



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. XVIII (2017)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

La manipulación de la memoria andina em la evangelización del Virreinato del Perú

Ricardo González

Como Citar | How to Cite

González, Ricardo. 2017. «La manipulación de la memoria andina em la evangelización del Virreinato del Perú». *Anais de História de Além-Mar* XVIII: 37-61. <https://doi.org/10.57759/aham2017.36043>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.ª de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2017. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2017. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

La manipulación de la memoria andina en la evangelización del Virreinato del Perú

Ricardo González *

Anais de História de Além-Mar XVIII (2017): 37-62. ISSN 0874-9671

Resumo

Este trabalho analisa várias táticas promovidas pelos evangelizadores do vice-reinado do Peru, tendendo à criação de espaços ou rituais narrativos comuns capazes de integrar a população indígena na prática cristã, a partir das suas próprias expectativas e experiências e através da simbiose de personagens da história evangélica com eventos americanos ou a sobreposição de marcas cristãs em objetos de adoração andina. Finalmente, analisam-se algumas maneiras pelas quais a população nativa reformulou a religião imposta, de acordo com os seus próprios parâmetros plásticos e funcionais.

Palavras-chave: evangelização, Peru, memória, culto.

Data de submissão: 31/10/2016

Data de aprovação: 14/10/2017

Abstract

This paper analyzes various tactics promoted by the evangelizers of the Viceroyalty of Peru tending to create common narrative or ritual spaces able to integrate the indigenous population into Christian practice because of their own expectations and experiences by the symbiosis of characters of the gospel history with American events or the superimposition of Christian marks on Andean objects of worship. Finally, it discusses some of the ways in which the native population reprocessed the imposed religion according to its own parameters, as well in plastic as in functional terms.

Keywords: Evangelization, Perú, memory, worship

Date of submission: 31/10/2016

Date of approval: 14/10/2017

* Universidad de Buenos Aires, Argentina. *E-mail:* ricardogonzalez@filo.uba.ar .

La manipulación de la memoria andina en la evangelización del Virreinato del Perú

Ricardo González

Los discípulos de Cristo en los Andes

El proceso de evangelización americano, particularmente en aquellas regiones en las que el desarrollo de las culturas locales había generado sistemas religiosos estables y elaborados que impregnaban la vida y el trabajo, como ocurría en los virreinos de Nueva España y de Perú, requirió de sofisticadas estrategias de persuasión por parte de los frailes encargados del adoctrinamiento indígena en la organización reduccional. Necesariamente apoyadas en la interpretación del otro, estas estrategias exigían cierta flexibilidad hacia la visión que se intentaba erradicar y consecuentemente implicaban una heterodoxia controlada que oscilaba entre la permisividad o aún el fomento de ciertos aspectos y elementos de la memoria religiosa americana, la represión de los francamente incompatibles con el nuevo credo y, entre ambos fenómenos, los esfuerzos por introducir la doctrina cristiana.

En el Virreinato del Perú estas especulaciones generaron tempranamente empresas sorprendentes, que involucraban no solo a los frailes dedicados directamente a la evangelización sino a veces también a las jerarquías eclesiales. En este trabajo repasaremos algunas de estas acciones sustentando la hipótesis de que la manipulación de la memoria fue una táctica para introducir el cristianismo en los Andes. Intentaremos al mismo tiempo explicar algunas de las actitudes de los indígenas hacia esta simbiosis simbólica que en la práctica propuso recontextualizar –para usar la expresión de Verónica Salles-Reese (Salles-Reese 1997, *passim*)– los objetos de culto, explotando la indeterminación de las formas o su capacidad para fomentar lecturas múltiples. Dicho de otro modo: ver la manera en que los signos permitieron la proyección de perspectivas conceptuales y afectivas diversas en torno a un conjunto de objetos, personajes, narraciones y rituales unívocos. Paradójicamente, la multiplicidad de sentidos permitió el establecimiento del culto, si no la uniformidad de la concepción: lo mismo es lo otro y más aún, es justamente la diferencia la que convoca a la integración. Este proceso no se debió exclusivamente a alguno de los actores culturales del mundo colonial sino a todos y particularmente a los

modos de relación establecidos entre ellos. Tanto los religiosos que llevaron adelante la evangelización como los indígenas, produjeron o fomentaron estas resignificaciones, sólo que la intencionalidad o la espontaneidad con que lo hicieron varió en razón de la intencionalidad de los agentes, oscilando entre ser un producto genuino de la acción intercultural o una herramienta de la imposición.

Una de las formas que adoptó el fomento de la simbiosis entre mitos indígenas y doctrina cristiana fue establecer afinidades (el verbo es descriptivo, ya que estas afinidades resultan evidentemente forzadas) o conceptos análogos, a veces coincidentes, a veces contrapuestos, entre algunos de los relatos de los dioses andinos y aspectos de la doctrina o la historia cristiana. Una de las más comunes fue el hallazgo de parecidos entre las deidades locales y los santos: así Acosta señala que Ticsiviracocha era “un varón insigne parecido a nuestros castellanos [...] ilustre en virtudes y obras” y vestido de modo “parecido a nuestros santos” quien luego de una enseñanza infructífera “fue coronado del martirio” (Acosta 1954, 397). Ramos Gavilán afirma remitiendo a Acosta que

...los indios tenían un ídolo llamado Tangatanga, del cual decían que en uno eran tres y tres en uno [...] Al mismo modo en la isla del Titicaca, adonde estaba el principal templo del Sol, tenía tres estatuas, introduciendo el demonio trinidad, nombrábanlos por aquestos nombres, Apuinti, Chiripunti, Intiguanqui, que quiere decir el padre, el señor Sol, el hijo Sol y el hermano Sol. Afirmando que era un solo Dios (Ramos Gavilán 1976,78).

Antonio de la Calancha retoma esta genealogía con algunas variantes: “en otros territorios tenían tres estatuas del Sol, el hijo Sol y el aire o espíritu hermano del Sol” y rematando con sarcasmo dice: “el Demonio les persuadió [...] y a fuerza de tres soles, les abrasó el ánima” (de la Calancha 1639, 323). Como vemos, mientras que en algunos casos se alude a personajes semejantes a los santos, en otros se asigna a la analogía un carácter opuesto en sentido, aunque semejante en la forma, a la hipóstasis trinitaria.

Otro modo común de enlazar la historia andina con la cristiana fue el relato de la aparición de discípulos de Cristo llegados a comienzos de la era cristiana a predicar el evangelio en América. Fueron particularmente los agustinos quienes introdujeron y difundieron los relatos sobre la predicación americana anterior a la conquista. En su *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, Alonso Ramos Gavilán dedica cinco capítulos al discípulo de Jesús llegado al Perú. Su prueba son “algunos lugares de la Sagrada Escritura”, citas de Isaías, Moisés y David, en las que se compara la doctrina con

las nubes y la lluvia, que llegan a todos los rincones de la tierra: “*in omnem terram exiit sonus eorum*” (Ramos Gavilán 1976, 27).

