen a la imagen.



Fig. N° 07 Representación de Sebastián Quimichi cargando la réplica de la imagen de Copacabana. Fuente: Dibujo reproducido por Marcelo Arduz Ruiz 2011.

Pero Sebastián Quimichi, sin haberle comunicado cosa alguna a su cura, ni a los gobernadores, ni curacas principales de la doctrina, había gestionado con todas las diligencias posibles ante el mismo obispo del Cusco que se funde una cofradía en honor a la imagen que traía desde Copacabana, para lo cual el propio obispo Antonio de la Raya le obsequió un libro en el que se asentaron los nombres de todas las autoridades locales.²³⁵ Y así se hizo, tras un año de su salida de aquel célebre Santuario del Collao, la réplica de la imagen de Copacabana logra entronizarse en 1598 en la capilla del poblado de Cocharcas, como lo pidió y gestionó el indio -hijo de caciques- Sebastián Martín Quimichi.

Entronizada la imagen y fundada su cofradía en 1598, Sebastián Quimichi ahora se concentra en renovar la iglesia de su pueblo para el mejor culto y cuidado de su imagen. De esta manera Sebastián decide volver a las Charcas y esta vez acompañado de su primo Thomas Carvascuri, con un claro fin, el de recolectar la mayor cantidad posible de "limosnas", para cuyo efecto llevó consigo una imagen pequeña con título de Nuestra Santa de Cocharcas²³⁶.

Cuando se encontraba en el valle de Cochabamba en prosecución de su limosna, fue el vicario de la zona el Lic. Diego Arias quien sospecha del accionar de Sebastián y pidió que se presentase el dicho indio ante su persona. Sebastián se presentó con todos los documentos que le autorizan pedir limosnas por esta diócesis, pero el vicario reaccionó de manera inesperada, rasgó los papeles, argumentado que le parecían apócrifos.

Tal hecho afectó a Sebastián que a los meses, en el mismo pueblo de Cochabamba enfermó de un gravísimo "dolor de costado" y a los nueve días después de haber recibido todos los santos sacramentos murió²³⁷ como muy buen cristiano y como a tal se le hizo un entierro muy solemne.

²³⁵ASC. Libro de Cofradía, "*Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas*", Leg. 01, COD. L-B1, f. 11v.

²³⁶La imagen pequeña con que el dicho Sebastián Quimichi solía pedir la limosna está colocada en la iglesia mayor del valle de Cochabamba bajo la advocación de Nuestra Señora de Cocharcas, por la cual se fundó una muy insigne cofradía. ASC. Libro de Cofradía, "*Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas*", Leg. 01, COD. L-B1, f. 12v.

²³⁷Las diferentes versiones de la peregrinación como de Antonio de Montesinos (1906) y Rubén Vargas Ugarte (1956), mencionan que Sebastián Quimichi murió en el año de 1600.

Pero Sebastián Martín Quimichi dejó testamento²³⁸, declarando que él y su compañero Thomas Carvascuri habían juntado de limosnas dos mil pesos, legando dicha suma a la cofradía de Cocharcas, que él con tanto esfuerzo había fundado (para ver la peregrinación completa de Sebastián Quimichi, véase la transcripción del anexo N° 03).

II.1.2 Sebastián Quimichi y Gregorio de Cisneros: estudios de caso sobre la peregrinación religiosa de Cocharcas

De la descripción realizada sobre la peregrinación de Sebastián Quimichi, conlleva a nosotros a tomar en cuenta todas las aristas que dicha peregrinación encierra y emana. De momento, está claro que es un discurso eminentemente providencialista redactado desde la posición hispana y con fines de conversión²³⁹.

Pero si nos quedamos con dicha afirmación obviamos la eminente participación indígena que dicha peregrinación evoca, limitándola, tal cual hicieron los cronistas de la época, menospreciando la actividad y capacidad indígena para gestionar, manipular, promover y construir su propia historia. Consideramos que detrás de la sumisión y humildad con la que se presenta la figura de Sebastián Quimichi, existe una verdadera participación y accionar de la población indígena que persigue sus propios intereses, el cual amerita un análisis más preciso.

Dos personajes determinantes se destila de la peregrinación, verdaderos actores sociales del que nos valdremos para ejemplificar nuestra propuesta, el primero Sebastián Quimichi, indio ladino y modelo de conversión que ejemplifica como ninguna otra, la apropiación y utilización de la imagen tridimensional por parte de la población indígena para legitimar y justificar sus intereses étnicos locales y regionales. Segundo nos referimos al padre jesuita Gregorio de Cisneros, verdadero estratega, planificador y misionero itinerante, que usa la figura de Sebastián como instrumento persuasivo con fines de conversión pero sobre todo para concretar uno de los objetivos más perseguidos

²³⁸ Dicho documento del testamento de Sebastián Martín Quimichi se encuentra el libro 04 de cofradías del Archivo del Santuario de Cocharcas. ASC. Libro de Cofradía "*Traslado del cuerpo de Sebastián Quimichi de Cochabamba al pueblo de Cocharca*" Leg. 07, COD.L-B7, ff. 18r-21v.

²³⁹ La peregrinación de Sebastián Martín Astahuaraca, conocido como "*Quimichi*", fue escrita por el padre diocesano Don Pedro Guillen de Mendoza el 20 de julio de 1625, en conmemoración de la celebración y fundación del Santuario de Cocharcas. Posteriormente en 1636 el padre Fernando de Fonseca (cura propietario de la doctrina de Cocharcas 1620-1639), transcribe la historia de la peregrinación a un nuevo documento o libro, por encontrarse el anterior viejo y descuidado, pero sobre todo para modificar las constituciones y ordenanzas de la cofradía de Cocharcas, el cual fue llevado hasta Roma para que sean aprobadas o modificadas por el mismísimo Papa Urbano VIII. ASC. Libro de Cofradía, "*Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas*", Leg. 01, COD. L-B1, ff. 01r-06r.

por los jesuitas de finales del siglo XVI, que es el de lograr la apropiación de la imagen de Copacabana para satisfacer los intereses dentro de la propia orden ignaciana.

A. Sebastián Quimichi: el modelo de conversión indígena

"...El cristiano cacique que dije defendía de María el patrocinio, viendo la gente afligida y ansiosa por una imagen, se ofreció a que él la daría como la tenía en su mente..."

Pedro Calderón de La Barca *"La aurora de Copacabana"*.

Pocos indígenas de finales del siglo XVI pueden darse el lujo de concentrar una serie de cualidades extra-ordinarias, como las que reúne Sebastián Quimichi, indio cristiano, virtuoso y ladino que por sus vínculos con la institución de la Iglesia católica y su ascendencia cacical, tuvo acceso a una educación de élite y a ejercer los mejores oficios de su época.

Pero esta descripción no apresa su verdadera labor e importancia que tuvo dentro de la sociedad colonial indígena, especialmente dentro de la doctrina de Cocharcas. Para ello es necesario detenernos en analizar cada una de sus cualidades y actividades que dicho indio desarrolló especialmente en la famosa peregrinación realizada por él.

No cabe duda que el actor social principal de toda la peregrinación (descrita líneas arriba) es el indígena Sebastián Quimichi pero ¿Quién es Sebastián Quimichi? ¿De dónde proviene? ¿Qué ascendencia tiene? y ¿Qué actividades desarrolló que marcaron un nuevo rumbo para sus congéneres? Son preguntas a las que daremos respuestas en este presente estudio de caso.

Sebastián Martín Astohuaraca²⁴⁰, más conocido como "*Quimichi*" nació en 1574 en el

²⁴⁰ La ascendencia cacical de Sebastián por línea materna, está claramente vinculada a etnias originarias del lugar, dado que el apellido *Astohuaraca* hace referencia a una estirpe mítica de élites indígenas de la cultura denominada Chanca. *Astohuaraca* proviene de los "generales" o "guerreros" Chancas como *Tumay Huaraca* y *Hastu* o *Astu Huaraca* que ocuparon el valle del río Uramarca; este valle después fue descrito por Cieza de León como valle del río Vilcas (actualmente es conocido como río Pampas). No cabe duda que dicha estirpe Chanca tuvo que relacionarse o vincularse con los mitmacunas que después ocuparon su territorio por disposición Inca, trasplantando a diferentes etnias como los Huamachucos, Chachapoyas y Caxamarcas, todos del norte del país. Para cuando llegaron los hispanos, en esta zona se conformaron "nuevos pueblos" a través de las reducciones de indios (1571), creándose así los pueblos de Cocharcas, Uchubamba, Cayara y Uramarca, que encierran una diversidad étnica única e histórica, con una confluencia y

poblado de Cocharcas²⁴¹, es hijo legítimo de José Lope Martín y de Lucía Astohuaraca naturales de Cocharcas²⁴². La ascendencia familiar de Sebastián es de élite indígena de la rama del cacique Chuquisullca del ayllu o parcialidad de los Caxamarcas²⁴³.

Sebastián adquiere la denominación de “*Quimichi*” posteriormente, cuando realiza sus peregrinaciones, dado que su apellido indígena *Astohuaraca* significa, según los diccionarios de Domingo de Santo Tomás (1560) y Gonzales Olguín (1608):

Asto o astu: caminante, andariego, el que se muda a todas partes

Huaraca: onda

Siendo así que *Astohuaraca* significa la “onda andariega”, y que tendría su equivalente con “*quimichi*” o “*quimichu*”, que significa: el que camina o caminante²⁴⁴. Este sobrenombre se fue ganando por sus constantes peregrinaciones y trajines que realizó por el sur del Perú y Alto Perú colonial a finales del siglo XVI.

Sebastián creció vinculado a la institución de la Iglesia de su pueblo, ejerciendo en primera instancia el oficio de sacristán:

*“Fue muy aficionado al culto divino [...] asistiendo con mucho cuidado y vigilancia a la iglesia y en ella tenía particular gusto y consuelo de ejercitarse y de ocuparse en tan buenos ministerios como son de regar y barrer la Iglesia; y cuidar de su limpieza y adorno, y juntamente tenía particular zelo de enseñar a los ignorantes la doctrina cristiana”*²⁴⁵.

variabilidad de ascendencias y descendencias étnicas complejas. Véase para la ascendencia y descendencia de los Astohuaraca. Rostworowski 2001:76-77. Para la estructuración y desestructuración de la población étnica en el valle septentrional del río Pampas.; Steve Stern 1993: 62-69; Huertas Vallejo 1998: 15-20; Concha-Villafuerte 2013: 56-60.

²⁴¹ El año de su nacimiento es una inferencia que se saca a partir del análisis del libro 01 de cofradías por las referencias que mencionan su edad y el año de su muerte, como por el testamento dejado en Cochabamba (Bolivia). Así tenemos que cuando Sebastián inicia su peregrinación contaba con la edad de: “... *era cómo de veinte tres años al parecer de pocos mas o menos de buena filosofía en el rostro, y de disposición a proporcionada...*”. Pero Sebastián muere en el año de 1600, pasando tres años desde el inicio de su peregrinación por el Cusco y el Alto Perú (1597). Siendo así que Sebastián muere a los 26 años de edad, esto último ratificado por su testamento. Esta aseveración fue acogida también por Emilio Montes (1888), el obispo Fidel Olivas Escudero (1913) y el monseñor Enrique Pelach y Feliu (1972).

²⁴²ASC. Libro de Cofradía, “*Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas*”, Leg. 01, COD. L-B1, f. 06r; Montes: 1886: 1.

²⁴³ El ayllu de los Caxamarcas sin lugar a dudas se encuentra asentado dentro de la doctrina eclesiástica de Cocharcas. Dicho ayllu según la documentación de cofradía del Archivo del Santuario de Cocharcas era una población mitma, asentada en los pueblos de Cayara y Cocharcas trasladados por los incas. ASC. Libros de Cofradías: “*Cofradía del Niño Jesús del pueblo de Cayara*”, COD.L-B2, 1591-1768, ff. 21r-36v; COD.L-B3, 1593-1757, f. 23v; “*Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Cayara*”; COD.L-B4, 1594-1768, ff. 08r-12v; “*Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas*”; COD.L-B9, 1610-1779, ff. 04r-07v; “*Cofradía del Santísimo Sacramento*”, COD.L-B10, 1621-1761, ff. 8r-15v.

²⁴⁴ Op. Cit. 1888: 4.

²⁴⁵ASC. Libro de Cofradía, “*Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas*”, Leg. 01, COD. L-B1, f. 06r.

Pero la vida de Sebastián "Quimichi" (1574-1600) transcurre paralela a una de las mayores transformaciones sociales, políticas e ideológicas de la historia andina²⁴⁶. De manera que el citado indígena tuvo que afrontar desde niño la desarticulación social de su pueblo mediante las reducciones de indios²⁴⁷, el descenso demográfico producto de las nuevas enfermedades²⁴⁸ y la implantación de una nueva religión a raja tabla. Se puede decir que Sebastián creció frente a las diferentes crisis que su pueblo padeció.

Agudizando aún más el contexto crítico que le tocó vivir, Sebastián sufrió en carne propia cuando era niño un accidente que lo dejó manco por mucho tiempo:

"[...] en una noche de San Pedro jugando con mechones y hachas de magey encendidas en compañía de otros mancebos de su edad; estando divertidos en los regocijos de la fiesta parece que otro indio sin que huviere en ello cuydadosa malicia le dio un golpe en la mano izquierda con uno de los dichos magueyes encendidos; y fue tanto la fuerza y violencia del terrible golpe; que se le entraron muchas astillas por ella; y fue tanto el rigor del no pensado golpe que una pica de las astillas le pasó la muñeca de parte a parte. Esto le causó grandísimo dolor; y estuvo tan lastimado que no podía sosegar; dormir, ni comer sin lastimosos llantos que enternecía los corazones a compasión: estuvo mucho tiempo enfermo, rendido en una pobre cama sin tener quien la curase"²⁴⁹.

Pero este hecho en particular hizo posible el inicio de la famosa peregrinación de Sebastián, mostrándonos el acercamiento a una conversión ejemplar del catolicismo. Y es precisamente que la conversión ejemplar no se produce espontáneamente, un peligro, una agresión o una crisis de angustia la preceden. Apenas el protagonista hace un gesto hacia a la fe, se desencadenará la intervención celestial que lo pone a salvo y lo lleva a la

²⁴⁶Hacemos referencia que las últimas décadas del siglo XVI fue un proceso histórico crítico para las poblaciones indígenas, las políticas regalistas del virrey Toledo y la contrarreforma católica puso en jaque a la población indígena que buscaba engranarse a esta nueva sociedad colonial o de lo contrario afrontaría la aniquilación. Véase capítulo II de la presente tesis.

²⁴⁷En 1571 se hizo las reducciones de los indios de Cocharcas por orden del virrey Toledo, este poblado contaba con cinco ayllus mitmas establecidos en la zona que eran: los Huamachucos, Piros, Chaupis, Puxas y los Caxamarcas; la mencionada ascendencia cacical de Sebastián Quimichi pertenecía a este último. ASC. Libro de Cofradía, "Hacienda de Ayaacro", Leg. 17, COD.L-B17, ff. 23v-36r. Véase También Concha-Villafuerte 2013: 60.

²⁴⁸Una de las enfermedades que azoto la doctrina de Cocharcas, fue la del "Moro Oncoy", causando una disminución demografía dentro de esta doctrina especialmente entre los pueblos de Uripa, Cayara y Cocharcas. (Marco Curatola 1977: 63).

²⁴⁹ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, f. 06r.

conversión o reconversión con la que colmará la deuda contraída con la divinidad (Estenssoro, 2003).

Aquí quisiéramos subrayar dos elementos que consideramos fundamentales y que se destilan de la vida de Sebastián "Quimichi", y que sin duda ayudan a comprender la situación de los indios que se consagran a la vida espiritual católica y a la prédica. El primero, es la necesidad de contar con un **modelo**. Lo que hace que esta historia de la peregrinación de Sebastián "Quimichi", sea memorable y digna de ser tenida en favor del cielo, es que su protagonista se haya transformado en ejemplo para los demás. Efectivamente para los evangelizadores de las primeras décadas, contar con un indio, mejor aún con un hijo de cacique, que se comporte como cristiano virtuoso y que persuada a sus paisanos de seguir su camino es la mejor herramienta con la que pueden contar.

El segundo elemento, es la necesidad apremiante que tiene el indio virtuoso de posesionarse del espacio sagrado y de permanecer cercano al cura para ser reconocido y legitimado²⁵⁰. Pero el indio requiere para ejercer la virtud, de un sostén institucional; cuando ese marco existe, hay roles perfectamente establecidos en cada doctrina para que participe activamente en la vida de la Iglesia, y son dos cargos que se destacan por su importancia: **el fiscal de doctrina y el cantor**, ambos cargos les ofrece a los indígenas, beneficios excepcionales para la época, exceptuarles del pago del tributo y la mita, y como si fuera poco, además reciben un salario²⁵¹.

Pronto las poblaciones indígenas -especialmente sus élites-advirtieron que estos dos cargos que la institución de la Iglesia católica les ofrece eran una excelente oportunidad de sacar cuerpo de la desgracia. No pagar tributo ni ir a la mita significa literalmente librarse de una muerte segura, pero además significa la mayor oportunidad de aproximarse al rito católico (como la celebración de la misa) un primer acercamiento y aceptación al nuevo sistema implantado, que les permita gozar de cierto prestigio social y religioso ante sus congéneres.

Son las poblaciones mitmas de la provincia de Andahuaylas las que aprovechan muy bien estos cargos que la Iglesia ofrece (Hyland: capítulo IV del manuscrito inédito). Una de estos casos lo ejemplifica la petición de Diego Checmullo:

²⁵⁰ Estenssoro 2003: 462.

²⁵¹ El virrey Toledo fijó la legislación que reglamenta estos cargos, documentados desde la década de 1550, cuya implantación por todo el territorio seguirá grosso modo las políticas de reducción. Véase: Guigovich 1993; Estenssoro: 2003.

“[...] no emos mitado en la mina de guancavelica que solo emos pagado tassa y en lugar de mita se nos ha repartido el servissio de la iglesia a ser cantores sacristanes y fiscales mirando esta dispossision el ser dicho mi aylo mitma que se compusso de sola mi generación como al presente solo yo y mis hijos somos Chachapoyas para no estar solo totalmente estinguido mi aylo y valiéndome esta razón y mi quieta possession de padres a hijos en ser separados para servissio de yglesia y mas porque mi abuelo fue fiscal y padre pedro chicmolo Maestro de capilla y yo actualmente [roto] viejo y enfermo soy fiscal y mi hijo Antonio chicmolo desde muy muchacho sea criado viviendo la yglesia de sacristan siendo abil y que save leer y escribir” (ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Autos seguidos por Diego Checmullo).

Pero acceder a estos beneficios no era nada fácil y claramente está limitado su ejercicio a hijos de caciques o élites indígenas, requisito que Sebastián “Quimichi” cumple pero que tiene limitado acceso por su condición de indígena rural.

El contexto religioso de finales del siglo XVI distingue claramente las oportunidades y accionar de la población indígena en dos segmentos, que eran los indígenas citadinos y los rurales. Los primeros contaban con un marco socio-institucional que promueve las oportunidades indígenas de crear buenos cristianos, virtuosos y hasta eventualmente santos; dado que estas ciudades pueden garantizar la autenticidad de sus actividades, mediante las órdenes conventuales y la comunidad eclesiástica. En cambio los indios rurales al no contar permanentemente con este aparato institucional en sus localidades alejadas, estaban casi siempre en el ojo de la tormenta, de hecho numerosos casos de indios que manifestaban una verdadera conversión y daban ejemplos de virtud cristiana, eran señalados y juzgados por idolatría. Alguien sólo se vuelve santo, o se revela su virtud ejemplar, en interrelación con su entorno y, en el caso indígena por mediación de la mirada española.

Es por ello que Sebastián “Quimichi” al no poder desarrollar plenamente sus virtudes cristianas en su pueblo tuvo que buscar la manera, el entorno favorable para ejercer los oficios religiosos (como el de cantor) que le garantice demostrar con plena seguridad y respaldo legal sus virtudes cristianas. Por ello Sebastián se trasladó al Cusco, en busca del respaldo legal, institucional y hallar la oportunidad de ejercer uno de los oficios más codiciados por las élites indígenas.

"[...] Sebastián Quimichi puesto en ejecución su intento, y llegado a la noble ciudad del Cusco; se valió de los mayordomos de las cofradías y con el amparo de ellos comenzó a aprender muchos canticos de los ministerios de nuestra santa religión cristiana, y los cantaba con buen don ayres y tan particular gracia en la vos, que causaba especial consuelo en los corazones y afectos de los que le oigan"²⁵².

El cantor dada su participación en el rito, es percibido como un sustituto a un sacerdocio imposible²⁵³, un intercesor entre Dios y su comunidad. El cantor es, para sus conciudadanos como para los españoles, el modelo de indio cristiano, virtuoso y ladino, todo cantor sabe por su oficio, leer, escribir e incluso puede poseer algún rudimento de latín (Estenssoro 1990; 2003). Sin duda estamos ante una práctica de élite y que muy bien lo sabía Sebastián e hizo lo posible para acceder a dicho cargo.

Pero en el Cusco no sólo consigue afianzar un oficio altamente favorable para él, sino vino también para entablar y afirmar relaciones que apoyen o avalen sus prácticas e intereses. Sebastián sabía que el primer paso -de ser reconocido como cantor- estaba dado, pero para legitimar los intereses de su ascendencia étnica tenía que ir más lejos, he aquí que la imagen tridimensional y sus poderes taumatúrgicos, se devela como el medio perfecto para lograr todos sus objetivos.

Escoger la imagen "indicada", que se ajuste a todos sus intereses se vuelve fundamental pero también cae por su propio peso, necesita del aval institucional que autorice todas sus actividades e intenciones, y esto sólo lo puede brindar el cura-doctrinero, de él depende que su comportamiento, que persigue la virtud sea aprobado o por el contrario se convierta en una parodia demoniaca (Estenssoro, 2003). Los buenos cristianos y los virtuosos -comportamiento que persigue Sebastián- logran afianzarse como tales al ponerse bajo la protección de una comunidad eclesiástica que vigilará y refrendará su comportamiento y dará testimonio de sus virtudes y hazañas espirituales. Efecto necesario y primordial para justificar y legitimar los intereses étnicos de su zona de origen.

Es aquí que la Compañía de Jesús juega un rol determinante, como ente institucional y eclesiástico que refrenda todas las actividades de Sebastián "Quimichi", en pos de adquirir una imagen para su pueblo, como en lograr que sus actividades den testimonio

²⁵²ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, f. 07v.

²⁵³No olvidemos que el ejercicio del sacerdocio fue negado a la población indígena prácticamente toda la colonia, los tres primeros Concilios Limensos obviaron el tema (Estenssoro, 2003).

de un indio modelo de conversión, lleno de virtudes y hazañas espirituales. De esta manera el contenido de la peregrinación de Sebastián se legaliza y sirve de instrumento disuasivo para luego construir el proyecto que permita la apropiación de la imagen de Copacabana que tantos años le ha sido esquivo para la orden ignaciana.

B. Gregorio de Cisneros: la apropiación de la imagen de Copacabana

La peregrinación del indio Sebastián "Quimichi" no sólo muestra la evidente participación indígena con sus propios objetivos e intereses que destila los hechos de dicha peregrinación; sino también nos muestra la participación – tal vez menos explícita- pero determinante de la Compañía de Jesús, especialmente a través del accionar del padre Gregorio de Cisneros. Uno de los padres jesuitas al que no se le dio su verdadero valor e importancia en el devenir histórico de su propia orden, especialmente en la difícil coyuntura finisecular del siglo XVI.

El padre jesuita Gregorio de Cisneros nació en 1558 en Valladolid-España y llegó al Perú muy joven con apenas 20 años de edad, el 6 de enero de 1579 para desarrollar todos sus estudios en el colegio San Pablo de Lima, en el cual fue recibido por el visitador jesuita Juan de la Plaza (Vargas Ugarte, 1941: 257-259; Antonio de Egaña, 1974 t.V: 767). En 1584 fue destinado a la ciudad del Cusco, donde pasó toda su vida como misionero itinerante.

Y es precisamente que, cuando dicho padre jesuita llega al Cusco, se convierte en uno de los más destacados activistas y misioneros dentro de la orden Ignaciana, preocupado por la conversión de la población indígena y el accionar o rumbo que toma en esos años difíciles su orden religiosa.

Dentro de las actividades desarrolladas por Gregorio de Cisneros, destaca las misiones realizadas dentro del colegio jesuita del Cusco, misiones que fueron de manera itinerante o volante a diferentes regiones del sur del país como Arequipa, Apurímac y Ayacucho. Estas misiones llevaron al padre jesuita a conocer y a profundizar en la cultura indígena del Ande, identificando zonas étnicas de determinada importancia cultural o incluso económica y que mediante sus diferentes cartas *anuales* dio aviso a sus superiores, informando al detalle de toda la problemática vista y acontecida.

De las diferentes misiones organizadas desde el colegio jesuita del Cusco, sin duda destaca las misiones realizadas por el Padre Gregorio de Cisneros a la provincia de

Andahuaylas, también conocido como provincia de los Chancas. En esta provincia, Gregorio de Cisneros entrará en contacto por vez primera con el poblado de Cocharcas y con Sebastián "Quimichi", hecho necesario y determinante para luego construir el proyecto de apropiación de la imagen de Copacabana.

Pero vayamos por partes, cuando el padre Gregorio de Cisneros visita a través de sus misiones la provincia de Andahuaylas en la última década del siglo XVI, dicha provincia, mucho antes, ya acarrea un problema interno más que incómodo para la joven orden ignaciana; y dicho problema tiene sus antecedentes.

La provincia de Andahuaylas causa entre el virrey Toledo y los jesuitas una clara confrontación ocasionado por un pedido del virrey, que no era otra cosa, que los jesuitas tomen una doctrina de indios en la provincia de Andahuaylas. Este hecho devino en una serie de confrontaciones principalmente entre el visitador jesuita Juan de la Plaza y el virrey Toledo, llegando a estar en juego el propio futuro de la orden teatina en el Perú colonial²⁵⁴.

²⁵⁴ El inicio de todas estas confrontaciones se dio a partir de 1571, cuando el virrey Toledo pasó por la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga realizando sus visitas, se dispuso a reorganizar y re-distribuir los repartimientos de toda la región, cambiando de administradores en unos y ratificando en otros. Es así que dentro del repartimiento de Andahuaylas, siendo el más importante de toda la región, principalmente por la cantidad de tributarios que posee, decidió el virrey encargarle a su sobrino García de Toledo dicho repartimiento. Este hecho en particular devino en un pedido expreso del virrey, que los jesuitas tomaran una doctrina de indios dentro de la jurisdicción de la provincia de Andahuaylas. Pedido que no fue muy bien acogido dentro de la orden ignaciana, dado que los jesuitas no querían hacerse cargo de más doctrinas de indios por considerar contraproducente para con sus misioneros como contradecir sus constituciones fundacionales.

