



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1079>

**LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DE
ANDACOLLO. ANTECEDENTES DE SU FORMACIÓN Y
EVOLUCIÓN HISTÓRICA (SIGLOS XVII AL XVIII)**

***THE BROTHERHOOD OF OUR LADY OF THE ROSARY OF
ANDACOLLO. BACKGROUND OF ITS FORMATION AND
HISTORICAL EVOLUTION (17TH TO 18TH CENTURIES)***

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ
Universidad de los Andes, Chile

RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK
Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, Chile

Recibido: 13/11/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

El presente artículo tiene por finalidad dar cuenta de la formación y desarrollo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, asiento minero del Corregimiento de La Serena (Reino de Chile), que tuvo una gran proyección regional, lo que permitió la gestación de un espacio de integración religiosa, social, cultural y racial entre los diversos sujetos que la conformaron, con miras a develar las prácticas devocionales y populares de los cófrades, como los cuestionamientos que hubo a ellas desde la Iglesia

por su alejamiento a la sana doctrina. A su vez, destacar el rol de los dominicos en su organización y, la disputa entre esta orden religiosa y el Obispado de Santiago de Chile, por la ausencia de autorización eclesiástica que mantuvo esta corporación por un largo tiempo.

Palabras clave: Cofradías, prácticas devocionales populares, espacio de integración, disputa entre los dominicos y el obispado.

ABSTRACT

The purpose of this article is inform the formation and development of the Brotherhood of Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, a mining settlement of the Corregimiento de La Serena (Kingdom of Chile), which had a great regional projection, which allowed the gestation of a space for religious, social, cultural and racial integration between the various subjects that made it up, with a view to unveil the devotional and popular practices of the confreres, such as the questions that were raised against them from the Church for their distance from sound doctrine. In turn, highlight the role of the Dominicans in its organization and the dispute between this religious order and the Bishopric of Santiago de Chile, due to the absence of ecclesiastical authorization that this corporation maintained for a long time.

Keywords: Brotherhoods, popular devotional practices, integration space, dispute between the Dominicans and the bishopric, Andacollo.

INTRODUCCIÓN

En el Virreinato del Perú, en general, las parroquias se emplazaron en los espacios urbanos donde vivían los españoles, mientras que las doctrinas se organizaron en los espacios rurales, con el propósito de convertir a los indios al catolicismo.¹ No obstante, para el caso chileno, es necesario tener presentes algunos matices. Si bien los obispos chilenos se abocaron a la tarea de la

1 Sergio Peña, *La Parroquia de San Antonio del Mar, Barraza (1680-1824)* (La Serena: Imprenta Sudamericana, 1994), 11-37. Para más detalles de las cofradías del Perú, ver Olinda Celestino y Alfred Meyers, "La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú Colonial: Jauja en el siglo XVI", *Revista Española de antropología americana*, Vol. 11 (1981): 183-206; Joaquín Rodríguez Mateos, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma", *Anuario de Estudios Americanos* Vol. 52, Nº2 (1995): 15-43.

formación de parroquias y doctrinas en pos de la evangelización y la entrega de sacramentos, lo cierto es que hubo escasa presencia española en los centros urbanos alejados de Santiago. Entretanto, algunos indígenas fueron forzados a trasladarse desde sus lugares de origen hacia asentamientos mineros, haciendas o estancias, espacios en los que formaron pueblos de indios donde debían residir y pagar tributos mediante la realización de trabajos.² A lo anterior, agreguemos que la población se fue conformando con la presencia de afrodescendientes y mestizos. Esto implicó que, si bien hubo pueblos de indios en las zonas rurales, muchos de ellos se formaron a partir de la integración de indígenas provenientes de diversos lugares, junto con españoles, negros, mestizos y mulatos.

Sobre la base de esta mixtura, algunos de estos pueblos de indios constituyeron privilegiados espacios de transculturación, debido a su integración por sujetos de distintas etnias, lenguas y territorios; a la vez, esto conllevó que la separación entre parroquias y doctrinas fuese más difusa. En efecto, el proyecto monárquico pretendió que los indígenas estuviesen reducidos en pueblos que permitieran centralizar su cristianización; mas, la conformación de algunos espacios chilenos posibilitó que confluyeran parroquias con doctrinas, lo que dio origen a nuevos espacios sociales, culturales y normativos. Es en este marco general de articulación de las divisiones jurisdiccionales eclesiásticas, en las que distintas órdenes religiosas tuvieron mayor o menor influjo, donde se manifestó el culto de diversas advocaciones y la formación de cofradías.

El presente artículo tiene como objetivo analizar de qué forma la advocación de la Virgen del Rosario, una de las devociones estimuladas por Trento³, tuvo una gran proyección regional, a partir de la organización de la cofradía de Andacollo, del Corregimiento de la Serena, en 1580, dando cuenta como se constituyó en un espacio de integración social, cultural y racial, entre los diversos sujetos que la conformaban, como también, de los vaivenes en que se desenvolvió la autorización y dependencia eclesiástica de esta corporación, que disputaron los dominicos y el Obispado de Santiago de Chile, y la puesta en tela de juicio de las manifestaciones religiosas indígenas.

2 Álvaro Jara, “Lazos de dependencia personal y adscripción de los Indios a la tierra en la América española: el caso de Chile”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 20 (1973): 53–67; Álvaro Jara y Sonia Pinto (eds.), *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*, vol. 2 (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983).

3 Respecto al culto a la Virgen del Rosario, ver Fermín Labarga, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta Theologica* (2003): 153-176.

ESPACIO Y JURISDICCIÓN DE LA DOCTRINA DE ANDACOLLO

El asiento minero de Andacollo es descrito en las crónicas como un lugar de “*muy grandes minas de oro; son trabajosas de sacar por faltar el agua y estar lejos el río. Tiene metales, cobre y de otras suertes...*”.⁴ Asimismo, es mencionado en tasas de encomienda, entre ellas la del Licenciado Fernando de Santillán, en 1557⁵; más aún, desde 1552, es conocido por sus minas, por lo que ya en 1567 confluían en él “ocho encomenderos que empleaban 1500 indios”.⁶ Se ubica a 60 km al suroriente de la ciudad de La Serena, centro político y administrativo del corregimiento de igual nombre, y distante 472 kilómetros al norte de Santiago, capital del reino. Los límites de este espacio regional iban desde el despoblado de Atacama por el norte, hasta el valle de Canela por el sur⁷, estructurándose a base de mercedes de tierras y encomiendas de indígenas, estos últimos agrupados en pueblos de indios, en los que destacan Andacollo, Huasco, Copiapó, Limarí, Sotaquí, Guamalata, Guana, Elqui o El Tambo, Diaguitas, Cútún y Los Choros. Acerca de cómo se constituían estos pueblos, se dice lo siguiente:

“Cada uno de estos pueblos estaba vinculado al encomendero, al doctrinero destinado a su evangelización y distribución de los sacramentos, y un administrador encargado de la explotación económica y comercialización de sus productos como de la inversión de sus bienes. Asimismo, estaban los corregidores y protectores generales de indios para la defensa de los indígenas. El pueblo de indio contaba con cacique, alcaldes y alguaciles”.⁸

Algunos de estos pueblos adquirieron el estatus eclesiástico de doctrina, y por lo tanto de su cabecera. En cada una de estas cabeceras de doctrina se instalaba y residía el doctrinero, a quien le correspondía administrar los sacramentos y realizar la doctrina a los indígenas:

“[...] Que los domingos y fiestas de guardar por precepto de la Iglesia, con particular cuidado y diligencia junto a los indios e indias en las doctrinas... y en los miércoles y viernes entre semana, antes de entrar en el trabajo, digan la doctrina

4 Gerónimo de Vivar, *Crónica y Relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966 [1558]), 33.

5 Hernán Cortés, Patricio Cerda y Guillermo Cortés, *Pueblos originarios del norte florido de Chile* (La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004), 161-169 y 191.

