

## **Excitar y Subyugar. Pastoral de la Imagen y poblaciones indígenas en Arica Colonial\***

*To Excite and subdue.*

*A pastoral view of the image and indigenous populations in Colonial Arica*

Nelson Castro Flores\*\* Juan Chacama Rodríguez\*\*\* Ricardo Mir Román\*\*\*\*

### **RESUMEN**

*En este trabajo se analizan las funciones que la iglesia colonial otorgó, desde el Segundo Concilio Limense, a las imágenes sagradas. Se enfatiza que esta pastoral de la imagen junto con reforzar el control de las devociones alentó también reinterpretaciones indígenas. Estos problemas son analizados a partir de algunas imágenes murales de la Iglesia colonial de Parinacota.*

### **Palabras clave**

*Evangelización, pastoral de la imagen, infierno, confesión, Parinacota.*

### **ABSTRACT**

*This paper examines the roles that gave colonial church, since the II Concilio Limense, to the sacred images. It is emphasized that this pastoral image along with strengthening the control of devotions also encouraged indigenous reinterpretation. These problems are analyzed from few images of the colonial church murals of Parinacota.*

### **Key words**

*Evangelization, pastoral image, hell, confession, Parinacota.*

Recibido: Octubre de 2009  
Aceptado: Diciembre de 2009

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt N° 1071132 "Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama: hegemonía, grupos subalternos e interacciones regionales, siglos XVI-XVIII". Las imágenes que se utilizan en este trabajo fueron recopiladas en la sierra de Arica, en el mes de julio de 2004, en el marco del proyecto Fondecyt N° 1030020.

\*\* Universidad de Valparaíso, Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Valparaíso, Chile. Correo electrónico nelson.castro@uv.cl

\*\*\* Universidad de Tarapacá, Departamento de Antropología, Arica, Chile. Correo electrónico jchacama@uta.cl

\*\*\*\* Universidad de Deusto, Programa de Magíster en Migraciones y Conflictos, Bilbao, España.

## Introducción

Se ha sostenido que en la evangelización del virreinato peruano el énfasis puesto en la liturgia dio paso al predominio creciente de la prédica, predominio que debe comprenderse como un rechazo discreto frente a “formas rituales” ensombrecidas por una idolatría clandestina (Estenssoro 2001). Además, dicho predominio de la prédica expresa la hegemonía de la retórica como medio de persuasión. No obstante, este énfasis en el “poder de la palabra” descuida el lugar que tuvo la pastoral de la imagen diseñada para lograr una evangelización más sostenida (particularmente en regiones cuyo acceso fue denunciado siempre como dificultoso) y homogeneizadora (sobre todo en áreas caracterizadas por su multiétnicidad). Precisamente, el poder federador de la imagen fue sustancial para la evangelización de territorios y poblaciones dispersas (Gruzinski 2003). Pero esto no significa que haya que separar la prédica de las imágenes; estas últimas se articulan, y se complementan, en las estrategias de persuasión de la retórica eclesial. Sin embargo, es posible descubrir ciertas peculiaridades en las imágenes que permiten señalar la pastoral en la imagen un modo particular de evangelizar.

Tampoco se debe descuidar que las imágenes no se reducen a su representación material. Schmitt (1996) ha señalado que aquéllas deben comprenderse dentro de un campo más amplio, el constituido por la cultura del *imago*. Precisamente, las imágenes son inseparables de las relaciones mutuas que mantiene con su exégesis, con sus materiales y prácticas, con los relatos, con los sueños, visiones y milagros, y sus consecuentes debates y reflexiones. De este modo, la palabra *imago* remite a tres conjuntos de nociones: 1) una noción teológico-antropológica, en la que se establece la relación esencial entre el hombre y Dios, su imaginador (*ad imaginem et similitudinem nostram*); 2) por otra parte, la noción de *imago* recubre todas las producciones simbólicas de los hombres (imágenes y metáforas de su lenguaje) y también las imágenes materiales que presentan las formas, los usos y las funciones más variadas; 3) finalmente, la *imago*

remite a un conjunto de imágenes mentales, las producciones inmateriales y evanescentes de lo imaginario, de la memoria, del sueño.

El lugar de dicha cultura del *imago* fue fundamental en la cristianización de las poblaciones indígenas coloniales. Se esperaba que la veneración de las imágenes sagradas obligara a los indígenas a subyugarse frente al modelo de vida impuesto por cada una de ellas. Gisbert ha sostenido que el imaginario colonial había incluido la presencia de Dios, la Virgen y los santos en la vida cotidiana: “El hombre barroco se comportaba ante la imagen como ante un ser vivo, le dirigía la palabra, le increpaba y hacia llegar a ella sus súplicas” (Gisbert 2001: 250). Además, las imágenes se entendían como parte de la comunidad de fieles, y a algunas de ellas se les asignaba una función tutelar respecto de la parroquia y sus anejos. Estas iglesias y comunidades quedaban bajo el patrocinio o advocación del santo o la virgen respectiva, era el patrón que podía ser invocado cuando la situación lo mereciese (Corvera 2004). De acuerdo a Gruzinski, el imaginario del santo desplegó un filtro y un dispositivo a través de los cuales los indios concibieron, visualizaron y practicaron su cristianismo; contribuyendo a hacer compatibles y complementarios elementos heterogéneos que fueron configurando su existencia; ejerciendo, de este modo, un papel motor en la reestructuración cultural de la herencia indígena y de los elementos coloniales, y en la reproducción de esa fusión (Gruzinski 2003: 190).