Lo concreto es que el virrey Toledo lo solicitó y reiteradas veces, poniendo en una situación más que difícil al visitador jesuita Juan de la Plaza, quien escribía en una misiva al mismo general de la orden en Roma Everardo Mercuriano en 1576, informándole al respecto: *"De las doctrinas he visto con consuelo mío el parecer de V.R. y del Provincial, que es el mismo; y veo que Nuestro Señor va disponiendo las cosas para que se consiga el fin que puede pretender la Compañía en essas partes. Y assi, me parece en nombre del Señor que se comience a provar este medio con el tiento que V.R. y el Provincial me escribe, en la parte a donde mas conveniente les parecerá; y si fuese el propósito el puesto de Andaguaylas, por el qual entiendo haze instancia el Virey, sería bien dar este contento a Su Excelencia, siquiera por satisfacer a las ocasiones que ha havido, por lo pasado, del contrario."* (Antonio de Egaña 1974: t: III).

Es evidente la difícil posición del visitador Juan de la Plaza, dado que el mismo general Mercuriano y el provincial, que en ese entonces era José de Acosta, coinciden que no se tome más doctrinas de indios en el Perú. Pero tampoco sería conveniente enfrentar al virrey al no atender su pedido, y esta es precisamente la preocupación de Juan de la Plaza, llegando a ofrecerse para ir como encargado si es que consideran necesario tomar doctrina en Andahuaylas.

Pero este problema se agudiza aún más y pone al dicho visitador jesuita, no solo en una delicada situación con el virrey Toledo, sino también con el obispo del Cusco, y así lo expresa en una de sus cartas *annuas*: *"el quarto inconveniente es que los Prelados sienten grande desabrimiento de que los religiosos entren en doctrinas en su obispado, como se ve aora en el obispado del Cuzco, que con hazer tanta instancia el Virrey al Obispo porque dexen entrar los de la compañía en la provincia de Andaguaylas, nunca lo ha consentido, y me ha dicho a mi el obispo del Cuzco que, si los de la compañía toman doctrina en su obispado, los ha de visitar de moribus et vita conforme al concilio tride. Ses. 25, título de regula ribus c. 11., lo qual es una entrada para muchos desabrimientos y desgustos..."* (Antonio de Egaña 1974: t: IV).

La preocupación del visitador La Plaza no era para menos, estar en pleitos con dos de las más poderosas autoridades del Perú colonial, como el obispo del Cusco y el virrey Toledo, pone en vilo no solo su situación personal, sino a la institución que él representa en el Perú, que es la Compañía de Jesús.

Pero ¿Por qué al virrey Toledo y luego los propios jesuitas les interesó tanto esta provincia? o ¿Qué existe en esta provincia que produjo una fijación en dos actores sociales importantes dentro del sistema colonial?

Una de las misivas del visitador jesuita Juan de la Plaza realizado en 1576 al general de la orden en Roma Everardo Mercuriano, ejemplifica la problemática entre el virrey y los jesuitas, y a la vez nos dan luces por la fijación que se tiene por la provincia de Andahuaylas:

“Con todo esto me parece que mientras el virrei que aora es, governare, no podrá escusarse la Compañía de tener alguna doctrina, porque el insta fuertemente que la compañía ayude a los indios con doctrinas; y así escribe al Rey que lo mande, y no condenciando la Compañía con lo que pide, no podrá dejar de tener desgustos con él, y no conviene en este Reino estar desavenidos con el Virrey; y por esta causa se aceptado aora a prueba la doctrina de Xuli, y creo que si el Obispo del Cuzco oviera consentido que la Compañía tomara la doctrina de Andaguaillas, que el Virrey estuviera más satisfecho, porque desea que su sobrino, que es encomendero de esta provincia de Andaguaillas, descargue su conciencia con tener bastantes ministros. Y quando venga gente de España, se podrá tomar la doctrina de Andaguaillas y dexar la de Xuli, pues avrán estado en ellas tres años; y como pareció a los Padres en la segunda Congregación provincial que tuvieron en Cuzco, ya será tiempo de dexar la de Xuli, pues no se ha de tomar perpetuas, sino ad tempus, quanto basta para instruir suficientemente en la religión christiana todo el pueblo”.

Todo indica que la fijación por la provincia de Andahuaylas pasa por los intereses regalistas de ambos actores sociales, dado que dicha provincia para 1571 era la más rica en todo el Perú virreinal, especialmente por su tributación indígena²⁵⁵. Hecho que no pasa desapercibido para el virrey Toledo ni para los jesuitas, poniendo el primero como encomendero principal de la zona a su sobrino García de Toledo, y los jesuitas, proponiendo mediante el visitador Juan de la Plaza el cambio de doctrina de Juli (Puno) por la de Andahuaylas. Tal proposición hecha al mismo general de la orden, consideramos que no es una casualidad sino obedece a un claro estudio premeditado de la zona para

²⁵⁵ Urrutia 1988: 42; Concha-Villafuerte 2013: 56; véase también el capítulo II de esta tesis.

optar por la provincia de los Chancas, al contar ésta con los recursos económicos necesarios para que los jesuitas puedan tomar una doctrina en la zona, tal cual lo informa el padre Andrés López al visitador La Plaza: *“que sean doctrinas que tengan signodo bastante para sustentar todos los sujetos necesarios, y para poder hazer limosnas abundantes a los indios y remediarles en sus necesidades, que si esto falta, el fructo será poco”*. (Antonio de Egaña, 1974: t. III: 381)

Lo concreto es que este pedido del visitador jesuita nunca se aceptó ni se dio, y el problema se acabó cuando el virrey Toledo y el visitador Juan de la Plaza fueron retirados del Perú.

Pero todo este problema por la posesión de la doctrina de Andahuaylas se retomará para 1590 y esta vez por pedido expreso del padre Gregorio de Cisneros. La provincia de Andahuaylas volverá a la mesa de negociación, ya no desde el sector político o desde la autoridad política, sino desde la propia orden religiosa que se negó en un inicio establecerse en la zona. Aquí la figura de Gregorio de Cisneros tomará relevancia e importancia dado que es el principal padre jesuita que misionara en la zona, en reiteradas ocasiones.

Sin lugar a dudas que las misiones que se hicieron por medio del colegio del Cusco fueron de gran impacto e influencia dentro de las poblaciones indígenas, un ejemplo concreto de ello son las misiones del Padre Gregorio de Cisneros, aunque sus métodos evangelizadores no sean nada ortodoxos y cause más de un problema interno dentro de su orden (Antonio de Egaña, 1974: t. V: 172).

Gregorio de Cisneros en 1592 recorrió la provincia de los Chancas y Vilcas, acompañado por el Padre mestizo Gonzales Ruiz, en donde evidenció una serie de problemas étnicos, especialmente dentro de la provincia de los Chancas, observando un caso concreto de pugna cacical:

“Ahora diré lo que sucedió hace pocos días en esta doctrina. Una india se determinó de matar a un curaca, porque su marido entrase en su lugar a heredar el cacicazgo y llevando la ponzoña en la uña de mano derecha, la echó en vaso que en ella tenía y, turbándose, trocó las manos y la dio su marido, que con el curaca estaba y lo mató; y prosiguiendo en su dañoso intento, dio otra al curaca y también murió. Conoció su culpa, que fue pública, e hizo grave penitencia. Se predicó contra este pecado y contra lo que un mal cristiano con poco temor de

Dios sembró; que fue una doctrina muy perniciosa para este pueblo y su comarca; diciendo muchas cosas contra el honor y reverencia que a las sagradas imágenes se debe; no se puede creer el daño que con esta mala semilla hizo en toda aquella comarca.” (Antonio de Vega, 1601: 94)

El faccionalismo indígena dentro de la provincia de los Chancas era evidente, las pugnas cacicales se acentuaron con mayor fuerza a finales del siglo XVI, por las diferentes crisis que padecían dichas poblaciones indígenas. Los odios étnicos no eran un problema de ahora sino histórico, existía diferencias étnicas-cacicales que simplemente parecía imposible que sean superadas, aun en el contexto de la evangelización o conversión.

El padre Gregorio de Cisneros tuvo que lidiar con muchos de estos problemas en sus diferentes misiones, y entendía que los faccionalismos indígenas tenían que ser frenados, dado que causaba una serie de problemas entre los corregidores y gobernadores de indios en las diferentes zonas recorridas. Es así que Gregorio de Cisneros con perspicaz visión, observó que podría ser una extraordinaria oportunidad de sacar provecho del conflicto. Optó por hacer uso de las imágenes tridimensionales y las cofradías que tantos logros les había dado a la Iglesia católica romana en Europa y que el Concilio de Trento ordenaba su uso para atraer a nuevos adeptos, mediante la conversión. Además los jesuitas al igual que todos los misioneros (seculares y regulares), entendieron que en la América india había que luchar contra el demonio y las idolatrías inverosímiles que existían por estas tierras y para ello el mejor mecanismo de combatirlas era mediante las imágenes de los santos que la Iglesia poseía.

Cargado de imágenes en sus bolsillos, Cisneros emprendió sus misiones, instando especialmente a *“las mujeres que limpien sus casas, teniendo sus imágenes y cruces donde recen y llamen a Dios en sus necesidades; teniendo particular devoción con el santo nombre de Jesús...”* (Antonio de Vega 1601: 98). Pero estas imágenes traídas por Cisneros a la provincia de los Chancas tendrían que ser entendidas tal cual manda los preceptos tridentinos y *“Fue necesario dar a entender a los indios el respeto y veneración con que se han de adorar y reverenciar las imágenes; y que no se adoran como los indios adoran las huacas con vana y diabólica superstición, sino como a representación de Dios y de sus santos”.* (Antonio de Vega, 1601: 94).

De esta manera Gregorio de Cisneros recorre toda la provincia de los Chancas, con especial atención en la cuenca del río Pampas, que pertenece a dicha provincia y donde

se halla la doctrina de Uranmarca. Esta doctrina, como ninguna otra concentra una diversidad étnica única, en donde el padre jesuita tuvo su especial asistencia.

Cisneros observó que la doctrina de Uranmarca se encontraba fraccionada, principalmente por las desavenencias entre las etnias originarias y los mitmacunas o advenedizos asentados en la zona²⁵⁶. Dos pueblos encabezan estos enfrentamientos, por un lado está el pueblo de Uranmarca, cabeza de doctrina de la zona y etnia de ascendencia Chanca oriunda del lugar, y por otro lado se encuentra el pueblo de Cayara, pueblo mitma por excelencia, dado por la variedad étnica que concentra.

Para finales del siglo XVI el pueblo mitma de Cayara fue desplazando al poblado de Uranmarca económica y políticamente, primero por disposición del virrey Toledo y posteriormente por el traslado del puente principal de la zona, que en un inicio se encontraba en el tambo de Uranmarca y que se traslada para el poblado de Cayara.

Dicho puente concentra el mayor flujo económico de la zona, incluso de la región, su posesión era altamente codiciada, dado la confluencia peatonal, comercial que concentraba dicho puente por ser el camino principal y de paso obligado que conecta las ciudades de Guamanga y Andahuaylas (véase capítulo II).

Luego de triangular la zona a través de sus diferentes misiones volantes, el padre Gregorio de Cisneros, se encontraba bien informado de la coyuntura que acontecía entre estos dos pueblos (Uranmarca y Cayara), y decide concentrar sus esfuerzos en el poblado de Cayara, fundando entre 1592-95 tres cofradías: "Niño Jesús", "San Pedro apóstol" y "Santísimo Sacramento",²⁵⁷ esto principalmente por observar que dicho pueblo iba en un franco ascenso económico y social.

Es en este contexto que el padre jesuita pone en práctica sus métodos poco ortodoxos de evangelización, que consiste en identificar indios virtuosos que se consagren a la vida espiritual. Los jesuitas sabían que necesitaban de indios modelos de conversión, dado que éstos eran ejemplos de vida para sus congéneres, facilitando su trabajo en la prédica de la doctrina cristiana, como en el contacto que posibilite lazos de poder con los curacas principales de estos pueblos. Por estas razones Cisneros acostumbraba llevar a sus

²⁵⁶ Para entender con mayor amplitud el faccionalismo indígena dentro de la doctrina de Uranmarca, véase el capítulo II de la presente tesis.

²⁵⁷ ASC. Libros de Cofradías: *Cofradía del Niño Jesús del pueblo de Cayara*", COD.L-B2, 1591-1768, ff. 06r-08v; *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Cayara*", COD.L-B4, 1594-1768, ff. 02r-04v; *Cofradía del Apóstol San Pedro de Cayara*", COD.L-B5, 1595-1761, ff. 02r-05v; *Relación de difuntos y la conformación de la hermandad y cofradía de esclavos del santísimo sacramento de los cinco pueblos*", COD.L-B10, 1621-1761, ff. 37r-48v.

diferentes misiones indios virtuosos que el mismo había seleccionado en la ciudad del Cusco: *"De los indios que del Cusco traje, por saber bien la doctrina y ser diestros en el catecismo mayor y menor y virtuosos."* (Antonio de Vega, 1601:91). Pero además cada vez que regresaba de estas misiones solía traer uno que otro indio que considere tenga las capacidades para ser educado y convertido en un indio virtuoso y modelo²⁵⁸.

Cuando Cisneros visita la doctrina de Uranmarca, identifica a un indio con un potencial para educarlo y convertirlo en un indio virtuoso, porque concentra todas las características necesarias como: ser de ascendencia noble (hijo de caciques), ladino y hasta había ejercido el oficio de sacristán en su iglesia. Sebastián "Quimichi" concentraba todas las cualidades que Cisneros buscaba en un indio para instrumentalizar su proyecto.

Pronto Cisneros acoge a Sebastián "Quimichi" en el Cusco cuando éste llega en busca de su patrocinio y apoyo, convirtiéndolo en un indio cantor dentro de las cofradías cusqueñas (el oficio más pretendido por la población indígena de la época). Aquí es donde Cisneros decide verdaderamente llevar más lejos su ambición, al proponerse conjuntamente con Sebastián apropiarse de la imagen de Copacabana. Hasta entonces todo intento de apropiación de dicha imagen por parte de la compañía había sido inútil.

Respaldado institucionalmente y legalmente, Sebastián "Quimichi" inicia el proyecto de apropiación, no sólo logra el apoyo en el Cusco sino los permisos necesarios dentro del propio obispado de las Charcas: *"...procuro con todas las varas posibles sacar particular provisión de la real audiencia, que allí asiste para ser amparado de los corregidores y justicias de su majestad; y que no consistiesen; que al dicho Sebastián Quimichi se le hiciese el menor agravio del mundo, con los cuales recaudos y algunas cartas de recomendación de algunas personas que tenían que corresponderla así con el corregidor de aquel partido; como en el reverendísimo P^a Prior y religiosos que residían por entonces en la casa y convento de aquel santuario tan celebre..."* (ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, f. 08r).

Pese a ello el hilo delgado que divide las actividades de un indio (por más modelo de conversión que ejemplifique), no compite con la autoridad de un religioso (sacerdote) ampliamente autorizado para decidir los ejemplos de devoción católica con la actividad idolátrica o demoniaca. Sebastián no escapó de ello y fue acusado en más de una

²⁵⁸ Carta annua del Padre Gregorio de Cisneros al general de la orden jesuita en Roma Claudio Aquaviva. Reproducido en Antonio de Egaña 1974: t. VI: 291.

ocasión por promover y realizar actividades paganas e idolátricas en los obispados de las Charcas y del Cusco: *"El dicho Sebastián Quimichi y los demás indios que le ayudaban a traer la imagen llegaron a Urcos [...] Allí el cura del dicho pueblo porque oyó cantar muchos cánticos en la lengua natural de los naturales delante de la imagen sacrantísima [...] eran algunos ritos y ceremonias; que en su gentilidad usaban a cantar sus antepasados y juzgaban que era cosa indecente; que llevando la imagen de la virgen fuessen de esta manera; [...] y el dicho Sebastián Quimichi [terminó] en la cárcel hasta que se averigué la verdad y aunque hubo muchas contradicciones, por que así en los conventos, monasterios y como en las iglesias parroquiales querían la santa imagen..."* (ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, f. 10r).

Pese a las duras acusaciones, Sebastián salió bien librado, de hecho altamente favorecido: *"...viendo el señor obispo [Antonio de la Raya] tal determinación; y a buen zelo en el dicho Sebastián no solamente le dio licencia para que trajese la santísima imagen, sin que le favoreció en todo y por todo, socorriéndole con dineros para pagar a los indios, que le ayudasen a traerla; y así salió del Cuzco con acompañamiento de mucha gente así de indios como de otras personas devotas..."*(ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, f. 10r).

Definitivamente esto no es casualidad, es la Compañía de Jesús a través del padre Gregorio de Cisneros quien aboga y libra de toda acusación en contra de Sebastián, porque lo que está en juego, es la apropiación de una imagen altamente perseguida por todas las órdenes religiosas y el mismo clero secular, dado que poseer la imagen de Copacabana significa-especialmente para los jesuitas- imponer su propio proyecto evangelizador por encima de los demás (Estenssoro, 2003).

Hecho que se dio de manera irrefutable, cuando Sebastián entronizó la imagen de Copacabana en su pueblo de origen en 1598. Sebastián "Quimichi" apoyado por la compañía de Jesús, el obispo del Cusco Antonio de la Raya y las élites indígenas de Cocharcas, logran concretar y materializar un proyecto jesuita perseguido durante años.

Pero este hecho es sólo el inicio de un proceso que tomará décadas para que dé sus primeros frutos, la entronización de la réplica de la imagen de Copacabana y la fundación de su cofradía en Cocharcas, sólo era el inicio de un proyecto mayor que se afianzará-asentará a partir de la construcción del santuario de Cocharcas (1611-1623), pero es con

la difusión de la imagen apropiada que se concreta la verdadera participación indígena dentro de la Iglesia católica.

A partir de la construcción hagiográfica de la vida de Sebastián "Quimichi" y su posterior difusión (1625), se logra afianzar y validar el proyecto de la apropiación de la imagen de Copacabana. San Pedro de Cocharcas pueblo pequeño y remoto logra la ascensión meteórica social e incluso políticamente hasta ser nombrado cabeza de doctrina (1614), y foco del mayor ejemplo de conversión indígena en los Andes.

III. LA TRASCENDENCIA DEL PROYECTO: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA IDENTIDAD INDIANA-CRISTIANA

III.1 La territorialización como continuidad y revitalización del culto

Una de las primeras consecuencias producidas por la entronización de la virgen de Cocharcas, se da a través de la territorialización. Y es que la inserción de una imagen cristiana en un medio físico nunca es indiferente, por lo que siempre dicha imagen está unida al espacio geográfico donde es necesario levantar un santuario en honor a ella (Gruzinski, 1994: 143).

En este sentido, la imagen de la virgen de Cocharcas viene a ser el epicentro de los diferentes elementos que producen la territorialización, ya que sin su presencia, no se puede hablar de un santuario que transmite sacralidad, así como tampoco de una peregrinación ni mucho menos de peregrinos, que son los hechos que se generan una vez instaurada la imagen.

La sacralidad es la que reúne la cualidad de lo sagrado, por lo que antes de la llegada de la virgen a Cocharcas, la zona estaba habitada por indígenas quienes estaban envueltos en total idolatría debido a que adoraban a sus dioses, lo que hacía que la zona esté sacralizada de una manera pagana. Y es que en la época prehispánica, la antigua doctrina de Uranmarca contó con dos huacas de gran importancia en el ámbito regional; la huaca Ancovilca considerada huaca mayor de los hurin Chancas²⁵⁹, que era una piedra

²⁵⁹ Con la intervención inca, la zona de Andahuaylas estaba conformada por los hanan y hurin Chancas, Lucanas, Antamarcas, Parinacochas, Mallecos, Pomabambas. A su vez, los hanan ocuparon el territorio que actualmente es la propia ciudad de Andahuaylas, mientras que los hurin Chancas abarcaron lo que comprende la etnia Uranmarca. Posteriormente con la intromisión hispana y con las diversas reorganizaciones la parcialidad de los hanan Chancas estaba conformada por una sola etnia, la Chanca, en cambio la parcialidad de los hurin Chancas se sub divide en diferentes repartimientos. Uranmarca que forma parte de la última parcialidad, tiene por característica ser un pueblo oriundo y

que los indígenas transportaban consigo a donde quiera que iban y tenía su templo en Uranmarca (Navarro del Águila, 1983: 18).

La otra huaca, se encontraba en Cayara y era conocida con diversos nombres, los indígenas adoraban tres de ellos con especial honor: Apuguamaco, Sullca o Gayna Guamaco y Chaupi Guamaco²⁶⁰. Es decir, Guamaco mayor, el menor o más joven Guamaco y, entre los dos, el Guamaco mediano, las tres huacas llevaban el triple nombre de Guamaco, por estar divididas en tres cumbres, una un poco más alta que la otra, este quizá sea el centro adoratorio del que se tiene mayor referencia, gracias a la información proporcionada por una carta anua hecha por el Padre Luis de Teruel en el año de 1606²⁶¹. Como observamos, tanto en Uranmarca como en Cayara existieron huacas, siendo la última la más importante de la zona, por lo que el jesuita Teruel no dudó en mencionarla en una de sus misiones, pero no sólo en Cayara y en Uranmarca existió un culto

principal por herencia prehispánica, así como poseer una ascendencia Chanca, estaba conformado por diferentes pueblos "nuevos" que eran producto de las reducciones de indios de 1570, en la que destacan los pueblos de: Cayara, Uripa, Uchubamba y Cocharcas.

²⁶⁰Polia (1999: 380) basándose en Gonzales Holguín y Ludovico Bertonio menciona que la palabra Guamaco deriva de Guamacus<huamac, que significa cosa nuevamente usada inventada o primeriza, o bisoña o cosa recién salida a la luz, o cosa rara, o peregrina. Así mismo la palabra wamaq significa moderno, reciente; salvo que el nombre sea una corrupción de Guanaco<wanaku; "huanaco". Apu es señor, jefe. Sullca<sullca significa el mínimo, o menor hijo, o hermano, en puquina suka. Chaupi<chaupi significa mitad o el medio de cosas o lugares, o tiempo, o obra. Gayna<kayna significa ayer, o huayna (wayna). Asimismo, Polia menciona que de lo que se trataba al mencionar a las tres huacas era darlas a conocer como una "familia" de huacas, como los humanos, que tenían contaban con un parentesco y linajes.

²⁶¹ Dicha información también es corroborada por el Obispo de Ayacucho, Fidel Olivas Escudero (Olivas 1927:473) quien menciona sobre esta huaca "[...] Entre los más altos, junto a Cayara, descuella el famoso monte llamado Guamaco, coronado por tres empinadas cumbres, centro y refugio de la mas nefanda idolatría, donde se adoraba al demonio con el nombre de Apuguamaco al llegar los primeros misioneros y ocultamente algún tiempo después. En este mismo sitio, fue un hechicero llamado Hernando y el cacique don Francisco, de quien se habla en las "Anuas de la Compañía de Jesús", citadas por el P. Torres, agustino. Tenían sus entrevistas frecuentes con el mismo Apuguamaco. Un día les ordenó azotar y, después de azotado, quemar un santo Crucifijo; y como no pudieron conseguirlo, a pesar de sus diabólicas intenciones, les inspiró que lo enterraran para que no quedara vestigio de todo lo fraguado. Lo hecho quedó oculto por algunos años. Al fin, algo debió traslucirse, pues llegó el caso a oídos del Obispo de la Diócesis el lltmo. Doctor Fr. Agustín Carvajal, de la Orden de San Agustín, y mandando hacer las debidas inquisiciones, dio con el lugar de tan horrendos sacrilegios. Mas, caso extraño, al desenterrarle, aparecieron heridas frescas y ampollitas en el santo crucifijo como si se hubieran hecho en un cuerpo animado y en época lejana. Este santo crucifijo fue mandado a custodiar en la iglesia de Cayara y, más tarde, el mismo P. Carvajal ordenó que le trasladaran a la ciudad de Ayacucho, entregándole a los Padres de la Compañía en cuya iglesia se le ha venido dando espléndido culto". Asimismo Mario Polia (Polia 1999: 379-382) menciona, que en el año de 1586, se traslada desde la provincia de los Aymaras, Ferdinando Aymara conocido por su familiaridad con los hechiceros y con el demonio. Dicho hechicero decide enlazar una profunda amistad con el cacique de Cayara, Don Francisco Yapatayina, para así introducirlo al servicio del diablo. Una vez logrado su cometido, se reunían y rendían culto, junto a varios indígenas quienes esperaban su llegada siempre seguida de varios desórdenes y trastornos, era de esperarse que nunca se presentaba en una única e idéntica figura, sino una vez en un modo y otra en otro para que lo reconociesen y con treinta nombres propios. Tres de ellos adoraban con especial honor: el que llamaban Apuguamaco, Sullca o Gayna Guamaco y Chaupi Guamaco, los indígenas para combatir dicho culto destruyen el adoratorio que tanto el cacique como el hechicero y demás idólatras habían construido, poniendo en su lugar cruces que el cura había ordenado.

idolátrico. Cocharcas, en la época prehispánica también contó con una huaca²⁶², aunque lamentablemente no exista mucha referencia al respecto.

Remontándonos a lo anteriormente mencionado, Cocharcas que era un lugar sacralizado de una forma pagana con los cultos idólatras, ahora con la imagen católica - que es imagen de la divinidad – el lugar se cristianiza volviéndose inviolable porque ya está “resacralizado”.