6 Sergio Villalobos, “Ocupación de tierras marginales en el norte chico: un proceso temprano”, *Cuadernos de Historia* 3 (1983): 64-65.

7 Jorge Pinto, *La Serena colonial* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1983), 20 y ss.

8 Juan Guillermo Muñoz, “Pueblos de indios del Valle Central chileno. Algunos aspectos económicos”, *América Latina en la Historia Económica* 6, 12 (1999): 9.

cristiana... y que haya en cada pueblo iglesia de teja bien reparada... siempre limpias y el altar bien adornado con la decencia que conviene y que haya ornamento, misal y cáliz y todo recaudo para decir misa... al sacerdote para su servicio se le de una india soltera de cincuenta años y un muchacho para sacristán y un fiscal para juntar la doctrina”.⁹

El corregimiento de la Serena contaba, en 1580, de acuerdo con lo que informó el obispo Diego de Medellín, con cuatro doctrinas de indios, “servidas por sacerdotes seculares”: las doctrinas de Huasco y Copiapó, la de “las minas de Choapa” y la de “las minas de Andacollo”. En 1585 se creó la doctrina de Limarí y la doctrina del valle de La Serena, conocida también como Elqui o Elque.¹⁰

Con todo, lo cierto es que el diseño eclesiástico del reino para el control religioso se redefinió en distintas oportunidades. Así, los espacios de acción y autoridad variaban entre seculares y regulares, con miras a que fuese más eficaz la acción sobre el terreno. Esto supuso un ejercicio continuo de rediseño, remodelación y redefinición de los límites de parroquias y doctrinas, así como de creación de nuevas, para vincular a estos difusos y dispersos pueblos de indios en una “red eclesiástica de doctrinas y curatos de indígenas”.¹¹ En efecto, con el tiempo estas doctrinas fueron cambiando su estatus al de parroquias, donde a su vez se erigieron viceparroquias, capillas y oratorios, allí donde había ido congregándose la gente a propósito de minas, haciendas y estancias.¹²

Así, desde mediados del siglo XVI, fueron generalmente las órdenes religiosas las que administraron los sacramentos en todo el Corregimiento de La Serena. En efecto, en 1552 llegaron los mercedarios a la refundada ciudad, que había sido destruida por un alzamiento indígena en 1549. Les siguieron los dominicos en 1557, y los franciscanos en 1563. Para el siglo XVII arribaron a la zona sacerdotes agustinos y jesuitas, y estos últimos rápidamente dominarán en el eje Elqui-Limarí. Cada una de estas órdenes introdujo, como recurso devocional y pedagógico, la adoración al Corpus Christi, la Virgen o a los santos.¹³

9 Álvaro Jara y Sonia Pinto (eds.), *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*, vol. 1 (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982), 67 y 73.

10 En *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispados y división en parroquias* (Friburgo: Sociedad Bibliográfica de Santiago – Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder, Friburgo, 1895), 154-157.

11 Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago: LOM Ediciones, 2013), 128.

12 Para más detalles, Sergio Peña, *Historia y Religiosidad del Valle de Elqui* (La Serena: Editorial Atacama, 2004), 7.

13 Peña, *Historia y Religiosidad del Valle de Elqui*, 4-5.

Para los efectos de este estudio, fue central la introducción y difusión por parte de los dominicos de la enseñanza del rezo del Rosario, pues tras ello fue posible fomentar y difundir los misterios de la cristiandad, la práctica espiritual del rezo y la devoción a la Virgen. La enseñanza del rosario a los neófitos constituyó una forma sencilla de evangelizarlos, pues mediante la práctica de la recitación del rosario, aunque mestizado con su propio sentir religioso, los indígenas aprehendían paulatinamente la doctrina, memorizando sus oraciones. Así, mediante el rezo del rosario, se pretendía que los indígenas llegasen a Cristo.

En tal sentido, los dominicos del convento de La Serena visitaban constantemente la doctrina de Andacollo, quedando registro de ello hasta inicios del siglo XVIII. Esta actividad dominica permitió difundir el culto a la Virgen del Rosario, el que constituyó el impulso necesario para motivar a la población a organizar la cofradía con dicha advocación. Ello aconteció en 1676, al tiempo que se adquirió una imagen de la virgen en Lima, costo que se solventó entre los indios, los vecinos españoles y el cura parroquial.

Antes, en 1660, se había iniciado un proceso de reorganización territorial, impulsado por el gobierno del obispo fray Diego de Humanzoro, quien buscaba especialmente ajustar los recursos disponibles a las necesidades del control social religioso de la población de las zonas periféricas y rurales. Es en este contexto que en 1668 se dispuso que Andacollo pasara a ser una parroquia, inaugurándose además en dicho año sus libros parroquiales.

En 1702, el vicario foráneo de La Serena, Dr. Cristóbal Olivera, realizó una serie de críticas a las formas de celebración por parte de los cofrades de la fiesta a la Virgen, especialmente sus bailes, hoy conocidos como los bailes chinos. Estos juicios expresan la tensión existente entre la manifestación de la religiosidad popular y lo pretendido por Trento y las autoridades eclesiásticas. Asimismo, la visita puso en jaque el reconocimiento de la cofradía y cuestionó la jurisdicción de los dominicos.

INTRODUCCIÓN DEVOCIONAL DE LA VIRGEN DEL ROSARIO EN EL NORTE COLONIAL

El Concilio de Trento tuvo como uno de sus ejes centrales estimular las devociones, piedades o cultos que promovían la sana doctrina y el dogma, lo que convirtió a estas manifestaciones en verdaderos “vehículos de propaganda

y adoctrinamiento”.¹⁴ Destacaron el Santísimo Sacramento, la Veracruz, las Ánimas del Purgatorio y los cultos a Nuestra Señora y sus diferentes titularidades, especialmente la del Rosario. A estas titularidades se consagraron entonces diversos oratorios, capillas y parroquias, así como las cofradías religiosas.

Entretanto, en Chile, luego de producirse el levantamiento indígena que destruyó la recién establecida ciudad de La Serena a inicios de 1549, en el que fueron muertos casi todos los españoles, Pedro de Valdivia ordenó a Francisco de Aguirre que la refundase (1549). Este, junto a sus huestes, al refundar la ciudad llevaba consigo la imagen de la Virgen del Rosario, momento de arranque del fervor religioso entre sus habitantes, que se condice con la tradición popular que indica:

“[...] nosotros tenemos una tradición inédita que escribimos en 1889, en donde relatamos que un escultor español cuyos trabajos los hacía en madera, había tallado una imagen y llegado a La Serena en 1569; se puso al habla con el cura de esa parroquia don Melchor de la Fuente, designándose el pueblo de Andacollo para que fuera reverenciada”.¹⁵

Para 1580, el presbítero Juan Gaitán de Mendoza, quien había sido militar y sirvió por largos años en Chile como teniente de gobernador y justicia en la ciudad de la Serena —1564—, era el cura de Andacollo. El presbítero había formado parte de las huestes de Francisco de Aguirre que refundaron La Serena, dato importante, puesto que al igual que los demás soldados, se encomendó a la Virgen del Rosario. Por eso, cuando fue designado cura de Andacollo, prosiguió con la veneración. Junto a Gaitán, había sido nombrado el presbítero Juan Jufre, quien sabía bien la lengua indígena, lo que lo posicionaba como un articulador entre los actores que confluían al asiento de minas.¹⁶

La devoción a la Virgen en Andacollo se extendió paulatinamente por la doctrina, y ya para 1595 podemos constatar cuán difundida estaba. Ese año, el gobernador Martín García de Oñez y Loyola envió al juez Joaquín de Rueda a visitar a los indios encomendados de la zona central. Este informó que los

14 Alfredo Martín, “Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la Provincia de León (1770-1772)”. *Estudios Humanísticos. Historia* 5 (2006): 151.