En el caso de las pinturas murales de la Iglesia de Parinacota, que los especialistas datan en el siglo XVIII (Chacama et al. 1992), hay algunas cuestiones que merecen ser precisadas. En primer lugar se trata de un proyecto iconográfico que recoge un programa del siglo XVI, fuertemente influenciado por el Sermonario del III Concilio Limense; por otra parte, se trata de un programa reproducido por indígenas en un contexto en el que las poblaciones indígenas estaban experimentando una segunda conquista (Brading 1998), particularmente en el control y dominación de aquellas cartografías sociales que se

expresaban en las lenguas y las memorias indígenas (Hidalgo y Castro 2008).

De otra parte, no debe descuidarse que la proliferación de estas imágenes, durante el siglo XVIII, debe comprenderse en el marco de la reorientación que experimentaron, en la década de 1770, las estrategias políticas y pastorales que perseguían la homogeneización de las poblaciones indígenas. Además, la importancia que adquiere la extensión de la "pintura sagrada", durante este período, particularmente considerando que ella debía excitar a la devoción y subyugar la vida del fiel al modelo moral propuesto por las imágenes, no debe desatenderse de la lucha contra los vicios y la reforma de las costumbres impulsados por el último concilio limense de 1772, en general, y particularmente contra la barbarie que aún permitía la permanencia de un registro gentilicio (Hidalgo y Castro 2008).

En este trabajo se describe el alcance que tuvo la pastoral de la imagen en la cristianización de las poblaciones indígenas, el valor asignado a la imagen y se analiza parte de la pintura mural de la iglesia de Parinacota. En general, se sostiene que a través de la pastoral de la imagen se intentó un control de la memoria indígena visibilizando cada uno de los contenidos que escuchaban, muy de tarde en tarde, en la prédica de los curas doctrineros. Las imágenes sagradas operaron al modo de un dispositivo que permitió enunciar y visibilizar constantemente dichos contenidos, sin embargo, no por ello aseguró el que los indígenas desarrollaran una devoción ajustada al catolicismo.

### **Las iglesias de los altos de Arica**

Hacia las primeras décadas del siglo XVII, Vásquez de Espinoza denunciaba que la lejanía de los territorios que se encontraban bajo la jurisdicción del corregimiento de Arica, y la ausencia de prelados y sacerdotes, permitía la existencia de "muchas idolatrías". La visita que realizó, hacia el año de 1618, a los pueblos de Lluta, Socoroma, Putre, Tocrama, Lagnama, Lupica, Sacsama, Timar, Codpa, Cibitaya, Isquiña, Pachica, San Francisco de

Umagata, Santiago de Umagata, Chapiquiña, Azapa, ubicados en los valles calientes unos y en la sierra otros, se encontraban no sólo alejados unos de otros, sino que también de los cuidados de los sacerdotes o curas, y sus habitantes:

no tenían más de los nombres de cristianos; a todas las iglesias les hice puertas de palos; bauticé muchos de edad crecida y mujeres paridas y muchachos de mucha edad; quemé un pueblo que se llama Isquiliza, porque los más eran idólatras; muchos había que no se habían confesado en su vida, y de a diez, 12 y de a 20 años, y si hubiera prelado en Arica, los curas tuvieran más temor y cuidado" (Vásquez de Espinoza [1636] 1992: 695-696).

Esta severa denuncia de Vásquez de Espinoza es también una crítica abierta a la ineficacia mostrada por los curas en la conversión de los indígenas, al mismo tiempo que daba cuenta del absoluto abandono material de los pueblos e iglesias que, en el diseño toledano, habían sido concebidos como mecanismos para instruir a los indígenas en la policía cristiana y civil. Sobre este abandono encontró la idolatría un caldo de cultivo, que fue abonado por la ausencia de un poder pastoral que, de una parte, se responsabilizara por el descuido de los curas y, por otra, que diseñara una estrategia de penetración sistemática en territorios y poblaciones alejadas y dispersas.