Un suceso curioso explica de mejor manera dicha sacralidad, cuando la virgen de Cocharcas es llevada al poblado del mismo nombre desde Cayara, “al tiempo de entrar con la procesión en la iglesia, estando el cielo sereno y apacible comenzó de repente a tronar y armarse una tempestad y torbellinos, que llovió con mucho rigor; y la lluvia se fue continuando hasta que la sacratísima ymagen entró en su iglesia”²⁶³. El sentido global de este hecho puede ser tomado, como una forma de “purificar” el lugar de toda idolatría, para que de esta manera la virgen pueda obrar sus gracias. Así la huaca desaparece por lo que de ahora en adelante, se lleva a cabo una operación sistemática de delimitación y

²⁶² “[...]Colocase la imagen santísima en el altar mayor en su tabernáculo y es de advertir que este pueblo de Cocharcas fue en tiempos pasado a la idolatría y a varias supersticiones y ritos de su gentilidad pero como el sol deshace las tinieblas así las deshizo esta señora luego que vino su sagrada imagen a este puesto y dichoso y haciendo en Cocharcas y en breve tiempo después que llegó murieron los principales autores y maestros de esta peste que tiene casi todo inficionado casi todo este reyno pero este venturoso pueblo de Cocharcas y no solo el sino todo el esta doctrina por merced particular de la virgen santísima esta libre de este mal y quiso Dios que en un gran mochadero se levantase la iglesia nueva y a donde eran sepulturas y entierros de indios idolatras y el lugar donde era adorado el demonio allí esta el presente el altar mayor y allí habita la santísima imagen de nuestra santa triunfando de la idolatría y del infierno[...].” (ASC. Libro de Cofradía, “Libro perteneciente a Nuestra Señora de Cocharcas”, Leg. 08. Cod.L-B8). Asimismo, literatura escrita sobre Cocharcas como la del Monseñor Fidel Olivas Escudero (Olivas Escudero 1913: 147; Olivas 1924: 473) menciona la idolatría existente en dicho pueblo; así como la idolatría vivida por sus habitantes: “No se dude que antes los habitantes de Cocharcas eran idolatras; pues que, en el lugar donde adoraban al enemigo, está el altar mayor de este magnífico templo [...] Ahí donde arrecia el viento impuro de la maldad i la corrupción, coloco el baluarte antidotario, para la salvación de la humanidad que pulula en el Universo”. Olivas Escudero reafirma lo antes dicho basándose en Gamboa Antesana quien también menciona que no existe duda que en el mismo lugar en que se encuentra ahora el altar mayor del Santuario de Cocharcas, antes se adoraba al infernal enemigo. Por otro lado, Lizardo Guillen (Guillen 1946) refiere la existencia de un culto a los dioses chancas que posteriormente en las primeras décadas del siglo XVII cede su importancia al culto de la virgen de Cocharcas. Dichas fuentes tanto de archivo como bibliográficas son corroboradas por la investigación arqueológica realizada por el ex -INC Cusco (actualmente Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco) quien verificó que el entorno del área de estudio (poblado de Cocharcas), está rodeado por zonas arqueológicas de diferentes dimensiones y magnitudes, con evidencias de arquitectura de estilo Horizonte medio (Wari), Intermedio Tardío (Chankas) con influencia Inka (horizonte tardío), esto nos indica que toda esta zona, estuvo poblado densamente y muy aferrada a sus Dioses y/o Apus. Cocharcas, podría haber pertenecido a un centro de formación y conformación de pequeños grupos étnicos locales originarios o mitmas de toda esta zona y a esto obedecería las razones del inicio de la posterior construcción del Santuario en el actual distrito de Cocharcas, con una finalidad de cambiar la creencia indígena, con la católica, caso la celebración de la Virgen Nuestra Señora de Cocharcas (Informe final 2009, Componente de Investigación de Arqueología. Obra: RPV/MHA “Iglesia Nuestra Sra. Virgen de Cocharcas”, Chincheros - Apurímac.

²⁶³ Dicho suceso es narrado como parte de la peregrinación del indígena Sebastián Quimichi hacia Copacabana, escrito por Pedro Guillen de Mendoza en el año de 1625, siendo transcrito a su vez por el Padre Fernando de Fonseca cura de doctrinero de la Doctrina de Cocharcas (ASC. Libro de Cofradía, “Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas”, Leg. 01. Cod. L-B1, f. 57). A su vez, Fernando de Montesinos (1906 [1640]) y el Obispo Fidel Olivas Escudero (1913: 137) - quien se basa en Gamboa Antesana y Montes - en sus respectivas obras, narran la misma versión. Es necesario mencionar, que ambos autores visitaron en diferentes años, el Santuario de Cocharcas por lo que tuvieron conocimiento de la existencia de los legajos del santuario.

de clasificación de esa realidad donde la imagen cristiana es la que se contrapone a la huaca, precisamente ahí es donde entra a tallar el santuario porque es la que da fundamento al aspecto de territorialización y sacralización.

El santuario es el que delimita de manera física todo el territorio donde se encuentra la imagen, además como mencionamos también sacraliza la zona. Asimismo el santuario religioso es un centro ritual al que acuden distintos grupos sociales en actos de veneración a una imagen religiosa. El pueblo de Cocharcas, es poseedora de un santuario de gran envergadura no sólo religiosa sino también social, ubicado hacia el noroeste, en la misma ribera oriental del Pampas. En 1598, año de la llegada de la virgen a Cocharcas existía una capilla muy sencilla - como relata el primer legajo de cofradías - donde es llevada la santa imagen hasta que posteriormente se construye una iglesia de mayor envergadura. Dicha construcción se remonta al año de 1611 y, concluye en 1680 aproximadamente, por ser una iglesia de tamaño considerable, el proceso de construcción e implementación se lleva en tres etapas²⁶⁴, contando en sus inicios con el apoyo incondicional de los sacerdotes jesuitas para dicha obra pía.

Si el santuario es el que da una delimitación física, la peregrinación delimita de manera simbólica. Ya que al delimitar un determinado espacio sagrado demarcado por la devoción y movimientos de peregrinos al centro ritual²⁶⁵, la peregrinación tiene como función la de integrar espacios físicos, sociales y simbólicos (Glave, 2002: 441).

²⁶⁴ La primera etapa de conformación e inauguración (1598-1623) tiene como actores principales a Francisco de Aguilar Villascastín, cura quien realiza los planos, el Obispo Antonio de la Raya junto a los caciques principales Cristóbal Caruachinchay primer mayordomo principal de la Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas, Don Martín Tisoc cacique principal del poblado de Cayara, Don Fernando Naucayalli cacique principal del poblado de Casabamba quienes apoyan con todo lo necesario para la construcción del santuario. En el año de 1623, ya se había concluido con gran parte la iglesia por lo que el padre Fernando de Fonseca, cura propietario de la doctrina decide trasladar la imagen de la virgen de la capilla vieja a la nueva, realizando para este propósito repique de campanas con instrumentos de trompetas, chirimías, asistiendo gran cantidad de devotos, así como con la presencia del arcediano de la santa iglesia catedral de Guamanga, el Licenciado Francisco de Ore. La segunda etapa de implementación y construcción (1624-1670) es hecha con el apoyo del Padre Fernando de Fonseca quien era cura propietario de los repartimientos de Uripa y Cayara. Hasta el año de 1640 la edificación constaba de una sola nave, posteriormente en 1650 se comienza con la construcción de las cuatro capillas y el muro perimetral que delimitaba el espacio del santuario, dicho trabajo es realizado por el Maestro Juan Giraldo; así como por un cantero venido de Andahuaylas en 1655, toda esta construcción llevó más de quince años en concluir. En la tercera etapa de culminación (1672-1680) el gestor de concluir con lo restante de la construcción es el Padre Miguel Alvites de Aliaga que junto con el apoyo del Obispo Cristóbal Castilla y Zamora (1669-1678) se termina el pulpito, el retablo principal, las dos torres, la cúpula principal, así como también se implementa con lienzos (ASC. Libro de Cofradía, "Libro perteneciente a Nuestra Señora de Cocharcas", Leg. 08. Cod.L-B8, f.41)

²⁶⁵ Deborah Poole (Poole, 1982: 79-116 pp.) considera que estos complejos constituyen una forma histórica de la organización territorial andina cuya estructura está determinada por factores tanto económicos como religiosos, cuyos perímetros geográficos y centros religiosos remontan su origen a la antigua organización étnica-regional de la sociedad prehispánica y colonial. Asimismo la vinculación entre la organización político-económica y los santuarios religiosos es un fenómeno bastante destacado en la historia de las sociedades andinas, y hoy en día los santuarios y peregrinaciones

Por lo que la práctica de peregrinaciones a divinidades andinas y su supervivencia hasta la fecha, bajo advocaciones de vírgenes o de Cristo es tomada como única medida que permite a los naturales conservar sus creencias ancestrales durante el virreinato, y quedar protegidos de las campañas de extirpación de idolatrías durante el siglo XVII (Rostworowski, 2008: 181). Por lo que existieron dos tipos de romerías, las puramente citadinas y otras que tienen por meta parajes escasamente habitados o distantes con la curiosa característica de colmarse de gente en un momento dado, con el objeto de celebrar en común ceremonias religiosas (Rostworowski, 2008: 183), este último tipo de romería es lo que aconteció en Cocharcas desde que se inició la peregrinación a la virgen, hasta la actualidad.

Si bien, no es nuestro propósito dar cuenta detallada sobre la existencia de una especie de romería prehispánica en Cocharcas que da posteriormente lugar a algunas características en la peregrinación colonial, la existencia de referencias en otros lugares²⁶⁶, así como los indicios en Cocharcas, nos induce a pensar que una romería prehispánica resulta posible. En primer lugar, se tiene la existencia de huacas en la zona, y en segundo lugar resulta interesante observar la ubicación del santuario - antes centro de toda idolatría - debido a que la iglesia está interconectada por un camino secundario prehispánico, que va desde Chincheros hasta Vilcashuamán, Pomaqocha, Vischongo (ubicados en el departamento de Ayacucho) (INC 2009) por lo que probablemente pudo ser transitado por los indígenas en la época prehispánica. No debemos olvidar que los santuarios tienen que ver con los caminos, que son los que unen a la virgen con los peregrinos²⁶⁷.

mantienen formas de vinculación con la organización económica muy parecidas a las que caracterizaban a sus homólogos prehispánicos.

²⁶⁶ Rostworowski basándose en Taylor (1987: cap. 9) menciona algunas peregrinaciones prehispánicas encontradas en el Manuscrito de Huarochirí donde se encuentra descrito una de las romerías realizadas en honor al dios Pariacaca (un nevado de las serranías de la costa central). A él acudían los habitantes de tres valles, es decir, de las cuencas de los ríos Chillón, Rímac y Lurín. Según el Manuscrito de Huarochirí, en tiempos antiguos todos los grupos étnicos de la región se dirigían al santuario de Apu, y ellos eran: los Colli (Collique) y los Carahuaylo (Carabaylo), Lati (Ate), Huanchohuaylla, Pariachi, Yañac (Ñaña), Chichima (Santa Inés), Chacacayo, Cama (actual Ricardo Palma), todos ubicados en el valle del Rímac. De la vecina cuenca del río Lurín acudían los Sacicaya (Sisicaya), Pachacamac, Caringa y Chilca. Al retornar los peregrinos, las personas que no habían participado en las romerías se juntaban a esperar a los viajeros con el fin de saber cómo se hallaba su padre Pariacaca, si no estaba enojado, y al ser favorables las noticias, con gran regocijo bailaban durante cinco días. Se observa que en la lista de los peregrinos al nevado Pariacaca sólo figuran participantes locales, en cambio Cieza de León (1984) menciona las grandes romerías con ocasión de las fiestas del dios Pachacamac con la llegada de gente de distantes y lejanos pueblos a su santuario. Esta información es confirmada por Hernando Pizarro (1968) en su carta del 3 de noviembre de 1533, dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo durante su viaje a España llevando el rescate de Atahualpa (Rostworowski 2008: 182)

²⁶⁷ Glave menciona que la simbología de la virgen de Cocharcas, que por su forma fue asociada a la tierra o a la Pachamama, algo que atrae a los campesinos indígenas (Glave, 2002: 444).

Pero lo cierto es que la existencia de algunas romerías en los Andes en tiempos prehispánicos²⁶⁸, si es posible. Pero eso no significa que los propósitos de ambas peregrinaciones sean los mismos, debido a que la peregrinación andina es cualitativamente distinta de las peregrinaciones populares de la religiosidad católica y que su práctica se realiza en términos que le son propios. Esta diferencia se debe a que los naturales aún conservan algo de sus antiguas creencias, que dieron lugar a la formación de un sincretismo religioso (Sallnow 1974: 101-142).

Sincretismo o no, la peregrinación de Cocharcas presenta rasgos indígenas que tiene una influencia territorial en todos los peregrinos que acuden al santuario en honor a la virgen, debido a que son el origen de la devoción; así como la peregrinación imaginaria de la propia imagen cristiana (Glave, 2002: 445).



Fig. N° 08 - Detalle de la peregrinación a la Virgen de Cocharcas, Autor: Anónimo. Siglo XVIII. Fuente: Museo de San Miguel de la Ranchería, Oruro-Bolivia.

²⁶⁸ Los motivos para realizar una romería en lugares distantes se debe a diferentes factores como el de evitar conflictos entre grupos étnicos rivales, para así disminuir las querellas y eventuales guerras y luchas. Otro factor o motivo, podría ser la distancia del objeto de culto (Ritos del Qoyllur'i), donde los peregrinos se dirigen a nevados sacralizados, otro motivo podía ser la necesidad de realizar intercambios de productos (Rostworowski, 2008: 184).

Por otro lado, es necesario que la imagen de la virgen cuente con una delimitación social, y ésta la dan los peregrinos quienes concurren al centro religioso, ellos son los que refuerzan los vínculos económicos, así como sociales entre el centro ceremonial y los pueblos dentro de su jurisdicción, donde delimitan ritualmente el territorio hegemonizado por el santuario (Poole, 1982: 80).

Los peregrinos de la virgen, desde tiempos remotos se congregan en el santuario de manera mayoritaria, motivo por el cual se creó una de las primeras ferias que existe en el Perú Colonial²⁶⁹. Asimismo es necesario mencionar, que dentro de su tradición existe un curioso desdoblamiento espacial, dos imágenes de la virgen, la Reina Grande y la Reina Chica salen del santuario recorriendo los pueblos en busca de limosna²⁷⁰. La Grande se dirige hacia el sur andino (Andahuaylas, Cusco, Puno y Bolivia) y la Chica hacia el sur ayacuchano (Ayacucho y Huancayo). Al mismo tiempo, entre la zona pokra chanca o ayacuchana y la zona sureña se manifiesta la ubicación intermedia y relacional entre Potosí y Cocharcas (Morote Best, 1983: 28; Glave, 2002: 444), ambas imágenes regresan para la fiesta que se celebra el 8 de setiembre después de un largo peregrinar que delimita de manera más amplia la territorialidad social del santuario.

En suma, el santuario, como la peregrinación y los peregrinos de la virgen de Cocharcas se encuentran estrechamente vinculados, a su vez son los que producen la territorialización tanto física como social e ideológica. El santuario es el que se encarga de producir sacralidad, además por estar ubicado en un lugar fijo del territorio nos habla de articulaciones en el espacio, de vínculos en lo material y en lo espiritual que dan lugar

²⁶⁹ Emilio Montes (Montes, 1886: 4) menciona que por motivo de la gran concurrencia de gentes que acudían de todas partes para aquel 8 de setiembre, vino por consecuencia inmediata a fundarse una feria. Asimismo Montes también se lamenta del decaimiento del santuario, así como de la feria. Por otro lado, Glave (Glave, 2002: 444) menciona que la peregrinación fue convertida en feria en el siglo XVIII.

²⁷⁰ Es probable que el origen de la peregrinación de la Reina Grande y la Reina Chica se remonte a la misma peregrinación del indígena Sebastian Quimichi quien junto a su primo Tomás Camascusi salen a peregrinar en busca de limosna con una imagen chica y así poder construir el santuario: "*Poniéndose en camino en compañía de su primo Tomás Kamakusi, lleve la imagen chica de nuestra señora de Kocharcas, con la que siempre solía peregrinar en busca de fondos que las personas piadosas y caritativas se apresuraban en ofrecer según sus facultades. Así emprendió su viaje a Charkas*" (Montes 1886: 3). Dicha información también es corroborada por el Obispo Fidel Olivas Escudero (Olivas 1913: 138) quien agrega que "*Sebastián Quimichi vino a parar al valle de Cochabamba en prosecución de su limosna para cuyo efecto llevó consigo una imagen pequeña con título de Nuestra Señora de Cayara, dicha imagen fue llevada a "la Iglesia mayor del valle de Cochabamba con el título de Nuestra Señora de Cayara, "puesta en mucho veneración i fundada una mui insigne cofradía par honra suya i mayor gloria de su bendito hijo".* Aparentemente el Obispo Fidel Olivas confundió la palabra Cayara por Cocharcas, ya que líneas más abajo del relato vuelve a mencionar -esta vez basándose en Gamboa Antesana- que esta imagen chica se quedó en la Iglesia mayor de Cochabamba, "*solo la imagen pequeña se quedo i se encuentra colocada con mucha veneración en la Iglesia mayor de Cochabamba con el título de Nuestra Señora de Cocharcas*" (Olivas Escudero, 1913: 138).

a lo que es el santuario actualmente. Mientras que la peregrinación no sólo marca un límite territorial sino que también congrega a un conjunto de grupos sociales (peregrinos) venidos de diferentes partes que comparten la misma fe y refuerzan sus vínculos tanto económicos como sociales.



Fig. N° 09 Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas (Apurímac). Fuente: Foto proporcionada por el Padre Juan Damiano de la diócesis de Abancay.

III.2 La conformación de una nueva identidad indiana-cristiana en la doctrina de Cocharcas.

La entronización de la imagen cristiana instaurada tanto por los sacerdotes jesuitas como por las élites indígenas de Cocharcas produce consecuencias que influyen no sólo en el espacio físico, social y simbólico de la zona, sino que además lleva a la conformación

de una nueva identidad indiana-cristiana, donde una nueva propuesta (imagen de Cocharcas) es clave para estimular y afianzar; pese a todas las advertencias y represiones de dicha consecuencia.

La imagen cristiana de orígenes indígenas, busca acomodarse en medio de un documento frío y lleno de autoridad como lo es, el Tercer Concilio Limense (1582-1583) que desea mantener el esfuerzo de normalización radical, así como una toma de distancia respecto al pasado indígena (Estenssoro, 2003: 298). Por lo que sus objetivos estaban claramente definidos, la unificación de la doctrina, así como limpiar el catolicismo de formas indígenas.

Si bien, en dichos momentos de coyuntura en la sociedad colonial se requería tomar dichas acciones por parte del Tercer Concilio, no todo fue construido en base de represión o cerrando los ojos a la propia labor de catequesis, ya que entre 1585 y 1610, años caracterizados por la confianza creciente en la nueva evangelización, se da un acercamiento diferente hacia la cultura indígena (Estenssoro, 2003: 308), con menos pudor que el que aparenta el concilio.

Es así, que sin dejar de referencia el Tercer Concilio, se presentan propuestas que sirven de complemento, aunque se tarda quince años en emerger claramente²⁷¹. Precisamente ahí la imagen de la virgen de Cocharcas tiene mucha injerencia y es que la retórica barroca, como son las imágenes cristianas terminan por entrar con todo su despliegue teatral y no sólo eso, sino que con esta imagen cristiana, el pueblo de Cocharcas va gestando una actitud distinta para la construcción del cristianismo indígena (Estenssoro, 2003: 298).

Debido a que la imagen de la virgen de Cocharcas, como mencionamos anteriormente, es una copia idéntica al prototipo de Copacabana (Vargas Ugarte, 1956: 128; Estenssoro, 2003: 459), lo que significa que desde su origen la imagen es creada con un contenido indígena. Asimismo no debemos olvidar que su creación fue producto de la obra de un

²⁷¹ Precisamente el año en que dichas propuestas logran establecerse por completo es en 1598, cuando también la imagen de Cocharcas llega al poblado del mismo nombre. Las imágenes cristianas eran justificadas como ampliaciones retóricas por el Tercer Concilio que a su vez se basa en el Concilio de Trento, asimismo el surgimiento de imágenes con características indígenas como lo son la virgen de Copacabana y sobre todo la virgen de Cocharcas entran a tallar en estas propuestas complementarias que se dan entre los años donde se intentaba fomentar una nueva identidad cifrada de catolicismo que tenía como punto de partida la materia indígena.

indígena quien le atribuye en sus facciones su propia esencia, ya que reproducía los rasgos de la venerada del santuario de Copacabana²⁷².

Por lo que es una imagen con mucha aceptación en la población indígena de Cocharcas, la cual al ser réplica de Copacabana es reivindicada, por lo que querrán, por lo menos hasta 1636, mantener dicho nombre, así es mencionado en las constituciones de la cofradía instituida en su honor *“y porque parece que en el discurso de tiempo y variación de él había mudado algo en el concepto de los fieles el nombre primero de su institución, que era de nuestra Señora de Copacavana en título de nuestra Señora de Cocharcas, queremos que conservando su primer nombre según su primera fundación, se lleve adelante, y mas siendo ahora confirmado por el breve de su santidad Urbano VIII, para aumento de la dicha cofradía”*²⁷³.

Su esencia indígena bien pudo provocar el rechazo de los propios indígenas, tal como sucedió en un inicio con la virgen de Copacabana²⁷⁴, por ser una imagen que no fue hecha por un español o importada de la península como habitualmente se hacía, o peor aún causar desconfianza de las autoridades religiosas, por sus conexiones posibles con la idolatría y su extirpación, pero nada de esto sucede.

En la ciudad de la Plata, Sebastián Quimichi es apoyado por el Obispo D. Alonso Ramírez de Vergara quien le da permiso para pedir limosna e incluso intercede para que los agustinos devuelvan la imagen incautada por ellos mismos, asimismo de regreso para Cocharcas, en Juli los sacerdotes jesuitas reciben a la imagen con repique de campanas, lo propio acontece en Cusco con el Obispo Don Antonio de la Raya quien autoriza para que su viaje continúe, pero es el sacerdote Gregorio de Cisneros quien ayuda a Sebastián a emprender toda la peregrinación de Cusco a Copacabana.

²⁷² Es así que Vargas Ugarte describe a la virgen de Cocharcas como una imagen de regular tamaño, que no sobresale por la finura de sus rasgos, pero es devota y tiene indudable parecido con su gemela de Copacabana. Tiene en su brazo izquierdo al Niño y en el derecho la consabida candela y canastillo, junto con un ramo de oliva, todo de finísimo brisado de plata, en que, sabido es, son peritos los artistas ayacuchanos. Luce valiosas joyas y la adorna rica corona. No descansa sobre una media luna, como es frecuente observar en las imágenes antiguas, pero la peana en que se apoya es toda de plata de martillo. Asimismo cuando Sebastián Quimichi empezó con su trayecto, los indígenas se enteraron que éste traía una imagen, copia fiel de la de Copacabana, lo cual hizo que se sintieran entusiasmados por verla y honrarla con cánticos y aclamaciones, ofrendándole flores y cera, mientras permanecía en sus pueblos (Vargas Ugarte 1956: 130-137).

²⁷³ (ASC. Libro de Cofradía, *“Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas”*, Leg. 01. Cod.L-B1, f.2). Asimismo lo anteriormente mencionado es corroborado por Vargas Ugarte (Vargas Ugarte 1956: 137) y Estenssoro (Estenssoro 2003: 459), quien a su vez se basa en Vargas Ugarte.

²⁷⁴ Estenssoro basándose en Ramos Gavilán, menciona que los propios indios de su pueblo rechazan la imagen de Copacabana: *“[...] no consintieron (los indios de la cofradía) en lo que era la Imagen, instando con apretadas voces, que no avia de ser hechura de don Francisco Tito Yupangue, sino de Español y esse muy buien oficial, o se embiasse a España por una”* (Estenssoro 2003: 453).

Dicha participación constante de los jesuitas antes, durante y después de la entronización de la imagen, nos muestra que dicha imagen no es vista como idolatría, a pesar de llevar consigo un nombre indígena y contar con todos los antecedentes ya mencionados, debido a que los sacerdotes jesuitas encontraban la idolatría, en los textos (Estenssoro, 2003: 306).

Por tal razón, no era necesario desconfiar de la imagen de Cocharcas, aún sabiendo que ellos rechazan a su llegada toda continuidad alentada por los primeros evangelizadores, pero lo que existe detrás de su labor es una cierta percepción de las dinámicas de identidad y las actitudes indígenas frente a los españoles. Ya que desde el punto religioso, para los jesuitas parece importante, sino indispensable lograr comprometer a un sector de la población, el uso de formas indígenas: a riesgo luego de no poder distinguir necesariamente lo inventado de las supervivencias, pero también toman medidas complementarias donde saben que puede haber una avidez indígena por acceder a otros elementos de la cultura española y que es suficiente estímulo el prestigio social que ellos les otorga (Estenssoro, 2003: 306).

Todo lo mencionado es plasmado por la virgen de Cocharcas, quien no sólo tiene injerencia en el aspecto religioso de la sociedad colonial del poblado de Cocharcas, puesto que la imagen busca que los indígenas participen como una comunidad de nuevos cristianos para que de esta manera se sientan más cercanos con los dogmas, profundizando así sus conocimientos, estimulando su devoción e imaginación, sino también en lo social, que a través de su cofradía establece un reducido orden colonial otorgando prestigio a los integrantes de dicha institución, y a su vez, causando diferencia entre los que pertenecen a ella.

Es mediante la cofradía que queremos hablar sobre un aspecto que se encuentra vinculado con la nueva identidad indiana-cristiana, nos referimos a la imagen como mediadora cultural y es que si bien la imagen de Cocharcas es conocida como patrona dispensadora de milagros a los indígenas²⁷⁵, no deja de atribuir sus gracias también a españoles por lo que su devoción aumenta a través del tiempo.

²⁷⁵Según Lorandi y Schaposchnik (1990: 185) basándose en Turner y Turner comentan que María, en tanto símbolo de una sociedad patrilineal como la occidental, posee los atributos femeninos arquetípicos. Ella es compasiva, tierna, sensible, al sufrimiento, y está inclinada a perdonar. Es en esta caracterización donde se fundamenta su rol, ya que es ella quien se le ruega que interceda ante su Hijo para hacer milagros. Es la intercesora por excelencia ante la divinidad. María se aparece a aquellos mortales que resultan elegidos, en forma de visiones sobrenaturales e ingresa así en la

Por lo que las autoridades étnicas de relieve se preocupan por subrayar sus vínculos con la devoción, ya sea a través del auspicio a la cofradía u otras obras que surgieron bajo su amparo, o a través de la posesión de lienzos y esculturas con la imagen de la virgen. Asimismo los españoles residentes en las cercanías de la zona también ponen su grano de arena para que la imagen cristiana alcance límites insospechados.

Así lo demuestra las firmas de los caciques de la zona, así como algunos españoles al momento de instituirse la cofradía de la virgen de Cocharcas en 1598, entre ellos figuran el sacerdote Fernando de Fonseca cura beneficiario propietario de la doctrina de los repartimientos de Uripa y Cayara, Don Tomás Carvascusi (primo de Sebastián Quimichi), Don Andrés de Zamora y Luis Silvera (españoles residentes de la zona). También en las reglas de la cofradía²⁷⁶, figura un estatuto en el cual se ordena a los próximos cofrades naturales que ingresen, dar cada uno por su entrada, un peso de limosna y una libra de cera; así como, los españoles deben dar tres pesos y dos libras de cera, asimismo los que quieren ser cofrades sencillos dan de limosna así en plata como en cera, precios que varían de acuerdo al prestigio de la cofradía²⁷⁷.

Podemos observar, que no sólo son los caciques indígenas, quienes participan de la conformidad de las reglas de la institución, sino también los españoles. En los diversos legajos del Archivo del Santuario encontramos referencias sobre relaciones de cofrades de la virgen de Cocharcas; así como de otras cofradías²⁷⁸. Lo importante de dichas relaciones de cofrades es que demuestra el número de devotos que va en aumento paulatinamente desde el año de su fundación 1598 hasta 1636, así como la variedad étnica de las zonas de influencia y el lugar de procedencia de los mismos, demostrando de esta manera - una vez más - a la imagen cristiana como mediadora cultural.

mitología popular. Este es el momento en que entran en conflicto la interpretación teológica y la que los propios sujetos sociales le asignan.