15 Francisco Galleguillos, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle* (Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896), 63. También de esta opinión es el cura Principio Albás, gran recopilador de la historia andacollina, y que en esto sigue no solo a Galleguillos, sino que también la postura del cura andacollino Agapito Cabañas. Principio Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario* (Santiago, ECCLA Ediciones y Comunicaciones Claretiana, 2000), 29.

16 Luis Francisco Prieto del Río, *Diccionario biográfico del Clero secular de Chile* (Santiago: Imprenta de Chile, 1922), 179.

indígenas se encontraban trabajando en “las minas de Nuestra Señora de Andacollo”.¹⁷ En este reconocimiento es posible evidenciar tanto el paulatino proceso de sedimentación del culto a la Virgen como la difusión de la advocación al Rosario.¹⁸ Más aún, ello debió solidificarse en 1639, cuando asumió la doctrina Juan Ordóñez de Cárdenas, hermano del obispo de Santiago Gaspar de Villarroel, devoto de la Virgen del Rosario, quien debió proseguir con el culto al Rosario.

Le sucedió como cura doctrinero Luis Álvarez de Tobar, nacido en la zona, y que también se desempeñó como cura de la ciudad de La Serena.¹⁹ Entretanto, en 1644, por orden real, el obispo Gaspar de Villarroel ordenó dar a cada iglesia que no tuviera titular determinado una advocación a la virgen. En vista de ello, y puesto que para estas décadas la iglesia de Andacollo ya era conocida como de la Virgen del Rosario, el prelado le asignó dicha titularidad.²⁰ Es esta secuencia de asignaciones devocionales la que muestra una huella reformista en las políticas de asignación de devociones.

En tal contexto, cuando Andacollo pasa a ser parroquia, asume como “cura propietario”, desde 1668 hasta su muerte en 1704, Bernardino Álvarez de Tobar, sobrino del anterior doctrinero. Al asumir como párroco, se encontró con tal lamentable estado material en el que se hallaba la iglesia y sus dependencias, que la llegó a calificar como “esta ramada indecente”. Efectivamente, en esa época la parroquia no contaba ni siquiera con la imagen de la virgen ni con altar y la situación se agravaba por la pobreza económica del lugar. Estas circunstancias contravenían las disposiciones del Papa Gregorio XIII, según las cuales solo “se permitía como titular a la Virgen del Rosario... en aquellas iglesias que tuvieran altar e imagen de la advocación”.

Por lo anterior, al visitar la doctrina el visitador fray Alonso Briceño, en representación del obispo Humanzoro, “ordenó que la doctrina de Andacollo

17 “Visita del Juez Visitador Joachim de Rueda a los peones mineros de las encomiendas de Nancagua, Malloa y Aconcagua, que se encuentran en las minas de Nuestra Señora de Andacollo, Jurisdicción de La Serena. Andacollo, 5-8 de septiembre de 1596”, Archivo del Convento de Santo Domingo, vol. D1-15-1.

18 Domingo González, “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna* 22 (2013): 80-81.

19 Prieto del Río, *Diccionario biográfico del Clero secular de Chile...*, 29.

20 Esto sería indicio de un procedimiento común en la estrategia del contrarreformismo peninsular, y que buscaba primero reemplazar un culto local con la devoción a Nuestra Señora, y luego imponer la advocación al Rosario. Ver Josué Fonseca, “Las cofradías en Cantabria: elementos para la comprensión de una estructura socio-religiosa significativa en los siglos XVI–XVIII”, *Historia Moderna*, t. 20, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV*, (2007): 47; González, “Las cofradías en la formación...”, 80–81. Asimismo, a las doctrinas de Huasco y Copiapó. Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario*, 33.

tomara como titular al arcángel San Miguel, lo que se ejecutó en el año 1672”.²¹ No obstante, la devoción a la Virgen ya estaba enraizada entre sus habitantes, seguramente por la acción de los dominicos y porque algunos de sus doctrineros profundizaron en su culto. Así, cuando se decide en 1676, gracias al impulso decisivo del cura Álvarez de Tobar, encargar una imagen de la Virgen del Rosario a Lima, la determinación contó con recursos y aportes de los indígenas y los vecinos españoles importantes:

“...según consta de las partidas 5ª y 7ª del segundo inventario del Sr. Álvarez, por el cura, señores e indios de Andacollo. Dicen así las aludidas partidas: ‘5ª. Una hechura de Nuestra Señora del Rosario, de vara y media, que la pagaron los señores vecinos, el cura y los indios, que costó 24 pesos, que fue la advocación primera de esta iglesia’ ‘7ª: la hechura de bulto que se trajo de Lima, de Nuestra Señora del Rosario, a costa de los indios, de algunos devotos y del cura’.”²²

De este modo, en octubre de 1676 se celebró por primera vez de manera oficial la fiesta en honor a la Virgen. Participó en esta celebración inaugural la cofradía del Rosario.

EL CASO DE LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DE ANDACOLLO (1676-1703)

En los primeros años de la evangelización fueron las órdenes religiosas, principalmente franciscanos y dominicos, las que introdujeron y reprodujeron las cofradías entre los indígenas, puesto que este tipo de asociaciones permitía que los recién convertidos se relacionaran entre sí mediante un modelo que fomentaba el que las prácticas y comportamientos ancestrales se ajustasen a las costumbres y la moral cristiana. A su vez, mediante este tipo de corporaciones se contribuía a la construcción de la sociedad corporativa, en la que cada persona debía participar buscando el bien común, lo que implicaba cierto grado de acortamiento de las diferencias entre ellas.²³

Asimismo, las cofradías fueron un agente de sedimentación de las instituciones eclesásticas en el Nuevo Mundo, de la fe en definitiva, pero también se convirtieron en un espacio de relaciones más bien horizontales. En tal sentido, la cofradía, como organización laical, constituía un espacio de integración social,

21 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario*, 164-165.

22 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario*, 36-37.

23 Carlos Ruiz, “Cofradías en el Chile Central”, en *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile XVIII* (2000): 23.

cultural y racial, que menguaba las diferencias entre los diversos sujetos que la conformaban, generándose una comunidad devocional en torno al patrono de esta.²⁴ Incluso más, la cofradía permitía que se estableciera un control social en varios estadios: entre los asociados de esta, y desde la orden religiosa o bien del obispado según el caso. Dicho de otro modo, entre todos los cofrades resguardaban que se cumplieran las normativas de la cofradía, como también que se desarrollaran prácticas sociales ajustadas al buen vivir y, por su parte, el obispado o la orden se ocupaba de que la cofradía estuviera en consonancia con lo establecido por la Iglesia.

Tales razones motivaron la fundación de la cofradía en honor a Nuestra Señora del Rosario en Andacollo, cofradía que se vio resignificada desde la perspectiva de sus integrantes, principalmente los indígenas, quienes, en el proceso de apropiación de la institución, la reformularon en pos de reparar una cierta identidad dañada o reclusa en el imaginario culposo de las tradiciones sumergidas. Al igual como pasaba en el Viejo Mundo, esta cofradía cumplía un rol de integración social y religioso, pero a ello se agregó también el ser repensada en el contexto de las especificidades del espacio —hecho que revela la flexibilidad y permeabilidad de este tipo de instituciones a los territorios, su población e imaginario—, circunstancia que decantó en la articulación de modelos devocionales que confluyeron en una expresividad que fue el resultado de procesos de transculturación mediante los cuales los antiguos cultos indígenas se recondujeron a través de las manifestaciones religiosas cristianas, lo que dio origen a la religiosidad colonial. A su vez, en la cofradía se suscitaron dinámicas sociales en donde los indígenas, mestizos y castas lograron reconducir sus sentires y construir una identidad, a partir del culto mariano, que trascendió al espacio y a los siglos. Sobre la base de este asociacionismo se comenzaba a forjar solidaridad y arraigo comunitario.