Ahora bien, de la descripción de Vásquez de Espinoza, y a pesar del abandono, se constata la extensión de una red de pueblos diseñados bajo el patrón colonial, que se mantendrá a lo largo de la situación colonial<sup>1</sup>. Además, habría que poner en entredicho el

---

<sup>1</sup> Hacia la segunda mitad del siglo XVIII las tierras altas del corregimiento de Arica albergaron una extensa red de pueblos diseñados bajo el patrón colonial y que se extendían por los valles serranos y el altiplano. Los altos de Arica tuvieron como centro administrativo y doctrinario el pueblo de San Martín de Codpa, conformados por los ayllus Collana y Capanique, a los que se agregaban los pueblos de Pachica, Esquiña, Timar, Tignamar, Guallatiri, Sacsamar, Pachama, Umagata, Libilca, Belén (y sus ayllus Mancasaya y Aransaya), Socoroma, Sora, Putre y Parinacota.

excesivo celo mostrado por el carmelita y su denuncia de lo que él comprende bajo la red idolátrica. No obstante, es posible sostener que la caracterización de estos territorios como “idolátricos” habría que asociarla con el mantenimiento de paisajes, asentamientos y modos de expresión, aunque redefinidos por los patrones coloniales, que visualizaban el predominio de lo rústico y, por lo tanto, de poblaciones proclives a la acción del demonio y de sus agentes<sup>2</sup>.

Aunque maltrechas y abandonadas, las iglesias, al igual que el conjunto urbanístico, seguían ofreciendo un modelo de concepciones generales sobre lo que implicaba “vivir políticamente”. De acuerdo a los decretos de la quinta acción del Concilio Limense de 1583, y recogiendo en esto las disposiciones de la administración toledana y del II Concilio, el “vivir políticamente” era un presupuesto de la vida cristiana y celestial, en la medida que éste no era contrario “a la razón natural e indigno de hombres”; además, dicho presupuesto descansaba en la prioridad que tenía lo “corporal y animal” para un adecuado desarrollo de “lo spiritual e ynterior”. De ahí que los curas debieran tener especial cuidado, una vez que los indígenas hubiesen dejado “sus costumbres barbaras y de salvajes” (*fericis atque agrestibus*), que estos vivieran “con orden y costumbres políticas” (Tercer

Concilio, 1583, Quinta Acción, Cap. 4. En Vargas 1951: 373). La conversión requería, pues, de la expansión de un modelo urbano y de la imitación de lo que podríamos denominar, aunque en pequeña escala, una “cultura cortesana” respecto del cuidado en la limpieza del cuerpo, del vestido, del modo de habitar y convivir en las casas, de manera que “el concierto y limpieza” de las moradas humanas contrastara con el paisaje feroz y agreste, más propio de “corrales de ovejas”<sup>3</sup>. Este cuidado en lo “corporal y animal” debía extenderse a las cuestiones propias del culto divino, sobre todo considerando “que esta nacion de yndios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneracion del summo Dios con las ceremonias exteriores y aparatos del culto divino” (Tercer Concilio, 1583, Quinta Acción, Cap. 5. En Vargas 1951: 374).

Tempranamente, las disposiciones conciliares habían alentado la construcción de iglesias en los pueblos de indios:

En el pueblo principal donde está el principal cacique, que comúnmente es el mayor concurso del pueblo, se haga una iglesia, conforme a la cantidad de la gente dél, en la cual se administren los sacramentos, si no fuere en caso de la necesidad, y dignidad del lugar y para lo que se hace, dándoles a entender que es aquel lugar dedicado para Dios y para el culto y oficios divinos, y para que concurramos a pedir a Dios perdón de nuestros pecados, y que en él no se han de hacer otras cosas ilícita, ni den lugar a ello. Y en los demás pueblos pequeños que no hobiere posibilidad para hacer iglesia, hagan una casa pequeña, a manera de hermita, para este efecto, donde pongan un altar adornado con una imagen o imágenes, en la mejor manera que pudieren; y donde fuere tan pequeño que para esto no haya

<sup>2</sup> En carta fechada el 10 de abril de 1572, Bartolomé Hernández señalaba que la causa que los indios no hayan recibido la fe interiormente: “Es porque hasta agora nunca han estado reducidos a pueblos ni congregados de manera que ayan podido ser adoctrinados, ni menos ayan podido tener la policía necesaria para hazerse capaces de la ley de Dios.. Porque, como Vuestra Señoría sabe, primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente para hazerlos cristianos. Hasta ahora no han tendio esta policía, antes han vivido en como salvajes en tierras asperísimas; o, ya que ayan vivido en pueblos juntos, ha sido su habituación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy suzias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos, y allí se emborrachaban y se embolvían los padres con las hijas y las hermanas con los hermanos, no teniendo en esto ningún freno; y a gente que está hecha a vivir con costumbres tan bestiales bien verá Vuestra Señoría quán lexos está de ser capaz de recibir la ley de Dios, ley tan discreta y avisada y espiritual y tan conforme a la ley natural” (Egaña 1954, T. I: 467).