²⁷⁶ En total son diecinueve ordenanzas dirigidas tanto a los cofrades tanto naturales como españoles que pertenecen a la cofradía. Las constituciones se encuentran basadas en el buen manejo de todo cristiano para con su prójimo, a excepción de una, la cual está dirigida al cambio de fecha de la festividad de la virgen, del 2 de febrero al 8 de setiembre en que se celebra la natividad de la virgen. Para más detalles revisar el Archivo del Santuario de Cocharcas (ASC, Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas", Leg. 01. Cod.L-B1, f.02).

²⁷⁷ (ASC, Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas", Leg. 01. Cod.L-B1, f.02). Por otro lado, el 1 de setiembre de 1636, se da la nueva fundación de la cofradía realizado por el Padre Urbano VIII, por lo que los cofrades que ya pertenecen a dicha cofradía no cancelan por su entrada, ya que gozan de las gracias indulgencias que concede su Santidad (ASC, Libro de Cofradía, "Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas", Leg. 07. Cod.L-B7, f.92).

²⁷⁸En la antigua doctrina de Uranmarca, antes de la cofradía de Cocharcas, ya existía otras cofradías, entre los que figuran: Cofradía del Niño Jesús (año de creación aprox. 1591, de Casabamba-Cayara); Cofradía del Apóstol Santiago (aprox. 1593, de Mollepampa-Uranmarca); Cofradía de Nuestra Señora del Rosario (aprox. 1594, de Cayara); Cofradía el Apóstol San Pedro (aprox. 1595, de Cayara). Siendo la cofradía de la Nuestra Señora de Cocharcas, instituida posteriormente en el año de 1598, la que adquiere mayor devoción.

CUADRO N° 07

Zonas de influencia de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas (1600-1640)

AÑOS	ZONAS DE INFLUENCIA	FUENTES
1600-1610	Los cinco pueblos de la doctrina de Uranmarca que son: Cocharcas, Uranmarca, Uripa, Cayara y Uchubamba.	"Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", COD.L-B1, 1583-1735, f. 10v. ASC. Libros de Cofradías.
1610-1620	Andahuaylas, Huamanga (parroquias de Santa Ana y Santa María Magdalena), Huayana, Vilcas Huamán, Chinchero, Ongoy, Vischongo, Chucchi, Pampacocha, Concepción, Ccaccamarca.	"Relación de cofrades sencillos inscritos en la cofradía de Cocharcas", COD.L-B7, 1604-1686, ff. 01r-37v. ASC. Libros de Cofradías.
1620-1630	Cusco, Huánuco, Huancayo, Aymaraes, Andahuaylas (Talavera y San Jerónimo), Huamanga, Abancay, Soras, Atun Sora, Cangallo, Pampachiri, Huancavelica, Mozobamba, Quinoa, Quiquixana, Guancarama, Vilcabamba, Ocobamba, Jauja, Cachi, Pomebamba, Pithumarca, San Juan Huayllay, Ninabamba, Chalcos, Curamba, Pampas, San Francisco de Pujas, etc.	"Relación de cofrades sencillos inscritos en la cofradía de Cocharcas", COD.L-B7, 1604-1686, ff. 37v-123v; "Relación de difuntos y la conformación de la hermandad y cofradía de esclavos del santísimo sacramento de los cinco pueblos", COD.L-B10, 1621-1761, ff. 3v-27r. ASC. Libros de Cofradías.
1630-1640	Lima, Cusco (San Jerónimo, San Sebastián y Calca), Curahuasi, Arequipa, Potosí (Bolivia), Guamanguilla, Parinacochas, Castrovirreyna, Chuschi, Concepción de Xauxa, Huanta, Urcotuna, Champacocha, Cotabambas, Pichihua, Guancaray, Casinchihua, Putica, Vincho, Acostambo, Challhuanca, Tambillo, Colcapampa, Colca, Larcaya, Luricocha, Tintay, etc.	"Relación de cofrades sencillos inscritos en la cofradía de Cocharcas", COD.L-B7, 1604-1686, ff. 123v-186r; "Relación de difuntos y la conformación de la hermandad y cofradía de esclavos del santísimo sacramento de los cinco pueblos", COD.L-B10, 1621-1761, ff. 27r- 56v. ASC. Libros de Cofradías.

A partir de 1636, se empieza a congregar mayor cantidad de personas, provenientes de diversas partes, afianzando la influencia de la imagen y el prestigio de su cofradía de manera regional

"[...] En 10 de septiembre de 1636 años entraron en esta santa cofradía y hermanos 24 las personas siguientes:

Diego de Arenas con su mujer la santa Doña María de Olave y dieron la limosna acostumbrada y dispuesta por las nuevas constituciones.

Jacinto de la Vega con su mujer la santa Doña Ambrosia residentes en Andahuaylas y dieron la limosna acostumbrada según las constituciones.

Joan Fernández Talavera y su mujer doña Beatriz Fonseca ya cofrades y hermanos 24 se asentó de nuevo; y entraron en esta santa cofradía. 1 peso

Lucas Gutiérrez, Bartolomé de Mendoza, Jacinto Jerónimo de Prado, y Miguel Quispi; cantores residentes en Guamanga y dieron la limosna 8 pesos.

Juana Pillco mujer de Miguel Quispi, ya hermana 24, entra de nuevo y paga de limosna para el censo 4 reales [...]”²⁷⁹.

Esta relación, es una pequeña muestra de lo que mencionamos anteriormente, ya que la imagen de Cocharcas genera un valor comunicativo, de intercambio entre distintas esferas culturales, políticas y étnicas, lo que permite atribuirle el rol de mediadora cultural. Este papel de mediadora evoca las ideas de inestabilidad, ambigüedad, y hasta indefinición. La situación colonial, y el proceso a través del cual distintos campos étnicos, políticos, sociales y culturales que se fueron definiendo explican esa ambivalencia (Ramos 2005: 164).

Posteriormente el prestigio de la cofradía de Cocharcas alcanza proporciones internacionales, congregando cofrades desde España o México:

“[...] En 11 de junio de 1646 años entraron por cofrades de esta hermandad:

Mejico: Diego de Alfaro hermano 24 pago dos pesos

Sevilla (España): Sebastián de boza hermano 24 pago dos pesos [...]”²⁸⁰.

Tal difusión llegará a los oídos del propio Papa Urbano VIII en Roma, llegando a conceder indulgencias mediante las bulas pontificales promulgadas en favor de la imagen de Cocharcas y su cofradía²⁸¹. Logrando con ello el mayor reconocimiento que las élites indígenas de Cocharcas y los jesuitas del Cusco pudieron obtener, que es ingresar a la geografía universal del cristianismo pero es principalmente que este logro, les permitirá a los integrantes de su comunidad ostentar el reconocimiento de un nuevo elemento

²⁷⁹ Para más detalles, ver el legajo 07 de Cofradía del Archivo del Santuario de Cocharcas (ASC, Libro de Cofradía, “Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas”, Leg. 07. Cod.L-B7, f.93).

²⁸⁰ ASC. Libro de Cofradía: “Cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas”, Leg. 07. Cod.L-B7, f. 91.

²⁸¹ ASC. Libro de Cofradía: “Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas”, COD.L-B1, 1583-1735, ff. 1r-20v.-23v.

cultural, que es la construcción de su **nueva identidad indígena**, reconfigurando su propio proceso cultural a partir de la imposición de la religión católica pero especialmente mediante la utilización de la imagen; justificando y legitimando su autoridad dentro de la nueva sociedad colonial conformada.

CONCLUSIONES

- El origen de la imagen tridimensional occidental halló sus fundamentos en la propia raíz de la tradición judeocristiana. Llegando a construir y delimitar los conceptos entre el ídolo y la imagen que paulatinamente se implantaron en la América india, hasta llegar a justificar y legitimar la empresa de conquista. Queda evidenciado que desde su propia concepción, la imagen devino en un poderoso instrumento de manipulación e imposición, cargada de un contenido teológico retórico que justificó acciones sociopolíticas, que en el contexto del Perú colonial de finales del siglo XVI provocó una ambigüedad en el uso y función de la imagen tridimensional, especialmente dentro de la población indígena, ejemplificándose con la irrupción del fenómeno de la imagen de Copacabana de 1583.
- La coyuntura a finales del siglo XVI, (las políticas regalistas del virrey Toledo y la imposición de la Iglesia Contrarreformista), causó en las poblaciones indígenas la represión y transformación sociopolítica y religiosa jamás vista en su historia. Hecho que orientó a dichas poblaciones indígenas a buscar nuevos mecanismos y estrategias para poder superar las diferentes crisis que padecían. Sintomático a ello surge la irrupción de la imagen de Copacabana que despertó en la población indígena la posibilidad de usar la imagen tridimensional para satisfacer sus propias necesidades y aspiraciones étnicas locales y regionales. Así las poblaciones étnicas de la doctrina de Cocharcas, al hallarse inmersos dentro de un faccionalismo indígena, vieron en las imágenes tridimensionales y en la institución que la sustentaba que es la cofradía, los mejores instrumentos o mecanismos para poder superar sus diferencias históricas e incluso imponerse sociopolíticamente dentro de dicha doctrina indígena. De esta manera el pequeño poblado de Cocharcas logra imponerse dentro de la doctrina de Uranmarca al resolver el faccionalismo indígena interno para 1614, al ser nombrado cabeza de doctrina por el primer obispo de Huamanga Fray Agustín de Carbajal.
- La injerencia jesuita dentro de la doctrina de Uranmarca y el poblado de Cocharcas se dio a través de las misiones realizadas por el padre Gregorio de Cisneros (1590-1604). Dicho padre evidencia tres puntos fundamentales a partir de sus misiones dentro de la provincia de Andahuaylas. Primero: que dentro de la

doctrina de Uranmarca existe un faccionalismo indígena entre las etnias originarias de la zona (de ascendencia Chanca) y los mitmacunas (etnias trasladadas a la zona y calificados de advenedizos), observando que son las poblaciones mitmas los que fueron ganando mayor participación política y económica dentro de dicha doctrina; segundo: reaviva el interés de la orden jesuita por la provincia de Andahuaylas, solicitando al mismo general de la orden en Roma Claudio Aquaviva, que se tome una doctrina de indios en la zona con suma urgencia, tercero: descubre el inusitado interés de parte de la población indígena local por la posesión y proliferación de imágenes tridimensionales como de cofradías, ejemplificándose como en ningún lugar, dentro de la doctrina de Uranmarca. Esta es la situación o contexto local en la que tuvieron lugar la apropiación y entronización de la imagen de Copacabana dentro del poblado de Cocharcas en 1598.

- Pero una cosa era superar una crisis local, resolver un faccionalismo interno hasta llegar a imponerse regionalmente. Superado esto, las poblaciones indígenas vieron que necesitaban insertarse dentro del propio sistema colonial implantado. Ningún otro instrumento o mecanismos eran mejores que las oportunidades otorgadas por la Iglesia católica, no sólo hablamos de la imagen tridimensional o la cofradía, sino de los oficios como el de sacristán, cantor y el fiscal de doctrina, que acercan a los indígenas como ningún otro oficio –dado que el sacerdocio estaba prohibido– al rito o ceremonia en la liturgia, garantizándoles beneficios directos como exonerarles del pago del tributo y de ir a la mita minera, asimismo les permite ostentar cierto prestigio social dentro de su comunidad. Estos oficios creó un selecto grupo de indígenas en el Perú colonial, por ser considerados modelos a seguir y ejemplos de conversión, sin duda alguna, uno de estos indígenas fue Sebastián Martín “Quimichi”.
- Son Sebastián Martín Astohuaraca, conocido como “Quimichi” y el padre jesuita Gregorio de Cisneros, los dos actores sociales determinantes para que instrumentalicen un proyecto religioso, canalizado por la imagen de Copacabana y sustentado por el contenido de la peregrinación realizado por Sebastián. En este sentido una imagen, una cofradía, un milagro y un indio modelo, marcan el camino a seguir, que sirve para justificar y legitimar los intereses de ambos actores

sociales que son: para las élites indígenas de Cocharcas imponerse sociopolítica e ideológicamente entre sus pares, dentro de la doctrina de Uranmarca. Para los jesuitas lograr la entronización de la imagen de Copacabana en el poblado de Cocharcas significa recuperar y apropiarse de la virgen de Copacabana que por tanto tiempo lo habían perseguido y que les había sido hasta entonces muy hostil. Esta apropiación les garantiza la influencia y poder sobre las poblaciones indígenas más importantes del centro-sur del virreinato peruano y sobre todo la supremacía en políticas de evangelización sobre el clero secular.

- Pero la entronización de la imagen de Copacabana dentro del poblado de Cocharcas, tiene sus consecuencias. La primera de ellas es la territorialización del culto, que se da mediante la construcción del Santuario de Cocharcas (1611-1623), la segunda es el establecimiento de la imagen de Cocharcas como mediadora cultural, debido al poder de convocación que tiene su imagen y cofradía dentro de la sociedad colonial, congregando grupos étnicos de diverso origen como indios, negros y españoles en un solo referente ideológico; y por último la configuración de una nueva identidad indígena, hecho que se dio de manera inesperada para los jesuitas y que escapó de sus manos al no medir dicha consecuencia. Para 1636 pese a los intentos de los seculares y jesuitas porque se mantenga el nombre original de la imagen de Copacabana, las poblaciones indígenas que ya venían en peregrinación al Santuario construido, le cambian su advocación original de virgen de Copacabana a Nuestra Señora de Cocharcas, mudando nombre y naturaleza de la imagen original. Consumándose de esta manera la apropiación de la imagen de Copacabana por parte de la población indígena y la creación de una nueva identidad indiana-cristiana, al ser reconocidos por bula papal de Urbano VIII en 1636, permitiéndoles el ingreso a la población indígena de la doctrina de Cocharcas a la geografía universal del cristianismo y gozar de las indulgencias concedidas en su favor. Esto significa el verdadero ascenso y reconocimiento que pudieron obtener dichas poblaciones indígenas con todos los derechos legalmente ganados, al nuevo sistema colonial.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivos Consultados

Archivo del Santuario de Cocharcas - Apurímac (ASC).

Testamento y Litigación de Tierras. L- A1. *“Libro que contiene el testamento de Don Martín Tisoc cacique principal del pueblo de Cayara y las litigaciones de las tierras de Ayaocro, Mollepampa, Huallacpay, etc. pertenecientes a la doctrina eclesiástica de Cocharcas”.*

Cofradía.L- B1, siglos XVI – XVII – XVIII. *“Libro que contiene la erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas y los antiguos inventarios de los paramentos santos y de los títulos de sus tiendas”.*

Cofradía. L- B2, siglos XVI – XVII – XVIII. *“Libro de cofradías de los poblados de Cayara y Casabamba sus fundaciones y relaciones de caciques principales y mayordomos como los ayllus de los poblados coloniales”.*

Cofradía.L-B3, año 1593 – 1757. *“Constituciones de la Cofradía de Mollepampa, Uranmarca, inventarios de sus bienes y cuentas de la fábrica de su iglesia”.*

Cofradía.L-B4, años 1594-1768. *“Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de San Pedro de Cayara”.*

Cofradía.L-B5, años 1595-1761. *“Libro de la fundación de la cofradía del apóstol San Pedro de Cayara y sus inventarios, ordenanzas y visitas eclesiásticas de control económico de 1595-1761”.*

Cofradía. L-B6, años 1602-1725. *“Libro de la cofradía de la virgen de Loreto del pueblo de Uchubamba y de las visitas eclesiásticas de control económico de la cofradía de Cocharcas desde 1602 - 1725”.*

Cofradía. L-B7, años 1604-1686. *“Libro de los gastos de la construcción de la obra del santuario de Cocharcas, y de las limosnas que van adquiriendo de los diferentes hermanos cofrades sencillos y 24 como también las relaciones del lugar de origen de los diferentes cofrades desde 1604-1686”.*

Cofradía. L-B8, años 1605-1679, siglo. XVII. *“Libro de la Cofradía de Cocharcas”.*

Cofradía. L-B9, años 1610-1779. *“Libro de la cofradía del Patrón San Martín y la Virgen de Loreto del Pueblo de Uchubamba desde 1610 a 1779”.*

Cofradía.L- B10, años 1621-1761, siglos XVII-XVIII. *“Cofradía de los esclavos del Santísimo Sacramento- antiguamente conocida como Cofradía de San Pedro de Cayara”.*

Cofradía.L- B11, años 1650-1771. *“Libro de fábrica de la iglesia de la Asunción del pueblo de Casabamba y las elecciones de mayordomías y alferazgos de la cofradía del niño Jesús y de nuestra señora de la Asunción”.*

Cofradía.L- B12, años 1657. *“Libro de las constituciones de la cofradía de nuestra señora de la candelaria del pueblo de Nuestra Santa de Cocharcas en dos de febrero de 1657 años”*

Cofradía. L-B17, años 1600-1700, siglos XVI-XVII. "Hacienda de Ayaacro".

Inventario. L- F1, año 1822. "Cuaderno en que se contiene los inventarios antiguos y modernos de todos los vienes de nuestra señora de Cocharcas con inserción de los últimos inventarios que se hicieron al ingreso del cura Dr. Don Manuel Renteros a la doctrina de chincheros y los que se organizaron después de la fundación de varias piezas de plata y oro que se tomaron del almacén para emolumentar la reedificación del Santuario: hasta este presente año de 1822".

Archivo Arzobispal del Cuzco (AAC)

Notariales

AAC. Notariales. 37-15-1. XCII, 1,5. fol. 44. "Cuaderno. Colección de "Mandamientos de Prelados". Son copias (SVIII) de constituciones, provisiones y decretos sinodales de la diócesis del Cuzco, a fines del S. XVI y principios del S. XVII, en base principalmente al III Concilio Limense 1583".

Constituciones

AAC. Constituciones. 11.1-19. C-LXII, 1,9. ff 3. "Copia de una Bula sobre inmunidad de las Iglesias con fecha de 1591".

AAC. Constituciones. 11.2. XIII, 1, 4. "Decreto de la declaración de los libros canónicos, dado por el Concilio de Trento; con breve reseña histórica de los Concilios Generales Ecuménicos".

Archivo Departamental del Cusco (AAC)

ADC. 1684 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 1 [1626-1672]. Padrón de Indios tributarios de los Indios de Andahuaylas.

ADC. 1684 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Visita de 1684

ADC. 1684 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Padrón de Indios Tributarios de las parcialidades de Hanansaya y Hurinsaya de Andahuaylas.

ADC. 1686 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Autos seguidos por Diego Checmullo.

ADC. 1568 - Notariales de Andahuaylas del siglo XVI. Escritura pública de Antonio Sánchez. Testamento de Don Diego Condorguacho Cacique del pueblo del Andahuaylas hijo natural de Don Diego Guasco Señor y Cacique Principal de la provincia de Andahuaylas repartimiento de la encomienda del capitán Diego Maldonado vecino de esta gran ciudad del Cuzco (1568).

Archivo General de la Nación – Lima (AGN)

AGN. 1568-1573 – Derecho Indígena, Leg. 3, Cuaderno 17. Autos del visitador Juan de Palomares sequio de oficio en nombre y voz de la Justicia Real contra Juan Arias Maldonado, vecino de la ciudad del Cuzco y heredero del Capitán Diego Maldonado.

AGN. 1606 – Derecho Indígena, Leg. 3, Cuaderno 50. Autos que promovió Agustín de Arce de Quiroz, juez y escribano que fue de la revisita de los yndios de la Provincia de Andahuaylas la Grande encomienda de la Corona, sobre que se le abonasen el salario y derechos que devengo durante el tiempo de la visita...

AGN. 1754 - Superior Gobierno, Legajo 10, Cuaderno 210. Expediente seguido por Don José Mendieta Corregidor de la Provincia de Andahuaylas en Abancay sobre que de la caja del Cuzco se le pagase 707 pesos por razón de su salario.

FUENTES IMPRESAS Y LIBROS MANUSCRITOS

ACOSTA, José De

- 1954 *"De Procuranda Indorum Solute"* (1588). Madrid: Biblioteca de autores españoles.
- 1987 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias (1590)*. México: Fondo de Cultura económica.

ARMAS MEDINA, Fernando de

- 1953 *"Cristianización del Perú (1532-1600)"*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BUENO, Cosme

- 1951 *"Geografía del Perú virreinal. Siglo XVIII"*. Lima: Editada por Carlos Daniel Valcárcel.

CALANCHA, ANTONIO DE y PRADO PASTOR, IGNACIO (Ed.)

- 1982 [1653] *"Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía"*. 6 Vols. Lima: UNMSM.

CARRIO DE LA VANDERA, Alonso (Concolorcovo)

- 1974 *"El Lazarillo de ciegos caminantes"*. 2 Vols. Lima.

CIEZA DE LEÓN, Pedro y BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel

- 1985 *"El Señorío de los incas"*. Madrid.

CONFESIONARIO

- 1585 [1603] *"Confesionario para los curas e indios. Con la instrucción contra sus Ritos (...) compuesto y traducido (...) por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583"*. Sevilla: Clemente Hidalgo.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso

- 1985 *"Comentarios reales de los incas"*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

DE MATIENZO Juan y LOHMANN VILLENA, Guillermo

1967 [1567] "*Gobierno del Perú (1567)*". Paris-Lima: IFEA.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1980 [1613] "*Nueva corónica y buen gobierno Felipe Guamán Poma de Ayala*".
Transcrito, prólogo, notas y cronología. por Franklin Pease:
Biblioteca Ayacucho, 2 v.

JEDIN, Hubert

1981 [1900] "*Historia del Concilio de Trento. Volumen IV. Tercer período de
sesiones y conclusión*". Versión castellana de Fernando de
Mendoza, Pamplona-España, Ediciones Universidad de Navarra.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 "*Relaciones Geográficas de Indias*". Tomo I. Madrid: Graficas
Yagues.

LEVILLIER, Roberto

1921-26 "*Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI*". 14 ts.
Madrid: Sucesores Ribadeneyra.

1929 "*Ordenanzas de don Francisco de Toledo virrey del Perú 1569-
1581*". Madrid: Juan Pueyo.

1935 "*Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú*". Madrid:
Espasa Calpe.

LISSÓN CHAVEZ, Emilio (Ed.)

1943-8 "*La iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la
historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios
archivos*". 26 ts. Sevilla: Editorial católica española.

LOPEZ DE AYALA, Ignacio

1564 "*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*". Traducido al
idioma Castellano por Don Ignacio López de Ayala. España.
Documento digital en formato PDF disponible en
<http://books.google.com>

MATEOS, Francisco

- 1944 [1600] *"Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: Historia general y del colegio de Lima"*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MATIENZO, Juan de

- 1567 [1967] *"Gobierno del Perú"*. Paris-Lima. IFEA.

MONTESINOS, Fernando de

- 1958 [1906] *"Anales del Perú"*. Publicados por Víctor M. Maurtua. 2 volúmenes. Madrid: Impr. De Gabriel L. y del Horno.

MONTES, Emilio

- 1886 *"Breve Reseña Histórica del santuario de Cocharcas"*. Cusco: Imprenta de Manuel F. Minauro.

MOLANUS, Johannes

- 1580 *"Tratados de las imágenes santas"*. Bélgica. Documento digital en formato PDF disponible en <http://books.google.com>

OLIVAS ESCUDERO, Fidel

- 1913 *"Flores de Santidad en el ameno jardín de la Iglesia de Huamanga"*. Ayacucho.
- 1924 *"Apuntes para la historia de Ayacucho"*. Ayacucho.

PALEOTTI, Gabriel

- 1583-4 *"Discurso en torno a las imágenes sagradas y profanas"*. Italia. Documento digital en formato PDF disponible en <http://books.google.com>

RAMOS GAVILAN, Alonso

- 1621[1988] *"Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana"*. Lima: Ignacio Prado.

ROMERO, A. Carlos
1924

"Libro de la visita general del virrey Don Francisco Toledo (1570-1575)". En: *Revista histórica*. Tomo 7. nota preliminar por Carlos A. Romero (pp. 113-216).

SANCHO DE LA HOZ, Pedro

1898 [1534] *"Relación de la conquista del Perú"*. En: *Biblioteca de autores mexicanos* Vol. 8 (J. García Icazbaslceta. Ed.): 309-423; México.

TERCERO CATHECISMO

1585 *"Tercero cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana por sermones"*. Antonio Ricardo. Facsímil en *Doctrina (1584)* 1585. Lima.

TOLEDO, Francisco de

1974 *"Visita general del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo, 1570-1575"*. Estudio preliminar y versión paleográfica de Alejandro Málaga Medina. Arequipa: Impr. El Sol, 173 pp.

1986 *"Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574"*. T. I. Sevilla: Ed. EEHA-CSIC.

GAMBOA ANTESANA, Manuel

[¿1912?] *"Noticias sobre la venida de la virgen de Copacabana"*. Ayacucho: Imprenta El Progreso.

VÁZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio

1948 [1630] *"Compendio y descripción de las indias occidentales"*. Washington: Smithsonian Institution.

VEGA, Antonio de

1946 [1601] *"Historia del Colegio y Universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco"*. Lima.

VENANCIO D, Carro y PEREÑA, Luciano

1956 *"La Teología y los teólogos-Juristas españoles ante la conquista de América"*. Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Antonio

- 1999 *"La lenta estructuración institucional de la Iglesia 1551-1582"*. Fernando Armas (Ed.): En la Construcción de la Iglesia en los Andes, siglos XVI-XX. (pp. 33-70). Lima: PUCP.
- 2007 *"Problemas en la expansión misionera jesuita a comienzos del siglo XVII?: Gerónimo Pallas en el Perú y su "Misión a las Indias"*. (pp. 37-72). En: "Sublevando el virreynato: documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial". Laura Laurencich-Minelli; Paulina Numhauser Bar-Magen. Quito: Ediciones Abya Yala.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique

- 2002 *"Saber y poder: la cuestión de la educación de las elites indígenas"*. Jean Jacques Decoster (Ed.): En Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales, (pp. 145-167). Cusco: CBC-IFEA.

ALBO, Xavier

- 1966 *"Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación"*. América indígena. México.

ARDUZ RUIZ, Marcelo

- 1997 *"La Virgen de Copacabana en la provincia de Abancay"*. En: El Diario. La Paz.
- 2001 *"Genealogía de los últimos Reyes Incas"*. En Colección Documentos 1, (Conferencia pronunciada en el Salón de Grados de la Facultad de Ciencias Sociales de UNSAAC). Cusco.

ARMAS, Fernando

- 1999 (a) *"La construcción de la iglesia en los andes (siglos XVI-XX)"* (compilador). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1999 (b) *"Los comienzos de la compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López"*. En: Revista Hispania Sacra, núm. 104, vol. 51, pp. 573-609.