Así, la cofradía de Andacollo es una asociación organizada en una zona rural, integrada mayoritariamente por indígenas que trabajan en los asientos de minas de la región y, por tanto, de sectores que expresaban su religiosidad de manera diversa, mediante prácticas devocionales festivas que se basan en tradiciones que se formaron a partir de lo indígena y lo hispano. Ello, en general, se oponía o se alejaba de la religiosidad popular normada por Trento, pero justamente este carácter sincrético fue el que empujó a muchísimas personas, de distintos lugares, a concurrir hasta Andacollo a celebrar, en conjunto con la

24 Celia Cussen (ed.), *Nuestra Señora de la Candelaria. Una hermandad de mulatos y naturales*. Santiago, s. XVII (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana – Biblioteca Nacional de Chile – Universitaria, 2021), 14.

cofradía, la fiesta a la virgen, donde el baile era el protagonista.

La organización de esta cofradía permitió a los recién convertidos integrarse a la sociedad colonial de manera más rápida y fácil. Dicho objetivo se fortaleció, además, porque estaba conformada también por españoles. Y con el correr del tiempo, en este mismo espacio devocional, confluyeron mestizos y castas.

Ahora bien, la cofradía Nuestra Señora del Rosario de Andacollo empezó a funcionar en 1676, bajo el amparo espiritual de los dominicos. Desde la primera reunión de los cofrades, contaron con la asistencia de frailes, entre ellos fray Antonio de Elgueta —quien en 1680 fue el prior del convento—, los frailes Joseph de Sandobal y Diego Moris, siendo el último consignado en las actas de la cofradía, fray y prior de la ciudad Matheo Fernandes, en 1701. Mas, la cofradía de Andacollo estaba bajo el cuidado del cura parroquial, por lo que dependía del obispo de Santiago. En efecto, en las actas de octubre de 1676 se consigna que el anfitrión era Bernardino Álvarez de Tobar, el que recibía a los invitados como “cura propietario y capellán de dicha hermandad”.

Con todo, la cofradía carecía de reconocimiento. Si bien no había un aparente conflicto de jurisdicciones, lo cierto es que no era del todo claro quién tenía potestad sobre ella, puesto que aun en 1702, en el Libro de Actas se insiste en la necesidad de reconocimiento, y seguramente, autorización de sus constituciones, y se indica: “... hasta que tenga confirmación de Prior legítimo más cercano de este asiento de la ciudad de la Serena”.²⁵

Lo anterior llevó a que, formada la hermandad, se manifestaran una serie de rasgos que la caracterizaron por largo tiempo. Por una parte, el objetivo prioritario de la corporación fue la devoción a la Virgen, que constituyó, a la vez, su finalidad primera. Seguidamente, la diversa composición social, racial y de género de la cofradía, que incluso conllevó que los cargos los desempeñaran mujeres y hombres indígenas y españoles, fue otra de sus particularidades. Por último, está la ambivalencia sobre la dependencia de la cofradía, pues su gestión inmediata recaía en la parroquia diocesana, cuyo principal impulsor y capellán fue el cura Álvarez de Tobar, pero a la vez estaba bajo el amparo espiritual de los dominicos.²⁶

Así, en su acta de fundación se establece que el objetivo de la cofradía es

25 Jorge Falch, “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 11 (1993): 163.

26 La evolución de los capellanes de la cofradía en Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*, 189-190.

resaltar la devoción a la virgen, lo que la configura como un tipo de cofradía de gloria, y la intención explícita de fundarla es “conseguir el bien de sus almas” y “ganar indulgencias”.²⁷

Para cumplir con tales objetivos se acordó, por un lado, que a sus integrantes no se les exigiera una cuota de dinero o bienes para poder ingresar, pues se decía que “no han de llebar interes ninguno”. Aunque en contrapartida, se solicitaba el rezo del Rosario todos los sábados: “Y esta Congregación no tiene mas cargo que resar cada Sauado el rosario, que son tres tercios de Maria Santísima”.²⁸ Esta ausencia de costos para asociarse en la corporación se debió quizás a la pobreza del lugar; sin embargo, el pago espiritual del cofrade implicaba disciplinar y cristianizar los tiempos y la vida cotidiana de las jornadas y la semana.²⁹ Pero aún más, con el fin de promover la piedad específica del Rosario, el sumar nuevos integrantes ayudaba a realzar la fiesta patronal en Andacollo, que debía concretarse dos y hasta tres semanas después de aquella celebrada al Rosario a comienzos de octubre.

También, y considerando las mentalidades de la época sobre la muerte y el más allá, era común que en muchas cofradías que se organizaron en el período, se auxiliara a las familias de los cofrades que habían fallecido. Para eso se les pedía a los asentados en la cofradía local que, al momento de la muerte de alguno de los hermanos, aportaran “un real”, pues había que costear los gastos del funeral de dicha alma. Con ese dinero se costeaban viajes, manutención, misas y sacramentos de los dominicos que iban a la fiesta. Para la cofradía, que no tenía ingresos por entrada ni cuota, la fiesta era el momento para reunir recursos por la muerte de los cofrades, así como limosnas para sostener los gastos festivos, además de reunir aquello que en otros rincones del corregimiento juntaban los procuradores.

Para cumplir entonces estos fines espirituales, de asistencia, devocionales y festivos, es que constituyeron una mayordomía encargada de organizar la celebración de la fiesta, y una procuraduría que reunía recursos entre los fieles y devotos de los valles y zonas colindantes. En efecto, y pese a que la primera acta está destruida, puede apreciarse que en dicho “primer año” de 1676 se votaron los mayordomos y procuradores, cargos que se eligen en duplicado, uno para cada género. Así, la primera lista de cofrades, realizada por el cura Bernardino Álvarez de Tobar, indica que el cargo de primer mayordomo de la hermandad

27 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 163.

28 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 163.

29 González, “Las cofradías en la formación...”, 65.

fue ejercido por el cacique don Gabriel Yanamay, a quien acompañó la inscripción de su mujer Ana de Aguirre como primera mayordoma. En el cargo de procuradores, aparecen los indígenas Pedro Chupira y su esposa Michaela Pastenes, como también en el listado de sus asociados “aparecen los indios y mulatos, el cacique y la cacica, las damas de la sociedad y los familiares del cura...”.³⁰

La cofradía se organizó mediante una junta directiva que encabezaban los mayordomos y sus cargos espejos femeninos, a los que seguían los procuradores de los valles y las costas. Debían realizar una asamblea anual, clave en la época, pues grupos como los de los indígenas y los mestizos no tenían mayor figuración social y política, y mediante su asistencia y elección como mayordomos y procuradores, pasaban a formar parte de un espacio en el que participaban en un plano de igualdad. Incluso más, en esta reunión, las autoridades que se renovaban podían ser indistintamente hombres y mujeres, españoles e indios, pues tal como se consigna en las constituciones, se esperaba que “nadie excuse serlo, habiéndolos elegido, so pena que lo borrarán de esta hermandad los que quisieren aceptar”. De hecho, aparecen un total de 83 nombres asociados a cargos de mayordomía, procuraduría y hermanos mayores, de los cuales tres cuartas partes corresponden a mujeres y hombres indígenas. Asimismo, del total de personas que desempeñan cargos, hay más mujeres (45, un 54%) que varones (38, un 46%). Resulta muy destacado que se reservara a las mujeres un puesto en la dirigencia de la hermandad como mayordomas y procuradoras, constituyéndose la cofradía en un espacio de reconocimiento del linaje y aporte de las mujeres, aunque no sabemos si podían votar.³¹

Por otra parte, los varones son los que más se repiten en estos cargos, lo que nos induce a sostener que son estos los de mayor acceso a las redes sociales, tanto con el cura párroco y frailes visitantes como con la asamblea de integrantes que los votaban. Esto último ocurría pese a que se buscaba asegurar la rotación y que no se perpetuasen poderes locales en la institución, para evitar confrontaciones con los párrocos o los regulares.

30 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 162. Inclusive mayordomos/as y procuradore/as indígenas existieron todos los años de que se tiene registro, y solo en 1696 se incorporan de manera explícita mayordomos *de* españoles.