<sup>3</sup> El II Concilio Limense, en su constitución 12, había también señalado la preocupación que tenían los párrocos de enseñar a los indios a vivir políticamente. Debían enseñar a los indios que las “costumbres bárbaras y propias de las fieras no pueden convivir al mismo tiempo con la fe”, y enfatizaban la necesidad del orden y el decoro, así como el respeto a las subordinaciones (Vargas Ugarte 1951). Para una breve descripción de la expansión de la cultura cortesana como modelo urbano contrapuesto a lo rústico, consúltese Fontana (2002).

posibilidad, a lo menos señalaren un lugar decente con una cruz, donde se les diga la doctrina y platique las cosas de la fé. (Primer Concilio Limense 1551-1552, Constitución 2<sup>a</sup>. En Vargas, t. 1, 1951)

En la disposición de este concilio, la construcción de iglesias estuvo en relación directa con la cristianización de lugares (físicos y geográficos) que hasta aquí habían permanecido para "honra y culto del demonio". Iglesias, o cruces en su defecto, actúan a la manera de un dispositivo del olvido que se superpone a los "lugares de la memoria" de raíz prehispánicos; evidencian la cesura de las memorias, al mismo tiempo que visibilizaban nuevos códigos de devoción y de relación con lo "religioso" cristiano; pero, en su conjunto, esos dispositivos tenían por propósito impedir el "volver a idolatrar" (Primer Concilio Limense 1551-1552, Constitución 3<sup>a</sup>. En Vargas, t. 1).

### **Excitar y subyugar: La fascinación de la imagen sagrada**

El segundo concilio limense de 1567 estableció, por vez primera, una pastoral de la imagen expresamente dirigida a los idiotas (*idiotis*), entre los que habría que localizar necesariamente a los componentes de la cultura popular y a los indígenas. En su capítulo 53, el Concilio señalaba que la pintura (*pictura*) servía para que los idiotas se acercasen con respeto a los misterios de la fe, por lo que juzgaba útil y necesario que se pusiese atención en aquellas representaciones en las que se encontrasen "*cosas ciertamente deformes y discordantes con la verdad de la hazaña (gesta rei) del santo*", porque con motivo de esta deformación "*surge una causa de indevoción (indevotionis materiam)*". Lo que debía ser rápidamente reformado:

en el sentido que crezca la devoción del pueblo, y por ellas los hombres sean excitados (*excitentur*) al conocimiento de las hazañas y [...] a través de ejemplos saludables que sean subyugantes (*subjiciuntur*) ante los ojos de los fieles, y los lleven a recomponer la vida y sus costumbres a imitación de los santos (Segundo Concilio Limense, caput 53. En Vargas).

De esta manera, las imágenes, particularmente las de los santos, adquirirían una doble dimensión: excitar la devoción y subyugar la vida al modelo propuesto por la imagen. Siguiendo las disposiciones de Trento, en lo referido a tener a los santos como modelos subyugantes, Ludovico Bertonio había traducido al aymara una parte de la obra de Alonso de Villegas, para expandir una *Vita Christi* adecuada a la capacidad de los indios (Bertonio 1612). Alonso de Andrade sostenía que la veneración de los santos y la concurrencia a sus altares permitía que éstos intercedieran en las peticiones, pero que era aconsejable que se tuviese a uno por propio "*para que como tales hagan sus causas con mayor afecto, conforme al mayor afecto, y deuocion con que le siruen*", y "*que sean nuestrros Maestros, y Consejeros, y como los amigos del coracon, con quien descansemos, y quien femos nuestros negocios, y causas en el acatamiento de Dios*" (De Andrade 1666: 113)<sup>4</sup>.

El modelo del santo expandía una concepción de la fe en la que los milagros y hechos prodigiosos podían ser fácilmente aceptados por un amplio segmento de la población indígena colonial: "*con esta fe obraron los Santos grandes maravillas, dando vista a los ciegos, y sanando a los enfermos, y resucitando a los muertos, y mandando al mar, y al sol, y a todas las criaturas, porque estan sujetas a esta palabra de Dios*" (Tercero Catecismo 1867 [1585]: 34). Pero también se debe observar que este acento en las virtudes del santo, o el énfasis en la devoción, podía provocar un despliegue descontrolado de formas de devoción. La búsqueda de una forma adecuada de ejercicios espirituales y de devoción había sido considerada seriamente. Las indicaciones de Francisco de Sales pueden ser indicativas del control pastoral de las

<sup>4</sup> Puede resultar bastante ilustrativo de la importancia de los santos, así como de sus ejercicios de devoción y las meditaciones que originaban, el texto de Chroiset (1791). Esta extensa obra, que dedicaba doce tomos a las consideraciones de los santos correspondientes a los días de cada mes, insistía en que los santos habían sido "lo que somos nosotros, y nosotros solo estamos aquí para ser lo que son ellos". El modelo propuesto por el Santo, que era una imitación de Cristo, estaba por sobre cualquier "systemas de conciencia, y de moral, como se nos antojare" (Chroiset 1791 tomo IV: 74).