BAUER, Brian

- 2013 *"Los Chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac, Perú)".* Instituto Frances de Estudios Andinos - IFEA; University of Illinois at Chicago.

BALDERAS VEGA, Gonzalo

- 1995 *"La reforma y la contrarreforma: Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad".* Universidad Iberoamerica, 356 páginas

BERNARD, Carmen y GRUZINSKI, Serge

- 1992 *"De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas".* México: Fondo de Cultura Económica.

BESANÇON, Alain

- 2003 *"La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclasia".* Madrid: Siruela.

BLOCH, Marc

- 1988 *"Los reyes taumaturgos".* México: Fondo de cultura económica.

BROSSE, Marie Nancy

- 1974 *"Diccionario del cristianismo".* Barcelona: Herder.

BURGA DIAZ, Manuel

- 2005 *"La historia y los historiadores en el Perú".* Lima: Universidad Nacional San Marcos-Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

BUSTO DUTHURBURU, J. A. del

- 1963 *"Maldonado el Rico, Señor de Andahuaylas".* Revista Histórica, 26: 113-145: Lima.

CAHILL, David y BLANCA Tovías (Ed.)

- 2003 *"Elites indígenas en los andes: nobles caciques y cabildantes bajo el yugo colonial".* 50° congreso internacional de americanistas, Varsovia. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

CASTRO-KLARÉN, Sara [y otros]; MILLONES, Luis (comp).

- 1990 “*El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onkoy: siglo XVI*”. Lima: IEP Ediciones.

CASTELLOTE CUBELLS, Salvador

- 1997 “*La Reforme y Contrarreforma en la Europa del siglo XVI*”. Ediciones Akal: Madrid-España.

CAZAU, Pablo

- 2006 “*Introducción a la Investigación en Ciencias Sociales*”. 3º Edición. Buenos Aires.

CELESTINO, Olinda y MEYERS, Albert

- 1981 “*Las Cofradías en el Perú: región central*”. Klaus Dieter, Imprenta: Vervuert; 351 pp.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

- 2006 “*Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*”. 1a. ed. Lima. IEP-PUCP.
- 2007 “*El cabildo Catedralicio de Lima contra el párroco Alonso de Huerta por las rentas eclesiásticas (1592-1606)*”. Inédito, versión pdf, en google académico.
- 2008(a) “*Repensando el proyecto jesuítico en el Alto Perú: Diego Martínez, SJ, misionero y jesuita en Charcas colonial (1600-1606)*”. En: Revista Indiana, núm. 25, pp.51-76.
- 2008(b) “*De mestizos y criollos en la compañía de Jesus (Perú, siglos XVI-XVII)*”. En revista de Indias, vol. LXVIII, núm. 243, pp. 37-66.

CONCHA PACHECO, Ángela y VILLAFUERTE ACUÑA, Ivo Edgar

- 2010 “*Transcripción paleográfica del libro 01 de cofradías del Archivo del Santuario de Cocharcas*”. En: Informe final, componente de Investigación histórica. Obra: RPV/MHA “Iglesia Nuestra Señora Virgen de Cocharcas” (Chincheros-Apurímac). Cusco.
- 2013 “*Espacios de inclusión y exclusión: Etnias, ayllus y cofradías en la conformación de la doctrina eclesiástica de Cocharcas 1570-1614*”. En: Cuadernos de Investigación Universitaria N° 01, pp. 45-70.

COOK, Noble David; MÁLAGA MEDINA, Alejandro; BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse

1975 "*Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*". Lima: UNMSM.

COSTILLA, Julia

2010 "*El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651)*". En: *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*. Nº 39 (pp. 35-56).

CURATOLA PETROCCHI, Marco.

1977 "*El culto de crisis del Moro Oncoy*". En: *Revista de la Universidad de Lima*. (pp. 55-63).

CURATOLA PETROCCHI, Marco; ZIOLKOWSKI, Marius S. (Ed.)

2008 "*Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*". Lima.

CHOQUE CANQUI, Roberto

2002 "*Caciques de la provincia de Pacajes y la religiosidad cristiana*". Decoster Jean Jacques (ed.). En *Incas e Indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales* (pp. 331-345). Cusco: Institut francais d'études andines. IFEA. Centro Bartolomé de las Casas. CBC. Asociación Kuraka.

DEAN, S. Carolyn

2002 "*Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo: el Corpus Christi en el Cuzco colonial*". Lima: Fondo Ed. de la UNMSM.

2002 "*Familiarizando el catolicismo en el cusco colonial*". Jean Jacques Decoster (Ed.): En *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, (pp. 169-194). Cusco: CBC-IFEA.

DECOSTER, Jean Jacques (Ed.)

2002 "*Incas e Indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes*". Cusco: CBC-IFEA.

DEL RIO, Mercedes

2009. "De Sacerdotes del Tawantinsuyo a cofrades coloniales: Nuevas evidencias sobre los Acustupa y Viracocha Inga de Copacabana". En: Revista Andina 49 (pp. 9-69). Cusco.

DUVIOLS, Pierre

- 1977 "La destrucción de las religiones andinas": (conquista y colonia). México: Instituto de Investigaciones Históricas - UNAM.
- 1986 "Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicería. Cajatambo siglo XVI". Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

EGAÑA, Antonio

- 1974 "Monumenta peruana".7v. Roma.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

- 1994 "Descubriendo los poderes de la palabra: funciones de la predica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)". Gabriela Ramos (Ed.): En: La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX (pp. 75-102). Cusco: CBC.
- 2003 "Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1720". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1981 "La destrucción del imperio de los incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos". Lima, Amaru Editores, 210 páginas.

FRANCO CORDOVA, David Enmanuel

- 2010 "La memoria del triunfo. Los milagros en el sitio del Cuzco y la construcción del discurso religioso sobre la conquista de los incas (1536-1664)". Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GARCÍA ÁLVAREZ, Cesar

- 1993 “*La idolatría, símbolo de América en Calderón de la Barca*”. Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.): En catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. (pp. 41-56). Cusco: CBC.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 1982 “*Las culturas populares en el capitalismo*”. México: Nueva Imagen, 224 pp.
- 1986 “*Desigualdad cultural y poder simbólico: la sociología de Pierre Bourdieu*”. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GARCIA, Juan Carlos

- 1994 “*Ofensas a Dios, Pleitos e injurias, causas de idolatrías y hechicerías Cajatambo siglos XVII-XIX*”. Cusco: Centros de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas.

GARCIA MIRANDA, Juan José

- 1998 “*Los Santuarios de los Andes Centrales*”. L. Millones (ed.); H. Tomoeda; T. Fuji. En: Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos (pp. 51-85). Osaka: National Museum of Ethnology.

GISBERT, Teresa

- 2004 “*Iconografía y mitos indígenas en el arte*”. La Paz.

GEERTZ, Clifford.

- 1990 “La Interpretación de las culturas”. 4a. reimp. Barcelona: Gedisa, (387 p.) (Colección hombre y sociedad. Serie mediaciones).

GONZALEZ CARRE, Enrique

- 1982 “*Historia prehispánica de Ayacucho*”. Ayacucho: UNSCH.

GLAVE TESTINO, Luis Miguel

- 2002 “*Perú, camino peregrino: santuarios, devociones y ferias en la formación del espacio nacional*”. Jean-Jacques Decoster (Ed.). En: Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales (pp. 439-450). Cusco: CBC-IFEA.

GRIFFITHS, Nicolás

- 1998 *"La cruz y la serpiente. La represión y el surgimiento religioso en el Perú colonial"*. Lima: PUCP.

GRUZINSKI, Serge

- 1994 *"La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)"*. México D.F: FCE, [reimpr. 2006].
- 1995 *"La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII"*. México D.F: FCE, [reimpr. 2000].

GUIBOVICH, Pedro

- 1990 *"Nota preliminar al personaje histórico y los documentos"*. L. Millones (ed.). En: *El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onkoy: siglo XVI* (pp. 23-40). Lima: IEP Ediciones.

GUILLEN COLLADO, Lizardo

- 1946 *"Algunos aspectos de la historia y arqueología de la cultura chanka"*. En: *Antropología y etnología*. Lima.

GUTIERREZ SAMANEZ, Julio

- 1954 *"El Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas"*. En: *Revista del Instituto Americano del Arte*. Vo. 7. Cusco.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro.

- 1979 *"Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561"*
Lima: *Revista del Museo Nacional de Historia*, 43 pp.

HAMPE, Teodoro y COELLO DE LA ROSA, Alexandre (Ed.)

- 2011 *"Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII)"*. Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe (Ed.). España-Barcelona: Balleterra.

HERNANDEZ SAMPIERI, Roberto; FERNANDEZ COLLADO, Carlos; BAPTISTA LUCIO, Pilar

- 2003 *"Metodología de la Investigación"*. 3º Edición. México D.F: Litográfica Ingramex.

HEMMING, John

1982 "La conquista de los Incas". México, D.F.: FCE, 699 pp.

HYLAND, Sabine.

2002 "La lucha por Uranmarca". Milenio N° 16, Lima.

2004 "Velra, Falcón y los mestizos del Perú: nuevo testimonio sobre los derechos de los nativos". (p. 127-136). En: "El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú: 1567-1667": actas del simposio Laura Laurencich-Minelli; Paulina Numhauser Bar-Magen. Quito: Ediciones Abya Yala.

HUERTAS, Lorenzo

1992 "Los Chancas. Proceso disturbativo en los Andes". En: Rv. Historia y Cultura. N° 20. Lima.

1998 "Conformación del espacio social en Huamanga, siglos XV y XVI". L. Millones (ed.); H. Tomoeda; T. Fuji. En: Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos (pp. 7-28). Osaka: National Museum of Ethnology.

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

2009 "Informe final 2009, Componente de Investigación de Arqueología. Obra: RPV/MHA "Iglesia Nuestra Sra. Virgen de Cocharcas". Chincheros – Apurímac.

LAMANA FERRARIO, Gonzalo

2012 "Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo". Lima-Perú, CBC-IFEA. 406 pp.

LAURENCICH-MINELLI, Laura; NUMHAUSER BAR-MAGEN, Paulina (ed.)

2004 "El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú: 1567-1667": Actas del simposio-Quito: Ediciones Abya Yala, p. 228.

2007 "Sublevando el virreynato: documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial". Quito: Ediciones Abya Yala, p.467.

LARA, Marcos

1988 "Presentación". En Bloch, Marc: Los reyes Taumaturgos (pp. 7-19). México: Fondo de Cultura Económica.

LOCKHART, James Marvin

- 1968 "Perú español 1532-1560": University of Wisconsin, Imprenta: Madison, 285 p.

LOPEZ LOMELI, Claudia

- 2002 "*La polémica de justicia en la conquista de América*". Tesis para obtener el grado de Doctor. España: Universidad Complutense de Madrid.

LORANDI, Ana María; SCHAPOSCHNIK, Ana Edith

- 1990 "*Los milagros de la virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca*". En: El Journal de la Societé des Americanistes. vol. 76 (pp. 177-198).

LORTZ, Joseph

- 1982 "*Historia de la Iglesia*". Tomo I: Antigüedad y edad media. Ediciones cristiandad Madrid-España.

LUMBRERAS, Luis Guillermo

- 1974 "*Las fundaciones de Huamanga: hacia la prehistoria de Ayacucho*". Lima: Nueva Educación.

MACERA, Pablo; URBANO ROJAS, Jesús

- 1992 "*Santero y caminante: santoruraj-ñampurej*". Lima: Ed. Apoyo.

MACCORMACK, Sabine

- 1984 "*Del sol de los incas a la Virgen de Copacabana*". En: Representaciones. No. 8. (p. 30-60).

MASFERRER, Elio y BOEGE, Eckart

- 1986 "*Presentación*". En: Religión popular: Hegemonía y Resistencia, Cuadernos de Trabajo N° 6. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

MÁLAGA NÚÑEZ-ZEBALLOS, Alejandro

- 2002 *"La virgen Candelaria en el obispado de Arequipa: origen y milagros"*. Jean-Jacques Decoster (Ed.). En: Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales (pp. 347-358). Cusco: CBC-IFEA.

MARZAL, Manuel, S.J.

- 1983 *"La Transformación religiosa Peruana"*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1999 *"La transformación religiosa peruana"*. Fernando Armas (Ed.). En: La Construcción de la Iglesia en los Andes. Siglos XVI-XX. (pp. 143-173). Lima: PUCP.
- 2002 *"Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial"*. Jean Jacques Decoster (Ed.). En: Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales (pp. 359-372). Cusco: CBC-IFEA.

MESA, José de y GISBERT DE MESA, Teresa

- 1972 *"Escultura virreinal en Bolivia"*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

MOROTE BEST, Efraín

- 1988 *"Aldeas Sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes"*. Cusco: Taller grafico del Centro Bartolomé de Las Casas.

MORVELI SALAS, Mario

- 2009 *"El caso de la Virgen de Cocharcas y las fiestas evangélicas"*. Jorge Flores Ochoa (Ed.). En: Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco (pp. 17-26). Cusco: Universidad de San Antonio Abad del Cusco-CBC.

MORA, Gerardo y ODONE, Carolina

- 2011 *"Niño Jesús en Cusco colonial y Apaza contemporáneo. Un ejercicio de análisis de bultos como soportes"*. En: Boletín del museo chileno de arte precolombino Vol. 16, N° 2, 2011, pp. 61-74, Santiago de Chile.

MUJICA, Ramón y Otros

2002 *"El Barroco Peruano"*. Tomos I y II. Lima: Banco de crédito.

NAVARRO DEL AGUILA, Víctor

1939 *"Las Tribus de Ankcuwallokc"*. 1º edición. Cusco.

1983 *"Las Tribus de Ankcuwallokc"*. Con Estudio preliminar de Lorenzo Huertas. 2º edición. Lima.

NIETO VELEZ, Armando

2002 *"Los primeros jesuitas del Perú y la evangelización de los indígenas"*, (pp. 929-944). Margarita Guerra Martiniere; Oswaldo Olguín Callo; Cesar Gutiérrez Muñoz. (Ed.) En: "Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo", Tomo II. Lima, PUCP.

OLIVAS WESTON, Marcela

1999 *"Peregrinaciones en el Perú: antiguas rutas devocionales"*. Lima: Fondo Ed. de la Universidad San Martín de Porres.

OTTO, Rudolph

1989 *"Lo santo. Lo irracional y lo irracional en la idea de Dios"*. Selección de capítulos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PANOFSKY, Erwin

1975 *"Renacimiento y renacimientos en el arte occidental"*. Madrid: Alianza.

PEASE, Franklin

1978 *"Del Tawantinsuyu a la historia del Perú"*. Lima: IEP.

PELACH Y FELIU, Enrique, Mons.

1972 *"Nuestra Señora de Cocharcas"*. Cusco: Editorial Andina S.A.

POLIA, Mario

- 1999 *"La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la compañía de Jesús (1581-1752)".* Lima: Fondo de la PUCP.

POOLE, Deborah

- 1982 *"Los santuarios religiosos en la economía regional andina".* En: Allpanchis Phuturinga No. 19 (pp. 79-116). Cusco.

POPPER, R. Karl

- 1980 *"La Lógica de la Investigación Científica".* 5ª edición. Madrid: Editorial Tecnos.

PUENTE BRUNKE, José de la

- 1991 *"Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial".* Imprenta: Sevilla: Excma. Diputación Provincial, 536 pp.

PURIZAGA, Medardo

- 2006 *"Fuentes para la historia regional de Ayacucho".* En: Académica Nacional de la historia. Pueblos, provincia y regiones en la historia del Perú. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

QUINTANA, Gerardo

- 1967 *"Andahuaylas. Prehistoria e historia".* Viloek: Universidad de California.

RAMOS, Gabriela

- 1993 *"Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy".* G. Ramos (comp.); H. Urbano (comp.). En: Catolicismo y extirpación de idolatrías siglos XVI-XVII. (pp. 134-165). Cusco: CBC.

- 2005 *"Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?".* Scarlett O'phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.). En: Passeur, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, IFEA.

REGALADO DE HURTADO, Liliana

- 1992 *"Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)".* Lima: PUCP. Fondo Editorial, 232 pp.

RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín

- 1995 *"Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma".* En: Anuario de Estudios Americanos. Vo. 52 No. 2, pp. 15-43.

RODRIGUEZ, Jesús Jordán

- 1950 *"Pueblos y parroquias del Perú".* Tomo I. Lima.

ROSTWOROWSKI, María.

- 1992 *"Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria".* Lima: IEP Ediciones.
- 2000 *"Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política".* 4a. ed. Lima: IEP Ediciones.
- 2001 *"Pachacutec".* Lima: IEP.
- 2008 *"Peregrinaciones y procesiones rituales en los andes".* Marco Curatola: Mariusz Ziolkowski (Ed.) En: Adivinación y oráculos en el mundo antiguo. (pp. 181-204). Lima: IFEA.

SALAS COLOMA, Miriam

- 1979 *"De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuaman. Siglo XVI".* Lima: Graf. SESATOR.
- 1998 *"Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes siglos XVI-XVIII".* Lima: Fondo Ed. de la PUCP.
- 2005 *"Acciones para el cambio: el jesuita Francisco de la Maza en la historia del obraje de Cacamarca, siglos XVI-XVIII".* S. Negro; M. Marzal (comp.). En: Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en América Virreinal (pp. 299-332). Lima: PUCP.

SALLES-REESE, Verónica

- 2008 *"De Viracocha a la Virgen de Copacabana: representación de lo sagrado en el lago titicaca"*. La Paz-Bolivia, IFEA.

SALLNOW, Michael

- 1974 *"La peregrinación andina"*. En: Allpanchis phuturinga. No. 7 (pp. 101-142). Cusco.

SILVERBLATT, Irene y EARLS, John

- 1979 *"Ayllus y etnias de la región Pampas-Qaracha; el impacto de la conquista inca"*. R. Matos (Ed.). Actas del III Congreso Peruano sobre el Hombre y la Cultura Andina, Vol. I. Lima: Univ. Nacional Mayor de San Marcos.

STERN, Steve

- 1993 *"Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640"*. España: Alianza Editorial.

SHADOW, Robert y RODRÍGUEZ, María

- 2008 *"Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a chalma"*. En: Revista Destiempos N° 15, (pp. 247-280). México D.F.

TAYLOR, Gerald

- 1986 *"Ritos y tradiciones en Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII"*. Lima: IEP Ediciones.
- 2000 *"Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos"*. Cusco: IFEA, CBC.

URBANO, Henrique

- 1993(a) *"Ídolos, Figuras, Imágenes: La representación como discurso ideológico"*. Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.): En catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. (pp. 7-30). Cusco: CBC.
- 1993(b) *"Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes: apuntes sobre sus orígenes y desarrollo"* (pp. 257-292). En: Ética y teología ante el nuevo mundo Valencia y América: Actas del VII Simposio de Teología Histórica. España.

- 1996 *"Rituales andinos y discurso antidolátrico (s. XVI-XVII)".* Bernd Schmelz; Ross Crumrine. En: Estudios sobre el sincretismo en América central y en los andes. (pp. 137-152). Bonn: Holos.
- 1999 *"La Extirpación de la Idolatría en el Piru 1621".* De Pablo Joseph de Arriaga. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cusco: CBC.

URRUTIA CERUTI, Jaime

- 1985 *"Huamanga: región e historia 1536-1770".* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- 1988 *"Demografía y tributación en Andahuaylas".* Archivo Departamental de Ayacucho. Boletín 15 (pp. 42-57).

VARÓN GABAI, Rafael

- 1982 *"Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII".* En: Allpanchis - No. 20, pp. 127-146.

VALCÁRCEL, E. Luís

- 1978 *"Historia del Perú antiguo".* Lima: Editorial Juan Mejía Baca. 3ra. Edición. V. 1.

VALENZUELA, Jaime

- 2006 *"... que las ymagenes son los ydolos de los christianos" Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649).* Artículo presentado como conferencia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima), invitado por la cátedra "Ella Dunbar Temple".
- 2010 *"Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)".* En: Revista Histórica, núm. 43, vol. I, pp. 203-244.

VARGAS UGARTE, Rubén, S.J

- 1947 *"Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados".* 2ª edición. Buenos Aires: Editorial Harpes.
- 1951 *"Concilios Limenses (1551-1772)".* Tomo I. Lima.

- 1953-62 *"Historia de la Iglesia en el Perú"*. 5t. Lima –Burgos: Santa María, Aldecoa.
- 1954 *"Concilios Limenses (Historia)"*. Tomo III. Lima.
- 1956 *"Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados"*. 2 Vols. 3ª edición. Madrid: Talleres Gráficos Jura, San Lorenzo.
- 1972 *"Itinerario de las Iglesias del Perú"*. Lima: Milla Batres.
- VILLEGAS, Juan
- 1975 *"Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1569-1600: provincia eclesiástica del Perú"*. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay.
- VERNANT, Jean Pierre
- 1990 *"Figura, ídolos y máscaras"*. Paris: Julliard.
- WUFFARDEN, Luis Eduardo
- 2009 *"Los Incas de Cocharcas"*. En: La revista Illapa (pp. 31-38). Lima.
- ZIOLOWSKI, Mariusz
- 1996 *"La guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inkas. XV-XVI"*. Quito: Abya-Yala.
- ZINMERMAN, Arthur
- 1938 *"Francisco de Toledo: Quinto Virrey del Perú, 1569-1581"*. Idaho: Caldwell.

ANEXOS

ANEXO 1

1636

Cocharca

Solicitud de indulgencias del cura propietario de la doctrina de Cocharcas al Papa Urbano VIII de 1636. Folio 1.

Original.

Archivo del Santuario de Cocharcas (ASC). Libro de cofradía: CÓD.L-B1, 1583-1735.

1.- Solicitud de indulgencias del cura propietario de la doctrina de Cocharcas al Papa Urbano VIII de 1636¹.

[F. 1]

ILUSTRISIMO SEÑOR

El Maestro Fernando de Fonseca cura y beneficiado propietario de la doctrina de los repartimientos de Uripa y Cayara en la provincia de Andaguaylas, Prioste de la cofradía de nuestra Señora en el pueblo de Cocharcas, digo que así la experiencia de los años que aquí soy cura; como el zelo de las almas que están a mi cargo y de las que en el discurso de cada año concurren al pueblo de Cocharcas a hazer novenas en el santuario de la Virgen sacratísima [sic] señora nuestra; especialmente de su fiesta principal que es a 08 de septiem [roto: bre] me obligaron a pedir suplicar con humildes ruegos a nuestro muy santo padre Urba [roto: no] Octavo, un jubileo de quarenta horas para el dicho sa[roto: n] tuario [roto: de] la Virgen con que la devoción de tan gran señora cresciesse [sic] y se [ilegible: aumentase] los devotos corazones de los fieles y su santidad, como [roto: guardián de] las llaves del rico cofre de los preciosos thesoros de la iglesia [roto] concedió con liberalidad el dicho jubileo de las 40 horas; sino que por especial breve se digno en confirmar nuevamente la [roto: cofradía de nuestra] señora con título y advocación de Copacavana, como al prin= cipio [roto: en su pri] mer instituto se avía fundado, según se ve en la primera [roto: escritura del libro] en que están las constituciones antiguas que presento ante vuestra [roto: señoría] juntamente con los breves de su sanctidad [sic]. Y así los cofrades y her [roto: manos] veinte y quatro de la cofradía que se hallaron presentes en la fiesta [roto: del] Corpus Christi, aviendose juntado a cabildo fueron de parescer [sic] que las [quemado: constituciones] antiguas se reformassen; y de nuevo se hiziesen algunas más [quemado: conformes] el estado presente en que están las cosas del aumento [sic] de la cofradía; [quemado: y] para que conste; que así se hizo firmar [roto: a los más de ellos]. Por tanto [roto] a vuestra Ilustrísima [manchado: pido y suplico encarecidamente] [roto]

¹ La presente transcripción trata: Primero sobre la solicitud del cura propietario de la doctrina de Cocharcas Fernando de Fonseca al Papa Urbano VIII para la concesión de indulgencias a su doctrina. Dicha solicitud se realiza con el fin de que el padre propietario de la doctrina de Cocharcas tenga la autorización Papal para que venda las indulgencias a la población de su jurisdicción, como a todo aquel que venga en peregrinación o romería al santuario de Cocharcas. Dicha solicitud fue concedida por el mismo Papa Urbano VIII en 1636 mediante un breve pontifical desde Roma. Segundo trata sobre la reformación de las constituciones fundacionales de la cofradía de Cocharcas, firmadas por todas las autoridades locales como los caciques indígenas y civiles españolas.

Cabe señalar que dichas transcripciones, fueron realizadas bajo las normas para transcripción de documentos históricos hispanoamericanos establecidas por Resolución de la Primera Reunión Interamericana sobre Archivos. Washington, 9-27 de octubre de 1961.

[F. 1v] se sirva de confirmarla de nuevo aprobando las constituciones añe-
 didas, pues son en orden al bien, y aumento [sic] espiritual y temporal de los
 dichos
 cofrades; y cofradías; en cuyo nombre como Prioste de ella, suplico humildemente
 añada; y quite la que vuestra santísima y juzgare sea en orden al bien, y
 aumento [sic] de la dicha
 cofradía; y pido justicia etta

El Maestro Fernando de Fonseca [rubricado]
 Don Cucamoza Toigmada [rubricado]
 Don Juan Tito [rubricado]
 Juan Giraldo Comas Puma [rubricado]
 Juan Martin de Lezana [rubricado]
 Andrés de Zamora [rubricado]
 Don Tomas Carvascuri [rubricado]
 Don Juan Tayzucuri [rubricado]
 Don Miguel Taycuri [rubricado]
 Luis de Silvera [rubricado]
 Don Pablo Carguahuatay [rubricado]
 Juan Giraldo Camaspoma [rubricado]
 Don Pedro Gabriel Márquez [rubricado]
 Don Domingo Yanchaco [rubricado]

ANEXO 2

1625-Jul.-20

Cocharcas

Relación de la Imagen de Nuestra Señora que esta en este Pueblo de Cocharcas hecha por el Licenciado Don Pedro Guillen de Mendoza en 20 de Julio de 1625. Folios 6-12.

Original.

