

Carla Maranguello
Religiosidad andina y fuentes doctrinales. Consideraciones
sobre el contexto evangelizador de desarrollo de la
iconografía ornamental en Chucuito colonial.

**RELIGIOSIDAD ANDINA Y FUENTES DOCTRINALES. CONSIDERACIONES
SOBRE EL CONTEXTO EVANGELIZADOR DE DESARROLLO DE LA
ICONOGRAFÍA ORNAMENTAL EN CHUCUITO COLONIAL.**

**ANDEAN RELIGIOSITY AND DOCTRINAL SOURCES. CONSIDERATIONS
ABOUT THE EVANGELIZER CONTEXT OF ORNAMENTAL ICONOGRAPHY
DEVELOPMENT IN COLONIAL CHUCUITO**

*Lic. Prof. Historia del Arte, Carla Maranguello
Becaria doctoral UBACYT
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES*

Resumen

Nos aproximaremos a la lectura y análisis de concilios, sínodos y crónicas elaborados durante los siglos XVI y XVII en el Virreinato del Perú, ya que dan cuenta del modo en que el discurso doctrinal fue modificándose a lo largo de las décadas, según admitió tradiciones de la religiosidad andina, por lo que resultan de interés para examinar el contexto evangelizador del que surge la iconografía ornamental desarrollada en los siglos XVII y XVIII en las iglesias del sur de Perú.

Palabras claves: fuentes doctrinales - religiosidad andina- iconografía ornamental

Abstract

We will approach the reading and analysis of councils, synods and chronicles written during the XVI and XVII centuries in the Viceroyalty of Peru, since they reveal the way the doctrinal speech was modified over the decades, tolerating traditions of Andean religion, which are interesting to examine the evangelizer context of the ornamental iconography developed in the XVII and XVIII centuries in southern Peru churches.

Keywords: doctrinal sources- andean religiosity- ornamental iconography

Recibido:

Evaluado:

Introducción

“La cercanía del lago Titicaca, las cuatro montañas que rodean el pueblo- Ulla, Caracollo, Sapacollo y Salipucará- constituían hitos relevantes de su cosmovisión”.

Ramón Gutiérrez

En el marco del adoctrinamiento que tuvo lugar desde fines del siglo XVI en las reducciones toledanas del Collao, la elevada religiosidad de sus pobladores y el contacto permanente con la naturaleza, a la que consideraban sacra, constituyeron un incentivo que a los ojos de los doctrineros facilitaron la inculcación del cristianismo por medio de analogías y discrepancias con la religión local. No obstante, la flexibilidad por parte de los frailes en este aspecto, determinó la supervivencia de elementos de raigambre prehispánica adaptados al nuevo contexto. Aún con el descubrimiento de la idolatría, se continuaron admitiendo tradiciones de la religiosidad andina, que junto con los elementos cristianos determinaron un discurso doctrinal inestable a lo largo de las décadas.

Una de las cuestiones centrales que se presentó desde el comienzo del adoctrinamiento fue la dificultad de trasladar conceptos culturales y religiosos, algunos inexistentes, tanto desde una perspectiva lingüística como conceptual. En este marco la imagen jugó un rol sustancial, aunque no exenta de fracasos como demostró el contexto de extirpación que tuvo lugar en Andes a inicios del siglo XVII. Sin embargo dentro del arte, la iconografía del discurso ornamental se desarrolló con mayor libertad tanto por su apariencia únicamente decorativa como por su capacidad de significar a través de elementos de la naturaleza, más allá de afirmaciones doctrinales complejas de trasladar a la mentalidad local. Constituyen el mejor ejemplo las portadas de ingreso a los diferentes espacios de culto, donde una gran cantidad de motivos vegetales y animales de tradición andina, enmarcan en muchos casos elementos de la simbología cristiana que aparecen en menor cantidad.¹ La profusión de

¹ Este trabajo surge de mi proyecto de tesis doctoral sobre la significación cultural prehispánica de los elementos naturales en la ornamentación arquitectónica de los templos de Chucuito colonial (SXVII y XVIII). En dicho marco, he realizado un acercamiento a la disciplina etnobotánica, que me ha puesto en contacto con investigaciones diversas sobre los usos medicinales, alimentarios y simbólico-rituales que tenían muchas

formas naturales posibilitaba llevar a cabo un reemplazo de los elementos utilizados en la ornamentación europea por motivos americanos, sin despertar sospechas idolátricas, a diferencia de las otras manifestaciones artísticas como la escultura o la pintura.

A partir de aquí, proponemos una indagación en determinadas fuentes doctrinales, puesto que en ellas puede leerse la preocupación de los doctrineros por la evangelización deficiente y el impacto que tenía en la imagen, situación que paradójicamente impulsó a buscar mayores coincidencias entre ambas religiosidades para crear lugares comunes, lo que fue visible también en los programas iconográficos y particularmente en la ornamentación arquitectónica de las iglesias realizadas entre los siglos XVII y XVIII. Para esta instancia seleccionaremos escritos destacados de los siglos XVI y XVII en el virreinato del Perú, tales como Concilios, Sínodos y crónicas, recogiendo fragmentos que creemos representativos de algunas estrategias utilizadas por los frailes desde los inicios de la evangelización, y que se repitieron a lo largo de las décadas. Luego, haremos breves referencias a la iconografía ornamental que surgió del desarrollo histórico y evangelizador que aquí repasaremos, considerando el caso de las iglesias collavinas.

El siglo XVI y los primeros intentos de adoctrinamiento.

La provincia de Chucuito, ex asentamiento lupaca de habla aymara, se destacó del resto del Virreinato del Perú por diversas características que fueron objeto de análisis en el campo de la historia y la antropología. Según relatan las crónicas, luego de la victoria sobre los Chancas, las tropas de Cuzco invadieron las zonas ribereñas del lago que se encontraban en conflicto interno y a diferencia del resto de los pueblos lacustres, los lupaca habrían establecido alianzas con los incas, optando por el acatamiento pacífico y ganando su apoyo en contra de los otros pueblos. Dicha impresión fue confirmada por las primeras visitas a

especies naturales en la cultura precolombina, siendo representadas en la iconografía de sus producciones artísticas, y que pueden verse en los templos coloniales de la zona. Por otra parte, como demuestran los documentos parroquiales de las diferentes doctrinas y sostienen los autores que han revelado este tipo de documentación, hacia fines del Siglo XVII y durante el siglo XVIII, los artífices locales adquirieron mayor libertad para la elección y dirección de los programas iconográficos. Véase Ramón Gutiérrez, *Arquitectura del altiplano peruano*, Buenos Aires: libros de Hispanoamérica, 1978, entre otros.