devociones individuales, aunque estaba dirigido a miembros de clases altas. Su *Introduction* se inicia con una descripción de la verdadera devoción, que juzga necesaria para distinguirla de las falsas y vanas que podrían engañar y distraer “a seguir alguna devoción impertinente y supersticiosa” (Sales [1612] s/d: 13). Una devoción sin guía podía desembocar en una “devoción según su pasión y fantasía”, y también podía poner el acento en “ciertas acciones exteriores pertenecientes a la santa devoción”. Oponerse a esas “estatuas y fantasmas de devoción” era una forma de reafirmar la unicidad del camino de la devoción, pero también era una manera de controlar la propia imaginación. Una cuestión que se encuentra en Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús. Esta última desliga de su “*espiriencia*” todo contenido imaginativo que perturbe la verdadera contemplación de la divinidad. Ruiz de Montoya ([1650]1991), siguiendo estas indicaciones, puso especial cuidado en descartar el recurso a la memoria y a la imaginación para la práctica contemplativa, en la medida que estas facultades, dada su naturaleza sensible, obstaculizaban, por su apego a lo terrenal y temporal –en el caso de la memoria– o a los desvíos de la fantasía –en el caso de la imaginación–, el ascenso contemplativo. En este capítulo se retomaban las directrices dadas por el Concilio de Trento, concluido unos años atrás, en 1563. En su sesión XXV, se había tratado la cuestión de las sagradas imágenes. Se valorizaban las pinturas y otras reproducciones, pues permitían representar, entre la “plebe indocta”, “*las historias de los misterios de nuestra redención*”. Mediante las imágenes se instruía y confirmaba:

el pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe; aparte de que todas las sagradas imágenes se percibe grande fruto, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le han sido concedidos por Cristo, sino también porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros que obra Dios por los Santos y sus saludables ejemplos, a fin de que den gracias a Dios por ellos, compongan su vida y costumbres a imitación de los Santos y se exciten a adorar y amar a Dios

y a cultivar la piedad (Concilio de Trento, Sesión XXV *De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y sobre las sagradas imágenes*, en Denzinger 1955: 987)

En la imagen se entremezclan, pues, funciones de memoria, pedagogía, devoción, regulación moral, etc. El *Tercero Cathecismo* de 1585 volverá a insistir en esas funciones atribuidas a las imágenes: están en las iglesias para que nos recuerden. Pero en todo esto se corría el riesgo de que los idiotas o gentes rudas tomaran caminos no deseados por la ortodoxia colonial, y que rebasaran el marco de la “indevoción” prevista por el Segundo Concilio. Sobre esto se pronuncia el mismo Concilio, al insistir que los curas miren, en las fiestas dadas en honor del Redentor y de otros santos, que los indios, fingiendo hacer fiestas de cristianos, no adoren ocultamente sus ídolos y hagan otros ritos:

En algunas solemnidades y fiestas, que en el transcurso del año son celebradas, por los fieles, en honor de Nuestro Redentor y de otros santos, y principalmente la solemnidad de *Corpus Christi*, estos recién conversos pretenden también celebrar; pero algunos de ellos, por disuasión del demonio, bajo el pretexto de que honran, junto con nosotros, al *Corpus Christi* y a los santos, celebraron a sus ídolos; por este motivo el Santo Sínodo ruega a todos los sacerdotes que tienen relación con el cuidado espiritual de los indios, quienes en cuya ánimo todavía vive el diablo, que estén advertidos para que comprendan y escudriñen en forma prudente y astuta todos sus dichos (*omnia dicta*) para que no suceda que con engaños (*illusionibus*) semejantes se burlen de las sagradas fiestas de los cristianos ortodoxos (*orthodoxorum*), principalmente la fiesta del *Corpus Christi* cuando igualmente con la costumbre de la fiesta de los fieles llevan las imágenes en andas (*lecticis*), para que algunos de ellos no escondan sus ídolos dentro de las imágenes de los santos en las andas, como sucede de vez en cuando (II Concilio 1567, Constitutio 95. En Vargas 1951).

La dulía debida a las imágenes no sólo podía desviarse hacia una latría indebida, sino que, como lo señala el Concilio, a formas soterradas

de idolatría. Por otra parte, estas prácticas clandestinas de idolatrías se extendían a un conjunto más amplio de la vida cotidiana de los indígenas: en los tejidos, en el trenzar de los cabellos, en las siembras y cosechas, en el adorno de las casas y de los utensilios, en los nombres, en el beber, entre otras. Esta apropiación indígena de los lugares de culto cristianos había aprovechado bien no sólo el descuido de los curas sino que su insistencia, en una primera etapa, en resignificar las propias prácticas indígenas para atraerlos al cristianismo. De este modo, algunos celosos sacerdotes insistían en la ausencia de cristianidad por parte de los indios, acrecentada por la “soledad de los pueblos” y el desinterés de los curas, como lo denunció largamente Bartolomé Álvarez ([1588] 1998), y como lo volverán a plantear Vásquez de Espinoza y Villagómez para el área de Arica.

A pesar de que la “idolatría” fue visualizándose en las relaciones, tratados y sermonarios, ella continuó concentrándose en los intersticios de la vida cotidiana, amoldada, cuando las síntesis lo permitían, en un peculiar “cristianismo andino”. Pues bien, del mismo modo que los indígenas aprovecharon algunas fiestas de santos para desarrollar un tipo de “culto supersticioso”, es posible que en las imágenes, sobre todo aquellas pintadas en lienzos y murales, la combinación de colores haya remitido a otros registros. Siracusano (2003) ha sostenido que los polvos de colores utilizados en la iconografía religiosa andina colonial permitieron otorgarle “una presencia simbólica que se tradujo en el poder de las imágenes generadas a partir de la conquista”. Ella ha puesto en valor la observación de Arriaga sobre el uso de polvos de colores (*paria, binzos, llacsa y carvamuqui*) y su protagonismo y permanencia en cultos y ceremonias domésticas.