ASC. Libro de cofradía: COD.L-B1, 1583-1735

2.- Relación de la Imagen de Nuestra Señora que esta en este Pueblo de Cochamarca, hecha por el Licenciado Don Pedro Guillen de Mendoza en 20 de Julio de 1625 años²

[F.6] El origen de la manera, y como se trajo la sacratissima [sic] de Nuestra señora de Copacavana, (trasumpto de la original) al dichoso; y más que venturoso pueblo de Cocharcas; donde al presente en su sagrado templo, y casa de oración que de nuevo se acabo el año de 23, esta colocada; y Dios nuestro señor por su misericordia a hecho; y haze tantas maravillas; como se han visto y se ven por experiencia mediante la intercesión de su madre benditissima; es de la manera que se sigue. Estuvo en este pueblo de Cochamarca un indio llamado Sebastián Quimichi, natural de el, hijo legitimo de Lope Martin y de Luisa Asto del ayllu, y parcialidad de los caxamarcas por la reducción general, que se hizo de ellos; [roto] descendiente de un curaca llamado Chuquisulca; [roto: era cómo de] de veinte y tres años al parecer de pocos más o menos de [roto: buena] philosomía [sic] en el rostro; y de disposición a proporcionada, [roto] su trato muy apacible; y tanto que desde su niñez dio mu[roto: estra] de seguir la virtud, y de dar muy gran exemplo en todas [roto] acciones. Fue muy aficionado al culto divino, y a las cosa [roto: de] la doctrina christiana y en breve la supo; y los catecis [roto: mos] generales; y los de la sagrada comunión; que el en perso [roto: na] enseñaba en los días festivos; y en los de obligación de doc [roto: trina], asistiendo con mucho cuidado y vigilancia a la iglesia [roto: y en ella] tenía particular gusto, y consuelo de exercitarse; [roto: y de] ocuparse en tan buenos ministerios, como son de regar [roto: y barrer] la Iglesia; y cuidar de su limpie ça y adorno; y juntamente [roto: tenia] particular zelo de enseñar a los ignorantes la doctrina [roto: christiana] [rubrica de seguridad].

[F. 6v] Estando pues el dicho Sebastián Quimichi en una noche = de San Pedro jugando con mechones y hachas de magey [sic] encendidas en compañía de otros mancebos de su edad; (por ser costumbre el dicho juego y regozijo entre los indios) estando divertido en los regozijos de la fiesta parece que otro indio sin que huviesse en ello cuidadosa malicia, le dio un golpe en la mano izquierda con uno de los dichos magueyes encendidos; y fue tanto la

² La peregrinación de Sebastián Martín Astahuaraca, conocido como "Quimichi", fue escrita por el padre diocesano Don Pedro Guillen de Mendoza el 20 de julio de 1625, en conmemoración de la celebración y fundación del Santuario de Cocharcas. Posteriormente en 1636 el padre Fernando de Fonseca (cura propietario de la doctrina de Cocharcas 1620-1639), transcribe la historia de la peregrinación a un nuevo documento o libro, por encontrarse el anterior viejo y descuidado, pero sobre todo para modificar las constituciones y ordenanzas de la cofradía de Cocharcas, el cual fue llevado hasta Roma para que sean aprobadas o modificadas por el mismísimo Papa Urbano VIII. ASC. Libro de Cofradía, "Erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de nuestra señora de Cocharcas", Leg. 01, COD. L-B1, ff. 01r-06r.

La presente transcripción narra a detalle la famosa peregrinación del indígena Sebastián "Quimichi", transcrita del legajo original que se encuentra en el fondo documental del poblado de Cocharcas. Este documento es la prueba flagrante de la difusión de la imagen de Copacabana por parte de los diferentes curas de la doctrina de Cocharcas, pero sobre todo sustenta la hagiografía del indígena ladino, hijo de caciques Sebastián "Quimichi".

fuerça y violencia del terrible golpe; que se le entraron muchas astillas por ella; y fue tanto el rigor del no pensado golpe; que una pica de las muchas astillas le passo la muñeca de parte a parte. Esto le causo grandíssimo dolor; y estuvo tan lastimado; que no podía sosegar; dormir, ni comer sin lastimosos llantos; que enternecía los coraçones a compassión: estuvo mucho tiempo enfermo, rendido en una pobre cama sin tener quien la curase; y careciendo de todo regalo; (de que comúnmente neceztan los miserables indios) en sus pobres casas. Al fin aviándose hallado con alguna mejoría, y de suerte que pudo levantarse se vio manco de dicha mano izquierda, que siempre la tuvo muy [roto: hin]chada de suerte; que no lo podía exercitar para acto alguno [roto: que] fuesse considerable: y aunque estaba impedido con el accidente referido le ocupaban en ministerios, y servicios personales del pueblo; viéndose apurado assí de la hinchazón; que nunca le hizo amor; como de la opresión; que le hazían los mandones del pueblo se determino de ausentarse; (que con pequeña ocasión lo tienen de costumbre estos indios) y de irse a la ciudad [roto: del] Cusco y como lo pensó; así lo puso en execución: llegados a la dicha ciudad con grandes trabajos; y mayores necessidades procuro [rubrica de seguridad]

[F- 7] acomodarse con los pobres mendigos, que de ordinario acuden a las puertas de la Compañía de Jesús, assí por la ocasión del socorro de limosna; con que siempre los religiosos de ella les acuden; como por el cuidado de aprender a cantar algunas liras; y canciones de los misterios de nuestra santa fe; que con tanta caridad los padres de la dicha Compañía de Jesús; (como consta por experiencia) enseñan a los naturales, por ser medio más fácil, con que olvidan los ritos de sus antiguas supersticiones, y con más facilidad se les queda en su memoria lo que deben creer; y obrar, y con tales canticos y liras aficionan la voluntad; y se les encienden los deseos en sus coraçones, para servir a Dios y buscar los medios necessarios (según la pequeña capacidad que tienen) para la segura salvación de sus almas.

[Al margen: Abiendo] pues el dicho Sebastián Quimichi puesto en execución su intento; y llegado a la noble ciudad del Cuzco; se valió de los mayordomos de las cofradías y con el amparo de ellos comenzó a aprender muchos cánticos de los ministerios de nuestra santa religión christiana; y los cantaba con buen don aires; y tan particular gracia en la voz, que causaba especial consuelo en los coraçones, y afectos de los que le oigan. Fue huésped de una india palla pariente de los yngas, llamada Doña Inés muger buena christiana y devota [sic]. Un día acaso, estando presente el dicho Sebastián; visito a la dicha Doña Inés, una montañeza, que era conocida [sic] suya; la qual avía ido en romería de la dicha ciudad del Cuzco a la provincia del Collao, donde esta el Sanctuario [sic] illustre de la virgen Santa de Copacavana; dio cuenta y relación por extenso de

cómo allí aviendo hecho sus novenas quedo buena y sana de sus enfermedades; y de todo punto libre de todos los achaques que le avían oprimido en muy largo discurso de tiempo [rubrica de seguridad].

[F. 7v] Y juntamente la refirió los grandes prodigios de las maravillas, grandezas y milagros que Dios obraba continuamente por la intercesión de su madre sanctíssima [sic] en aquella imagen miraculosa de la virgen sacratíssima [sic] de Copacavana. Oyó esta relación el dicho Sebastián Químichi tan de buena gana; y con tan grandes afectos de su alma; que luego al punto se determino de ir en romería (como pudiesse;) al dicho insigne Sanctuario [sic]; y de visitarle personalmente, y sin dilación alguna el día siguiente salió de la ciudad del Cuzco; y antes de poner en execusión [sic] su intento se dispuso con la debida prepa [omitido: ra] ción para los sacramentos de penitencia; y sagrada comunión; ya aviéndose confessado con el Padre Gregorio de Cisneros religioso de la Compañía de Jesús; (a quién tuvo siempre por su padre espiritual) y dádole [sic] quenta de su determinación; recibió el sanctíssimo [sic] sacramento de la eucaristía, prometiéndose que con tal viatico avía de tener muy prósperos sucesos en su viage: y luego se puso en camino: al principio de el; y en el transcurso de todo el viage fue prosiguiéndole con grandíssimas ancias; y fervorosos deseos de servir mucho a Dios nuestro señor; y a su benditíssima madre; y de no ha [roto: cer] cosa alguna que fuesse de ofensa en sus puríssimos ojos: que en afectos muy encendidos de su alma invocaba a cada paso el dulcísimo y suavísimo nombre de la Virgen soberana madre sacratíssima [sic]; que como madre piadosa no dejaría de admitir sus humildes ruegos; y pobres suplicas.

[Al margen: Sucedió] pues; que llegando al tambo de Pucará media legua más adelante, descanso allí por pasar con alivio el cansancio; y fatiga del camino, y a prima noche estando durmiendo en paz [rubrica de seguridad]

[F. 8] Le pareció [sic] que le despertaron y recordando; se hallo; que las astillas; que avía mucho tiempo tenia dentro de la mano y la que le atravesaba la muñeca; como esta dicho las tenia fuera; y que sin lesión alguna, ni dolor se hallaba sano y bueno. Dio muchas gracias a Dios nuestro señor y a su bendita madre: y muy contento prosiguió su camino hasta llegar al dicha pueblo de Copacavana; y allí aviendo hecho las diligencias de un devoto romero y peregrino dio principio a sus novenas y en el discurso de ellas se vio sano de todo punto y libre del accidente de la manguera de tal manera; como si nunca huviera tenido mal alguno en su vida. La quenta debemos creer piadosamente que la alcanzo Dios, nuestro señor por intercesión [sic] de la virgen Santíssima de Copacavana y assí adorando con fe su imagen miraculosa, propuso= muy deverás y se determino de mandar sacar su tramsupto y prometió de hazer todo lo que le fuesse possible; y sus fuerças le bastassen para traer a su pueblo de Cocharcas otra ima=

gen que fuesse tramssupto de la que ilustra aquel insigne Sanctuario [sic] de Copacavana; para cuyo efecto dispuse de aver hecho su novenario; y assistido algún tiempo en el dicho pueblo se fue con gran ánimo, y segura confianza a la ciudad de la [manchado: Paz] y allí al vicario del lugar le pidió licencia para pedir alguna limosna dándole cuenta de su intento; y el dicho Vicario conosciendo [sic] el buen zelo del indio Sebastián Quimichi se la concedió benignantemente; y la dio in scriptis; con ella junto solos treinta pesos; y viendo que para mandar sacar otra imagen como la de Copacavana; la dicha cantidad era poca; y el era un pobre y miserable indio se fue vio recta a la ciudad de la Plata; y allí presentándose ante el Señor Obispo que entonces lo era el Doctor Don Alonso Ramírez de Vergara [F. 8v] de buena memoria; de rodillas le pido suplicándole se dig-nasse de darle su licencia para pedir limosnas en algunos lugares = de su diócesis, informando de palabra las causas que le obligaban a la dicha demanda; a quien su señoría Ilustrissima oyó con benignidad; y conociendo el buen zelo; y el fin loable del dicho= Sebastián Quimichi, se la concedió liberalísimamente; y se la dio por escrito para que en todo su obispado pudiesse pedir la dicha limosna si que nadie se la pudiesse estorbar; ni poner impedimento alguno; y como el intento con que se determino a pedir la fue negocio de la obra de Dios; por ser un pobre indio: el que la pedía, muchos le baldonaban, y no se la querían dar por decir, era nuevo modo de los indios, y que era para alcanzarse con lo que juntasse; y para gastar la limosna en otros efectos, que no se podrían justificar. Pero en otro muchos inspiro su divina Majestad los corazones para que se la diessen con liberalidad, y así vino a juntar doscientos y diez pesos, con los quales bolvió contento al dicho pueblo de Copacavana, a donde por buena dicha y por feliz suerte, hallo; que el mismo artífice; que avía hecho la primera imagen de nuestra señora para aquel venturoso pueblo; que sus grandezas y sus maravillas ilustra su insigne Sanctuario [sic]: tenia otra hecha su propio trasumpto; y de la misma altura y obra que la otra; con poca diferencia; que cierto sacerdote clérigo la avía [sic] concretado para llevarla a las Provincias de Tucumán y en el interin que el artífice pudiesse acabar la obra que tenia concertada de la dicha imagen; por negocios que se le ofrecían se llevo el dicho sacerdote a Chuquiabo; y allí murió; y así no hubo efecto de que se pudiesse llevar a aquellas partes tan remotas.

[F. 9] Viendo pues el dicho Sebastián Quimichi tan buena ocasión; = como la que se le ofrecía: no la quiso perder; y assí para que tuviesse el efecto; que deseaba su buen intento, y el deseo de traer la imagen puso por intercessora a una palla parienta de los yngas, para que alcanzase del maestro oficial su beneplácito y que le vendiesse la hechura de la imagen; que tenia acabada por orden, y concierto del que se la mando a hazer para llevarla

a la Provincia de Tucumán; que es la que de presente esta en este venturoso pueblo de Cocharca; y aviándose concertado en la cantidad que avía de dar por ella; pagó luego de contado la hechura de la dicha imagen, y aviendo hecho una litera portátil para poderla traer determinado, y se halló el día de su venida con ánimo y determinación; que aunque durasse el discurso de su viage más de un año; y aunque mucho pesares la avía de traer el propio en sus hombros hasta llegar con ella al dicho su pueblo.

[Al margen: Estando] el dicho Sebastián Quimichi con esta determinación ya de partida para salir del pueblo de Copacavana: Los religiosos, que asisten en aquel Sanctuario [sic] que son del orden de la sagrada religión de San Agustín [sic] le quitaron la santísima [sic] imagen y la pusieron en una de las celdas de su convento, arguyéndole culpa al pobre indio de que con título de Copacavana avía juntado mucha limosna; y que con el dinero, que pertenecía a su casa y Sanctuario [sic] de ellos avía pretendido, y procurado llevar aquella imagen, trasumpto [sic] de = la que ellos tenían. Despedido el indio con alguna aspereza persevero en pedirla al Prior de aquella santa casa; y viendo que no se la querían bolver, se determino a bolver a la dicha ciudad de la Plata; llegado allí prosiguió hazer las diligencias que fueron posibles; y [manchado: aviendo] informado de palabra en razón de [rubrica de seguridad]

[F. 9v] modo, y de la manera de cómo le avían quitado la imagen de nuestra señora cuya hechura avía comprado con el dinero de las limosas, que mediante la licencia de su señoría ilustrísima avía juntado para el intento, y efecto de traer una imagen de nuestra señora a su pueblo de Cocharca. Hecha la relación ante el señor Obispo le oyó con benignidad y dio mandamiento en forma pidiendo a los religiosos de aquella santa casa, para que vista la razón; y causa tan justificada como la que tenia el indio se la diesen, y restituyesen luego sin que fuesse necessario a que bolviessen el pobre indio a la dicha ciudad; el quanto no solamente se contento con aver hecho la dicha diligencia si no que también procuro con todas las veras posibles sacar particular provisión de la real audiencia, que allí assiste para ser amparado de los corregidores, y justicias de su Magestad; y que no consistiessen; que al dicho Sebastián Quimichi se le hiziesse el menor agravio del mundo, con los quales recaudos; y con algunas cartas de recomendación de algunas personas, que tenían correspondencia así con el corregidor de aquel partido; como con el reverendísimo Padre Prior y religiosos, que residían por entonces en la casa y convento de aquel Sanctuario [sic] tan célebre; como insigne; llegó de su viage a dicho pueblo de Copacavana; y allí aviendo presentado [manchado: los] dichos recaudos ante el corregidor; y vista la justificación de su demanda, tomo la mano; y favoreciendo las causas del dicho Sebastián; procuró con las debidas

cortesías; y súplicas de gran urbanidad; pedir muy Reverendísimo Padre Prior se sirviese de dar volver; y restituir al dicho Sebastián la imagen santísima de nuestra señora, oída y acepta la petición sin que ninguno de los religiosos la contradixesse; se la entregaron con gran gusto; y le encargaron; que la traxese con devota veneración y que fuese muy [roto: devoto] de la virgen santísima señora nuestra y que

[F. 10] ella no dexaría de favoreserles como madre piadosa = entonces el buen indio llevado de su afecto; y devoción se postro en el suelo; hincadas las rodillas y con lágrimas en los ojos pidió humildemente al Padre Prior que pues la avia restituido la imagen se sirviese de hazerle tan señalada merced; que lo sería para el muy grande en que se tocasse a la original y que siquiera aquella noche estuviese en el tabernáculo juntamente con la otra: assí se hizo como le pidió; y se acudió = a darle gusto conociendo [sic] su zelo bueno; y el afecto tan cordial y humilde, con que negocio y alcanço todo quanto quiso. Restituida ya la imagen determino su viage y salir de Copacavana con la bendición de todos aquellos religiosos y con general gusto y aplauso de todos los que avian tratado; y comunicado al dicho Sebastián; en quanto sacó su imagen de dicho pueblo de Copacavana; y la traxo en sus hombros con ánimo; y determinación, de que aunque durasse su viage muy largo discurso de tiempo; y aunque pessasse mucho = no dexaría de traerla hasta su pueblo de la manera y modo con que la avia sacado. En breves días llegó con la sanctísima [sic] imagen al pueblo de Juli; donde los padres y religiosos de la Compañía de Jesús, que allí doctrinan en quatro iglesias parrochiales con singular cuidado y vigi= lancia sabiendo que un pobre indio traía en sus hombros la imagen santísima de nuestra señora trasumpto [sic] de la de Copacavana; la recibieron en una de sus iglesias principales con gran repique de campanas y con una muy solemne processión allí la tuvieron algunos días; y aún la detuvieron más tiempo; si el dicho Sebastián no se diera tanta prissa por el deseo grandíssimo que tenía de verse ya en su tierra y patria.

[F.10v] [Al margen: En Juli] los dichos religiosos de la Compañía de Jesús le dieron

socorro, y gente para que le acompañasse en algunas jornadas y desde allí la traxo siempre en hombros de indios y llegando a qual quiera pueblo se iba derecho a la iglesia del lugar; y allí abri= do el velo con que venia cubierta la imagen, encendía algunas = luces; y vos en cuello cantaba mil alabanças, y coros a la Virgen soberana. El dicho Sebastián Quimichi; y los demás indios que le ayudaban a traer la imagen llegaron a Urcos una jornada antes de llegar a la ciudad del Cuzco. Allí el cura del dicho pueblo; porque oyó cantar muchos cánticos en la lengua general de los naturales delante de la imagen sacratissima [sic] que la

llevaba, haziendo muchas demostraciones de placer, y contento y en los cánticos decía, que los montes muy altos; y los peñascos muy encumbrados y sus amenos valles se humillaban en presencia de la Virgen; y que los caminos ásperos se allanaban dando passo a la emperatriz de cielos y tierra; y que por donde iba su Reina y a los campos se llenaban de gozo; y placer, y que a imitación de los hermosos y floridos prados; los mismos caminos producían variedad, y hermosura de flores, de rosas, azucenas; de alhelíes, de clavellinas, y jazmines y que los pajarrillos del aire a porfía [sic] cantaban las alabanzas de su grandeza y que la prinzeza de cielos y tierra iba acompañada por el camino de lindísimos coros de ángeles y soberanos espíritus. = Todo lo quento y mucho más decía cantando el dicho Sebastián delante de la imagen; así quedo la llevaba en el discurso de su camino; como quando llegaba al poblado parecióle [sic] al dicho cura (que sería poco lenguaraz) que las cosas que cantaba delante de la dicha imagen benditissima [testado] eran algunos ritos; y ceremonias; que en su gentilidad usaban a cantar sus antepasados [rubrica de seguridad]

[F. 11] Y juzgaba que era cosa indecente; que llevando la imagen de [roto: la virgen]

fuessen de esta manera; por la qual dio cuenta al señor Don Antonio de Raya de buena memoria obispo de la dicha ciudad del Cuzco; y su señoría Ilustríssima aviendo recibido carta del dicho cura mando luego, que dos fiscales, uno español y otro indio fuessen a San Sebastián; que es camino por donde avían de pasar = media legua de la dicha ciudad: y que le llevassen la santa imagen y a quien la traía a su presencia; y así lo hizieron puso su señoría la imagen santíssima en depósito de la Compañía de Jesús; y al dicho Sebastián Quimichi en la cárcel hasta que se averiguasse la verdad, y aunque hubo muchas contradicciones, por que assí en los conventos, y monasterios como en las iglesias parrochiales querían la santa imagen, y de ninguna manera se pudo acabar con el dicho Sebastián Quimichi la dejasse; sino, que se resolvió [manchado: di] ziendo que era para su pueblo de Cocharcas, y viendo el señor Obispo tal determinación; y tan buen zelo en el dicho Sebastián no solamente le dio licencia; para que traxesse la sanctíssima [sic] imagen; sino que le favoreció [sic] en todo y por todo, socorriéndole con dineros para pagar a los indios, que le ayudassen a traerla; y así salió del Cuzco = con acompañamiento de mucha gente así de indios como de otras personas devotas; y vino de pueblo en pueblo con muchas demostraciones de regozijo, y por donde pasaba la sabían recibir con processión y repique de campanas y con tales festines que solo se podían atribuir a divina voluntad; y disposición del cielo que movía los devotos coraçones,

para que con afectos del alma mostrassen firmeza de la devoción que tenían para con la imagen santa, que como la piedra imán atrae el azero; así [roto: había] los afectos ánimos de los fieles.

[F. 11v] [Al margen: Llegó] el dicho Sebastián Quimichi con la sanctíssima [sic] imagen al

pueblo de Uranmarca; que es uno de los de este curato; allí en la iglesia del dicho pueblo estuvo la sanctíssima [sic] imagen algunos días. Después por orden y disposición del cura propietario que lo era entonces el padre Francisco de Aguilar Villacastin que en todo favoreció las causas del dicho Sebastián Quimichi, el qual antes de llegar al dicho pueblo de Cayara se vino adelante con muchas demostraciones de gusto, y plazer para prevenir que con algunos regozijos de danças; de instrumentos; y de otros festines la recibiesen en dicho pueblo de Cayara, que es el principal de la doctrina y donde todos los curas solían tener su especial asistencia; y sin aver comunicado cosa alguna con el dicho su cura el Padre Francisco de Aguilar ni con los gobernadores y curacas principales de la doctrina procuro en la ciudad del Cuzco con toda la diligencia possible que se fundasse la cofradía de nuestra señora de la purificación en su pueblo de Cocharca; para cuyo efecto compro un libro; y en el hizo poner y assentar los nombres assí del Padre Gregorio Cisneros de la Compañía de Jesús; y del dicho su cura; como de los españoles residentes en la doctrina y de los curacas principales de los cinco pueblos de la doctrina; y hechas las constituciones por su confessor, procuro con veras; y pidió con afectos muy grandes de devoción; a su señoría Illustríssima; que se las confirmase que con benignidad las confirmo: las quales se guardaron hasta el año de 1636 y entonces por el mes de agosto se hizieron otras constituciones de nuevo por causas que hubo para ello; y la principal por averse aprobado la cofradía por nuestro muy santo Padre [roto: Ur] bano Octavo; con muchas y grandes indulgencias; que cons [roto: ta] en la Bula original que esta inserta en [rubrica de seguridad]

[F. 12]

[Al margen: Año de 1583
entro la imagen
de nuestra señora de Copacavana en el
dicho pue [roto: blo] de [roto: Copacavana] siendo
cura el Bachiller Francisco
Montoro y corregidor
Don Gerónimo Marañon.
Y el año de 1598
se trajo la deste Santuario de Cocharcas que soles pasa=

ron quince años
 de la una entrada
 en Copacabana a la
 otra entrada des=
 ta señora en Cocharcas
 hecha por el
 mismo que hizo
 la original que se
 llamo Don Francisco
 Titu Yupanqui
 a que se trajo 23
 estuvo en la [manchado: iglesia] antigua
 [roto: 25] años
 [roto: y en la] nueva
 lo trajo el
 Maestro Fonseca 47 años consta lo dicho del libro de los milagros de nuestra
 señora
 de [roto: Copacavana] de donde lo saco el Bachiller Miguel Alvites siendo [roto:
 cura el año de] 1670 años [roto]³.

Este libro. A fojas 57. Con otros breves de su Sanctidad [sic] del ju=
 bileo de 40 horas: y de altar de á [manchado: ni] ma. Las siguientes
 constituciones
 que están al principio del otro libro las confirmo el Licenciado Joseph =
 Gonzáles de Paredes Provisor y Vicario general de este obispado por
 el Ilustríssimo Señor Don Francisco Verdugo Obispo del Guamanga; y Arço=
 bispo electo de México = en la iglesia del pueblo de Cayara estuvo
 la imagen santísima de nuestra señora poco más de dos meses; respecto de
 que el pueblo de Cocharca no tenia iglesia; sino una capilla =
 muy pequeña; y muy raras vezes solía venir cura al dicho pueblo,
 pero la gente de el, con ser poca y pobre, se dio tanta puesta
 en la obra que se avía començado por traer la imagen al dicho su pueblo;
 que en el dicho tiempo de dos meses se acabo; en su recibimiento,
 hubo [muy grandes fiestas y regozijos que los cinco pueblos de
 la doctrina hizieron con afectos de piedad y devoción; con que la
 colocaron en la pobre iglesia, donde estuvo hasta el año de = 23;
 entro por el año de 1598 en 02 de septiembre,- y en 7 de
 dicho mes de septiembre de 1623 años se coloco en la iglesia
 nueva, como largamente se dize en la relación, que se hizo de la tras=
 lación [sic] de la iglesia vieja a la nueva a foja 57 de este libro y es
 cosa admirable y digna de toda advertencia; que quando tra=
 geron la imagen soberana desde el pueblo de Cayara a este
 de Cocharca, y al tiempo de entrar con la processión en la iglesia,
 estando el cielo sereno y apacible començó de repente a tronar

³ El presente escrito se encuentra en el margen izquierdo del folio 12 del legajo 01 de cofradía del Santuario de Cocharcas. Por la escritura y las fechas se desprende que el dicho escrito fue agregado posteriormente, probablemente por Miguel Alvites de Aliaga cura de Cocharcas en 1670.

y armarse una tempestad, y torvellino tal; que llovió con mucho rigor; y la lluvia se fue continuando hasta que la sacra=tísimas [sic] imagen entro en su iglesia; donde Dios nuestro señor por intercessión [sic] de su madre santísima obro estupendos milagros; y maravillas tan prodigiosas, como las que se han publicado y la experiencia a mostrado para gloria suya y de su madre santísima

[F. 12v] necessitada estaba la iglesia de la Virgen santísima, cuyas grandezas y maravillas en sus grandes milagros se iban manifestando y que Dios obraba en la soberana imagen de la Virgen santísima de su Madre determinó de bolver a las Charcas, donde con grande cuidado alcançando de nuevo licencia pidió limosna, no sin poco trabajo; y emulacion, fue en compañía de su primo Thomas Carvascuri y con ser un pobre indio llevo a juntar dos mil pesos. Vino a parar al valle de Cochabamba en prosecución [sic] de su limosna; para cuyo efecto llevo consigo una imagen pequeña con título de nuestra señora de Cocharca y allí por intercessión [sic] de la virgen preciosísima, obro Dios en aquella imagen muy grandes maravillas, de que hubo muchos testimonios según los recaudos y papeles que se tragesse; y aviendose presentado ante el Vicario de esta Provincia el Licenciado Diego Arias [roto] dizen y los rasgo pareciendole que eran apócrifos sin aver hecho averiguación ninguna sino solo movido de su pasión y del poco crédito, que estuvo de los dichos papeles.- en fin en el mismo pueblo de Cochabamba le regalo Dios al buen Sebastián Quimichi con una enfermedad de un gravísimo dolor de costado y a los nueve días después de aver recibió todos los sanctos [sic] [manchado: sa] cra mentos murió como muy buen cristiano; y como a tal se le hizo un entierro muy solemne: Hizo su testamento; declaro lo que el; y su compañero Thomas Carvascuri avían juntado de limosnas: y legado acá el testamento; se despacharon personas de segura confiança [manchado: para que] cobrasse los dichos dos mil pesos. De la qual dicha cantidad los mil y seiscientos se pusieron en censo y renta: y lo demás se consumió en gastos forçosos assí del entierro, como de los primeros velos y tabernaculo; que tuvo la imagen en su pobre iglesia. La imagen pequeña con que el dicho Sebastián Quimichi solía pedir la limosna [roto: esta] colocada [manchado: en] la iglesia mayor del valle de Cochabamba con título de nuestra [roto: señora de] Cocharca puesta en [roto: mucha] veneración; y fundada una muy insigne cofradía: para honra [roto: suya]; y para mayor gloria de su bendito hijo: el [roto: que sea] bendito y glorificado por todos los siglos de los siglos Amen=

ANEXO 3

1605-Jun.-1

Cocharca

Traslado del cuerpo de Sebastián Quimichi de Cochabamba al pueblo de Cocharca.