Con estos fundamentos y algunos ejemplos de este hecho en diversas regiones, Ramos introduce las travesías del apóstol en dos historias que en algunos puntos parecen superponerse y aún refundirse. La primera es la del Santo Discípulo de Cristo llamado también según el cronista, Tunupa, nombre de la deidad andina que representaba al rayo y que fue tempranamente identificada con personajes de la historia cristiana, como lo ha mostrado Teresa Gisbert (Gisbert 2008, 40-46). Dice Ramos

[...] entre los indios se trata, de que se vio un hombre nuevo y jamás otra vez visto, el cual hacía grandes milagros y maravillas, por lo cual le pusieron por nombre (según afirman algunos indios antiquísimos) Tunupa, que es lo mismo que decir gran Sabio y Señor (Mateo, 9). Pues aqueste glorioso Santo por su predicación fue perseguido y finalmente martirizado (Ramos Gavilán 1976, 29).

El discípulo había tratado infructuosamente de convertir a los indios que intentaron apedrearlo en Cacha, donde fue defendido por fuego del cielo y había seguido viaje hacia el Titicaca con el fin de conocer y destruir el adoratorio del Sol. Los naturales lo vieron descender del cielo en medio de una celebración, “blanco y zarco, casi en el traje y vestido de que ellos usan”. A modo de héroe civilizador, el discípulo lleva el vestido de los indios con quienes mantiene una relación ambigua que según el agustino oscilaba entre el aborrecimiento por sus reprensiones y la veneración, llegando a llamarlo “Taapac” o Hijo del Creador, en un evidente paralelo con Jesús. Sin embargo, era preciso por razones históricas indisimulables, que la conversión fracasase y esto se da en el relato con la irritación de los indios por su persistencia en la prédica a la que sigue el martirio del empalamiento con una vara de palma. Para dar realismo a la historia, Ramos describe el empalamiento, no mítico sino efectivo, del agustino Diego Ortiz. El cadáver del Discípulo, puesto sobre una balsa surcó el Titicaca llegando a Chacamarca donde formó el cauce del Desaguadero, terminando en los aullagas o bien en la costa de Chile (Ramos Gavilán 1976, 30-32).

A continuación Ramos inserta la narración de un segundo Discípulo de Cristo, quien había introducido en el Collao la Cruz de Carabuco que había estado enterrada junto a la laguna 1500 años. Como es corriente en estos relatos, la prédica silencia los oráculos y para recuperarlos, los indios quemaron infructuosamente el madero y ante la imposibilidad de hacerlo, lo entierran, escondiéndolo. Durante la celebración del Corpus, que los

indios aprovechaban para “a sombra de nuestra religión, disimular la suya” (Inti Raymi) (Ramos Gavilán 1976, 34) la noticia de su enterramiento llega al cura quien descubre la reliquia, que es luego dividida para dar una parte a la catedral de La Plata. El predicador tiene las mismas características que el Santo Discípulo del Titicaca y como él es torturado y atado entre tres piedras (¿huacas?) en las afueras del pueblo, pero liberado por aves o ángeles se va por la laguna sobre su capa marcando una senda en el totoral, que los indios venerarían. En otra versión cuando el Discípulo llega desde Sica-Sica a Carabuco los indios comienzan a construir una iglesia para poner en ella la cruz, pero inducidos por el demonio queman el icho recogido para el techo donde dormía el predicador, que salva milagrosamente la vida. Aquí el discípulo es atado a una balsa y liberado por una bella señora que se va con él hacia el Desaguadero, donde se pierden o bien reaparecen luego en Puno. El santo era también llamado Tunupa (aunque algunas declaraciones afirman que ese era el nombre de un mago enemigo suyo), se alojaba en cuevas, realizaba milagros y

[...] por ser la gente de ella muy dada a la idolatría, se dice por cosa indubitante, que el Santo puso la Cruz en el lugar donde los hechiceros solían hacer sus juntas, y todo el tiempo que estuvo puesta allí enmudecieron los demonios, cesando de dar respuestas, de ahí tomaron motivo los idólatras de lanzar la Cruz en la laguna (Ramos Gavilán 1976, 41).

Las historias se superponen y el mismo cronista propone que el discípulo de Carabuco haya ido a otro paraje del lago Titicaca donde sería martirizado. En todo caso, la narración propone una preexistencia del cristianismo que, si no fue correspondida por los indios entonces, sienta un antecedente de la voluntad de evangelización e incluso algunos resultados, ya que en una de las versiones unos pocos indios adoptaron el cristianismo y son por eso martirizados por sus compañeros.

El paso de Santo Tomás se registró desde México (Cuadriello 2004, 325) a Perú y Antonio de la Calancha consigna basándose en Betanzos, que “Santo Tomás Apóstol fue el que paso a predicar a estas Indias del Perú” (con un discípulo). Calancha atribuye al discípulo la ambigua identidad propuesta por Ramos Gavilán, Tunupa, y al acompañante la de Taapac, también él, hijo del Creador (de la Calancha 1639, 316-320).

En estos relatos pretendidamente históricos y según los cronistas vivos en la memoria de los indios y en su quipus, se trasluce la resignificación de las celebraciones (Corpus/Inti Raymi) y de los sitios rituales (cruz/junta de hechiceros), así como se establece, mediante la presencia de los discípulos

de Cristo, un lazo precedente con las poblaciones de la zona, evidentemente señaladas por la voluntad divina para el bautismo.

Las huellas de los apóstoles y la “cristianización” de huacas y deidades

Más allá de estos antecedentes narrativos, la afinidad se vio también plasmada en huellas materiales dejadas por los mismos apóstoles americanos. Las reliquias de la Cruz de Carabuco son un ejemplo, pero más interesantes son los numerosos hallazgos líticos de esas huellas. En 1581 el futuro santo Toribio de Mogrovejo asumió el arzobispado de Lima, para el que había sido designado dos años antes. Dedicó la parte sustancial de su gobierno a largas visitas por el interior del virreinato tomando contacto con las culturas locales y algunos de los episodios sucedidos han sido recogidos por los cronistas del siglo XVII. En 1584 inició una visita desde Lima hasta Cajamarca, al norte del país. Al llegar a Chachapoyas, al este de Cajamarca, supo que por el pueblo de San Antonio de Colinap había pasado antiguamente un hombre predicando a Cristo, episodio recogido por Ramos Gavilán y repetido luego por Calancha en su *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*¹. La historia remite al paso de predicadores cristianos anteriores a la llegada de los españoles y según el agustino uno de estos santos había llegado adonde está una losa grande en el pueblo de Colinap,

donde viven dos huellas (sic) de dos pies juntos de 14 puntos y dos concavidades como güecos donde entraron dos rodillas y otra larga concavidad en figura de bordón. El santo arzobispo de los Reyes don Toribio de Mogrovejo, en cuya diócesis caía entonces la Provincia de Chachapoyas hizo cuando fue a visitar con gran acuerdo y prudente cuidado averiguación de la verdad, ocasionado de la voz común, y de la gran devoción que con la peña y huella tenía toda la comarca, y halló por antiguas tradiciones y asentada opinión, que el que allí dejó aquellas pisadas, rodilleras y bordón, era un hombre que predicó la ley de Cristo, blanco, barbado con el traje que usan los indios y que sobre aquella peña predicaba parado y rezaba de rodillas y descansaba las noches obrando prodigios [...] al primer toque dejaban señal, pareciendo cera lo que era peñasco. El santo Arzobispo aprobó la devoción de los fieles [a la piedra] [...] y autorizó el respeto y yendo él y besando las pisadas y cóncavos del bordón y rodillas, y tras el todos sus clérigos y demás gentío, hizo hacer una capilla donde quedase la losa² (de la Calancha 1639, 329).