Es plausible que dicha combinación de colores permita comprender de manera más adecuada la *fascinatio* provocada por las imágenes entre los indígenas y la capacidad de subyugación que se esperaba que éstas tuviesen entre los fieles. La “operación de los colores de la imagen” había sido homologada en el IV

Concilio de Constantinopla con lo predicado y recomendado por el lenguaje con sus sílabas (Denzinger 1955). Y es probable que los misioneros hayan alentado, en algún momento, el uso de colores, de valor prehispánico, para ser más eficaz el poder de las imágenes. Pero debió tratarse de un valor pedagógico que, de modo alguno, buscaba la evocación de un sospechoso registro idólatrico.

El Concilio de Trento había sido categórico respecto de lo que entrañaba la veneración de imágenes: el culto no se realizaba porque en ellas hubiese alguna divinidad o virtud, por lo que resultaba incorrecto pedirles algo o depositar la confianza en ellas. Pero ¿qué relación había entre las imágenes y lo que ellas representaban? Sólo una relación de semejanza en la que el honor recibido estaba dirigido a los “originales” que representaban. Precisamente, tal como lo había definido el Segundo Concilio de Nicea (787), la contemplación de la imagen representada debía mover “al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor”; cuestión reafirmada por el IV Concilio de Constantinopla (869-870) en sus Cánones contra Focio, al sostener “que el honor se refiere a los originales mismos” (Denzinger 1955). Cuestiones que tuvieron un tratamiento sistemático en Tomás de Aquino.

En la cuestión 103 de la *Summa Theologica*, en el Tratado sobre las virtudes sociales, Tomás de Aquino delimitó la relación entre *dulía* e imagen. Retoma la distinción entre la *latría*, sólo atribuible a Dios por su poder creador e incommunicable al hombre, y la *dulía* que, aunque también es atribuida a Dios por su dominio, puede ser participado por la criatura (q. 103, art. 3, sol. 1). Y esta cuestión debía ser mayormente precisada tratándose del movimiento dirigido a la imagen y a aquello que la imagen representa, pues *latría* y *dulía* podían ser apreciadas de manera confusa en ese movimiento. Respecto de esto Tomás de Aquino sostuvo que:

El movimiento que se dirige a la imagen, en cuanto imagen (*imago*), se dirige también, ciertamente, a la persona (*rem*) representada.

Pero no todo movimiento hacia la imagen lo es hacia ella en cuanto tal. Por lo tanto, puede ser distinto el movimiento hacia la imagen y hacia la persona en ella representada. Del mismo modo, sucede que el honor y la sumisión propios de la dulía se basan en una dignidad absoluta del hombre. Pues, aunque por esta dignidad sea el hombre imagen de Dios, no siempre se ordena actualmente a Dios el honor que se rinde a los hombres.

Podría decirse también que, aunque el movimiento hacia la imagen se dirija de alguna manera a la cosa misma no es cierto, sin embargo, que todo movimiento hacia la cosa redunde en la imagen. (*Suma Teológica*, q. 103, a.3, s. 3).

De este modo, se introducía la distinción que el movimiento, o la dulía que se dirigía a la imagen, dependían de la persona o cosa (*res*) representada en ella. De ahí que la dulía pudiese tomarse en dos sentidos: a) en sentido amplio en la reverencia a cualquier hombre y por cualquiera de sus excelencias; b) en sentido estricto, se fundamenta “en la razón según la cual el amo merece ser honrado por sus criados”. Dadas sus excelencias, la dulía podía ser dirigida hacia las imágenes que representaban a los santos y sus hazañas, pero la latría sólo era debida a Dios.

Ahora bien, la Iglesia colonial recogía la experiencia que tuvo que librar en la propia Europa contra lo que consideraba como una forma de culto idolátrico, para diferenciarlo del culto a las imágenes que propugnaba. El *Tercero Catecismo* de 1585 sostenía al respecto que “*honramos sus ymagenes, no por lo que ellos son en sí, que son palo, o metal, o pintura, sino por lo que ellos representan, que esta en el cielo*” (*Tercero Catecismo*, Sermón VIII, p. 47). Para los misioneros resultaba urgente neutralizar las posibles correspondencias que los indígenas podían hacer entre las imágenes y aquello que de modo genérico llamaron “*guacas*”:

Padre nos dezis que no adoremos ydolos, ni guacas pues los cristianos adoran las ymagenes que estan pintadas: y hechos de palo, o metal, y las bessan, y se hincan de rodillas denlante dellas, y se dan en los

pechos y hablan con ellas? Estas no son guacas también, como las nuestras?

Los indígenas se veían obligados a entrar en la lógica de las metáforas y alegorías, a discernir entre la representación y lo representado; por su parte, los misioneros debían evitar el riesgo del fetichismo en el que, en todo caso, podía desviarse el culto de las imágenes.