Chucuito, hechas por Iñigo Ortiz de Zuñiga en 1562 y Garci Diez de San Miguel en 1567. Después de la conquista española, los pobladores de Chucuito resultaron dependientes directos de la Corona sin contar con la intermediación de encomenderos privados, debido entre otras cosas a su gran riqueza socio económica, lo que determinó el desarrollo de estrategias de supervivencia diferentes frente a la tributación y a los curas doctrineros.² Luego de una década de conflictos y enfrentamientos que asolaron a todo el virreinato del Perú desde la llegada de Pizarro en 1532, se asistió hacia mediados del siglo al primer intento formal de evangelización en Chucuito en manos de los dominicos, quienes fueron expulsados algunos años después por el virrey Francisco de Toledo, siendo reemplazados por miembros del clero secular y por los jesuitas.

Desde los inicios fue necesario someter la doctrina a recursos que resultasen eficaces desde un punto de vista didáctico y veraz, razón por la que exclusiones y adaptaciones fueron muy frecuentes.³ Coincidiendo con la estadía de los dominicos en Chucuito, en 1551 se llevó a cabo el Primer Concilio Limense donde fray Jerónimo de Loayza señalaba la necesidad de establecer un catecismo único que permitiese borrar las contradicciones y divergencias de los primeros intentos que se habían dado sin un marco regulador concreto. El Concilio se concentraba en la catequización y los contenidos que los neófitos debían aprender en castellano y de memoria, logrando no más que una frívola repetición.⁴ A diferencia, *La Plática* de fray Domingo de Santo Tomás publicada en 1560 y novedosa por ser la única impresa en quechua hasta ese momento, conformaba un resumen completo de la doctrina y los mandamientos. En este caso, Juan Carlos Estensoro destaca la omisión de elementos tan relevantes como la Iglesia, la Trinidad, Cristo y María, para volver más fácil la

² Ana María Lorandi, *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y Sociedad en el virreinato del Perú, siglos XVI y XVII*, Barcelona: Gedisa, 2002. La autora describe la vorágine que se vivió desde la llegada de las tropas de Pizarro, enfatizando la guerra de sucesión entre los hijos de *Wayna Capac* y los largos años que siguieron a las disputas entre las mismas facciones españolas.

³ Para el caso de Nueva España, Gruzinsky analiza las diferentes etapas por las que atravesó el uso de la imagen en relación a la inculcación de la doctrina. Desde las primeras experiencias de los frailes mendicantes que exploraron la función pedagógica y mnemotécnica (imagen- memoria e imagen- semejanza) hasta el accionar de Alonso de Montúfar sustentado en el Primer Concilio Mexicano de 1555, donde se propuso incluir en las imágenes formas más compatibles con la tradición autóctona, apelando en muchos casos al fenómeno de sustitución (imagen- milagro e imagen- taumatúrgica). Serge Gruzinsky, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México: FCE, 1994.

⁴ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses: 1551-1772*. Lima: Universidad católica del Perú, 1951

correspondencia del cristianismo con el pasado americano, incentivando la idea de la existencia de un Apóstol que habría predicado en América, ideas que casi un siglo después retomaría el agustino Antonio de la Calancha.⁵ A su vez, asociados a Dios, Cristo o los Apóstoles, aparecían los tres dioses andinos más destacados tales como *Viracocha*, *Pachacamac* y *Tunupa*, a quienes se les atribuyeron actos de creación para llevar adelante con facilidad algunas enseñanzas de la doctrina.⁶ Tiempo después de la llegada de los decretos tridentinos tuvo lugar en Lima el Segundo Concilio en 1567, que aunque debía responder al orden romano, no llegó a marcar diferencias con el Primer Concilio en relación a las directivas principales. Nuevamente se hizo énfasis en la necesidad de uniformidad de la doctrina, contemplando esta vez la explicación a los naturales en su propia lengua, señalando ya una diferencia significativa respecto del Primer Concilio.⁷

La evangelización del lugar que se encontraba en manos de los dominicos para entonces, venía siendo insatisfactoria por diversos motivos que fueron puestos en evidencia por los informes de los visitantes. Puede decirse con Norman Meiklejohn que la mayoría de los frailes dominicos desconocía el idioma y mostraba resistencia a escuchar las confesiones de los naturales, a lo que se añadían abusos y castigos severos por intereses económicos. Estas irregularidades llevaron a Garci Diez a recomendar al Rey Felipe II en 1568 la expulsión de la orden de la provincia de Chucuito, tema ampliamente abordado en el Consejo de Indias con el virrey electo, Francisco de Toledo. Luego de entablar contacto con el provincial de los dominicos Alonso de la Cerda y observar la resistencia por parte de los frailes a reconocer las acusaciones y aceptar las disposiciones que debían acatar para permanecer en la provincia, el virrey procedió a la expulsión de la orden, acción que provocó malestar para quienes creían que resultaría perjudicial a la incipiente instrucción religiosa de los nativos.⁸ En el marco del reordenamiento reduccional de Toledo, las doctrinas de Chucuito fueron a parar en principio

⁵ Juan Carlos, Estensoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)* (trad. Del francés por Gabriela Ramos) Lima: IFEA, 2003.

⁶ Véase Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima: Editorial, 1999.

⁷ Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1984, vol. II.

⁸ Norman Meiklejohn *La iglesia y los lupaca de Chucuito durante la colonia*, Lima: Instituto de Estudios Aimaras, 1988.

al Clero secular, pero luego el virrey ofreció Juli que era la más grande, a los jesuitas que se encontraban en el virreinato desde 1567 trabajando en las doctrinas de Huarochirí y Santiago del Cercado. Cuando la Compañía de Jesús aceptó Juli por sugerencia del virrey, fue primero como misión volante, método que se hacía desde los días de San Ignacio y que consistía en doctrinar con rapidez e intensidad por unos pocos días, aunque dejando un margen para cualquier otra posibilidad.⁹ No obstante, las circunstancias y poblaciones con que se encontraron en el virreinato eran totalmente diferentes a las que conocían, por lo que iniciaron un proceso que fue prolongado hasta después de la segunda mitad del siglo XVIII, momento de su expulsión.

Enviados por el general Francisco de Borja y siguiendo con sus instrucciones al padre Ruiz de Portillo, destaca Vargas Ugarte la importancia de no hallarse la Compañía de Jesús ante la incertidumbre total, puesto que contaba con las experiencias de las órdenes precedentes.¹⁰ Asimismo, Mario Polia señala la importancia del acatamiento preciso por parte de los frailes hacia las órdenes de Borja, quien en su instrucción a Portillo recomendaba informarse bien acerca de las poblaciones antes de intentar cualquier empresa, considerando que la evangelización habría de ser un proceso lento, por lo que debían observar con cuidado a los naturales en sus vicios e inclinaciones y dar el ejemplo con sus actitudes.¹¹ De este modo, la diferencia sustancial con los intentos previos, será la de tener en consideración desde el inicio el hecho de que la obra de evangelización debía ser lenta forzosamente, debido a las diferencias culturales del indígena y su apego a las antiguas y aún vigentes costumbres que habían observado.