31 También existía participación de mujeres en cargos de la cofradía de negros horros de La Candelaria en el Santiago de los siglos XVI y XVII. Ver Gabriela Andaur, “Relaciones interétnicas en Santiago colonial: La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín” (Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Santiago, Universidad de Chile, 2009), 38-39 y 59-62.

Así, con la asistencia espiritual de los dominicos e impulsada por el sacerdote Álvarez de Tobar, la creación de la cofradía tuvo por finalidad canalizar el fervor religioso que la población de Andacollo tenía por la Virgen del Rosario. Cobró importancia la fiesta patronal y su procesión, que los mayordomos se encargaban de organizar y los procuradores de financiar mediante las limosnas anuales. Para tales tareas contaron con la ayuda espiritual de los dominicos, los que solo tenían por misión profundizar el fervor religioso al Rosario, y que concurrían a las reuniones anuales de la cofradía. En efecto, las obligaciones más destacadas de la orden son las de carácter religioso: garantizar la celebración de la fiesta a la virgen del Rosario, como también profundizar en su conocimiento, propagando la devoción. Por lo anterior, lo primero que debían hacer los cofrades era inscribirse en el libro de la cofradía, paso importante para ganar las indulgencias propias de la misma. En ese sentido, el ingreso a una cofradía conllevaba beneficios espirituales, los que cada asociado lograba, por una parte, mediante el rezo del rosario y, con ello, también los demás miembros; y, por otra, la cofradía como cuerpo colectivo, al estar bajo la protección espiritual de los dominicos, que se hacían partícipes del carisma propio de esta orden, permitía recibir las indulgencias plenarias de los moribundos: “Con ello podemos pagar la justicia divina todas nuestras deudas y procurar algún alivio, hasta la libertad de las almas del Purgatorio”.³²

Según lo expuesto, es posible entender la cofradía como un espacio de adaptación cultural y social que se conforma como un punto de reunión para crear nuevas redes sociales e incluso de parentesco, perdidas por el desarraigo y el traslado forzoso de muchos de sus integrantes. Por lo dicho, la cofradía constituyó un lugar de alivio y desahogo, en que los diversos pesares quedaban atrás, gracias al sentido dado por la devoción a la virgen, que concedía asimismo la posibilidad de manifestar la propia sociabilidad durante las fiestas. Además, la variada y diversa composición social, étnica y de sexo de la cofradía, y el acceso de mujeres y hombres a cargos dirigentes, la sitúan como uno de los pocos espacios sociales en donde indígenas y mestizos podían participar plenamente en su calidad de sujetos e individuos, y ya no solo como fuerza de trabajo colectiva de la encomienda y del asiento minero.

Luego, la diversa composición social, racial y de género de la cofradía se manifestó en que los cargos los desempeñaran mujeres y hombres, indígenas y españoles. Si bien desde el principio los cargos los ejercen los indígenas, participan también en ellos los “señores vecinos” y religiosos dominicos del

32 Ramón Ramírez, “La Cofradía del Rosario en Chile”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 10 (1992): 13.

convento de La Serena. Así, su carácter multiétnico la perfila como una cofradía atípica, en cuanto a que, generalmente, las de las zonas rurales fueron solo de indios.

La gran cantidad de población indígena en el asiento permitió congregarse a múltiples hermanos y hermanas, lo que revela la exitosa divulgación del culto mariano del rosario. Los nuevos cofrades se unían a la hermandad en las reuniones de la asamblea, las cuales se realizaban a fines del mes de octubre, luego de la celebración del Rosario en La Serena y de la fiesta de Andacollo. Si se revisa con detalle el listado de sus asociados del periodo 1676 a 1703, suman un total de 1015 personas individualizadas, considerando también españoles y religiosos, de los cuales al menos la mitad eran mujeres³³. Era una cantidad importante, puesto que para el año 1700 se consigna que el total de la población del corregimiento era de 6.405 personas, de las cuales, 834 vivían en el curato de Andacollo y 1.502, en la ciudad.³⁴ Así los cofrades asentados constituían casi una séptima parte de la población regional, superaban el número de vecinos locales, y equivalían a dos terceras partes de la ciudad colonial más importante de la zona norte del reino. Esta gran convocatoria entre la población regional aseguró difusión del culto e identidad devocional.³⁵

Cofradía y asiento minero, haciendas o encomiendas pasan a ser así dos formas de entender la participación del mundo indígena en el periodo colonial. Por una parte, en los asientos mineros los indios estaban destinados a trabajar, y morir muchas veces, en lavaderos de minerales desarrollando tareas con alta exigencia física. Esto se veía agravado en el caso de quienes fueron obligados a trasladarse desde sus lugares de origen, perdiendo sus redes de parentesco, así como las vinculaciones sociales. Además, en los asientos solo se estipulaban los apellidos de los hombres principales, o a lo sumo el de los casados con familias, y en general nunca el de las mujeres, en tanto que en la cofradía eran personas con nombre y apellido, sujetos, incluso con cargos relevantes compartidos con los españoles, sin distinción de sexo. En este último escenario podían ganar

33 Respecto a la suma total, Jorge Falch sostiene que son 936 personas. Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 153. Nosotros volvimos a transcribir la lista que publica el padre, trabajo que nos arrojó en total 1235 entradas o nombres. Dicha información la depuramos, identificando nombres repetidos, como era el caso de los religiosos, que se disponían en los registros cada año. Este proceso nos arrojó 213 de estos casos, además de 7 casos adicionales sobre los que hay duda de alcance de nombre, siendo también descartados. Esto sumó en total 1015 personas. Además, se debe considerar que el legajo tenía una serie de hojas dañadas, que corresponden a 1677, 1686, 1690, 1692, 1693 y 1694, por lo que los integrantes totales podrían ser muchos más.

34 Jorge Pinto, *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*, Tomo I (La Serena: Ediciones Tequirque, 2015), 199.

35 “Numeración de los indios del general Jerónimo Pastene que se asientan en el Pueblo de Limarí, Sotakuí y otras estancias” (1698), Archivo Histórico Nacional de Chile, Notariales de La Serena, vol. 18, f. 95-96.

prestigio social en la comunidad dedicados a brindar honor a su devoción, y aún más, a divulgarla y promoverla. Esto era posible para todos, puesto que las constituciones de la cofradía así lo indicaban, al exigir que una vez al año se renovaran los cargos. Incluso más, para quienes habían tenido una vida desordenada, el ingresar a la cofradía significaba vindicarse ante la comunidad, lo que constituía una muestra de arrepentimiento, pero, además, de aceptación de los demás miembros de alguien que pasaba a ser digno.

La cofradía se instauraba entonces como un pequeño reducto donde se establecían relaciones horizontales entre y con los indígenas, con mestizos y españoles, independientemente de su origen o filiación. Esta característica la transformaba en un espacio de relativa autonomía, pues si bien la hermandad residía en la parroquia y era guiada por los sacerdotes dominicos, fueron los cofrades quienes le dieron realce a la fiesta, difundieron la devoción a la virgen y recogieron las limosnas y aportes de los fieles. Así, la cofradía se convirtió en un microespacio autónomo de reconocimiento y reproducción cultural, a través del cual los indígenas canalizaron la escasa participación que les estaba concedida en la vida social, para construir un espacio de relaciones entre pares, de reconocimiento colectivo y sociabilidad popular. Allí, los sujetos lograron construir una identidad sobre la base de la práctica social de relacionarse con los “otros”, en una trama de intercambio de bienes simbólicos devocionales, rituales y familiares. Cuestión sin duda importante si se considera que el proceso de conquista, colonización y evangelización había desarticulado a las comunidades económica, política y familiarmente, desintegrando y destruyendo cultos y creencias, pero también cuerpos, poblaciones e identidades. En un contexto donde el indígena tenía vedada casi cualquier práctica, y las comunidades habían sido presionadas culturalmente viéndose obligadas a adaptarse, la cofradía aparecía como un lugar único y especial donde no solo se reconocía, sino que también se construía una sociabilidad popular.