### El arte de las santas hechuras

Guamán Poma de Ayala recomendaba el aprendizaje del arte de “*las santas hechuras*”, por “*ser seruido de Dios y de su Magestad y bien de las ánimas y salud del cuerpo*” ([1615-1616] 1987: 784). Las “*santas hechuras*” nos acuerdan del servicio de Dios en la medida que su arte no es otra cosa que la “*hechura y semejanza de Dios*”. Había también la noción de que el hacedor de imágenes sagradas debía tener un virtuosismo propio, una cierta conexión con lo divino, o que era posible la intervención de la propia divinidad. La breve descripción que hace Calancha de don Francisco Tito Yupanqui, cuyas imágenes gozaron de gran aceptación, es bastante iluminadora respecto de este problema. El que las imágenes fuesen milagrosas estaba en relación directa con quien la producía:

Este don Francisco sabroso de aver obrado el que en su pueblo de Copacabana se llevaba la devoción con dos o tres milagros que avía echo, izo éste; i si el primero fue como de Indio aprendiz, i bisoño escultor, que a no alindarlo el cielo, i averlo perfeccionado un milagro, fuera un bulto sin proporción ni forma. Obró el segundo como diestro, i ayudó el cielo a perfeccionarle el arte con que le acabó excelente; otro izo después, que está en Guarina. Venturoso Indio, que lo escogió Dios para que las imágenes que iziese admiraran con milagros, i fuesen portento de maravillas, queriéndolo Dios así, para que los Indios incrédulos conociesen las omnipotencias de la gracia, i que onrava Dios sus devociones, aziendo miraculosas las imágenes, que obraron sus manos (Calancha 1978 Tomo V: 1965).

A través de aquellas no sólo se exponía la doctrina cristiana sino que también se mostraba



a los indios, y a todos los rústicos, modelos que debían excitar la devoción en el fiel y la subyugación al ejemplo moral propuesto por las imágenes (Castro y Chacama 2004). A las imágenes sagradas se les asignó también un lugar central en la lucha contra el Demonio; contraponiéndolas a la *nadidad* de las *waka*, *ex profeso* se divulgaron milagros y portentos maravillosos:

Entro la Virgen santísima en el valle de Pascamayo, y huyeron las catervas a la entrada desta Enperatriz, bolaron legiones destas infernales langostas quando entró este Sol [...] huyeron Demonios, i se aniquilaron ídolos; los poderes de su original trujo este soberano retrato (Calancha 1977 Tomo IV: 1261).

A diferencia de las huacas, que eran considerados como engaños y artificios del demonio, las imágenes sagradas eran concebidas como “representación de su original”, por lo que se le atribuían los poderes de éste; y, a esos originales, se les rendía honor y veneración –dulía para distinguirla de la latría debida sólo a Dios, de acuerdo a Santo Tomás– y no a las representaciones (Catecismo 1860:365)<sup>5</sup>. Las imágenes sagradas permitían interceder también ante Dios, para detener el enojo que le provocaban los vicios y las costumbres escandalosas. El año de 1626 la laguna de Caricari, una de las tantas situadas sobre la Villa de Potosí, se reventó a causa de la “codicia humana”, arrastrando a su paso con todo lo que encontraba. Ante tan inminente peligro, los frailes del convento de San Francisco estimaron “*valerse del fauor, y patrocinio de la Santa, y milagrosa Imagen del Crucifixo de la Santa Vera Cruz, y sacandole en procesion al cimiterio, por donde venia caudalosamente el agua, fue tan premiada su Fe, que luego cessaron las corrientes*” (Mendoza 1664: 129). En la misma *Chronica*, se señala que el mayordomo de la Santa Vera

Cruz, que se encontraba enfermo, “*se le aparecio el Santo Crucifixo, diziendole, que a toda priessa saliesse fuera, y saluasse la vida*”.

Las órdenes religiosas divulgaron los milagros de las imágenes sagradas y, para extender su devoción entre los indios, tuvieron especial cuidado en dimensionar los efectos que tenía su devoción. Los originales de las imágenes obraban milagros siempre a fuerza de devoción y de entrega. En Pucarani, la Virgen de la Candelaria había curado a un indio “*tullido i contrecho*”. Las hierbas de los indios, “*que suelen ser efectivos simples, no le mejoraron, antes lo destruyeron*”. Al verse desahuciado, y sin esperanza en las artes humanas, aumentó su devoción a la imagen sagrada. Solicitó que se le permitiese quedarse toda una noche en la iglesia del pueblo. Permaneció arrojado ante la imagen, llorando y orando las plegarias aprendidas, y “*se le apareció ermosísima entre soberanos resplandores [...] gosó también el verla llegar adonde él estava, i cogiéndole las manos con sus manos sacrosantas, lo puso en pie parado*” (Calancha 1978: 1975). Los milagros contribuían, pues, a avivar la devoción. Como lo sostenía Vásquez de Espinoza, a propósito del milagro de la Virgen de Copacabana, los indios acudían a las imágenes “*en todas sus necesidades*”, “*obrando maravillas en beneficio de los indios, dándoles salud en sus enfermedades, sanando cojos y mancos, dando vista a ciegos, y resucitando muertos*” (Vásquez de Espinoza 1992: 808).