¹ Él mismo autor aclara en la introducción de su libro “si leyeren en esta obra algunos sucesos, o antigüedades, que se diferencian en algo, o se encuentran en todo con lo que refieren otros escritores, adviertan, que solo las pongo porque he visto sus yerros en testimonios auténticos” (de la Calancha 1639, 4).

² Medida que equivale a 0,016 mm.

La noticia del arzobispo y su séquito instaurando el culto a una huaca, apenas travestida con las huellas del supuesto apóstol, que naturalmente nadie conoció, aunque las narraciones en boca de cronistas abundaban y se especulaba con que había llegado desde Brasil o Paraguay, es decir, desde el este, se completaba con otras recomendaciones: el mismo Mogrovejo (en la versión de Ramos Gavilán el gobernador indígena, con la aparente anuencia del arzobispo) “mandó la adorasen al tiempo que saliese el Sol”, convalidando así las formas del ritual prehispánico (Ramos Gavilán 1976, 38; de la Calancha 1639, 329).

El procedimiento empleado por el arzobispo, *i.e.*, la puesta en boca de los indios de un relato que testimoniaba la antigua presencia del cristianismo en América, fue un procedimiento común que enlazaba la evangelización con la historia y las leyendas locales al mismo tiempo que generaba un espacio ambiguo en el que los signos andinos se refundían con los cristianos en un todo en cierto modo indiscernible. Mediante la ceremonia arzobispal y la construcción de la capilla en torno a la peña sagrada se creaba una especie de culto integral en el que los elementos de la tradición americana servían de apoyatura al de los antiguos apóstoles itinerantes. Es difícil conjeturar hasta qué punto el relato recogido por Mogrovejo y su puesta en escena consiguieron inculcar a los pobladores de Colina conciencia de la nueva identidad de su huaca, pero evidentemente los efectos parecen dudosos.

Fuesen o no efectivas, estas narraciones eran relativamente corrientes. El mismo Calancha cita otras piedras con signos apostólicos (en Frías, en Conlanama) (de la Calancha 1639, 329) y aún incluye en algún caso mitos locales entrelazados con las historias cristianas sobre el soporte material y conceptual de las piedras-huacas. Las informaciones provienen siempre de los naturales aunque son luego difundidas por los sacerdotes. El jesuita Juan Vázquez supo por indios de Calango, a 15 leguas de Lima, que:

[...] en antiquísimos tiempos había venido un hombre blanco alto y barbado [...] predicando una ley que enseñaba el camino del cielo [...] dormía y echábase a reposar un poco de la noche en una piedra que está el valle arriba, donde estampó todo el cuerpo por la espalda, cerebro y pantorrilla; y en otra losa junto al pueblo se subía a predicar contra los ídolos [...] y donde los demonios daban ordinarias respuestas y continuos oráculos, desde que una vez los mandó callar este hombre nunca más hablaron y para siempre enmudecieron. En esta piedra dejó una vez señalada la huella del pie izquierdo y unas letras que pintó con el dedo. La otra huella dejó en otra piedra grande de la banda del río donde predicaba a la multitud (de la Calancha 1639, 326).

La peña de Calango³ era según Calancha una piedra blanca y bruñida que resplandecía con el sol “como si fuera de plata” y estaba en la ladera de un cerro sobre unos andenes junto a la iglesia. Según el testimonio de 1615 de un dominico doctrinante de Calango que el cronista agustino reproduce, la piedra tenía una huella “como de 14 puntos [2,24 cm] en ella hundida como si fuera blanda cera, y a una parte muchas letras en renglones, unas griegas y otras hebreas, en el carácter griego solo conocí la X y la Y.” Los signos fueron enviados a descifrar a Lima pero nadie pudo explicar que decían. El cronista había averiguado que la piedra había sido tenida “de tiempos inmemoriales en suma veneración, como cosa en que dejó aquel milagroso hombre sus vestigios.” El agustino añade un relato moralizado a la historia de la piedra:

burlando su estimación le fueron un indio y una su concubina al acto venéreo, y estando en su lasciva sensualidad, a vista de otros cayó un fuego del cielo (estrella dicen los indios) y no es tierra donde truena ni caen rayos, y sobre la piedra quedaron muertos los sensuales y en cenizas sus huesos; quedó el terror en los asistentes y el miedo en los sucesores y figura con una como estrella junto a la pisada del santo para memoria del castigo (de la Calancha 1639, 326-327).

El cacique Juan Pachao y otro indio viejo habían confesado “ser tradición de sus antepasados, que en la lengua general se llamaba aquella piedra Coyllor Sayana, que quiere decir piedra donde se paraba la estrella” mientras que en la lengua de la parcialidad era llamada Yumisca Lantacaura que significaba “vestidura o pellejo de estrella,” nombre que aludía al episodio de los sensuales. El cronista agustino hace una interpretación valorativa del relato, aludiendo a la “lascivia de los indios”, un reclamo contante de los religiosos. Pero los indígenas sacaban conclusiones muy diferentes y afirmaban que habiendo caído la estrella cuando la pareja miraba al cielo mientras tenía relaciones sexuales, era conveniente, además de respetar a la piedra, no “intentar en tales actos mirar a las estrellas”. La figura de la estrella dibujada junto al pie para recordar el hecho se denominaba Cantaucaro y, vinculando el mito de la piedra con la aparición apostólica Calancha señala que el hombre que predicaba allí “daba rayos de sí como estrella y porque castigó con estrella y fuego” (de la Calancha 1639, 327-328).

También el visitador del arzobispado Duarte Fernandez había hecho en 1625 averiguaciones sobre la piedra e incluso entrevistado a un indio de

³ También aquí Calancha sigue a Ramos Gavilán (Ramos Gavilán 1976, 38).

147 años, que era “ya cuando entraron los españoles indio grande que corría los chasquis” con quien fue hasta la Iglesia vieja junto a la que estaba “la piedra de que tantas antigüedades dicen las tradiciones” y que describe como de “un mármol azul y blanco luciente”. Tenía 6 varas y media de largo [5,59 m] y cuatro y media de ancho [3,87m] y 2 varas y cuarta [1,93 m] en la parte más alta “por la una cabeza” y “figurada e impresa una planta de un pie izquierdo de más de 12 puños”⁴ a más de las señales o letras (que el visitador dibuja y Calancha reproduce) y más abajo “unos círculos y otras como llaves, no quisieron decir los indios su origen. Están en este pueblecillo que es todo idólatra los Sacerdotes de los ídolos y los maestros de hechicería; en 37 adoratorios se pusieron 37 cruces el año de 1611”, según informa Ávila. Duarte señala igualmente que “todos los contornos de la piedra en larga distancia estaban cercados de colcas” con entierros subterráneos “algunos con cuerpos frescos de menos de un año”. Con realismo, el visitador “temiendo que indios tan idólatras donde hay súcubos, adoraban supersticiosamente aquella piedra”, le hizo picar las figuras” (de la Calancha 1639, 327-328).