Al erigirse esta cofradía en Andacollo, este espacio cobró importancia de manera progresiva para los feligreses de las doctrinas adyacentes, puesto que su ubicación geográfica permitía que devotos a la Virgen pudiesen acceder a él de manera relativamente fácil. Por eso la cofradía consideró disponer en 1689 de procuradores auxiliares para Limarí y Elqui, a los que agregó en 1691 a otros más para Los Choros. Estos procuradores especiales eran los encargados de recoger la limosna durante el año en sus zonas, así como de difundir y promover el culto, logrando una profundidad que se vinculará a procesos devocionales de larga duración. Tras ellos, estuvo el rol jugado por los cofrades, quienes cumplieron con difundir el culto a la Virgen. Estas decisiones pueden ser uno de los principales antecedentes de la gran devoción a la Virgen del Rosario de

Andacollo en la región, fervor que irradia todo el territorio e imaginario devocional hasta el día de hoy.

No obstante, con el correr del tiempo y dada la popularidad que alcanzó la devoción de la Virgen del Rosario, se produjo un giro en la conformación de la institución. A partir de 1696, aparece la nominación de los primeros mayordomos *de* españoles, lo que implicó que la mayordomía que dirigían indígenas pasase a ser mayordomía *de naturales*.³⁶ Se inicia de esta manera una asimetría que potenciará una marginación progresiva de la participación indígena en la cofradía, constituyéndose en el primer antecedente de elitización de la hermandad, pues pasará a ser un español quien concentrará el real poder, lo que solidificará las distancias y jerarquías sociales. Es quizás este el primer impulso que se da al asociacionismo indígena y popular hacia otras manifestaciones devocionales, como los bailes de indios y de la bandera.

Tras tal manifestación religiosa popular, en 1700 se inició una supervisión de la cofradía de Andacollo por parte del visitador eclesiástico Pedro Martínez de la Puebla, quien sancionó y prohibió las prácticas sociales y festivas —los bailes— que se desarrollan en la conmemoración del Rosario, pues habrían gastado recursos en comida, bebida y pólvora, causando “ofensas contra su Divina Majestad”.³⁷

RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL Y AUTORIZACIÓN ECLESIASTICA DE LA COFRADÍA

Las cofradías debían cumplir al menos con dos exigencias para tener reconocimiento formal. Por una parte, debían contar con constituciones escritas, contestes con el espíritu tridentino. Y debían tener licencia o autorización tanto del obispo como de la corona, autoridades que debían supervisarlas mediante visitas y exigencia de cuentas.³⁸

En 1681, la cofradía de Andacollo, pese a la gran cantidad de devotos que la integraron, no tenía aún aprobados sus estatutos, situación que se mantuvo hasta 1702. Ese año, la asociación fue visitada por el vicario del Obispado de Santiago, Cristóbal Olivera, quien consignó tal situación. Asimismo, evidenció que no había cuentas de la cofradía desde su fundación, y que tampoco había

36 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 154.

37 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo...*, 86-87.

38 Annick Lemperière, *Entre Dios y el Rey: la república. Ciudad de México de los siglos XVI al XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 58.

autorización correspondiente para el convento dominico.

En defensa de la legitimidad de la cofradía, los dominicos indicaron que Roma autorizaba que fuesen confirmadas por el "... Prior legítimo más cercano de este asiento de la ciudad de la Serena". Por la misma razón, consideraban que la cofradía contaba con fuero y autonomía respecto del poder diocesano: "No puede ser visitada, como rezan las Bulas de los sumos pontífices, de los ilustrados señores obispos ni de otro ningún visitador secular".³⁹ Esta afirmación los dominicos la sustentaban en que: "... los obispos, a pesar de que puedan visitar las diversas cofradías e instituciones de la Iglesia, sin embargo 'no pueden visitar las confraternidades que son propias de la orden de los predicadores' como la Cofradía del Rosario...".⁴⁰

Aún más, argumentaban que, para el caso de América, un grupo de ordenanzas había dado autonomía a la orden en torno a ciertas cofradías bajo su mando, apelando para ello a la ordenanza de 1679 que le confirió al Maestro General o Vicario de la orden la facultad de instituir en cualquiera de los reinos la Cofradía del Rosario.⁴¹

Con todo, en lo referente a la normativa relativa a las cofradías americanas, la Iglesia y la Corona comenzaron a aumentar el control sobre la fundación y desarrollo de aquellas, cuestión que se profundizó para la segunda mitad del siglo XVII mediante una serie de normativas emanadas de la Corona que buscaron regularizar estas asociaciones mediante la refundación de algunas o la absorción de otras, o bien dando por terminadas una serie de viejas cofradías "irregulares". La Iglesia, por su parte, desde el concilio de Trento confirió mayores facultades y competencias a los obispos sobre estas asociaciones:

"...tengan también derecho a visitar los hospitales y colegios, sean los que fuesen, así como las cofradías de legos, aun las que llamen escuelas, o tienen cualquier otro nombre, pero no las que están bajo la inmediata protección de los reyes, a no tener su licencia".⁴²

En el caso del virreinato peruano, el esfuerzo controlador se anticipa y surge en el mismo siglo XVI. La mayor parte de las cofradías que existían se habían

39 "Acta de 17 de octubre de 1681", Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, Cofradías, leg. 5, f. 4.

40 "Libro de Fontana", Archivo Provincial de la Orden de los Predicadores, Chile, visita 45.

41 Ramírez, "La Cofradía del Rosario en Chile", 12.

42 "Concilio de Trento, Sesión XXII, Decretum de reformatione, caput 9, de 17 de septiembre de 1562" en Anastasio Machuca, *Los Sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano, en latín y castellano* (Madrid: Librería Católica de D. Gregorio Del Amo, 1908), 260.

fundado en las ciudades, pues tanto la Corona como el clero regulaban su formación. Por ello el Primer Concilio Limense (1551-1552), en los estatutos relativos a los españoles, en su constitución 40, alerta de la existencia de muchas cofradías, algunas con estatutos que no están regularizados, por lo que ordena que no se funden más, sin expresa licencia de los obispos, so pena de 50 pesos de multa.⁴³

Este mandato se reitera en el II Concilio Limense (1567-1568): “Las confraternidades han de ser reformadas y no deben fundarse nuevas, salvo expresa licencia de los ordinarios diocesanos”. En tanto, el III Concilio de Lima (1582-1583) remite ya de forma directa a lo establecido en Trento, vale decir, que es el obispo quien debe autorizar la fundación y estatutos de las corporaciones devocionales. Lo anterior llevó a que muchas normas se superpusieran entre sí. Por una parte, había autorizaciones que legitimaban a los dominicos para poder fundar libremente cofradías de acuerdo con ordenanzas concedidas a ellos, mientras que, por otra, la Corona buscaba mayor control sobre los diversos espacios americanos estableciendo que no se fundaran más cofradías. De otro lado, los concilios provinciales, contestes con Trento, indicaban que era facultad del obispo autorizar los estatutos. Lo que sí se reforzaba era la jurisdicción diocesana, por lo que los obispos estaban autorizados para visitar las cofradías, revisar las alhajas destinadas al culto, que eran comprendidas como bienes eclesiásticos; inspeccionar los libros, las entradas de limosnas, conocer los fines de la cofradía, etc.⁴⁴

Así, muchas cofradías que no contaban con licencia fueron reprobadas por la Iglesia, cuestión que generó conflictos entre los obispos y las órdenes, como también con las cofradías. Incluso más, estas instituciones estaban sujetas a un doble escrutinio. Por una parte, la jurisdicción regia, de acuerdo con la Recopilación de Indias, podía intervenir en todo lo relativo a las personas y bienes de las corporaciones, mientras que la jurisdicción eclesiástica vigilaba y dirigía los aspectos espirituales de la corporación.⁴⁵

La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, que aún no contaba con reconocimiento, se había fundado en la parroquia, cuestión

43 “Concilio limense 1” en Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772). Historia*, Vol. I (Lima: Tipografía Peruana, 1954), art. 40, 40.