Con el mismo espíritu de trabajo en 1572 llegaba a Perú el P. José de Acosta, uno de los personajes más destacados de la compañía de Jesús, quien tuvo una participación relevante en la redirección de la metodología doctrinal, la implantación de la ortodoxia tridentina y las decisiones del Tercer Concilio, donde participó como Secretario. De sus escritos, *De Procuranda Indorum Salute*, escrito entre 1575 y 1576 y publicado en 1589, constituyó el

⁹ Alfonso Echanove, "Origen y evolución de la idea jesuítica de <Reducciones> en las Misiones del Virreinato del Perú", *Missionalia Hispánica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez y Pelayo, (1955), pp. 99-144.

¹⁰ Rubén Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú. (1568-1767)*, Lima: Universidad Católica del Perú, 1941.

¹¹ Mario Polia Meconi, *Op. Cit.*

más importante libro al respecto, siendo considerado además el tratado de evangelización por excelencia. Una de las cuestiones más importantes en esta etapa, fue la propuesta de unificación de algunos principios y estrategias de adoctrinamiento que ya venían siendo utilizadas. A esto se le sumaba nuevamente la exigencia a los frailes del conocimiento de al menos alguna de las lenguas generales, que era para Acosta una de las causas principales en la deficiencia del adoctrinamiento:

[...] porque la fe, sin la cual nadie puede salvarse, sigue al mensaje y el mensaje es el anuncio de Dios, que ciertamente no puede llegar a oídos humanos, si no se anuncia con palabras humanas; quien no las percibe, nunca experimentará la eficacia de la palabra de dios [...] vemos que los indios, cuando oyen a un predicador que sabe su propia lengua, le siguen con toda atención (...) embobados con el entusiasmo del que habla y boquiabiertos y extasiados, con los ojos clavados, están pendientes de sus palabras [...]

[...] Hay quienes sostienen que debe obligarse a los indios con leyes severas a que aprendan nuestro idioma (...) si unos pocos españoles, estando en patria extraña, no pueden con todo olvidar su propia lengua y aprender la extranjera [...] ¿en qué cabeza cabe que innumerables gentes tengan que olvidar la lengua de sus padres en su propia patria y usar sólo de un idioma extranjero que oyeran raras veces y muy a disgusto?¹²

Por otro lado, Acosta realizaba una reflexión directa en torno de lo que se había practicado en materia de evangelización, criticando al Primer Concilio y especialmente las propuestas de Santo Tomás en cuanto a la religión andina y las estrategias de asimilación de la doctrina, negando la historia de la salvación indígena de los antepasados: “[...] que nadie viene al Padre sino a través de Cristo y no hay ningún otro camino [...] si sin conocimiento de Cristo puede haber salvación o justificación, entonces no vale la pena predicar a Cristo y es inútil enviar a los Apóstoles al mundo entero [...]”.¹³

Finalmente, además de destacar la importancia del idioma natural, el jesuita hacía hincapié en las dificultades que implicaba para los nativos abandonar sus costumbres y adquirir nuevos hábitos, por lo que esbozó un esquema para examinar las capacidades de los

¹²José de Acosta, “Libro IV, cap. VI, VII y VIII”, *De Procuranda Indorum Salute*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1987 [1589], pp. 47,51 y 63.

¹³ *Ibidem*, “Libro V, cap. III”, p. 193

grupos andinos según sus diferencias. Como señala Ricardo González, la construcción del discurso desde la consideración del oyente, demostraba una voluntad de adaptación que involucraba cierta tolerancia a la supervivencia de las tradiciones propias,¹⁴ resultando fundamental para la construcción del discurso colonial y manteniéndose fiel a las primeras recomendaciones de Francisco de Borja en cuanto al conocimiento del universo étnico implicado en la conversión.

Con el virrey Martín Enríquez de Almanza, sucesor de Toledo, el arzobispo Toribio de Mogrovejo inauguraba el III Concilio Limense desde 1582, renovando las propuestas de Loayza. Siguiendo a Juan Guillermo Durán, los tópicos tratados versaban principalmente sobre el orden que se debía tener en la conversión, los catecismos que debían ser utilizados, la administración de los sacramentos, el modo de predicación, los medios que se empleaban en la instrucción y especialmente la homogeneidad en la transmisión:¹⁵ “que se guarde por todos uniformidad en la doctrina y en el modo de enseñar a los indios; y para esto se procure que haya un catecismo hecho y aprobado con autoridad del obispo, por el cual doctrinen todos”.¹⁶ Asimismo podía percibirse un cambio de actitud respecto de las imágenes, dejando en claro cuestiones relativas a las causas de la idolatría, de acuerdo con las directivas tridentinas:

[...] que como los cristianos tienen imágenes y las [veneran], así creen [los indios] que pueden adorar las guacas o ídolos que ellos tienen. Y creen que las imágenes son los ídolos de los cristianos [...] [y advierte] Que en las fiestas del corpus Christi y en otras se recaten mucho los curas y miren que los indios fingiendo hacer fiesta de cristianos, no adoren ocultamente sus ídolos y hagan otros ritos, como acaece [...] después de dichas amonestaciones qualquiera que se hallare a adorar o mochar o ofrecer sacrificio o hacer otro rito y superstición, siendo plebeyo y bajo, por la primera vez, severamente sea castigado [...]

¹⁴ Ricardo González, “La compañía de Jesús y la renovación de la iconografía ornamental en el Sur Andino”, *Actas VII Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz: PROINSA, 2014, pp. 271-283. El autor desarrolla el rol que tuvo la orden jesuita en el impulso y la elaboración de lo que denomina estilo *hispano indígena andino*.

¹⁵ Guillermo Durán, *El catecismo del Tercer Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1982.