Además de Coyllor Sayana, había en las afueras del pueblo otra piedra junto a un sembradío de coca, la que también tenía según afirma Calancha “una señal y figura de uno como cuerpo grande que está amortajado, porque tenía juntos los pies, y señalaba solo los carcañales, las pantorrillas los muslos, las posaderas, las espaldas, los codos, pescuezo y cabeza,” que a su vez, y según relato de los caciques y gobernadores indígenas correspondían a un antiguo predicador blanco que dormía mirando el cielo en la piedra “y dejó para memoria figurado allí su cuerpo.” También él había escrito con el dedo unas letras en la piedra “dándoles a entender, y para comprobar, que el dios a quien él predicaba era poderoso y su ley verdadera” (la escritura en piedra maleable como cera es un lugar común de estos relatos). Había aún una tercera peña-huaca, que el agustino no visitó (de la Calancha 1639, 326-327).

La narración de estos hechos, como la adoración a la huaca por parte de Toribio de Mogrovejo, deja a la vista el ingente esfuerzo realizado por los religiosos para refundir los sitios sagrados americanos con episodios de la prédica cristiana, aún con hechos que no guardaban el menor fundamento histórico, como era la jornada americana de los apóstoles. También en Calango, como había ocurrido en Colinap, los padres dotan de un entorno arquitectónico a las huacas para destacar su significación, mandando que

⁴ Medida cuya magnitud no he podido averiguar.

se hiciesen ramadas sobre las tres losas para garantizar su “mayor veneración” (de la Calancha 1639, 327). Tampoco parece casual que la iglesia vieja hubiese sido edificada junto a la huaca principal situada en el mismo pueblo, acercando así los espacios de culto o si se quiere agregando al destinado al ritual propio –que por los comentarios de los religiosos seguía plenamente vigente– el de los conquistadores.

Hay que notar que este cambio radical se produce sobre la misma materialidad: el signo de lo sagrado permanece aunque recibe otra significación, sacralidad marcada por el tránsito semántico en el interior del objeto. Los resultados de este artilugio son, nuevamente, dudosos. El mismo cronista afirma que los 50 tributarios del sitio habían sido “siempre muy idólatras y ahora no todos muy católicos”. Por otra parte el relato pone en evidencia la simbiosis producida en la piedra, sitio de los continuos oráculos devenida púlpito improvisado del hombre blanco y barbado que enseñaba el camino del cielo. En ese marco, el silencio de los demonios que sigue a la acción del apóstol reinstaura el orden de Dios por su mandato y al mismo tiempo, como ocurre en numerosas narraciones cristianas, pauta el sistema de poderes.

El jesuita Juan Vázquez consigna como en la piedra de Calango “donde los demonios daban ordinarias respuestas y continuos oráculos, desde que una vez los mandó callar este hombre nunca más hablaron y para siempre enmudecieron” (de la Calancha 1639, 326). Como Francisco en Arezzo, el predicador silencia y expulsa a los demonios y restablece así la correcta jerarquía del mundo, que los diablos habían trastocado. Era un tema de la tradición cristiana, dirigido a poner a la vista el verdadero orden. Ramos Gavilán –en paralelo con el silencio de los ídolos andinos– señala que Suidas refiere la negativa del oráculo de Apolo a responder a los sacrificios de Octaviano Augusto:

Un niño, que su nación
Es Hebrea, ya mis Dioses
Los gobierna y manda a coces
Me tiene puesto en prisión.
Derribome cual me veis,
y al fuego voy vivo y crudo,
ya jamás me preguntéis,
Que soy oráculo mudo
(Ramos Gavilán 1976, 28).⁵

⁵ La misma historia es recogida por Bernard de Fontenelle en su *Histoire des Oracles* (Fontenelle 1721, 152).

Las ventajas de la anticipación

Como afirma Jérôme Bruner (Bruner 2003, *passim*), estos relatos no sólo están dirigidos a contar historias sino también a proponer ciertas categorías de interpretación de esas historias que se apoyan en una forma de comprensión de los acontecimientos y en la explicitación de un orden dado. No solo cuentan sino que al mismo tiempo modelan. Al hacerlo sobre la base de la religiosidad andina el procedimiento muestra un conocimiento pormenorizado de las concepciones y rituales locales, pero también una perspicaz manipulación de la perspectiva indígena apoyada en la anticipación de su propia lectura. Los personajes cristianos, y particularmente María son introducidos en amalgama con las representaciones líticas o naturales comunes en la religiosidad de los Andes y al hacerlo se integran a un espacio de culto común que, si implicaba un relajamiento de los límites doctrinales, permitía al mismo tiempo un acercamiento que la experiencia mostraba trabajoso por medios más ortodoxos.

La reutilización en clave cristiana de las huacas líticas evidencia la familiaridad de los evangelizadores con las modalidades representativas de lo sagrado en los Andes. Las huacas líticas constituían la forma común, aunque no única, de materialización de las deidades, particularmente las huacas generatrices que representaban a los fundadores del linaje, íntimamente ligadas a la etnogénesis y que tenían prioridad en el culto de cada comunidad. La litificación de los ancestros fue descrita por numerosos cronistas ya desde el siglo XVI: “El primero que de aquel lugar nació, allí se volvía a convertir en piedras” afirma Molina del Cuzco señalando que “ponían ídolos de piedra dándole el nombre a cada huaca que ellos entendían había tenido aquél de quien se jactaba proceder” (de Molina 1989, 9-10; de Betanzos 1880, 64; Cobo 1890-1893, t.3, 312 y 316; de Albornoz 1989, 179). Cada grupo étnico tenía su propia huaca generatriz, incluyendo a los incas, cuyo ancestro remoto, Ayar Oche o Ayar Cachi se había convertido en piedra en el cerro Huanacauri luego de volar hasta el Sol para ser instruido sobre el poblamiento del Cuzco (Betanzos 1880, 14; Cieza de León 1880, 20-21; Sarmiento de Gamboa 1943, 125).