44 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*, Libro I (Madrid: Ivlian de Paredes, 1681), tit. XV, leyes XXVIII y XXIX, 80-82.

45 “Constitución Quacumque de Clemente VIII de 1604”, Archivo Provincial de la Orden de los Predicadores, Bulario Dominicano, tomo 5, 669 y ss.

absolutamente indiscutible, más aún porque el convento de los dominicos se hallaba a unos 60 kilómetros de distancia, aunque ello no fue óbice para que los dominicos auxiliaran espiritualmente a los cofrades. El problema se suscitó porque los dominicos consideraban que la cofradía estaba bajo su amparo y, por tanto, bajo su jurisdicción.

Al producirse la visita pastoral de don Cristóbal de Olivera, vicario foráneo de la Serena, este desconoció que los dominicos fueran sus guías espirituales. Esto implicó que considerara esta cofradía bajo jurisdicción del obispo. Los dominicos, por su parte, al saber la posición del visitador, no se pronunciaron, lo que conduce a sostener que se allanaron tácitamente, reconociendo que la cofradía dependía de la parroquia, que a lo menos desde 1580 estaba en manos de sacerdotes seculares.⁴⁶

El visitador objetó que los recursos de la cofradía no estuvieran consignados en libros, por lo que indicó que los mayordomos debían abrir y llevar libros donde apuntaran las entradas y salidas. Les informó que les pediría cuentas de su período,⁴⁷ con lo que pretendía dar cumplimiento a las constituciones sinodales de 1688⁴⁸, de acuerdo con lo mandado por los concilios limenses. El objetivo de tales reparos y exigencias era impedir el mal uso de las limosnas o las posibles desviaciones de dichos fondos a fines ajenos a los de la cofradía.

El problema era que, si bien las constituciones del Sínodo de 1688 habían normado a las cofradías, dada la existencia de muchas de ellas en la ciudad de Santiago, lo cierto es que al obispo se le hacía difícil su control, en especial el de aquellas organizadas en las zonas rurales, de difícil acceso, lejanas y ubicadas en parajes inhóspitos, todo lo cual complejizaba la tarea de saber cuántas de ellas había y cómo estaban organizadas. También era problemático saber cuál era el comportamiento de sus cofrades y a qué destinaban las limosnas. De ahí que se determinara refundar cofradías y unir otras, para mantener así una mayor vigilancia sobre ellas por parte del obispo, especialmente en lo relativo a la forma en que se manifestaba el culto.

En tal sentido, en sus constituciones el sínodo cuestiona la existencia de bailes por parte de los cofrades para obtener limosnas, y más aún el hecho de que ellos se realicen en las iglesias y en horas inapropiadas.⁴⁹ Para el visitador

46 Falch, "Fundación y primer florecimiento...", 161.

47 "Acta de 1702" (fecha ilegible), Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, Cofradías, leg. 5, f. 15v

48 "Sínodo 1688. Cap. VII, c. 8", en Bernardo Carrasco Saavedra y Manuel de Alday Aspee, *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763* (Madrid: Instituto Francisco Suarez, 1983), 56.

49 "Sínodo 1688. Cap. VII, c. 1", Carrasco y de Alday, *Sínodos de Santiago de Chile*, 53-54.

Olivera debió ser motivo de escándalo saber que en la procesión de la Virgen del Rosario los cofrades realizaban bailes —manifestación sincrética y expresión de identidad de los sujetos de aquellas zonas—, de la misma forma que había sido consignado por el anterior visitador eclesiástico, Martínez de la Puebla, en 1700, quien criticó los gastos en bebidas, comida y pólvora que animaba los bailes. Por lo anterior, seguramente, se solicitó poner fin a los bailes de indios, pues constituían una religiosidad popular con características que se alejaban de lo pretendido por la iglesia. A su vez, el juego de la chueca, ampliamente arraigado, también se llevaba a cabo durante la fiesta, lo que para las autoridades eclesiásticas contradecía el deber de una devoción seria y digna hacia la Virgen, aunque para los indígenas constituía parte central de su sociabilidad y ritualidad.

La visita pastoral implicó una intervención diocesana directa a la cofradía, lo que afectó a la misma, puesto que en 1702 no se realizó asamblea y, por tanto, desconocemos si se sumaron nuevos integrantes. Asimismo, los dominicos dejaron de asistir en calidad de observadores. Con todo, un año más tarde se inscribieron nuevos cofrades en cifra considerable, representando un poco más de una décima parte del total de integrantes de todo el período. Cabe preguntarse si los nuevos inscritos son los antiguos cofrades. Identificamos la reinscripción de antiguos integrantes, aunque también en algunos casos podrían ser alcances de nombres, por lo común de algunos apellidos españoles asignados a indígenas, especialmente en el caso de los Cortés. Precisamente aparece en este año una antigua mayordoma de 1681, “Andrea Cortes”, así como una indígena, Ynes Cortes, que en 1683 era consignada como “de la Piedra Blanca” de Guana. Pero quizás el dato más interesante es que el apellido del mayordomo elegido en 1703, Miguel Casanga, se asigna a la población afrodescendiente de la actual región de Coquimbo, quien además ya aparece asentado en las actas de 1683 como “el moso”.⁵⁰

En 1704 murió el párroco de Andacollo y capellán de la cofradía Álvarez de Tobar, pasando esta las siguientes tres décadas a estar dominada por una administración precaria para la parroquia, y por tanto para la cofradía, sucediéndose un total de once párrocos en dicho lapso, lo que se traduce en que la hermandad viva un momento de declive. En síntesis, las críticas que hicieran los visitadores dan cuenta de formas de celebración por parte de los cofrades de la fiesta a la Virgen que permiten vislumbrar el germen de lo que hoy llamamos bailes chinos⁵¹, y que colonialmente se conocían como bailes de indios. Así, las

50 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 167.

51 Al respecto es interesante indicar que para el siglo XIX en las zonas rurales los indígenas, afro y mestizos se identificarán como los chinos, ignorantes y lejanos a las realidades de las zonas urbanas ilustradas. Por

diversas visitas pastorales que recibió la cofradía de Nuestra Señora del Rosario revelan que esta asociación logró institucionalizarse, aunque no podemos aún afirmar en qué momento. No obstante, persistieron los reparos a la forma de llevar adelante la fiesta y celebración de la Virgen del Rosario, así como a los gastos en que se incurría.⁵²

Finalmente, como se ha dicho, la cofradía, de modo paulatino, cambió la composición de sus cargos, pasando la mayordomía principalmente a los españoles. Con ello se redujo el espacio de integración social y religioso, en el que el cura Álvarez de Tobar había jugado un rol clave.

CONCLUSIONES

La cofradía del Rosario de Andacollo, gracias a la acción decisiva de su párroco y a la guía espiritual de los dominicos, fomentó la advocación de la Virgen del Rosario. Constituyó, asimismo, un espacio devocional, social y cultural particularizado para sus cofrades, pero, a su vez, también fue un espacio de control religioso y social para la Iglesia.

En tal sentido, la cofradía significó para sus cofrades un espacio de integración social, que permitió a los recién convertidos integrarse a la sociedad colonial de manera más rápida y fácil. Este espacio se fortaleció, además, porque estaba conformado también por españoles y, con el correr del tiempo, confluyeron mestizos y castas. De este modo, se generaron nuevas redes y vinculaciones, especialmente para aquellas poblaciones trasladadas desde otros espacios, a las que se les abrió la posibilidad de participar en los diversos cargos de la corporación. Esto se concretó en la configuración de ciertas autonomías para organizar la fiesta o recaudar limosnas, entre otras cosas. Pese al orden social de la época —altamente jerarquizado, con una estructuración social, en teoría, de poca movilidad—, hacia el siglo XVII los espacios colectivos de intermediación social y religiosa lograron canalizar la participación de individuos marginados del antiguo Corregimiento de La Serena, incluso de aquellos que residían en las haciendas, estancias y minas más alejadas de las ciudades. Este era precisamente

ello, a los bailes realizados a propósito de la fiesta de la Virgen de Andacollo se les llama bailes chinos.