¹⁶ Toribio de Mogrovejo, “Sumario”, *El catecismo del Tercer Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1982 [1582], p. 156

¹⁷ *Ibidem*, p. 173

Desde fines del siglo XV, los escritos de Erasmo de Rotterdam en el viejo mundo, habían puesto en cuestión la utilización de la imagen de acuerdo a los abusos que se venían ejerciendo por parte de la Iglesia en la pompa, la falta de decoro y la utilización de fuentes no seguras. A esto respondería el Concilio de Trento subrayando la importancia de la imagen para el adoctrinamiento y la propagación, viéndose obligada la iglesia a crear un corpus ideológico y teórico de justificación de la imagen donde se refutaban las teorías protestantes. Como señala Martínez Burgos García, la iglesia hacía hincapié en la diferencia entre la imagen y el ídolo, delimitando la frontera entre culto y superstición y argumentando finalmente que el culto hacia el ídolo respondía a una forma desordenada de veneración que nada tenía que ver con la utilización que alentaba la iglesia.¹⁸ Los ídolos tenían entonces su origen en el pensamiento del hombre que le rendía el culto indebido, mientras que las imágenes serían imitaciones de la naturaleza, lo que queda claro en el conocido pasaje del Concilio de Trento relativo a la veneración de imágenes:

[...] que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner confianza en las imágenes, como hacían en otro tiempo los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas [...] ¹⁹

A raíz de la desconfianza en todo lo relacionado con los elementos prehispánicos, se asistió a lo que Estensoro ha llamado “la paradoja de la imagen”. Si la iglesia luchaba por evitar la confusión entre la presentación y la representación, esta confusión se afirmaba en lo formal por los elementos naturalistas que reforzaban la veracidad desde el punto de vista occidental, sumado a su carácter casi tangible en búsqueda de mayor persuasión. Esto podía conducir fácilmente a la confusión entre idea y referente, puesto que para el indígena el ídolo

¹⁸ Palma Martínez Burgos García, *ídolos e imágenes, la controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, España: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1990.

¹⁹“Imágenes Sagradas y reliquias de los Santos. Sesión XXV”, *Concilio de Trento 1545-1563*, Trento: Biblioteca Cristiana [en línea]. Disponible en: http://www.apologeticacatolica.org/apologetica.org/trento_imagenes.htm, [consulta: 15 de Junio 2014]

o guaca era significado y significante a la vez.²⁰ No obstante, la imagen cristiana también cargaba con una ambigüedad intrínseca que ponía en cuestión su carácter únicamente representativo, ya que gran parte de su eficacia dependía de su potencial icónico, la semejanza entre la representación y lo representado o lo que Trento denominaba la referencia a los originales.²¹

De este modo, para evitar la ambigüedad de la imagen se acudió a la ayuda de la palabra, como se hizo desde los inicios de la evangelización en el viejo continente, cuyo mejor exponente lo constituyó el sermón, que en manos de los jesuitas alcanzó gran utilización en la lengua general de los indios, acorde a los lineamientos del Tercer Concilio:²² “Y así, cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el español en romance y el indio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo se quedará sin fruto su entendimiento.”²³

El S. XVII y el descubrimiento de la idolatría

A inicios del siglo XVII cuando los métodos del Tercer Concilio parecían eficaces, contando además con experiencia en el adoctrinamiento a partir del uso de imágenes, el descubrimiento de la idolatría que comenzaba en Huarochirí, determinó la instalación de un sistema de visitas y un tribunal para juzgar las desviaciones de la fe, buscando modificar nuevamente las estrategias de adoctrinamiento tras los ánimos desesperanzados de los predicadores:

²⁰ Juan Carlos Estensoro Fuchs, *Op. Cit.*

²¹ Jaime Valenzuela Márquez, “<Que las ymagenes son los ydolos de los christianos> Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina*, N°43, (Austria, 2006), pp. 41- 66. El autor refiere además al grado elevado de sacralización que se le otorgó a la materialidad de la imagen, lo que contribuyó a la confusión entre la representación y lo representado, dentro de lo cual el ejemplo más elocuente es la reliquia, que ya tenía antecedentes en el mundo occidental medieval como objeto contenedor de una huella divina.

²² Véase también, Joanne Rappaport y Thomas Cummins, *Beyond the lettered city: Indigenous literacies in the Andes*, Durham: Duke University Press, 2011

²³ Toribio de Mogrovejo, “Decretos de Doctrina y Sacramento “, *Op. Cit.*, p. 63

[...] Hallose que en todas partes tenían sus Huacas comunes de todos Pueblos y Ayllus, y particulares de cada uno, que les hacían sus fiestas, y ofrecían sacrificios, y tenían todos guardados ofrendas para ellos, Sacerdotes mayores, y menores para los sacrificios, y diversos oficiales para diversos ministerios de sus idolatrías, muchos abusos, supersticiones, y tradiciones de sus antepasados, y lo que causaba más lástima, suma ignorancia de los misterios, y cosas de nuestra fe, que es una de las causas principales de todo este daño. A esta ignorancia se consigue la poca, o ninguna estima que tienen del culto Divino, ceremonias eclesiásticas, y sufragios de la Iglesia. [...].²⁴

El contexto de extirpación generó un conjunto de normas y leyes como base para la actuación contra idólatras y hechiceros. En el Perú particularmente las bases jurídicas, políticas e ideológicas del movimiento se establecieron durante el gobierno de Bartolomé Lobo Guerrero entre 1609-1622. Destacando las observaciones de Estensoro, puede decirse que esta situación modificó las relaciones entre la imagen y el ídolo, puesto que ahora éste buscaría hacerse imagen para escapar a la destrucción de los religiosos. La imagen por su parte, se convertiría en sospechosa de idolatría para los extirpadores, por lo que se llegaron a destruir incluso imágenes que la misma iglesia había avalado tan sólo unas décadas atrás, implicando un impacto negativo en la enseñanza doctrinal, ya que para los indios era una muestra de debilidad de los contenidos cristianos.²⁵ De este modo lo dejaba en claro Lobo Guerrero en sus Constituciones Sinodales cuando se refería a la imagen:

Es dañoso que en ellas haya alguna cosa desordenada y deshonesta que pueda divertir el sentido a lo contrario [...] ordenamos y mandamos [...] que cualquiera de las dichas imágenes en que hubiere algún defecto de esta suerte se borre, y si continuase se consuma: y que no le permita usar de ellas, aunque sea en casas particulares. Y que nuestros jueces y vicarios tengan de esto muy particular cuidado y nos den cuenta siempre de lo que hicieren.²⁶

La distinción bien estricta entre el significado y el significante, evitaría que la imagen sea objeto de adoración. La palabra entonces, una vez más se volvió imprescindible para la

²⁴ Pablo José de Arriaga, "Cap. I", *La extirpación de la idolatría en el Perú. Dirigido al Rey N. S. en su Real Consejo*. Lima: Imp. San Martín y Cia. 1922 [1621], p. 14.

²⁵ Juan Carlos Estensoro Fuchs, *Óp. Cit.*, p. 316.