La lista de huacas relevadas por Cristóbal de Albornoz apoya esta preferencia por el material lítico: de las 167 piezas o sitios que consigna 98 eran de piedra (58,68%) mientras que 21 eran cerros, 8 eran pukuíos u ojos de agua, 7 eran cuevas, 4 imágenes, 2 árboles y las 10 restantes diversos elementos (Albornoz 1989, 179-191). Estas huacas tenían otros rasgos comunes. Arriaga, con noticias propias o de otros extirpadores como Hernández

Príncipe, señala que “de ordinario son de piedra y las más de las veces sin figura ninguna”. Las descripciones de las piezas requisadas en las visitas de extirpación reiteran la idea de una figuración lábil: “era de figura de un indio sin brazos ni pies” o “un gigante de piedra, aunque sin brazos” (Arriaga 1910, 14 y 60). Hay pues un tránsito, entre configuraciones abstractas y figurativas que guarda relación con el gusto por la simplificación de las formas y con la intención de alejar a estos seres sobrenaturales del carácter humano que en vida tuvieron. Contrariamente a la tendencia del cristianismo a humanizar la divinidad de Jesús y el carácter de María y de los santos, los dioses andinos evitan el naturalismo y se refugian en un hermetismo distante, una tendencia que, como veremos, reaparece a menudo en la escultura cristiana indígena colonial. Esta distinción de lo sagrado es claramente expresada por la observación del jesuita Bernabé Cobo sobre la escultura indígena:

En esta grande diversidad de ídolos he notado una cosa particular, y es, que los que tenían forma de animales y legumbres eran comúnmente más bien obrados e imitaban con más propiedad lo que significaban; pero los de figura humana tenían de ordinario tan feos y disformes gestos, que mostraban bien en su mala catadura ser retratos de aquel en cuya honra los hacían, que era el Demonio; el cual debía gustar de hacerse adorar en figuras mal agestadas, pues en las que destas solía dar respuestas, eran las más fieras y espantosas (Cobo 1890-1893, t. 3, 345-346).

Cobo señala claramente el hecho de que mientras los temas corrientes (animales y legumbres) eran “bien obrados”, esto es, naturalistas, las imágenes con prestigio oracular eran “las más fieras y espantosas,” asignando así la estética a la concepción religiosa y no a las preferencias de estilo o a la técnica. También Garcilaso señala la habilidad para “contrahacer” (imitar) las plantas de maíz que adornaban los jardines de Coricancha o los animales que se usaban en la decoración doméstica (Garcilaso de la Vega 1939, 162) y quizás no curiosamente Manuel Toussaint apunta para la estatuaría de culto mexicana la relación directa entre monstruosidad y divinidad (Toussaint 1983, XII). La lejanía con el naturalismo de la figuración llevó incluso a confusión a los españoles. Como dijimos, la huaca generatriz de los incas era Huanacauri. Aparece en la lista de huacas de Cobo como una “piedra, la cual era mediana, sin figura y algo ahusada”. En la crónica de Polo de Ondegardo se la describe como una piedra natural y Molina la presenta como “una peña grande, figura de hombre” (Molina 1989, 22 y 34), discrepancia que parece aludir a un lenguaje laxamente figurativo.

Cobo cuenta que cuando los españoles saquearon el adoratorio, llevando los metales y objetos de valor, “no repararon en el ídolo por ser, como he dicho, una piedra tosca” (Cobo 1890-1893, t. 4, 36).

La utilización de las huacas como herramienta introductoria por los religiosos cristianos no se limitó a la reasignación de identidades que mostramos. También en el plano de las formas y de los materiales hallamos signos de ese intento de acercamiento a través de la propia visión indígena. Algunos pasajes de Ramos Gavilán abordan extrañas disquisiciones en las que las piedras y el sol adquieren un papel que, aunque ligado a aspectos de la metafórica tradicional cristiana⁶, resultan una relación inesperada en el contexto americano del siglo XVII si no se las enmarca en su alusión a la visión andina. El capítulo XVIII de su Historia comienza con esta afirmación: “A la producción de todas las cosas materiales concurre el Sol [con mayúscula] aún hasta a la de la más excelente criatura, que es el hombre” (Ramos Gavilán 1976, 154). “Es Dios el Sol de justicia”, dice el agustino a continuación y al decir “es Dios el Sol” formula un enunciado figurado pero muy próximo a su inversión, “el Sol es Dios”, con que podría expresarse el culto incaico. En el borde de la tradición simbólica cristiana, el cronista desarrolla la idea de los santos como piedras (de la Iglesia): “[Dios] “ha hecho y hace infinitas piedras para que sirvan en su iglesia para edificarla”. Son las piedras que vio Juan en el Apocalipsis y también las piedras de los apóstoles, para concluir con un pasaje sugestivo:

Todas estas piedras participan del Sol de Justicia CHRISTO, unas más que otras, pero cual un rayo y cual menos (sic), pero aquella piedra divina MARÍA, tiene en sí todos los rayos, es el monte donde salió aquella piedra sin pies y manos, esto es CHRISTO, Señor Nuestro; “*Petra autem erat CHRISTUS*”. Sin pies y manos, esto es sin resistencia en las manos ni huída en los pies, para evitar los golpes que habían de darle. Es piedra sin pies cortada de aquel divino monte de María, que como tuvo el Sol presencialmente participó más luz que todas las demás piedras” (Ramos Gavilán 1976, 154).

Ramos Gavilán parece estar proponiendo una fusión sincrética al hablar de Dios en términos del Sol y de Cristo como una piedra sin pies ni manos (esta sí, una imagen novedosa e impactante). Una piedra sin pies ni manos era, según dejan claro las descripciones que mencionamos más arriba, una

⁶ Esta metafórica está basada justamente en la influencia del neoplatonismo sobre los filósofos bizantinos como el Pseudo Dionisio y aparentemente también sobre San Juan y a su descripción de la Jerusalén celeste en términos lumínicos (Apocalipsis, 21), en cuya perspectiva la luz solar opera como referencia figurada de la divinidad, metáfora que sería retomada por Escoto Erígena y Suger en la Edad Media y reciclada por el Barroco.

huaca. Si quedasen dudas sitúa el origen de esa piedra en el monte, que es María. Como se sabe los cerros eran el sitio de ubicación más común de las huacas y según lo señala la reseña de Albornoz, eran en sí motivo de culto. Todo el pasaje puede entenderse casi como una *ékfrasis* de la forma corriente de las huacas y por lo tanto como una presentación de los personajes cristianos en términos de la concepción andina, quizás como un modo de facilitar a sus compañeros de labor pastoral una imagen útil para hacer viable la introducción de la historia cristiana en el contexto andino.