Folios 11-13.

Original.

ASC. Libro de cofradía: COD.L-B7, 1604-1686.

3.- Traslado del cuerpo de Sebastián Quimichi de Cochabamba al pueblo de Cocharca⁴

[F. 11] La villa de Oropessa del valle de Cochabamba a primero día del mes de junio de mil y seiscientos y cinco años por ante mi escrivano [sic] y testigo parecieron los dichos Gonçalo de Lagos y Miguel Taicuri contenidos en los recaudos de atrás y juntamente con ellos Tomas Taicuri, compañero que fue de don Sebastián Quimichi a quien doy fe que conosco y dixeron y otorgaron que an recebido [sic] y tienen en su poder del vicario Pedro de Orellana que esta presente dos mil doscientos pesos y veinte reales de ocho reales cada un peso que parece se entrego e hizo cargo dellos el dicho vicario y los saco de poder de Alonso Tito indio albacea de don Sevastián Quimichi mayordomo de la madre de Dios nuestra señora de Cocharca para los tener y guardar hasta que el prioste y mayordomo de la dicha confradía emviasen [sic] por ellos como consta de la carta de pago que dellos dio el dicho vicario por ante Diego Gomes notario público en dios y ocho de enero de mil y seiscientos y cinco años y aunque por el inventario y parece se se inventariaron dos mil doscientos y setenta y un pesos entre verdad de verdad el dicho vicario como parece por la dicha carta de pago no recibió mas de los dichos dos mil ochocientos y veinte y un pesos porque lo demás dice [manchado: pa] = recio averlos gastado en su enfermedad el dicho don Sevastián Quimiche

[F. 11 v] desde el día que se hizo el dicho inventario hasta que murió y más an recebido [sic] todas las demás preesas joyas que estaban [sic] en poder de Alonso Tito albacea del dicho don Sevastián y los cavallos [sic] e mulas y todo lo demás contenido en el inventario que de ellos esta hecho y los dichos dos mil

⁴ La presente transcripción nos narra a detalle el fallecimiento de Sebastián "Quimichi" en Cochabamba (Bolivia), dejando testamento en que solicita ser trasladado y enterrado en su iglesia. Este documento es la verdadera prueba de la existencia de Sebastián "Quimichi", ya que el documento tiene valor de testamento.

y doscientos y veinte y cinco pesos los recibió [sic] en esta manera los dos mil y veinte y ocho pesos en reales contando en reales de a ocho y de a quatro y de a dos ingresados en presencia de mi escribano y también de que doy fe y que se entregaron a los susodichos por el dicho Pedro de Orellana en dos guayacas y setenta y ocho pesos en una carta de pago del beneficiado Diego de Encinas Cura y colector de esta dicha villa por estos tantos que parece monto el entierro y funeral sepultura, missas en su iglesia y dos missas reçadas mando dezir en la iglesia mayor de esta villa el dicho Don Sevastián Quimiche y otras dos en santo francisco y otra en santo Agustín y otra en nuestra señora de las Mercedes que todo monto setenta y ocho pesos como consta de la carta de pago firmada del dicho Diego de Encinas y de Diego Gómez notario publico y quarenta y nueve pesos para otros tantos que mon

[F. 12] taron los lutos y cera que se gasto en el entierro [testado: y lutos] del dicho don Sevastián Quimiche como consta de la carta de pago de Pedro de Oxeda que ansí mismo se le entrego y veinte y nueve pesos con el en una carta de pago de Diego Gomes notario publico que dice los recibió por sus derechos de las quantas e informaciones y otros recaudos que ante el se hicieron con mas seis pesos y medio del Juez como consta de la dicha carta de pago que se le entrego firmada del dicho Diego Gomes notario público y más otros treinta pesos que parece pago el dicho vicario a Tomas Carvacuri indio compañero del dicho Don Sevastián en otra carta de pago del dicho Tomas Carvacuri que le pertenecen para en cuenta de ciento [omitido] pesos que mando el dicho don Sevastián se le

diesen por clausula de su
 testamento como del consta
 con lo qual quedan enterados
 los dichos dos mil y doscientos y
 veinte y un pesos concede
 que esta hecho cargo el dicho vicario
 al qual los dichos Gonçalo de La=
 gos y Miguel Taicuri dijeron
 davan [sic] y dieron para libre de [rubrica de seguridad]

[F. 12v] dicho deposito que en si hizo. En
 virtud del poder que tienen
 presentado que esta firmado
 de Joseph de Villela corregidor de la villa
 de Andaguailas y de Francisco de
 Aguilar Villacastin cura del
 pueblo de Cocharca y refrendado
 de Luis de Castro su escribano del
 dicho corregidor ante quien parece
 se entrego por el dicho Padre Francisco
 de Aguilar Villacastin su
 fecha en el pueblo de Andaguai=
 las en ocho días del mes
 de março de mil y seiscientos y
 cinco años de que doy fe y otorga=
 ron carta de pago en forma
 y de todas las demás dichas
 joyas y preseas que por el
 dicho inventario parece aver
 entrado en poder del dicho Pedro
 de Orellana se dieron por
 entregados y confesaron es=
 tar en su poder y en raçon
 del entrego que de presente no
 parece renunciaron las [ilegible]
 del entrego como en ellas
 se contiene y el dicho
 [ilegible] dicho Miguel Tacuri mayor=
 domo de la dicha cofradía lo
 firmaron de sus nombres siendo
 Hernando de Montenegro

[F. 13] y Alonso Gonçales y Andrés Arco,
 Gonçalo de Lagos y Miguel Tai=
 curi y [testado: Andres Arço] ante mi Pedro
 Pérez Arias escribano de su majestad.
 E después de lo sussodicho en la dicha
 villa día mes y año dicho el dicho
 Pedro de Orellana vicario entrego

a los dichos Gonçalo de Lagos y Miguel Taicuri todas las cosas y contenidas en su inventario que parece se hizo en esta villa en dies y siete días del mes de enero de mil y seiscientos y cinco años por ante Diego Gómes notario apostólicos así las preseas, joyas, metales de cobre, mulas, cavallos como todas las demás cosas en el dicho inventario contenidas en pressencia de mi el escribano y testigos y ellos [manchado: lo] recibieron y se hicieron cargo de todo en pressencia de mi el dicho señor de que doy fe y otorgaron carta de pago en forma y esta la que tienen dada antes toda una y lo firmaron [ilegible] los dichos Hernando de Montenegro y Alonso Gonçáles y André Arçõ Gonzalo de Lagos, Miguel Taicuri, ante mi Pedro Pérez Arias escrivano de su majestad va testado [ilegible] y lutos y Andrés Arçõ y enmendado [rubrica de seguridad].

[F. 13v] Do dice y a passe todo por tal. Yo el dicho Pedro Péres Arias ser vicario de el rey nuestro señor ante quien passo de pedimiento de los dichos Gonçalo de Lagos y Miguel Taicuri y demandan y del dicho Vicario Pedro de Orellana saquen este traslado de la carta de pago original que queda en los demás autos en poder del dicho Pedro de Orellana y hacierto [sic] y corregido con el dicho original y en fe dello hice mi signo en testimonio de verdad.

Pedro Peres [sic] Arias [rubricado]

Secretario de su magestad

Derechos 4 pesos y medio

Pago más Gonçalo de Lagos de las cartas de pago y otros autos que ante mi pasaron de la aprobación del poder dos pesos y medio

Pedro Péres Arias [rubricado]

Secretario de su majestad

ANEXO 4

1636-Set.-8

Cocharca

Traslado del Jubileo, que por 19 años concedió nuestro muy Santo Padre Urbano VIII a los cofrades de nuestra Santa de Copacabana en Cochamarca. El primer año que se dio primero al jubileo de las cuarenta horas fue el de 1636 es para todos. Folios 39-41. Original.

ASC. Libro de cofradía: COD.L-B8, 1605-1679.

4.- Traslado del Jubileo, que por 19 años concedió nuestro muy Santo Padre Urbano VIII a los cofrades de nuestra Santa de Copacabana en Cochamarca.

[F. 39v] Traslado del Jubileo, que por 19 años concedió nuestro muy Santo

Padre Urbano VIII a los cofrades de nuestra señora de Copacavana en Cochamarca.- El primer año, que se dio principio al jubileo de las quarenta horas fue el de 1636 es para todos.-

Jubileo Plenísimo de 40 horas; nuevamente concedido por nuestro muy Sancto [sic] Padre Urbano Octavo al Santuario de nuestra señora de Copacavana

en la Iglesia. El pueblo de Cochamarca en la provincia de Andaguaylas 8 de septiembre de 1636.

Todos los fieles christianos; que aviendo confessado, y comulgado visitaron la iglesia y santuario [sic] de nuestra señora de Copacavana en este pueblo de Cochamarca; y aquí devotamente hizieren oración por espacio de una hora, en qualquiera de las 40 horas del jubileo, que se contarán desde las cinco de la mañana 7 de septiembre hasta el 9 del dicho mes puesto el sol; y con humildes suplicas y devotas oraciones rogaran a Dios nuestro señor por la paz y concordia entre los príncipes católicos; por la exaltación y aumento [sic] de la religión christiana; por la extirpación de las heregias; y conversión de los infieles ganen jubileo plenísimo, en indulgencia plenaria, y remisión de todos sus pecados.- An de tener la bula de la santa cruzada de la última publicación.

Confirmación de la Cofradía de nuestra santa en Cochamarca.-

Nuestro sanctissimo [sic] Padre Urbano Octavo por un breve particular confirma de nuevo, erige y funda para siempre la cofradía de la virgen sanctísima [sic] señora nuestra en el pueblo de Cochamarca con título y advocación de nuestra señora de Copacavana según el instituto de su primera fundación; y concede a la cofradía, y cofrades, y hermanos 24 della; las gracias e indulgencias siguientes:

Primeramente: todas las personas de qualquier estado y condición hombres y mugeres que de nuevo quisieren entrar en esta santa cofradía de nuestra señora de Copacavana en este pueblo de Cochamarca

[F. 40] El día; que mandacen assentar sus nombres y se escribieren en el libro de la dicha cofradía, aviendo primero confessado; y recebido [sic] la sagrada comunión ganen indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados.-

Item qualquiera de los cofrades de esta santa cofradía estando en artículo de muerte tuviere dolor, y arrepentimiento de aver ofendido a Dios nuestro señor, aviendo confessado y comulgado y en caso que no pudiere cumplir con esta obligación, por lo menos hiziere interiormente acto de contrición, e invocare devotamente el duce nombre de Jesús con la boca: y no

pudiendo pronunciarlo con la lengua; por lo menos le invocare con el corazón gana indulgencia plenaria.-

Item todos los cofrades y hermanos de esta santa cofradía; que cada año visitaren la iglesia, y santuario [sic] de nuestra señora de Copacavana en el pueblo de Cochamarca: y allí en la fiesta de la Natividad de nuestra señora desde sus primeras vísperas hasta el día siguiente puesto el sol, aviendo confessado y comulgado hizieren devotamente oración por la paz; y concordia entre los católicos reyes y príncipes christianos por la exaltación de nuestra santa fe; y aumento [sic] de la religión christiana; por la extirpación de la heregías conversión de los infieles ganan jubileo plenísimo: y remisión de todos sus pecados.

Item concede su sanctidad [sic] siete años, y siete quarentenas de indulgencias. A todos los cofrades, y hermanos desta santa cofradía, que jueves sancto [sic] y el día de la assumpción [sic] de nuestra señora en la dedicación de San Miguel Arcángel; el día de todos los santos confessaren y comulgaren en este señorío de nuestra señora, y en qualquiera de los dichos días señalados visitaren su iglesia, e hizieren devotamente oración, ganan la dicha indulgencia.-

[F. 40v] Item concede su sanctidad [sic] sesenta días de perdón, relaxación, de las penitencias debidas por las culpas o de otra qualquiera suerte impuesta en forma acostumbrada de la iglesia a todos los cofrades, tantas vezes, quantas se emplearen en las obras siguientes. Primeramente, ganan la dicha indulgencia quantas vezes oyeren la missas, que se dixeren en el Santuario [sic] de nuestra señora, o se hallaren presentes a los officios divinos_ o assistieren en las congregaciones y juntas públicas y particulares que en qualquier tiempos se huvieren de hazer para tratar de las cosas consernientes al aumento [sic] de esta santa cofradía. O los que hospedasen peregrinos en sus casas.- o pusieren paz y amistad entre los discordes, o fue importante y procuraren que los que son enemigos se compongan y se hagan amigos; y juntamente los que acompañaren en los tierros de los difuntos assí de los cofrades; como de los que no lo son para darles sepultura eclesiástica.- o se hallaren presentes en cualesquiera processiones que se hizieren con licencia del ordinario. – o los que acompañaren el sanctísimo [sic] sacramento de la eucharistía assí en las processiones generales y particulares; como quando por viáticos se llevare algún enfermo: y estando impedidos no pudiesen acompañar el sanctísimo [sic], oyendo la señal de la campana resaren un pater nostra; y una avemaría.- y los que dixeren cinco vezes la oración del pater nostra con cinco avemaría por las ánimas de los fieles difuntos cofrades.- y juntamente los que

[F. 41] reduxeren a qualquiera pecador al camino seguro de la salvación – y a los ignorantes enseñaren la doctrina christiana y los divinos preceptos y los que fuere necessario para la salvación de las almas, y finalmente si se exerci= taren en las obras de piedad, misericordia y charidad; todas las vezes, que se empleacen en acudir a qualquiera obra de las referidas ganan los cofrades, y hermanos de esta santa cofradía sesenta días de perdón y relaxacion de las penitencias impuestas por las culpas; de otra qualquiera suerte que sean debidas.-
 Item por un breve particular nuestro sanctíssimo [sic] Padre Urbano octavo; concede, que en la iglesia del pueblo de Cocharca el altar de nuestra señora de Copacavana sea privilegiado: y qualquiera sacerdote; que el día de la commemoración de todos los fieles difuntos y en la infra octava de ellos y en todos los lunes y vienes de qualquiera semana dixere missa en el dicho altar de nuestra señora pueda sacar un alma librarla de las penas del purgatorio primodum sufragy.

An de tener la Bulla de la Santa Cruzada.
 De la última publicación.-
 Tradlaronse de latín en romance en 1
 de julio de 1636 [rubrica de seguridad]

**[F. 41v] Traslado de las Tres Bullas Concedidas=
 Por nuestro muy Sancto Padre Urbano Octavo
 Al santuario de nuestra señora de Copacavana en
 el pueblo de Cocharca en la Provincia de
 Andaguaylas Obispado de Guamanga.-**

La 1 es de la fundación de la cofradía de nuestra señora con título de Copacavana: confirmada por nuestro sanctísimo Padre Urbano Octavo.-
 La 2 Del jubileo de las 40 horas por quinze años. Fue el primer año deste sancto [sic] jubileo en 7 de septiembre de 1636 de suerte que será el último año el de 1651= dos = o tres años antes se podrá imbiara [sic] que se confirme.
 La 3 es de altar privilegiado el de nuestra señora.
 Estas tres bulas o breves de su sanctidad [sic] del Papa Urbano VIII las pongo aquí insertas para que dellas conste en todo tiempo.- Vuestra señoría.-

ANEXO 5

1636-Set

Cocharca

Relación verdadera de las Fiestas y Regocijos que se hicieron Santuario de Cocharcas con título y advocación de Nuestra Santa Copacabana por el mes de septiembre del año de 1623 – y de cómo la imagen santísima se traslado de la iglesia vieja a la nueva donde al presente esta colocada para mayor honra suya y de su bendito hijo. Folios 42-46

Original.

ASC. Libro de cofradía: COD.L-B8. 1605-1679.

5.- Relación verdadera de las Fiestas y Regocijos que se hicieron en Santuario de Cocharca con título y advocación [de Nuestra Señora Copacabana por el mes de septiembre del año de 1623. Y de cómo la imagen santísima se traslado de la iglesia vieja a la nueva donde al presente esta colocada para mayor onra suya y de su bendito hijo

[F. 42] [Al margen: Ojo]= Fundación de la iglesia de Cocharcas y sus años. Sábado diez y nueve de agosto víspera del glorioso San Bernardo se dio fin a la iglesia nueva de la santísima virgen de Cocharca. Avía años que estaban sacados los cimientos y casi olvidados por la falta de indios y de obreros pero la reina del cielo mirando su causa con ojos de piedad permitió que en tres veranos se concluyese con las paredes y en los quatro meses del verano de 1623 el maestro Fernando de Fonseca cura propietario desta doctrina con los pocos indios della se dio tan buena maña que atravesando dificultades y derramando algunos dineros de la cofradía los atrajo de modo que pareciendo a todos negocio imposible poderse acabar la iglesia para la fiesta principal que es a ocho de septiembre. Con el cuidado referido lo dispuso de manera que para el dicho día del meliflo Bernar [manchado: do] se acabo el sagrado templo con un alegre repique de campanas, con instrumentos de trompetas, de chirimías, de bajón y corneta y en espeçial con gran regocijo y general aplauso de todos los fieles devotos que asistieron al fin y remate de esta obra deseada a todo lo qual asistió el Licenciado Don Francisco de Ore arçediano de la santa iglesia cathedral de Guamanga que en esta ocasión estuvo haciendo sus novenas a la santísima virgen con particular recogimientos y devoción dando exemplo a los demás romeros que ivan concurriendo a la festividad deste santuario. Al ruido de los dichos instrumentos y repique de campanas muchos que no asistían a la obra acudieron y junta toda la gente se ordeno una devota procesión [sic] en haçimiento de graçias, y por ser ya hora competente [sic] se entro a la salve la qual se canto con mucha música y gran solemnidad como siempre se acostumbra en este santuario aviendo músicos.

Asercavase [sic] ya el dicho su día que alegro a todo el universo mundo dándole su aurora como quien avía de traer en sus brazos el sol de justicia el día octavo de septiembre en el qual nació la reina de los ángeles y con ella todo nuestro bien, nuestra dicha y felicidad. Es esta la fiesta principal deste santuario de Cocharca: y aunque en tiempos pasados lo fue el día de la purificación, como lo es en el insigne santuario de Copacavana. Pero por justas y partículars causas que para ello tuvo el señor ilustrísimo Don Fray Francisco Agustín de Carvajal primer obispo de Guamanga visitando este santuario mando se trasladase la fiesta principal a ocho de septiembre. Era muchísima la gente que iba concurriendo para hallarse en la fiesta no solo de los pueblos [manchado] beginos de la comarca, sino de otros más lejos como del Cuzco y Xauxa y de otras partes remotas. Pasaron los indios al pareser más de quatro mil demás de ciento los españoles y demás de sinquenta las mugeres españolas. Uvo dose saçerdotes y dellos quatro religiosos vinieron los corregidores de ambas provinçias de Andaguaylas y Vilcas y aun= que tan venturoso este pueblo pues con su presençia le onra la reina de los çielos, es muy pequeño y tan limitadas sus casas, que apenas tenían los españoles donde poderse aposentar [rubrica de seguridad].

[F. 42v] Tiene su sitio a las faldas de un alto cerro y por la comodidad de sus peñascos y arboles matorrales estaban sitiados y abrigados los indios sin tener otro abrigo: que el amparo de la santíssima Virgen; y como eran tantos y todos de noche hacían sus candeladas en sus aloxamientos causaban una muy alegre vista pareçiendo luminarias y hogueras ençendidas de industria para regocijo de la fiesta, atendiendo pues el maestro Fernando de Fonseca al grande concurso que suele aver todos los años y a las muchas confeçiones a que por ser solo no le era poçible acudir por el peso de los cuidados y ocupaçiones que cargaban de sus hombros pidio ayuda al colegio de Guamanga, de dos padres de la Compañía de Jesús, que con mucho favor vinieron a ayudar causa tan justa y de tanta gloria de Dios y bien de las almas. Estando dispuestas todas las cosas neçesarias para la fiesta [ilegible] deseada de todos amaneciò el jueves víspera de la natiuidad de la santíssima virgen y este día al alva [sic] se dio una muy alegre alborada fue todo uno amanecer y repicarçe [sic] las campanas de ambas torres de la iglesia nueva, y vieja con una

dulce armonía [sic] porque de las que ay en los cinco pueblos de la doctrina mando el dicho maestro se traxesen las mejores, y así eran nueve las campanas, y muy sonoras [manchado] tocaronse varios instrumentos de música: hubo siete ternos de chirimías, dos de trompetas; dos caxas de guerra con suspifanos [sic], muchos pretales de cascabeles; algunas camaretas que con buen orden se dispararon: con este ruido de instrumentos de regoçijo la deseada mañana. Y llenos de gozo, alegría y con= suelo despertaron todos, y dejando las camas llenaron el templo de la santíssima virgen que desde la cinco [sic] de la mañana estuvo tan lleno de gente, que apenas se podía dar un paso, a las nueve del día hora competente se vistió el Bachiller Fernando Cavallero Del Monte vicario desta provincia de Andaguaylas y comisario de la santa cruzada, y con el se revistió dos saçerdores clérigos y se ordeno una muy solenne [sic] procesión [sic] estando la plaza bien aderesada y enramada con arcos y juncia, con muchas luces buena música e inven= ciones de polvora se llevo el santísimo sacramento, desde la iglesia bieja y se coloco en la nueva= Es el nuevo templo de la virgen hermoso, y de lexos, y cerca de muy apassible [sic] vista su altura de buena proporción. Todo el es de texa; y no como el antigo [sic] que era de paja **tiene de largo desde el umbral de la puerta** hasta el altar ciento y quarenta pies y de ancho treinta bien proporcionados, el altar mayor tiene de presente un tabernáculo pequeño donde esta la imagen santíssima con sus quatro velos, y con la decencia possible la sacristía es alegre, y curiosa en coro es alto espacioso y grande la capilla del abajo por donde se sube suficiente para la guarda de muchas cosas pertenecientes a los ministerios de la iglesia, la capilla que es enfrente sirve para la pila del bautismo que esta con gran claridad y assí tiene la iglesia sus ventanas y fe [manchado: nestras] bien hechas y rasgadas a la puerta

[F. 43] prinçipal esta un corredor tan alegre que regozija la plasa que derribada la iglesia bieja quedara quadrada y bien proporcionada las dos puertas de la iglesia son de cedro y con clavasón de bronce puesta con buen orden demás del altar mayor están abajo otros dos altares que sirven de coratelares y aunque el templo como esta dicho es hermoso y capaz que puede pareser en qualquiera ciudad de españoles todo el estaba colgado de curiosos tafetanes y doceles hila=

dos de castilla sin que se descubriese cosa de la pared. El altar mayor estaba tan [manchado] aseado y curioso que se venia a los ojos por el mucho adorno del ramilletes, bimquiños, pevetes, y de otras cosas, que le acompañavan. A hechos por toda la iglesia avia liensos muy grandes acabados de pintar en los quales estaba pintada de buena mano la vida santísima de nuestra señora aviendo pues honrado y santificado esta casa con su real presencia Christo nuestro señor se canto la primera misa de la dedicación gozo el templo de tener al hijo por prenda de la madre y de su santissima imagen que ya esperando deseaba :- [Al margen: A] las dos de la tarde se prosiguió con el repique de campanas, y armonía de instrumentos como esta dicho. Juntaronse todos en las iglesia vieja y abiendose entregado a las puertas della el estandarte de la cofradía a Andrés de Ávila, que fue alferes este año que en todo acudió cumplidissimamente, como después se dirá; acompañaron el estandarte los dos corregidores, y toda la gente que concurrió a la fiesta y ordenándose otra procesión como la de mañana sacaron en sus andas doradas a la santísima imagen reina de los ángeles estaba tan hermosa y agraciada en su rostro que robaba los coraçones de todos y demás de la hermosura estaba cargada de ricas joyas y cubierta por un manto de riquísima tela, de plata y oro = que un devoto de Castrovirreyna le presento a la virgen viniendo a sus novenas y a la fiesta deste santuario y se estreno este día estaban las cerdas curiosamente aderezadas con pasamanos de plata y oro, y cubiertas con sus velos de tocada rajada. Los señores sacerdotes, corregidores, y gente principal, pretendían llevar en sus hombros a la que traxo en sus braços a aquel señor de cuyos de dos cuelga todo el orbe en fin desde el altar mayor hasta las puertas de la iglesia la sacaron los señores sacerdotes que todos se pusieron sus sobrepelliçes por honrar la fiesta de la que es honra y corona de los ministros siervos de su hijo preciosissimo – luego fuera de la puerta principal la recibieron ambos corregidores y trechos se fueron trocando los que les supo por su buena suerte dexo las virgen santissima su casa antigua y aquellas pobres paredes aunque muy ricas, y venturosas pues ençerraron tan rico thesoro, y dentro dellas se obraron tan estupendos milagros y tantos como la fama a pregonado los quales si se huvieran de escribir fuera necessario que se hiziera dellos un libro particular para gloria de Dios y de su bendita madre, alegrando con su presencia la plaça entro la

prínçeza de los çielos en su nuevo palaçio, que por encerrar tal joya visto a un de lexos causa un divino respeto, un temor justo, y una veneración notable después de averse puesto la imagen en el altar mayor se cantaron inme=

[F. 43v] diatamente unas muy solemnes vísperas a dos coros cantan excelente música

que suspendían los oídos y coraçones de los presentes, que no el interés, si no la devoçión traxo a estas fiestas quatro cantores muy diestros de la ciudad de Guamanga, que con los de la doctrina que también lo son cantaron divina= mente, en fin música no de intereses si no de afixionados, y devotos que en particular en las chansonetas parece que se deshacían en lo ores de la prinçeza

de los çielos y por no repetir así se canto todos los días.