²⁶ Bartolomé Lobo Guerrero, "capítulo 1" *Constituciones Sinodales del Arzobispado de los Reyes en Perú, Lima*, Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970 [1613], p. 74.

persuasión en materia de contenidos cristianos y como complemento de las imágenes. Ávila puso especial énfasis en la importancia de la predicación, vigorizando los dichos por los concilios provinciales, teniendo en cuenta además la capacidad del público -algo similar a lo que proponía Acosta unas décadas atrás- por lo que era necesario evitar artificios retóricos o pasajes poco significativos:

La primera, acomodarse con la capacidad de los oyentes, y debajo de esta condición se incluya la claridad en el decir que yo he procurado y los mismos no tratar inútiles cuestiones, ni materias. [...] y en cuanto a lo que manda de que se predique con frecuencia es una de las calidades más necesarias porque no lo haciendo así, crece la malicia como la mala yerba.²⁷

Asimismo, se hará énfasis en la utilización de analogías con conceptos y objetos del mundo reconocible por los conversos para facilitar la comprensión del sermón:

[...] Los sermones han de ser proporcionados a su capacidad, arguyéndoles, y convenciéndoles con más razones naturales, que ellos entiendan, [...] Como yo vi, que lo hacía excelentemente uno de los Visitadores, que para refutarles el error, que tienen de las Pacarinas, de que procedieron unos de tal cerro, [...] Que cada semejante produce su semejante. [...] De que no proceden todos los hombres de nuestros primeros Padres sacaba en el catecismo una mazorca de maíz, y preguntándole de cuántos granos había nacido aquella mazorca, y respondiendo que de uno. ¿Pues cómo siendo este blanco, o negro, o colorado, o no teniendo más que un color, salen en esta mazorca unos granos blancos, otros negros, otros pardos? [...] A este modo han de ser los sermones.²⁸

Ratificando lo señalado por los concilios limenses, se insistió en la enseñanza de la doctrina en lengua nativa. En Chucuito muchos párrocos eran fieles a esta obligación y todos coincidían en la utilización de palabras simples para explicar los conceptos esenciales de acuerdo al lenguaje y cultura de los nativos, como ya venía siendo señalado desde tiempo atrás:

²⁷ Francisco de Ávila, *Tratado de los Evangelios que Nuestra Madre Iglesia propone en todo el año desde la Primera Dominica de Adviento hasta la última misa de Difuntos, Santos de España*, Lima: Imprenta Pedro de Cabrera, 1647, pp. 85 y 86, Disponible en: <http://www.idolatriza.com/textos-clasicos>, [consulta: 24 de mayo de 2014]

²⁸ Pablo de Arriaga, "Capítulo XI", *Op. Cit.*, p. 117.

[...] y como quiera que siempre hemos procurado, que los curas y doctrineros de Indios tengan la debida suficiencia, en especial en la lengua para enseñarlos, catequizarlos, y doctrinarlos en nuestra Santa fe Católica, pues siendo como deben ser sus médicos espirituales podrá mal aplicarles el remedio necesario a las enfermedades que padece, sino lo entiende y saben guiarlos y desengañarlos de sus errores²⁹

Finalmente, en las Constituciones Sinodales de La Paz de 1638 en tiempos del obispo Monseñor Feliciano Vega, pueden leerse las medidas relativas a los procedimientos doctrinales varios años después del descubrimiento de la idolatría. Vega señalaba la urgencia de enseñar la lengua española a los nativos americanos, expresando además su preocupación por una evangelización deficiente que implicaba no solo la religión sino aspectos de la cultura hispánica del que el indígena debía imbuirse si se quería llegar a una comprensión y admisión real de la doctrina, entendiendo la dificultad de establecer un sesgo entre la religiosidad y la vida cotidiana. Preocupado por el ceremonial y los principales cultos religiosos, el obispo confirió énfasis a la festividad del Santísimo Sacramento siendo que en una visita de 1635 había observado que eran pocos los templos donde se insistía en la obligación de que los párrocos instruyan a sus feligreses al respecto, y consideraba que la pervivencia de la idolatría se debía en gran parte a esto.³⁰

[...] que en todas las iglesias de este Obispado, que se han podido acabar hasta el día de hoy, se hagan sagrarios, que esté colocado el santísimo sacramento, con sus puertas y llaves, [...] para mayor gloria de nuestro señor y que le aumente la devoción de los fieles, o el santísimo sacramento del altar. Hemos establecido fiestas muy solemnes para celebrar la del Corpus Christi en toda su Octava, haciendo que esté descubierto en nuestra iglesia Catedral y que haya sermones (...) en cada uno de aquellos días [...]

[...] En las procesiones generales que le hacen en la festividad del santísimo sacramento, [...] ha de acudir todo el clero, y las cofradías, así de españoles como de indios (...) con sus insignias (...) y allí mismo concurrirán las

²⁹ Lobo Guerrero, "Capítulo 3", *Op. Cit.* p. 5

³⁰ Carlos Gálvez Peña, "Obispo, financista y político: el doctor Don Feliciano de Vega y Padilla (1580-1641)" [en Línea], *Historia XXXVI*, vol. 1, (2012), Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima (Eds.), <http://www.revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/viewFile/7508/7745>, [Consulta: Julio 2014], pp. 97-133

religiones en la forma y manera que está ordenado por la fe y modo de este obispado (...) Y en las que se hiciesen días de trabajo, han de estar cerradas las tiendas de mercaderes y oficios (...) para que le entienda que por aquel tiempo no ha de haber otro cuidado, más que acudir a esta devoción.³¹

En definitiva, a medida que pasaban las décadas, las mismas preocupaciones en cuanto a la enseñanza deficiente de la doctrina, la aplicación y cuidado de los sacramentos, la correcta utilización de la imagen y especialmente la predicación en lengua nativa, seguían siendo objeto de discusiones en los concilios provinciales y sínodos diocesanos, puesto que constituían los ejes principales a considerar para erradicar la idolatría y establecer la doctrina. Cabe suponer la medida en que esta inconsistencia en la transmisión de la doctrina tuvo su impacto en las formas artísticas, siendo que las políticas flexibles que buscaban facilitar la transmisión y comprensión del cristianismo a través de la incorporación de elementos de la religiosidad andina, terminaban siendo frustradas. Así por ejemplo, las primeras traslaciones y analogías de conceptos y personajes de la doctrina cristiana a la religión local, como la asimilación de la Virgen, Jesús y Santos con cerros y huacas, hacía volver a los nativos a sus antiguas prácticas religiosas, siendo esto más perceptible en la pintura y escultura:³²

Como también se averiguó en Huarochirí por el doctor Francisco de Ávila, que para adorar un ídolo en figura de mujer, llamado Chupixamor, y Mamáyoc, hacían fiesta a una imagen de nuestra Señora de la Asunción y para adorar un ídolo varón llamado Huayhuay hacían fiesta a un Ecce homo.³³

³¹ Feliciano Vega, "Libro III, cap. XII y XIII", *Constituciones Sinodales de La Paz*, Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970 [1638], pp. 58; 60 y 65. Recuérdese que desde principios del siglo XVII Chucuito dependía del Obispado de la Paz por lo que creemos pertinente la lectura de este documento. Por otra parte, Desde el V concilio Limense celebrado a inicios del siglo XVII (1601) debieron esperarse 171 años para la celebración del Concilio en 1772/73, con los jesuitas ya expulsados de América, por lo que los sínodos, de carácter local, constituyen fuentes valiosas para el estudio de las directivas evangelizadoras. No obstante, pese a las limitaciones que existen con las fuentes elaboradas durante el siglo XVIII, destaca la existencia del *Sínodo de la Paz* celebrado en 1738 por Monseñor Rodríguez Delgado, ya que da cuenta de la persistencia de las políticas en las directivas religiosas, prácticamente inmutables, tratadas cien años antes en el Sínodo de Feliciano Vega. Véase Agustín Rodríguez Delgado, *Constituciones Sinodales de La Paz*, Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970 [1738].

³² Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz: Gisbert y Cía., 2008 (4ta edición). Allí la autora analiza alguno de los casos más significativos sobre reemplazos de deidades prehispánicas por personajes de la doctrina cristiana. Serge Gruzinsky, *Op. Cit.*, El autor analiza el interés que se dio en México al culto de la virgen guadalupana, recuperando la relación con un lugar de culto ancestral.

³³ Pablo José de Arriaga, "Cap. VIII", *Op. Cit.*, p. 77

¿Qué sucede entonces con la ornamentación? Inaccesible en gran medida al control institucional, esta manifestación artística permitía una lectura donde los elementos aportados por la cultura hispánica, como los grutescos de tradición greco latina o los elementos iconográficos relativos a relatos cristianos, devenían en una realidad perceptible en la medida en que, traducibles al lenguaje interno mediante reemplazos o equivalentes, aparecían como elementos significativos para la cultura andina, conservando su eficacia semántica.

Doctrina e iconografía.

En el caso de la escultura ornamental de los templos reduccionales, se adoptó un discurso que incluyó mayormente elementos naturales, reemplazando muchos motivos usados para ornamentar las portadas españolas, puesto que ya tenían significado en el cristianismo, por plantas y animales del altiplano y de otros pisos ecológicos, resaltando cuantitativamente sobre el motivo cristiano. La inclusión abundante de elementos naturales en las portadas de ingreso a diferentes espacios de culto, resulta significativa ya que para el hombre andino la naturaleza tenía en sí misma contenidos religiosos, aspecto que se revela en la mayor parte de la iconografía de las producciones artísticas que van desde antes de la cultura Chavín hasta la conformación del Tawantinsuyu.

Además del extendido uso de los elementos naturales para fines religiosos y medicinales,³⁴ en el hostil ambiente del altiplano, tanto la producción agraria como los beneficios del clima debieron garantizarse para asegurar la existencia misma de la comunidad, lo que determinó esfuerzos adaptativos como la domesticación de especies a grandes alturas, la manipulación hídrica y la producción en pisos ecológicos para la diversificación. La percepción del medio ambiente se expresaba como una relación que ligaba el orden social con el orden cósmico y donde el hombre operaba como el mediador ante los poderes gobernantes

³⁴ La importancia del mundo vegetal para la medicina y las prácticas rituales (muchas veces unidas), es un tema que ha sido ampliamente abordado y que hemos considerado en los artículos de nuestra autoría citados. Al respecto puede consultarse también: INDICEP “Primer encuentro sobre medicina natural y cultura aymara en Chuchito” y “Compendio de medicina herbácea aymara”, en *Boletín del Instituto de Estudios Aimaras*, N° 4, Lima, (marzo 1979), pp. 30-48 y 57-69.

de la naturaleza imprevisible.³⁵ Si la abundancia de la naturaleza sugeriría entonces un contexto celestial o paradisiaco, la ornamentación cobraba fuerza similar al discurso teológico y las imágenes pictóricas y escultóricas, introduciendo una significación adicional dada por la ambigüedad de las formas ornamentales y por el impacto perceptivo del mismo.



Iglesia de Santiago de Pomata. Remate de la portada lateral (c. 1754- 1794). Chucuito, Perú.

Los casos de ornamentación arquitectónica en las iglesias de Chucuito, son excepcionales por su calidad y por su llamativa iconografía y se han convertido en objeto de debate dentro de la historiografía contemporánea del arte y la arquitectura en torno al “arte mestizo”.³⁶ Los ejemplos más elocuentes se remontan a las iglesias tardías, apareciendo desde mediados del siglo XVII y durante el siglo XVIII, por lo que no se observan en los primeros

³⁵ Carla Maranguello, “La naturaleza como vehículo de significación cultural indígena en la decoración arquitectónica de los templos collavinos del siglo XVIII”, *Actas de IX Jornadas de Arte e Investigación “El arte de dos siglos: balance y futuros desafíos”* Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, (2010). ISSN 1515-2685, pp.185-194.

³⁶ Sobre el debate en torno al concepto mestizo en el arte, véase: Mario Buzchiazzo, “El problema del arte mestizo”, *Anales del Instituto de arte americano e investigaciones estéticas*, Buenos Aires: Instituto de arte americano, (1969), pp. 84-102; Ramón Gutiérrez, *Op. Cit.*; Alexander Gauvin Bailey, *The andean hybrid baroque: convergent cultures in the churches of colonial Perú*, Paris: University of Notre Dame press, 2010, entre otros.

templos. No obstante, desde fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, se desarrolló iconografía ornamental en la pintura mural interior de construcciones eclesiásticas andinas, desplegándose también durante el siglo XVIII, aunque para ese entonces cobraría preeminencia la escultura ornamental exterior.

En los casos de pintura, se combinaron elementos de tradición renacentista y manierista, especialmente recurriendo a la temática de grutescos y cenefas, donde se añadió a los elementos hispánico/cristianos, fauna y flora de los diferentes enclaves ecológicos.³⁷ En estas primeras etapas, la ornamentación sirve de marco a las composiciones religiosas que tienen protagonismo, como la narración de la vida de la Virgen y Jesús, santos, escenas del paraíso y el infierno.³⁸ En Chucuito, el caso más temprano aparece en la pintura mural del crucero y presbiterio de la iglesia de *La Asunción de Juli* de principios del siglo XVII, donde imágenes de la Virgen (capilla del Evangelio o Justo Juez) y San Ignacio de Loyola (capilla de la Epístola o San Ramón) son combinadas y enmarcadas con grutescos y cartelas con aves, uvas, mascarones, flores y zarcillos que se entrelazan, así como acantos, volutas y pámpanos, funcionando como guardas y marcos de las escenas principales.

³⁷ Véase Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural, 2001 (2da Edición). La autora establece una relación entre la adecuación del paraíso cristiano y las tierras calientes ubicadas en el Antisuyu, lugar de abundancia vegetal, lo que explicaría que en las escuelas pictóricas andinas, los huertos- en alusión a María- se representen como un jardín repleto de floresta y pájaros.