Tanto la promoción de cierto paralelismo entre concepciones típicamente cristianas como la de la Trinidad con discutibles atribuciones míticas andinas, las historias de los predicadores apostólicos tempranos y su simbiosis con relatos propios de las huacas, la superposición de ambos cultos o las descripciones de los personajes cristianos en términos afines a los de los dioses andinos, parecen apuntar a un mismo objetivo que es el de estimular los vínculos, reales o ficticios, entre la religión de los conquistadores y la de los conquistados. Esta perspectiva, que colisiona con la ortodoxia dogmática y el sentido excluyente del cristianismo, puede hallar su explicación en cierto pragmatismo impuesto por las circunstancias a los evangelizadores. Las campañas de extirpación de idolatrías que se desarrollaron en los años que estamos tratando –entre 1580 y 1620– muestran claramente las enormes dificultades enfrentadas para imponer el cristianismo y sobre todo, para lograr que las culturas andinas dejen de lado sus propias tradiciones. Los mismos extirpadores, en contacto directo con los adoratorios, los cultos y los ídolos lo percibían y los más inteligentes no dejaban de hallar cierta lógica en la aborrecida idolatría de los indios. El jesuita Pablo de Arriaga en su libro sobre esa experiencia, lo expresa claramente: “están repitiendo las cosas que aprendieron con la leche y que son conforme a su capacidad y inclinación” (Arriaga 1910, 46). José de Acosta, uno de los observadores más agudos de la labor pastoral en Perú lo dice retomando palabras de Juan Crisóstomo: “Muy difícil es dejar la naturaleza y las costumbres inveteradas y transformarse adquiriendo hábitos nuevos y no agradables al gusto y al sentido” situando así el problema en la perspectiva de la historia cristiana, que desde sus principios había debido convivir con los cultos precedentes y en cierto modo, adaptarse a ellos. Según su cita de Gregorio: “Toda la Antigüedad enseña que fue no pequeño trabajo de los maestros del evangelio acomodar a las reglas de la fe las costumbres viejas de los hombres [...] los usos patrios gentílicos poco a poco debía enmendarlos y tolerarlos entre tanto con paciencia” (Acosta 1954, 413). La conclusión a que arriba el provincial jesuita es que solo

la persistencia y cierta aceptación de los hechos podrán con el tiempo resolver los problemas:

No hay pues que desanimarse ni levantar el grito al cielo, porque todavía los indios bautizados conservan muchos resabios de su antigua fiereza y superstición y vida bestial, sobre todo siendo sus ingenios rudos y no siendo nuestra diligencia comparable con el trabajo de los antiguos. Las costumbres poco a poco van cambiando en mejores (Acosta 1954, 414).

Naturalmente, las dificultades para transformar estas tradiciones ligadas a “su capacidad e inclinación” obligaban a adoptar posturas menos inflexibles que las deseadas y que conllevaban una perspectiva más matizada del proceso evangelizador. Es evidente que en los hechos la imposición forzada del cristianismo convivió con políticas de acercamiento más sutiles que operaban desde una visión realista del proceso, utilizando el análisis de la visión indígena o el desciframiento mental del otro como una herramienta de redireccionamiento de la memoria por medio del cual se intentaba crear un espacio común de religiosidad que, conteniendo de modo subyacente o encriptado elementos de los antiguos cultos locales, abriese las puertas a la comprensión y adopción de “la verdadera fe”. La subsistencia de las religiones locales, el culto a las huacas y el conjunto de rituales que los españoles sintetizaban en las palabras “idolatría” o “supersticiones” son un lugar común en las consideraciones sobre los indios y en las lamentaciones de los frailes, sobre las que no es necesario abundar.

Más interesantes son en cambio, las políticas seguidas por los padres para poner en relación esas persistencias innegables con sus objetivos finales. Quizás el punto central de estas tácticas resida en la comprensión del carácter flexible de las religiones andinas, nuevamente, el aprovechamiento del conocimiento del otro para operar sobre él. Tal como ocurría en el terreno político mediante lo que John Murra llamó el “mando indirecto” (Murra 197, 178), la articulación interreligiosa en el mundo andino tenía un carácter integrador antes que confrontativo. Acosta señala que Coricancha, el templo del Sol en Cusco, era una especie de Panteón romano en el que los incas incorporaban las imágenes y aún el culto con sus propios sacerdotes de las etnias conquistadas:

[...] pusieron los reyes incas los dioses de todas las provincias y gentes que conquistaron, estando cada ídolo en su particular asiento y haciéndole culto y veneración los de su provincia con su gasto excesivo de cosas que se traían para su ministerio (Acosta 1954, 46).

La contraparte de esta absorción de los dioses locales en el centro del imperio era la adopción de los dioses centrales en la periferia. Como lo señala Cristóbal de Albornoz, cada parcialidad tenía, antes de ser dominados por los incas, sus huacas particulares “pacariscas” [pacarinas] las que estaban ligadas a la génesis de la comunidad. Eran, como lo dice el cronista los “criadores de sus naturalezas” (Albornoz 1989, 169-170). Pero a estas “huacas generatrices” (González 1996, 93-94) propias de cada grupo se sumaban “otras particulares y sin las generales que los incas les pusieron” (Albornoz 1989, 169-170). Había así diversos niveles de deidades que interactuaban complementariamente y sin conflicto. Las huacas propias o generatrices, como vimos litificación de los ancestros, las particulares, que podían estar destinadas a la protección de los diversos cultivos y ganados, las domésticas o conopas y las generales impuestas por las expansiones imperiales, de las que nos son bien conocidas las que difundieron los incas con el Sol como figura tutelar. El interés de estas consideraciones para nuestro tema es que esta “flexibilidad religiosa,” que guardaba una relativa homogeneidad en el aspecto ritual y operativo, de carácter ofrendático, y en las motivaciones teleológicas –condiciones favorables, particularmente para las cosechas y los ganados– permitía la incorporación libre de deidades, que se superponían sin excluirse. En una concepción de este tipo, la adopción de nuevos operadores cristianos no sólo no excluía el culto tradicional, sino que incorporaba a él nuevos mediadores, cuya eficacia podía resultar muy útil. Dicho de otro modo, la incorporación de Jesús, María, los apóstoles y los demás santos como posibles figuras de culto no sólo no implicaba en el marco religioso andino un problema conceptual ni práctico, sino que daba continuidad a su propia experiencia histórica en la que el culto debido a deidades pertenecientes a los grupos dominantes era moneda corriente. Esto era evidente para los evangelizadores, que veían con desánimo como los indios pueden hacer a dos manos.

Y así sé yo donde de la misma tela, que habían hecho un manto para la imagen de nuestra Señora hicieron también una camiseta para la Huaca, porque sienten, y dicen que pueden adorar a sus Huacas, y tener por Dios al Padre y al Hijo, y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacer su fiestas y venir a la iglesia, oír misa y aún comulgar (Arriaga 1910, 47-48).

Es evidente que se trata de concepciones religiosas diversas, que los padres percibían: “todavía los indios bautizados conservan muchos resabios de su antigua fiereza y superstición”, dice Acosta, aunque como vimos

no dejaba de ser optimista respecto a la evolución futura. Los encargados de inculcar la doctrina cristiana en el Perú no dudaron, pese a las contradicciones que acarrearía la cuestión, en aprovechar esta diversidad para introducir a los personajes cristianos en el culto andino, aún a riesgo de que el resultado tendiese más a promover la andinización del cristianismo que la cristianización ortodoxa de los indios. El límite era la doctrina –lo dice Acosta al juzgar inocuas algunas tradiciones indígenas–, pero justamente la ambigüedad de los signos o de los personajes dejaba un espacio cuya imprecisión permitía soslayar la heterodoxia y aún la infidelidad, envueltas en el manto opaco de lo incierto. ¿A quién adoraban los indios cuando rendían culto a la huaca con las huellas del apóstol? Es evidente que la respuesta variará según el interlocutor, pero cada uno podía dar por válida la suya. La historia cristiana venía entonces en apoyo de estas tesis adaptacionistas aportando una perspectiva más amplia que consideraba desde los avatares de los apóstoles con los paganos hasta el complejo proceso del cristianismo en España como llamados a la persistencia en América.