La noche de la víspera fue mas clara que el medio día, porque demás de la luz con que a todos alumbraba la luna, ardían muchas hogueras en la plasa el corredor de la iglesia nueva y las dos torres estaban llenas de muy vistosas luminarias no como las acostumbradas si no muy diferentes porque cada luminaria parecía [sic] [ilegible] antorcha y asqua [sic] ençendida toca=

ronse varios instrumentos músicos de chirimías, trompetas caxas, pifa= nos, y cascabeles respondianse las campanas de la una y otra torre vola= ban cohetes por el aire, con otras invençiones [manchado] de pólvora y a veses se oían de

[manchado: l] corredor dulces voses acompañadas de varios instrumentos que suspendían los devotos coraçones dieronse muchas carreras en la plasa y en fin estos regozijos se remataron con una en camisada [sic] que hizieron los españoles reçidentes en el distrito desta doctrina sabiendo en varios trages a lo último tomaron sus a dargas y con mucho orden y con cierto jugaron alcançias, y como gente rezia y de huaycos se davan de buena gana y sin compasión [sic]. Al amanecer del viernes se dio el alborada que la mañana pasada

ahora de misa mayor la canto el thesorero Don Pedro de Bonilla beneficia= do de Caxamarca, y en años pasados también fue cura en este santuario revistieronse con el dos religiosos sacerdotes de la orden de nuestra señora de las Mercedes

el Padre Francisco Patiño religioso de la Compañía de Jesús predico a los españoles

un sermón muy docto y espiritual, que dio gran gusto y consuelo al auditorio = Al fin de la misa estando la plasa aderesada y colgada a trechos y con altares en sus quatro esquinas no como en pueblo de indios que su mucha devoçión los

hizo salir de raya, salió la última proseçión, con la imagen santísima que robaba los ojos y coraçones de todos, acompañaron la imagen las andas y pendones de las cofradías que ay en los sinco [sic] pueblos de la doctrina los cofrades

y hermanos veinte quatro salieron en cuerpo y bien adereçados llevando cada uno en la una mano un çirio y en la otra una palma y bantan [sic] bien concertados y con tan buena orden que no hubo confución alguna en los quatro

altares se cantaron chasonetas con la música sobre dicha: dixo las danças, arcos, fuegos y otros regozijos que en esta ocasión se suponen acabada la misa y prosección el alféres referido en casa del maestro Fernando de Fonseca dio

[F. 44] un banquete que casi se [manchado: llevo] la tarde con tanta grandeza liberalidad y avun=

dancia que en una çiudad no se pudiera hazer mejor ni con tanto aparato pues hubo banquete esplendido para todos los españoles, los quales no sabían

de que admirarse si de la variedad de platos tan bien sasonados, y en tanta can=

tividad, o de la increíble puntualidad con que espléndidamente se servían todos los combidados [sic] a la noche se proseguieron [sic] los regozijos el sábado a las

ocho de la mañana después de averse hecho cavildo y tratá [omitido: n] dose en el de las

cosas particulares pertenecientes al aumento [sic] de la cofradía y hecha la elección de

mayordomos y alférez canto la misa de nuestra señora el Ilustrísimo Diego de Ayala beneficiado

de Cangallo y vicario de la provincia de Vilcas, predico de la natividad de nuestra señora el

Padre presentado Fray Antonio de Salinas religioso de la merced a medio día se dio

otra comida poniendo mesa franca para todos; y parece yban las comidas en com=

petençia a qual mejor. A la tarde se le diaron toros alegre la plaza un alarde que los indios hizieron muy lucidos y galanes con buen orden; sacaron muchos dellos

escopetas; y arcabuçes que disparavan a tiempo y con destreza; tras esto salieron

varias invençiones que dieron mucho gusto. Los españoles jugaron cañas conser=

tadamente en que se gusto toda la tarde. El domingo siguiente se celebrou en este santuario la nueva fiesta de los esclavos del santísimo sacramento que este año tuvo principio la cofradía en esta doctrina canto la misa el Licenciado

Melchor Gómez Galiano cura de los Challcos, predico el padre Juan Venegas de la Compañía de Jesús y en la comida como en la ultima se echo el sello para

la tarde estaba en la iglesia [sic] hecho un tablado de buena proporción y junta toda la gente se represento, un coloquio del peregrino del çielo quien oyere dezir

coloquio y en pueblo de indios no hará concepto de lo que fue, lo cierto es, que pudo

representarse y parecer bien en cualquier çiudad de españoles porque

el Maestro Fernando de Fonseca con su buena diligencia hizo traer algunos españolitos de gran cauclica [sic] y de otras partes, y abiéndolos juntado un mes

antes de la fiesta los estuvo industriando y enseñando de manera que representaron de milagro y con sus entremeçes honestos y tan graçiosos en particular uno que a todos hizo descalzar de risa.

[Al margen: Estas] fueron en breve las fiestas que se hiçieron en el santuario de la virgen de

Cocharca, pero las que mas estimo la virgen santísima que no se deven pasar en silencio fueron las espirituales que los devotos y en especial los naturales hizieron que sin duda fueron las mejores quanto el alma excede al cuerpo y lo espi=

ritual a lo temporal fuera de averlos traído su devoción de tan lexos ordenaron su novenario en esta forma.

-NOVENARIO-

Ayunaban los nueve días y con un ayuno tan riguroso que su comida ordinaria era un poco de mais con unas yervas [sic], que apenas se hallaban a las tres de la ma=

ñana y a estaba lleno el templo de la virgen y sus puertas rodeadas de indios aguardando a que se las abriesen entraban al alba y a porfía regaban, y barrían la santa casa de su señora, luego oían

[F. 44v] una plática que todos estos días antes de la fiesta les hizo un padre de la Compañía

acerca de los mandamientos de la ley de Dios en cuya guarda consiste la verdadera devoçion después oían misa, y todas las que podían, mañana y tarde no se apartaban de la igleçia cantando mil loores a la virgen y sentellas eran que arrojaba el fuego, que ardía en sus pechos las luçes que ensendían delante de la divina imagen de día y de noche que no se donde hallaban tanta velitas de sera que la capilla mayor parecía un monumento; de velas que ardían en sus gradas tan afigionados y gozosos estaban los indios y tan entretenidos con la que es madre y amparo de pobres que el día de los toros aviendose cerrado la iglesia no haciendo caso de los regozijos y ruido que avia en la plasa [se juntaron muchísimos en el sementerio y puertas de la iglesia nueba y a voz en cuello se pusieron a alabar y cantar mil loores a la virgen santísima de manera que sus voces ahogaban la grita y ruido de la plasa así pasaban los días pero en llegando las noches se vía más clara su devoción porque a un con rigor

no los podían echar del templo y así era a fuersa tenerlo abierto hasta las nuebe, o diez de la noche contabaseles un exemplo y luego cantándose un misereremey [sic] a canto de órgano se açotaban tan cruelmente que obliga=

ban a que se les fuese a la mano demás desta disciplina general que todas las noches avía en la igleçia muchos se lebantaban a deshora como después de la media noche y a la cruz del sementerio se abrian açotes públicose el jubileo de las misiones de la Compañía de Jesús para el día de la fiesta

y fue tan grande el concurso de las confecciones [sic] y fue necesario a los padres

pedir ayuda a los señores sacerdotes y curas que habían venido a la fiesta y ellos, que acudieron con mucho gusto a favorecer y ayudar causa tan justa y como los indios se disponían con tan gran fervor no les faltó la merced, de misericordia porque llovió sobre ellos una devoción ternura y abundancia de lágrimas que fue cosa muy singular, y no experimentada en otros jubileos poco, o nada tenían que hacer los sacerdotes en confesar los porque la madre de Dios se los imbiaba [sic] también [sic] dispuestos, que un

padre de la Compañía les dixo en un sermón que no aguardasen otro milagro desta señora sino el que experimentaban en sus almas. Así mucha gente perdida que en otras ocasiones se les desví a negar la absolución en esta viendo=

los confesores que los penitentes venían derretidos en lágrimas y con señales de verdadero arrepentimiento, y propósito de enmendar sus vidas no dudaban considerarla y a la luz de tantos sermones y exemplos abrían los ojos y se descubrían a sus confesores con que se remediaron muchas almas que hicieron confecciones [sic] generales y no solo a los mayores pero a un a los niños hacia fiesta la virgen santísima y les brindaba

[F. 45] con las lagrimas que es el reino de los ángeles, entre otros entro un indie=

cito de treçe a catorze años deshecho en lágrimas diziendo a un sacerdote le confessase, que Dios le avía convertido en un sermón y siendo en su vida y costumbres un ángel así lloraba en la confección [sic] que de hilo en hilo derramaba las lágrimas, y el padre gustaba de poner las manos a sus corrientes bañandolas en ellas con más gusto que si fuera agua de ángeles vino a la mañana a reconciliarse por que le avía dado licencia para comulgar y viendo el confesor que el muchacho traía en el seno un ramillete [testado: y respondió] de varias flores y clavellinas le pregunto que para que era aquel ramillete y respondió que para ofrecérselo al niño Jesús, a quien avía de recibir y hospedar en su corazón, y que en ella le avía de ofrecer aquel ramillete y aunque no se a hecho mención de los españoles en estas fiestas espirituales, porque en realidad de verdad así en el número, como en la devoción se la ganaron los indios, y como les dixo un padre predicador que se preciaban de ser christi=

anos viejos y de que puros viejos se iban cayendo o estaban ya caídos en la piedad

y devoción y que los indios como cristianos nuevos estaban en su vigor – con todo

eso confesaron y comulgaron muchos y en esto dieron exemplo así el corregidor

desta provincia con su muger como el de Vilcas y el alférez y así entre españoles

e indios comulgaron muchísimos y las confesiones fueron en gran número que no dejaban sosegar un punto a los confesores y acabada una confección [sic]

se hincaban de rodillas quatro y sinco juntos alegando cada qual sus razones por que le debían confesar primero – después del novenario y fiesta que se hizo

a la virgen santíssima cargaron tantos indios con cruçes, medallas, sintas, medidas, imágenes [sic], relicarios y otras cosas para tocar a la imagen santíssima de de

nuestra señora que dieron bien en que entender a los saçerdotes por algunos días y los

cansaban, bien aunque viendo su fe y devoçión tomaron por recreaçión este cansancio.-

[Al margen: Colocase] la imagen santíssima en el altar mayor en su tabernáculo y es de advertir

que este pueblo de Cocharca fue en tiempos pasados muy dado a la idolatría y a va=

rias supersticiones, y ritos de su gentilidad pero como el sol deshaze las tinieblas

así las deshizo esta señora luego que vino su sagrada imagen a este puesto y di=

choso y asiento de Cocharca y en breve tiempo después que llego murieron los

principales fautores [sic] y maestros desta peste que tiene casi todo inficionado [sic] casi todo

es [manchado: te] reino pero este venturoso pueblo de Cocharca y no solo el sino toda esta doc=

trina por merced particular de la virgen santíssima esta libre deste mal:

y quiso Dios que en un gran mochadero se le levantase la iglesia nueva y a donde

[F. 45v] eran sepulturas y entierros de indios idólatras y el lugar donde era adorado

el demonio allí esta el presente el altar mayor y allí habita la santíssima imagen de nuestra señora triunfando de la idolatría y del infierno. Ella sea bendita

pues tan piadosa se muestra en este su santuario haziendo a manos llenas mil faores y mercedes con estraños milagros en benefiçio de los cuerpos y almas

de los españoles y muy en particular de indios como se ve claro aún en estos tiempos, porque ocho días antes de la fiesta colgando de tafetanes la iglesia nueva el indio sacristán a los primeros liensos estando en los más alto se quebró la escalera y vino a tierra y quando todos acudieron a soco=

rrerle pensando que se avía hecho mil pedaços porque la caída fue de muy alto le hallaron sin lesión alguna a cuyo hizo en años pasados la virgen santíssima avía sanado de terrible devotos, y al alférez deste año Andrés de Ávila le hizo otra

señalada merced, que el sábado 10 de septiembre a las diez de la noche quedo se co=

loco la imagen santíssima en su tabernáculo aviendose encomendado

a la virgen y pedido le sanase de un terrible dolor de cabeza que ordinariamente

padecía con solo ponerse sobre ella la corona de la virgen y un paño a quedado

como si tal mal nunca uviese tenido en su vida y en las almas son más particulares las mercedes como esta dicho y se ve claro pues en este obispado no ay otra cosa

en los coraçones y labios de todos generalmente sino nuestra santa de Cochamarca ella

sea bendita de todas las generaciones pues con ojos de piedad miro la fe y devoción de aquel pobre indio llamado Sebastián Quimichi natural deste pueblo de Cochamarca del aylo Caxamarca que estando manco y lisiado de una mano fue desde el Cuzco a Copacavana, con encendidissimos deseos de servir

a Dios y su bendita madre y de hazer una novenas en aquel insigne y selebre santuario. Donde viéndose sano y bueno de la manquera por particular favor de la virgen prometió de traer su trasumpto a su pueblo de Cochamarca y juntando la limosna que pudo; como largamente se refiere en los papeles y libros están de mano en el archivo en aquel insigne santuario de Copacavana hubo esta sagrada imagen del mano del mismo artífice que hizo la otra que ilustra aquel santuario y conquistando voluntades de curas, corregidores, obispos, y atropellando mil dificultades la traxo a cuestras tantas leguas a esta venturosa patria; cantándole mil loores, y cánticos por los caminos; diziendo que por donde pasava [sic] su señora te reían los prados, y los montes se allanaban dando posada a la virgen.

[F. 46] A la fe de este buen indio debe este pueblo y no solo el sino todo el obispado pues

en todo el, y en muchas partes deste reino es nombrado este santuario donde esta el rico thesoro de la imagen santísima de nuestra señora a quien por los beneficios y misericordias infinitas, que ordinariamente usaron los hombres sea gloria por todos los siglos de los siglos Amen, todo sea para mayor gloria de Dios.

Esta relación según y como en ella se contiene=

Hizo yo el maestro Fernando de Fonseca Cura propietario de esta doctrina y para Que aya memoria de la traslación [sic] de la imagen sanctísima [sic] de Nuestra Señora de su iglesia Vieja a la nueva; se mando trasladar a este libro en 10 de septiembre de 1639 años y lo firme.

Fernando de Fonseca [rubricado]

[Rubrica de seguridad]

ANEXO 6

1558-Jun.-22

Uranmarca

Acta de Uranmarca. Folios 1-2.

Original.

Archivo Municipal de Uranmarca (AMU): folios 1-2.

6.- Acta de Uranmarca⁵

En el Reyno de Uranmarca, a los veintidós días del mes de junio de mil quinientos cincuentiocho por ante el Sr. Reverendo Padre Juan de Balboa por orden de predicadores eclesiástico de la ciudad de los Reyes se hicieron presentes los indios notables con la finalidad de celebrar los trescientos cuarenta años de vida existencia del Reyno Uranmarca; en esta reunión tubo las palabras de los indios notables acerca de la fundación de este pueblo y igualmente el Sr. Reverendo tuvo la palabra del dicho acto y a continuación el Inca Cusipacha declaró por la que ha sido fundado este pueblo quien se presentó las trescientos cuarenta piedritas pequeñas y redondas en ella se contaban cada año que pasaban la vida de este pueblo de esta manera se comprueba de que el pueblo Incaico era fundado el veintidós de junio de mil docientos dieciocho por mandatario Inca Apu Curaca Cusi Ccoyllur. El pueblo Incaico se encuentra en centro y pampa donde se fundó el pueblo rodeado por los cerros de Ollahuanca, Achuarazo hacia lado derecho, los cerros Ayahuayto y Huachuaccasa en la parte altura y los cerros Ancahuachana, Maraypata y Ccapari en la parte izquierdo y hacia parte baja son unas faldeadas quebradas llegar el Río Bambas que puso el nombre Pampas por Francisco Pizarro.

El Río Sondor que nace de las alturas llamado los sitios Ccullccayputo, Ancahuaycco, Jornadapuquio y Lambramapuquio uniendo en una sola y baja hacia abajo pasando a quinientas varas de distancia de la población; dicho río se desemboca al Río Pampas; el pueblo tiene clima cálido en la parte quebrada, clima temprado en la población, y clima frígido en la parte altura. Este pueblo se encuentra al Oeste del Reyno Ccandabaylas (actual Andahuaylas) además el Reyno de Uranmarca se halla al margen derecha del Río Bambas (actual Pampas). El Mandatario Cusi Ccoyllur gobernó ochenta años; durante su período construyó la fortaleza incaica llamada Muyo, y junto a dicha fortaleza una pampa cuadrangular y era parte baja unos andenes y un callejón, toda la obra es con paredes de piedras bien alineadas. Dicha fortaleza se encuentra al Oeste de la población casi junto al Río Sondor. Otra obra al Noreste o sea los seiscientas varas de distancia de la plaza se encuentra un pequeño cerrito llamado Tambo; en ella sube unas gradas y igualmente en el sitio llamado Mayabambapampa hay un cuartel incaico de diez cuartos en forma rectangular junto al camino real incaico, que viene de Vilcashuaman a Uranmarca, y después otro camino se dirige hacia Ccoscco; otra obra llamada Incahuasi también junto al camino incaico. Dicha obra se halla al Este de la población de cinco leguas de distancia.

En la punta del cerro llamado Ahuaray y que es dos leguas de distancia hacia Sureste de la población se halla la obra de Incaraccay; otra obra llamada Incahuasi en el sector de Chacapampa (actual Chacabamba) cerca de

⁵ El Acta de Uranmarca (Ley de Uranmarca), es un documento de dos páginas, ubicado en el archivo municipal de Uranmarca. Dicho documento fue identificado por primera vez por el Dr. Rómulo Tello Valdívila hace varias décadas, y publicado por primera vez por Arturo Gutiérrez Velasco en su obra denominada "*Cronohistoria y patrimonio Chanka, Lima- 1999*". En el año 2001, el Acta de Uranmarca fue transcrito por la Dra. Sabine Hyland y Carlos Socualaya quienes publicaron el documento en "*Los Chankas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac - Perú), Lima-2013*". Agradecemos a la Dra. Sabine Hyland por facilitarnos la presente transcripción.

Este documento nos muestra el intento reiterado por parte de los caciques indígenas de la etnia de Uranmarca para justificarse y legitimarse como los verdaderos dueños de todas estas tierras (uranmarca, uchubamba, cayara y uripa), sustentado por herencia de su ascendencia étnica-cacical desde tiempos milenarios vinculados a los chancas.

doscientas varas de distancia del Río Pampas al margen derecho y ultimo la obra llamada Pucara, el Puente sobre el Río Pampas por construído por los Incas o sea donde pasaron las tropas del Capitán General Francisco Pizarro.

El Inca Cusi Ccoyllur se dejó de mandatario por encontrarse de edad abanzada y dejando a su reemplazo al hijo Ccori Ccoyllur, quien gobernó a los pueblos de Uranmarca, Uripa, Occobamba, Ccayara hacia al Norte, y al Ccascabamba hacia al Sureste del pueblo Uranmarca y gobernó setenta años. Este Apu Curaca dejó su cargo a su hijo Inca Ccondor Ccoyllur, quien ejerció su cargo durante setentiocho años a los pueblos Occobamba, Uripa, Ccayara, Uranmarca, Ccascabamba, y otros vecinos. El Inca Mascaypacha gobernó en reemplazo de Ccondor Ccoyllur; el Apu Curaca Mascaypacha ejerció el cargo durante ochenta años y después transfirió el cargo al Inca Cusipacha, actual mandatario que viene ejerciendo el cargo los treintidos años, quien acaba de relatar todos los sucesos del pueblo.

Los indios notables y el Inca Cusipacha surgió rogándole al Sr. Reverendo Padre Fray Pedro de Balboa quien para que de toda clase de amparo en nombre del señor Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete; con esto se concluyó el acto.

Al final del presente acto de ceremonia, firmó el Padre Reverendo y compañeros que fueron presentes, en el nombre de los indios notables presentes.

Juan Pedro de Balboa

firma por

Cusipacha

José Francisco Ytuyate

Justo Yzo

Antonio Yzo

Hermenigildo R.

ÍNDICE

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN:	VI
I. Justificación	VI
II. Planteamiento del problema	VIII
III. Hipótesis	IX
IV. Objetivos	XI
V. Estado de la Cuestión	XI
VI. Metodología	XXXV
INTRODUCCIÓN	38
CAPÍTULO: I	43
ANTECEDENTES CONTEXTUALES: FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS, JURÍDICOS Y POLÍTICOS DE LA IMAGEN TRIDIMENSIONAL	
I. ASPECTO PRELIMINAR:	45
Ubicación geográfica de Cocharcas y aspectos generales	45
II. Los orígenes: La construcción de la representación como sustento ideológico	48
I.1 Las nociones bíblicas y escolásticas: Del ídolo a la imagen	48
I.2 La escuela de Salamanca: La imagen con discurso-retórica de conquista	53
I.3 La contrarreforma católica o la aplicación del Concilio de Trento	55
III. El establecimiento del catolicismo español contrarreformista: Toledo, los Jesuitas y la imagen de Copacabana.	59
III.1 Toledo y los Jesuitas:	62
III.1.1 Los proyectos del virrey Toledo	62
III.1.2 La posición jesuita y el uso de la imagen	63
III.2 Tercer Concilio Limense y la imagen de Copacabana.	67

III.2.1 El Tercer Concilio: la normativización de la imagen en el Perú	67
III.2.2 La imagen de Copacabana y las élites indígenas	70

CAPÍTULO: II

DE AYLLUS, IMÁGENES Y COFRADÍAS: LA CONFORMACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA DOCTRINA DE COCHARCAS	75
---	-----------

I. Contextualizando la reorganización social en la región: Huamanga a finales del siglo XVI	78
II. Los avatares en la conformación socio-religiosa de la doctrina eclesiástica de Cocharcas.	85
II.1 La conformación del espacio social de la doctrina de Cocharcas	89
II.1.1 Los hurin chancas de Uranmarca	89
II.1.2 La estructura social de la doctrina de Uranmarca	97
III. De imágenes y cofradías: Mecanismos y estrategias de las élites indígenas en la doctrina de Cocharcas	100
III.1 La conformación del espacio religioso de la doctrina de Cocharcas	102

CAPÍTULO: III

DE COPACABANA A COCHARCAS: LA ELABORACIÓN DEL PROYECTO JESUITA E INDÍGENA	113
--	------------

I. Origen del proyecto: La apropiación de la imagen de Copacabana	116
I.1 La imagen de Copacabana y los actores sociales:	117
I.1.1 La imagen de Copacabana.	117
I.2.1 Los jesuitas.	119
I.3.1 Las élites indígenas.	124

II. La construcción del proyecto de Cocharcas	132
II.1 La peregrinación como contenido y discurso de la imagen de Cocharcas	132
II.1.1 El libro N° 01 de cofradías y la peregrinación de Sebastián Quimichi	136
II.1.2 Sebastián Quimichi y Gregorio de Cisneros: estudios de caso sobre la peregrinación religiosa de Cocharcas	141
III. La trascendencia del proyecto: La construcción de una nueva identidad indiana-cristiana	156
III.1 La territorialidad como continuidad y revitalización del culto	156
III.2 <i>La conformación de una nueva identidad indiana-cristiana en la doctrina de Cocharcas.</i>	163
CONCLUSIONES	171
FUENTES DOCUMENTALES	174
BIBLIOGRAFÍA	181
ANEXOS	197
ÍNDICE GENERAL	228
ÍNDICE DE TABLAS	231
ÍNDICE DE FIGURAS	231

ÍNDICE DE TABLAS

CUADROS

N° 01:

Tributación dentro de la provincia de Lucanas, S. XVI. 87

N° 02:

Tributación dentro de la provincia de Andahuaylas, S. XVI. 88

N° 03:

Tributación dentro de las dos parcialidades hurin y hanan Chanca, S. XVI. 91

N° 04:

Los señores legendarios de Uranmarca 93

N° 05:

Reducción de los ayllus dentro de la doctrina de Uranmarca S. XVI. 98

N° 06:

Relación de las cofradías fundadas dentro de la doctrina de Cocharcas (1591-1636). 110

N° 07:

Zonas de influencia de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas (1600-1640). 168

INDICE DE FIGURAS

MAPAS

N° 01

Vista del distrito de San Pedro de Cocharcas 45

N° 02

Mapa de ubicación departamental, provincial, catastral del distrito de Cocharcas. 46

N° 03

Vista panorámica del valle del río Pampas-Apurímac 47

N° 04

Delimitación étnica en la región Huamanga S. XVI. 84

N° 05	
Repartimientos entregados por el virrey Toledo en la provincia de Andahuaylas	95
N° 06	
Conformación de los espacios hanan y hurin Chancas S. XVI.	104
N° 07	
Representación de Sebastián "Quimichi" cargando la réplica de la imagen de Copacabana	139
N° 08	
Detalle de la peregrinación a la Virgen de Cocharcas	161
N° 09	
Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas (Apurímac).	163

ÍNDICE DE ANEXOS DOCUMENTALES

ARCHIVO DEL SANTUARIO DE COCHARCAS-APURÍMAC (ASC)

Anexo 1.	197
1636 Cocharca Solicitud de indulgencias del cura propietario de la doctrina de Cocharcas al Papa Urbano VIII de 1636. Folio 1. Original ASC. Libro de cofradía: COD.L-B1, 1583-1735.	
Anexo 2.	199
1625-Jul.-20 Cocharcas Relación de la Imagen de Nuestra Señora que esta en este Pueblo de Cocharcas hecha por el Licenciado Don Pedro Guillen de Mendoza en 20 de Julio de 1625. Folios 6-12. Original ASC. Libro de cofradía: COD.L-B1, 1583-1735	
Anexo 3.	209
1605-Jun.-1 Cocharca	

Traslado del cuerpo de Sebastián Quimichi de Cochabamba al pueblo de Cochamarca.
Folios 11-13.
Original
ASC. Libro de cofradía: COD.L-B7, 1604-1686.

Anexo 4. 213

1636-Set.-8
Cochamarca
Traslado del Jubileo, que por 19 años concedió nuestro muy Santo Padre Urbano VIII a los cofrades de nuestra Santa de Copacabana en Cochamarca. El primer año que se dio primero al jubileo de las cuarenta horas fue el de 1636 es para todos. Folios 39-41.
Original
ASC. Libro de cofradía: COD.L-B8, 1605-1679.

Anexo 5. 216

1636-Set
Cochamarca
Relación verdadera de las Fiestas y Regocijos que se hicieron Santuario de Cocharcas con Título y advocación de Nuestra Santa Copacabana por el mes de septiembre del año de 1623 – y de cómo la imagen santísima se traslado de la iglesia vieja a la nueva donde al presente esta colocada para mayor honra suya y de su bendito hijo. Folios 42-46
Original
ASC. Libro de cofradía: COD.L-B8, 1605-1679.

Anexo 6. 226

1558
Uranmarca
Acta de Uranmarca. Folios 1-2.
Original
Archivo Municipal de Uranmarca (AMU): folios 1-2.