³⁸ José De Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la Pintura Cusqueña*. Lima: Fundación Augusto N Wiese, Banco Wiese LTDO, 1982.

Carla Maranguello
Religiosidad andina y fuentes doctrinales. Consideraciones
sobre el contexto evangelizador de desarrollo de la
iconografía ornamental en Chucuito colonial.



Asunción de Juli. C. 1600-1620. San Ignacio de Loyola enmarcado en grutescos que incorporan flores y frutos. Detalles de los grutescos, cenefas, flores y frutos. Chucuito, Perú.

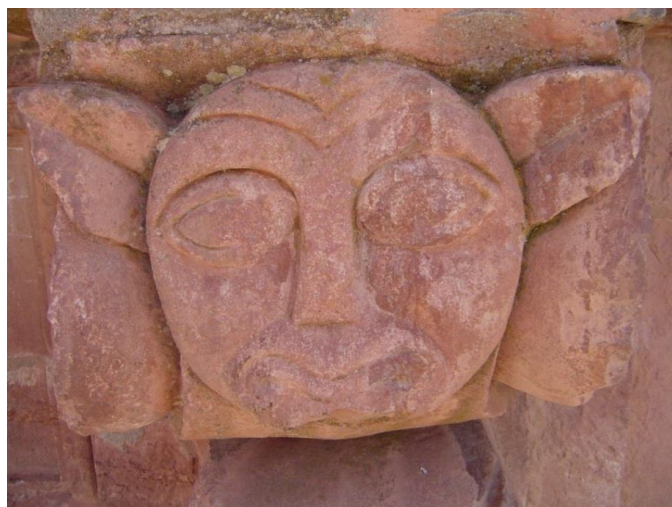
A través de los grabadores flamencos del siglo XVI, fue común el traslado de estos motivos grutescos, aprovechando la iconografía proveniente del mundo mitológico y fantástico occidental para conjugar lo humano con motivos vegetales y animales, mujeres con cestas, sirenas, cornucopias y mascarones, aves, ángeles, e incluso monos y leones. No obstante, la mayor parte de los ejemplos tempranos se extienden por otras zonas del virreinato, especialmente desde el área cuzqueña al altiplano, siendo algunos de los más destacados *San Jerónimo*, *Oropesa*, *Andahuaylillas* y *Urcos*, que Gisbert ha ubicado entre 1580 y 1630, indicando la presencia de pintores indios, mestizos y criollos, aprendices de maestros manieristas italianos y donde pueden observarse grutescos que ya incluyen flora y fauna local, funcionando de marco a los diferentes relatos cristianos.³⁹

Esta tendencia en la ornamentación se fue incrementando con el tiempo y se trasladó a la escultura ornamental de los espacios exteriores, donde la lógica decorativa conformó cada vez más un discurso autónomo y donde la presencia de elementos de la religiosidad andina resultaría más clara. Tal es el caso de las iglesias de la provincia de Chucuito realizadas entre los siglos XVII y XVIII, que tienen antecedente en la fachada de la iglesia de *La Compañía de Arequipa* fechada en 1698,⁴⁰ tales como *Santa Cruz* y *San Juan de Juli*, *Santiago de*

³⁹ José de Mesa y Teresa Gisbert, *Op. Cit.*

⁴⁰ Alexander Gauvin Bailey, *Op. Cit.*

Pomata, San Pedro de Zepita, entre otros, que han sido objeto de nuestro análisis en investigaciones previas.



Detalle de la portada del Bautisterio de Santa Cruz de Juli y Detalle de la fachada lateral de la iglesia de Santiago de Pomata. Chucuito, Perú.

Destacan en sus portadas gran cantidad de aves pertenecientes al entorno, variedades de flores, algunas ya señaladas desde los estudios pioneros de Ángel Guido⁴¹ y los trabajos que le sucedieron, y otras que hemos añadido orientados por especialistas en etnobotánica como las flores de isaño o mashua utilizadas para alimentación, el chamico de efectos terapéuticos y narcóticos, el maíz de conocido empleo ritual y alimenticio al igual que las valvas o mullu, cabezas cortadas de cuyas extremidades surgen vegetales, felinos y monos. Esta iconografía se superpone a diferentes elementos de la simbología cristiana, como monogramas de María y de Cristo, símbolos de las órdenes religiosas, elementos de la pasión y diferentes tipos de ángeles. Los diversos motivos y tratamientos presentan analogías que permiten reconocer en algunos casos la predilección por ciertos elementos naturales del entorno o de zonas aledañas.

⁴¹ Ángel Guido, *Eurindia en la arquitectura americana*. Santa fe: Universidad del Litoral, 1930.

Entre los casos que hemos trabajado en Chucuito, podemos referir brevemente a la pequeña portada del Bautisterio de Santa Cruz de Juli,⁴² donde destaca la presencia de *datura o chamico* del género *Brugmansia*, que ya aparece en el arte lítico desde culturas del Horizonte Temprano como Chavín (c.900-200 A.C), en íntimo vínculo con el sistema religioso y que para Mulvany de Peñaloza debió corresponder a la capacidad de dicho vegetal de producir algún efecto alucinógeno en sus propiedades.⁴³ En el Obelisco Tello varios tallos entrelazados rematan en flores, hojas y frutos que por sus características morfológicas, -tallos aéreos y flores zigomorfas- corresponderían a la *datura* arbórea, cuyos efectos alucinógenos se obtienen a partir de las semillas, la corteza y las hojas, provocando su ingestión una fase inicial de efectos violentos, seguido por una etapa de sueño profundo y alucinaciones. La autora considera que este género podría haber constituido un factor favorable para la difusión de ritos relacionados con su empleo, a través de su recreación en las imágenes religiosas en el centro religioso de Chavín de Huantar.⁴⁴ Por dichos efectos anestésicos, se utilizaba también el chamico para embriagarse y finalmente con fines medicinales, produciendo acción antiemética al ser fumadas, por lo que no resulta sorprendente que sus representaciones lleguen hasta los keros incaicos.⁴⁵ En el bautisterio, estas flores aparecen en las columnas que flanquean el arco de acceso, en cuya zona inferior aparecen cuatro monos, animales considerados exóticos para las áridas tierras del Collao, pero que pueden verse ya instalados en el imaginario de las culturas tempranas como Paracas y Nazca, correspondientes al Horizonte Intermedio Temprano (c. 200 A.C- 600 D.C)⁴⁶. Rematan el acceso a la portada valvas dispuestas de manera simétrica junto con representaciones de panochas de maíz, ambos elementos sustanciales para los ritos de fertilidad: “[...] Y hacían cada año fiesta a las dichas

⁴² Carla Maranguello, “¿Un sentido alterno en la iconografía de los templos coloniales de Chucuito? A propósito del bautisterio de Santa Cruz de Juli.” *Actas de VIII Jornadas Nacionales de Investigación en Arte en Argentina*. La Plata: Instituto de Arte Americano UNLP, (2011), ISBN 978-987-595-141-9 (CD ROOM)

⁴³ Eleonora Mulvany de Peñaloza, “Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín” [En Línea] *Chungará*, N°12, (1984), Universidad de Tarapacá, Chile (Eds.)
http://www.chungara.cl/Vols/1984/Vol12/Motivos_fitomorfos_de_alucinogenos_en_Chavin.pdf [Consulta: agosto 2010], pp. 57-80.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Eugenio Yacovleff y Fortunato Herrera, “El mundo vegetal de los antiguos peruanos”, *Revista del Museo Nacional de Lima*, Tomo III, N°3, Lima (1935), pp.243-322.