Al apelar a la ambigüedad del reconocimiento, los evangelizadores recreaban y redirigían el universo simbólico andino. Las piedras marcadas por la sacralidad de los apóstoles venidos a América dejaban en cierto modo de ser quienes eran y adoptaban una identidad superpuesta a la historia. Así, la re-presentación de viejos objetos de culto recicló entidades propias del mundo americano travistiéndolas en objetos cristianos, sea en su materialidad específica, como ocurría con la fusión de huacas y santos, sea en forma de relatos míticos que sintetizaban historias de dioses andinos con andanzas de apóstoles cristianos. Finalmente, reproduciendo en la narrativa mítica local la historia del sacrificio de Cristo y de los mártires o proponiendo la analogía de algunas de las deidades andinas con las figuras del Padre y del Hijo o de la Trinidad.

La reelaboración indígena de las imágenes cristianas

El desarrollo precedente intenta probar la manera en que la memoria simbólica andina fue manipulada por los evangelizadores con el fin de introducir el cristianismo. Pero el cuadro estaría incompleto sin considerar también la actitud de los indígenas americanos en relación con este proceso. Mi hipótesis al respecto es que, en razón de su misma flexibilidad religiosa (*cf. supra*), las poblaciones andinas participaron activamente de la ambigüedad, aunque contrariamente a la manipulación deliberada, la asignación de valores propios a las imágenes cristianas fue un proceso

espontáneo producido según el concepto escolástico de que la recepción amolda el mensaje a sus propias formas: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* (de Aquino 1265-1274, 1 parte, cuestión 14, artículos 1-3, cuestión 75, artículo 5).

La modalidad que toma este proceso es la interpretación de las imágenes cristianas en clave propia —esté ésta referida a los aspectos formales, iconográficos o funcionales— y el resultado es el establecimiento de un sistema peculiar de preferencias o una asimilación selectiva de la oferta europea, que toma de ella lo que mejor se aviene a la semántica americana. El caso más evidente es, me parece, el de la hermetización y desanatomización de las formas que el gusto indígena opera mediante el común uso “llovido” de la tela encolada o el vestido de las imágenes, procedimiento que si bien tiene también antecedentes en los arreglos de las imágenes marianas de adoración, se convierte en la región andina en un procedimiento casi de regla y extendido a otros personajes, aún masculinos. En la iglesia de la Asunción de Juli se hicieron hacia 1600 o poco después, dos retablos de mampostería que, a más de representar muy bien la retabística temprana en el virreinato de Perú, exponen dos programas jesuíticos cuyas imágenes son seguramente los “Mártires de la Compañía de Jesús” mencionados en los inventarios de la expulsión (Gutiérrez 1978, 343). Las esculturas, que fueron calificadas por Harold Wethey como “*primitive indian pieces*” (Wethey 1949, 212), efectivamente lo son, y muestran muy bien el tipo de reelaboración indígena de los prototipos españoles. La espacialidad moderna ha desaparecido, los brazos se han plegado sobre el tronco o aparecen rígida y simétricamente dispuestos en oración, la composición deja de lado los escorzos tridimensionales y la gestualidad teatral para concentrarse en un bloque frontal, hierático y regular, casi triangular, enmarcado por el manto, las vestiduras adoptan un ritmo mecánicamente reiterado que resta naturalismo a la imagen y evita toda evidencia de anatomía viva. Esta ahusada forma inmóvil, inexpresiva y de designios impenetrables es indudablemente producto de la memoria de las huacas sobre la producción cristiana colonial, como lo muestra la comparación de una escultura española de la época con uno de los santos jesuitas de Juli y la reconstrucción de la típica forma de una huaca por un artista en Lima (fig. 1). Su humanidad ha sido desplazada y ocultada en tanto esto ha resultado posible. Sólo la cabeza, las manos y las proporciones generales, es decir, los elementos de los que la fórmula representativa cristiana no podía prescindir para cumplir su función en una iglesia jesuítica, han sido trabajadas con realismo, mientras que todas las demás características de la elocuente,



1 San Francisco, Martín de Andújar, España, santo jesuita, Juli, Huaca homenaje a Taulichusco, Lima.

teatral y movida escultura de comienzos del siglo XVII han sido traducidas a las familiares formas herméticas que hacían presente la noción de lo sagrado en los Andes. El interés naturalista que presentaba a los santos, a Cristo o a María como persuasivos hombres en acción que interactuaban con el fiel ha sido reemplazado por esta presencia críptica y distante a la que se puede adorar sin entrar en contacto con su mirada ni recibir un gesto de aproximación humana. Renunciando a la actitud teatral y dialógica de las imágenes españolas del periodo, las representaciones americanas, y particularmente las de Cristo, suelen estar dotadas de una cierta *“terribilità divina”* muy distante del espíritu de sus homónimas europeas. Parecen reflejar así la dualidad propia de las deidades andinas y el consiguiente temor que inspiraban. Asimismo el uso abundante de sangre en las imágenes del Crucificado, como en las del Señor de la Columna y algunas otras, parece remitir a la aspersion con sangre sacrificial de que eran objeto las huacas en el proceso ritual. Finalmente, las imágenes cristianas eran y son todavía vestidas en los Andes para las celebraciones de un modo particular que, incorporando prácticas europeas, tal vez retome también la antigua costumbre de arropar las huacas con telas expresamente tejidas y de sentido ritual, como era el cumbi y el adorno de plumas, aditamentos de plata y flores que las acompañaban.



2 San Pedro Nolasco,
Livi-Livi (Bolivia).

Estas fórmulas, que traducen a una forma simbólica⁷ expresiva para la cultura andina los modelos iconográficos europeos, se reitera en cuanto lugar los artistas pertenecían y estaban imbuidos de la cultura local, hecho que no alcanza a todos los artífices de origen indígena, ya que se trata de una pertenencia cultural y no solamente étnica. Donde la influencia de los talleres europeos se diluía y el espíritu propio seguía vivo y podía manifestarse, aparecen las formas heterodoxas que hacen presentes y dan materialidad a la concepción propia de lo sagrado. Está demás decirlo, en las innumerables imágenes de María, pero también en la vasta producción de santos dispersa en sitios distantes, como lo atestiguan ejemplos del templo mercedario de Livi-Livi (fig. 2). Aún en las formas que adopta la imagen poco maleable de Cristo semidesnudo, como ocurre en las crucifixiones, en algunos Cristos de la Columna o en ciertos Ecce Homo realizados en enclaves indígenas, como la provincia de Chucuito (fig. 3). A pesar de los requerimientos representativos de la iconografía y el tratamiento formal de la anatomía y los mantos estas obras transforman los modelos europeos en seres dotados de un carácter muy diverso al original.