52 Hacia 1757, y por orden del obispo Manuel Alday, se observan también prohibiciones de bailes que realizaban los indígenas que se producían en la fiesta andacollina, en particular el baile de la bandera. Este último, era de origen castizo, aunque recreado por los indígenas a base de su imaginario, originando un baile con rasgos populares y con un particular sentido estético que reñía con lo esperado por la Iglesia. Carrasco y de Adlay, *Síndicos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Especialmente revisar las constituciones 7a, 8a y 9a, Título XII, 92-96 y constituciones 12a y 13a, Título XIX, 132-133.

el caso de los indígenas y de aquellos que habitaban los sectores populares de Andacollo y los valles colindantes de Limarí y Elqui, quienes masivamente se asientan en la cofradía de Nuestra Señora de Andacollo en el período 1676 a 1703. Los indígenas fueron al menos un tercio de los poco más de mil inscritos en dicho período.

A su vez, la cofradía fue el espacio a través del cual se recondujeron sus sentires y donde se construyó una identidad a partir del culto mariano, el que llegó a trascender el espacio local y los siglos. Se generó, además, sobre la base de esta asociación, un sentido de solidaridad y arraigo comunitario. Así, la cofradía de Andacollo de finales del siglo XVII es una asociación organizada en una zona eminentemente rural, integrada mayoritariamente por indígenas y mestizos que trabajan en los asentos de minas, haciendas y estancias del antiguo corregimiento.

Estos sectores, que expresaban su religiosidad de manera diversa, mediante prácticas devocionales festivas basadas en tradiciones de sustrato indígena e hispano, generalmente se oponían o se alejaban del modelo de religiosidad popular normada por Trento. Lo anterior puede explicar el fervor de las personas por integrarse a esta cofradía rural a los pocos años de su fundación. Esta capacidad convocante llevó a la rápida propagación de la devoción a la Virgen, y empujó a personas de distintos lugares del corregimiento a concurrir hasta Andacollo a celebrar la fiesta en honor de la Virgen.

Más, por otra parte, la cofradía debe entenderse como un espacio propicio para que la Iglesia y la Corona ejercieran un control religioso y social. En efecto, el hecho de que estas corporaciones, si bien organizaciones laicas, debían estar autorizadas por el obispo, indica que deben cumplir con lo normado y querido por la Iglesia Universal. Por esta razón, una serie de prácticas y formas de expresión, como lo fueron los bailes, se pusieron en tela de juicio. Esto derivó en una intervención directa de la diócesis a esta cofradía, lo que trajo aparejados cambios paulatinos, pero no menos importantes, como el que los cargos de esta pasasen a manos de españoles, quienes, por cierto, “aparentemente” comprendían el sentido festivo barroco.

Lo anterior implicó la aparición de nuevas formas culturales, como los bailes de indios, hoy conocidos como de chinos, que disputaron los espacios rituales y festivos con la diócesis y que terminaron por consolidarse, pese a las reiteradas prohibiciones durante el siglo XIX.

Por otra parte, la historia de la cofradía de Andacollo devela las tensiones entre las órdenes religiosas y los obispos, en nuestro caso los dominicos y el Obispado de Santiago de Chile, en la disputa de jurisdicciones. La que logró

imponerse y prevalecer fue la de los obispos, que recurrieron a lo normado en Trento, y que estuvo apoyada por la Corona, respecto de la disciplina del clero y la feligresía agrupada en la cofradía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Histórico Nacional de Chile.

Fondo Notarial de La Serena.

Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile.

Cofradía

Archivo Provincial de la Orden de los Predicadores en Chile.

BIBLIOGRAFÍA

Albás, Príncipe. *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. Santiago: ECCLA Ediciones - Comunicaciones Claretiana, 2000.

Andaur, Gabriela. “Relaciones interétnicas en Santiago colonial. La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín”. Tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile, 2009.

Carrasco Saavedra, Bernardo, y Manuel de Alday. *Sinodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Madrid: Instituto “Francisco Suárez” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

Celestino, Olinda, y Alfred Meyers. “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú Colonial: Jauja en el siglo XVI”. *Revista Española de Antropología Americana* 11 (1981): 183–206.

Cortés, Hernán, Patricio Cerda, y Guillermo Cortés. *Pueblos originarios del norte florido de Chile*. La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004.

Cussen, Celia, ed. *Nuestra Señora de la Candelaria. Una hermandad de mulatos y naturales. Santiago, s. XVII*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - Biblioteca Nacional de Chile - Universitaria, 2021.

Falch, Jorge. “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo”. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* XI (1993): 149–78.

Fonseca, Josué. “Las cofradías en Cantabria: elementos para la comprensión de una estructura socio-religiosa significativa en los siglos XVI-XVIII”. *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Moderna*, nº 20 (2007): 43–71.

Galleguillos, Francisco. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896.

- González, Domingo. “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna”. *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 22 (2013): 63–92.
- Jara, Álvaro. “Lazos de dependencia personal y adscripción de los Indios a la tierra en la América española: el caso de Chile”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 20 (1973): 53–67.
- Jara, Álvaro, y Sonia Pinto, eds. *Fentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*. 2 vols. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983.
- Labarga, Fermín. “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”. *Scripta Theologica* 35, nº 1 (2003): 153–76.
- Lempérière, Annick. *Entre Dios y el Rey: la República. Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Machuca, Anastasio, ed. *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano, en latín y castellano*. Madrid: Librería Católica de D. Gregorio del Amo, 1908.
- Martín, Alfredo. “Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la Provincia de León (1770-1772)”. *Estudios Humanísticos*, nº 5 (2006): 137–58.
- Muñoz, Juan Guillermo. “Pueblos de indios del Valle Central chileno”. *América Latina en la Historia Económica* 6, nº 12 (1999): 9–26.
- Peña, Sergio. *Historia y religiosidad del Valle del Elqui*. La Serena: Editorial Atacama, 2004.
- Peña, Sergio. *La Parroquia de San Antonio del Mar, Barraza (1680-1824)*. La Serena: Sudamericana, 1994.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola*. Vol. Tomo I. La Serena: Ediciones Tequirque, 2015.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *La Serena colonial*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1983.
- Prieto del Río, Luis Francisco. *Diccionario biográfico del Clero secular de Chile*. Santiago: Imprenta de Chile, 1922.
- Ramírez, Ramón. “La Cofradía del Rosario en Chile”. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* X (1992): 9–24.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*. Madrid: Ivlian de Paredes, 1681.
- Rodríguez Mateos, Joaquín. “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”. *Anuario de Estudios Americanos* 2, nº 52 (1995): 15–43.
- Ruiz, Carlos. “Cofradías en el Chile Central”. *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* XVIII (2000): 23–58.

- Sociedad Bibliográfica de Santiago. *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispados y división en parroquias*. Friburgo: Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder, 1895.
- Valenzuela, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago: LOM Ediciones, 2013.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 1954.
- Villalobos, Sergio. “Ocupación de tierras marginales en el Norte Chico. Un proceso temprano”. *Cuadernos de Historia*, n° 3 (1983): 63–78.
- Vivar, Gerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.

Macarena Cordero Fernández
Instituto de Historia
Universidad de los Andes, Chile
Av. Monseñor Álvaro del Portillo 12.455
762 0086 Santiago de Chile (Chile)
<https://orcid.org/0000-0003-2385-0537>

Rafael Contreras Mühlenbrock
Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, Chile
Universidad de Concepción
Pueblo de Limarí sitio 5
Ovalle (Chile)
<https://orcid.org/0000-0001-9684-6489>