⁴⁶ Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos...* La autora refiere a los monos como deidades sustentantes en el mundo prehispánico, basada en una cita de Pablo de Arriaga, pero no se explica al respecto, p.60.

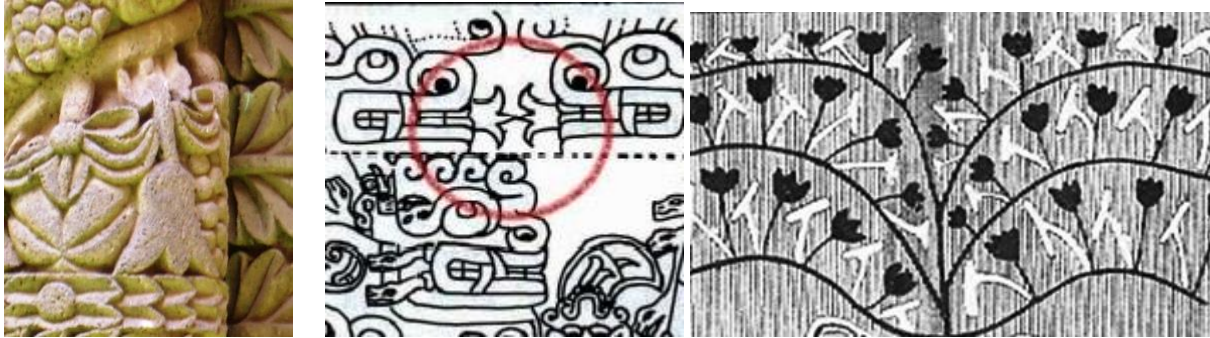
Huacas con sacrificios de Llamas, y Cuyes y ofrendas de Chicha, Mullu, (...) Coca, y Sebo quemado [...]”.⁴⁷ Si bien las valvas aparecen en la iconografía cristiana como atributo de Santiago el Mayor, en el mundo andino se consideraban especialmente por la importancia que tenían como ofrendas acuáticas, apareciendo ya desde Chavín las conchas *Spondylus* y los *Strombus*, vinculados con la creencia de que el agua circulaba desde el océano por debajo de la tierra hasta llegar a las montañas, pasando al cielo por la Vía Láctea y regresando a los campos en forma de lluvia, por lo que se utilizaban las conchas como ofrendas para atraer a las fuerzas naturales a una relación recíproca con la sociedad humana.⁴⁸ Estos elementos circundan de forma simétrica el escudo de la orden de Jesús que remata la composición.



Santa Cruz de Juli, portada del bautisterio.

⁴⁷ Pablo de Arriaga, “Constituciones que dexa el visitador en los pueblos para remedio de la extirpación de la idolatría”, *Op. Cit.*, p. 208. El cronista – al igual que otros cronistas de la época- hace referencia en reiteradas ocasiones al uso de estos elementos con fines rituales.

⁴⁸ Véase Richard Burguer, “El centro sagrado de Chavín de Huantar” en: Richard F. Townsend (ed.) *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*. México: The Art Institute of Chicago/ Grupo Azabache, 1993.



Flor de Chamico. Detalle del Bautisterio- Obelisco Tello (En: Mulvany de Peñaloza) y Kero incaico (En: Yacovleff- Herrera)

En este caso, como en el resto de las portadas, la valoración del papel del mundo natural es evidente, y el reemplazo por animales y plantas de la zona presenta un empleo simbólico destacado, puesto que buscaría evocar el vínculo de la religiosidad andina con el entorno natural, optimizando el discurso teológico desde la fachada de acceso al espacio sacro.

Consideraciones finales

Podríamos decir que los documentos más importantes de la época, que fueron utilizados como material de catequesis y que constituyeron un punto de partida -y complementario- para la confección de imágenes, darían cuenta de un discurso doctrinal que no terminaba de definirse y consolidarse, admitiendo como última instancia ante las recurrentes contradicciones y fracasos, la permanencia de las formas de tradición prehispánica. Nuestro interés principal, reside en el hecho de que en la ornamentación podía manifestarse una ambigüedad significativa mayor que en el discurso e incluso que en otro tipo de imágenes, que permitía la recontextualización en nueva clave cultural de ciertos símbolos, sin determinar en apariencia una alteración de la lectura del discurso cristiano para el evangelizador y resultando a su vez significativo en el contexto de uso. La propia naturaleza de la escultura ornamental, sus formas e iconografía de carácter más libre y menos dotado de

sospechas idolátricas, lograron reemplazar paulatinamente algunos elementos cristianos y fomentar la pervivencia de las formas americanas indígenas adaptadas a la nueva realidad.⁴⁹ La indagación en las fuentes escritas resulta fundamental tanto para seguir avanzando en la comprensión del marco evangelizador al que tuvieron que responder los motivos iconográficos que se desarrollaron posteriormente, como para atender a las elecciones de los elementos de ambos universos en el plano conceptual e iconográfico.

*** Las fotografías de los templos de la provincia de Chucuito fueron tomadas por la autora y colegas en un trabajo de Campo realizado en Perú y Bolivia, en el marco del grupo de investigación UBACYT 20020100100708, año 2013.**

⁴⁹ Destacamos las ideas de Guillermo Boccara, en tanto propone el concepto de *Etnogénesis* para resolver la dicotomía entre resistencia y aculturación en relación a lo indígena y lo español, subrayando la capacidad de creación y adaptación de las entidades indígenas en contextos de contactos culturales, donde se ha continuado desarrollando la especificidad a través del elemento exógeno, sin que implique una desaparición de las tradiciones locales. Guillermo Boccara, "Génesis y estructura de los complejos fronterizos Euro- indígenas. Repensando los márgenes americanos más allá y a partir de la obra de Nathan Wachtel", *Memoria Americana* 13, (2005), pp. 21-52