Pero donde más claramente opera esta relectura es en el terreno de la funcionalidad, apoyada en la notable permanencia del sentido del ritual

⁷ Recurso al criticado pero a mi ver útil, a pesar de su carácter genérico, concepto de Ernst Cassirer.



3 Cristo de la Columna,
La Asunción, Chucuito (Perú).

y de la teleología que le es propia. Las imágenes cristianas presiden las ofrendas y las danzas rituales dirigidas a obtener su benevolencia en cuestiones específicas, como el control meteorológico, el rinde de las cosechas o el multiplico del ganado y al hacerlo toman el lugar de las deidades locales que, en sus diferentes niveles, cumplen un rol similar. Hace años comparé en un trabajo la fiesta andina de la marca del ganado o Señalada con la que se celebraba en favor de Santa Lucía en un oratorio del campo de Casabindo (provincia de Jujuy), a fines del siglo XX, resultando evidente la analogía del procedimiento ritual y de los fines perseguidos en ambos casos (González 1993, 338). Esta misma analogía impulsa la relectura iconográfica, haciendo que determinados santos sean considerados, por sus atributos, relatos u otras circunstancias, como protectores de determinadas especies y gocen de gran popularidad en razón de este rasgo. San Juan Bautista, a modo de ejemplo, cumple la función de proteger al ganado lanar en razón de su atributo y en la Puna de Jujuy San Antonio protege a las llamas. Finalmente ha sido reconocido por distintos investigadores, pero particularmente por Teresa Gisbert, la identificación de ciertos santos cristianos con dioses prehispánicos, siendo las más conocidas la de la Virgen con la imagen del cerro (fig. 4), sede sacral telúrica y la de Santiago con Tunupa/Illapa (Gisbert 2008, 17). Esta producción de signos eclécticos, debida a los indígenas está indudablemente fundada en el ejercicio propio de la memoria que retiene las experiencias ancestrales. Los escultores



3 Virgen del Cerro,
Museo Casa de la Moneda Potosí.

indígenas reproducen en sus obras algunos de los rasgos característicos de las formas simbólicas sagradas andinas, y tal como ocurre en el ritual y en la ofrenda, los personajes cristianos toman sin conflicto el papel de las antiguas deidades. Así, la identificación entre imágenes y conceptos mantiene su unidad en este espacio de intermediación, en el que las formas cristianas se *andinizan* tanto como sus figuras son asimiladas a funciones y patrones rituales muy distantes de su sentido original. Si las formas simbólicas inherentes al arte europeo daban cuenta de la percepción cristiana moderna, la reelaboración de sus modelos en tierras americanas bajo una perspectiva cultural y religiosa diversa no podía dejar de transformar los rasgos del estilo hasta dotar las imágenes de significantes formales capaces de expresar su nuevo sentido, un sentido que, aún en su silencio narrativo, resulta elocuente para sus devotos seguidores andinos.

Quiero resaltar que, aunque estas reinterpretaciones podrían equipararse o formar parte de la misma mecánica de producción de signos ambiguos, las modalidades e intencionalidades con que operaban los agentes eran absolutamente diversas y por lo tanto es pertinente señalarlos como procesos divergentes, si bien se basan en un hecho común, que es el carácter flexible de la religiosidad andina y su facilidad para asignar potestades similares a deidades diversas. Desde la perspectiva española esta característica fue aprovechada para introducir el cristianismo en contextos rituales

indígenas mediante una tarea de anticipación mental o un cálculo de las reacciones posibles del otro inferidas del propio conocimiento de su cultura. Naturalmente, nada de esto pasaba visto en perspectiva local, pero la concepción abierta andina llevó a integrar las imágenes cristianas en el cuadro funcional con estatus similar a las propias o a las de otros conquistadores americanos precedentes. La polisemia inherente a los signos artísticos –y en definitiva a toda interpretación– permitió que este desfase se mantuviera disimulado bajo la superficie y que al fin, cada quien rindiera bajo un mismo ritual culto a su dios o a su idea del mismo, más allá de las identidades aparentes. En este espacio de contacto de semiosferas diversas, el arte y el ritual aparecen como elementos capaces de alentar experiencias genuinamente multiculturales.

Bibliografía

- ACOSTA, José de. 1954 (1588). “De promulgando Evangelio apud barbaros, sive De procuranda Indorum salute”, en *Obras del P. José de Acosta*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.
- ALBORNOZ, Cristóbal de. 1989 (1588). “Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas”. En H. Urbano y P. Duviols *Fábulas y mitos de los incas*. ed. Crónicas de América 48. Madrid: Historia 16.
- AQUINO, Tomás de. (1265-1274). *Suma Teológica*, 1parte (<http://hjpg.com.ar/sumat/a/c14.html#a14> y <http://hjpg.com.ar/sumat/a/c75.html>). Consultado el 14.10.2017.
- ARRIAGA, Pablo de. 1910 (1621). *Extirpación de la idolatría del Perú*, Buenos Aires.
- BETANZOS, Juan de. 1880 (1551). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: ed. Jiménez de la Espada.
- BRUNER, Jérôme. 2003. *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. México: FCE.
- COBO, Bernabé. 1890-1893 (1653). *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: ed. Jiménez de la Espada.
- DE LA CALANCHA, Antonio. 1639. *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona: Pedro Lacavallería.
- CIEZA de León, Pedro. 1941 (1553). *La crónica del Perú*. Madrid.
– 1880 (s/f). Segunda parte de la crónica del Perú. Madrid: ed. Jiménez de la Espada.
- CUADRIELLO, Jaime. 2004. *Glorias de la república de Tlaxcala, o la conciencia como imagen sublime*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM – Museo Nacional de Arte, INBA.
- GARCILASO de la Vega, Inca. 2014 (1609-1616). *Comentarios reales*. Arequipa: Ed. El Lector. Gisbert, Teresa. 2008 (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.
- MURRA, John. 1975. “Autoridades étnicas en el alto Huallaga”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZÁLEZ, Ricardo. 1993. “Imágenes y poder en el mundo andino”, en *Arte y Poder*. Buenos Aires: CAIA – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, Ricardo. 1996. “Tradición y cambio en la estética andina. Huacas y dioses en las crónicas del Perú”, en *Segundas Jornadas Estudios e Investigaciones*

- en Artes visuales y música*. Buenos Aires: Instituto de Historia y Teoría del Arte Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- GUTIÉRREZ, Ramón. 1978. *Arquitectura del Altiplano Peruano*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.
- MOLINA, Cristóbal de. 1989 (1573). “Relación de las fábulas y ritos de los Incas”, en H. Urbano y P. Duviols (ed.)
- FÁBULAS y mitos de los incas*. Crónicas de América 48. Madrid: Historia 16.
- RAMOS Gavilán, Alonso. 1976 (1621). *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- SALLES-REESE, Verónica. 1997. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas.
- SARMIENTO de Gamboa, Pedro. 1943 (1572). *Historia de los incas*, Buenos Aires.
- TOUSSAINT, Manuel. 1983. *Arte colonial en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Wethey, Harold. 1949. *Colonial Architecture and Sculpture in Peru*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.