Estas experiencias, como otras tantas que abundan en los textos coloniales, expresan la extensión de una “*cultura de la imago*”, que había permitido, desde la Edad Media, la construcción de la sociedad cristiana y “la construcción del sujeto cristiano, en la experiencia subjetiva de su relación singular, onírica y mística, con lo invisible” (Schmitt 1996: 25). En el caso de las poblaciones indígenas, la expansión del “*imaginario del santo*” permitió también que los contenidos doctrinarios tomasen un sentido y adquiriesen verosimilitud y credibilidad (Gruzinski 2003: 190).

<sup>5</sup> La guerra contra las imágenes prehispánicas, y la subsecuente sustitución o cristianización de los espacios indígenas, no estuvo exenta de ambigüedades (Gruzinski 2003). Siracusano (2005) ha demostrado que el poder taumatúrgico de las imágenes sagradas debe vincularse con el poder que las tradiciones andinas habían asociado a los colores que componían las imágenes.

Los ejemplos sobre imágenes milagrosas se multiplican en los escritos coloniales, al igual que las disputas que hubo para lograr su control tanto entre las órdenes como entre las comunidades indígenas. Pero también no fueron menores los esfuerzos por controlar la fabricación de imágenes, la circulación de reliquias y los usos legítimos que se hacía de las primeras. Sobre esto último, el Catecismo de Trento advertía a los párrocos que el *"enemigo del genero humano"* podía corromper, con sus fraudes y engaños, el uso legítimo de las imágenes, por lo que se debía estar atento a los errores que surgiesen de ese uso, particularmente entre los rudos y entre quienes ignorasen la razón de este instituto santo (Catecismo 1860: 365). El propio Calancha, tan interesado en divulgar los milagros de las imágenes sagradas, reconociendo la autoridad de éstas en *"el resfrío de los hombres"*, advertía de las consecuencias que podía tener el *"verlas a cada rato, porque es tal la locura humana, que aquello que manosea, no estima"* (Calancha 1978 Tomo V: 1974). Si bien las imágenes ayudaban a impedir la pérdida del fervor, no obstante, no bastaba su mera contemplación, ni menos aún el uso inapropiado de ellas.

### **Imagen, pastoral del miedo y reinterpretación subalterna**

No puede comprenderse adecuadamente el fuerte despliegue de imágenes sagradas en las iglesias del área centro surandina, y en toda la cristiandad católica, sin considerar la fuerza que adquirió su representación para la iglesia contrarreformista, particularmente ante las críticas de la iconoclasia protestante. Como bien señala Mâle (1966), el arte religioso ya no podía expresar, ante el asedio y la profanación de los protestantes, "el reposo de la fe". A fuerza de los acontecimientos, el arte era incorporado para refutar los errores y herejías, se trataba de un arte cuyo propósito era defender la doctrina: la Virginitad de María, la Catedral de San Pedro, la Eucaristía, la confesión, el Juicio Final, etc.

Las pinturas murales de la iglesia de Parinacota reprodujeron los motivos de ese arte contrarreformista, pero también la abundancia de éstas

se explica por la rudeza y el poco entendimiento que se les asignaba a sus fieles. Si las formas y combinaciones parecen rudimentarias, también lo son los contenidos de los misterios de la fe. Los murales remiten pues a una pedagogía o catequesis para gente de entendimiento flaco, gente ruda, cuyo propósito era desplegar, a través de la nave central, los contenidos de la prédica que se habían establecido en el III Concilio Limense de 1583. Además, a estos murales se les suponía un doble valor como paradigma o ejemplares: presentaban una cartografía de los misterios de la fe y de la historia sagrada que debía ser conocida por todos los fieles; pero también, observando la Vida y Pasión de Cristo o la vida de algún Santo, se presentaban modelos saludables ante los cuales cada fiel debía comprender su vida y reformar sus costumbres.

Al ingresar a la iglesia de Parinacota, cuya arquitectura e iconografía actual reproducen los modelos vigentes en el siglo XVI, se puede contemplar, en el costado lateral derecho de la nave central, la representación de un Juicio Final. Guamán Poma había señalado la importancia que dicha representación tenía para el cristiano pecador: *"En las yglesias y templos de Dios ayga curiucidad y muchas pinturas de los santos. Y en cada yglesia ayga un juicio pintado. Alli muestre la uenida del señor al juicio, el cielo y el mundo de las penas del ynfierno, para que sea testigo del cristiano pecador"*.

Dios ocupa el centro superior del mural, observando el juicio de las ánimas. Debajo de él, San Miguel acorazado blande su espada contra el Dragón, al mismo tiempo que con una balanza pesa a justos y pecadores, aprovechando, el Dragón, aunque vencido, de tirar de la cabellera a los pecadores que son arrastrados a la boca del infierno. El triunfo de San Miguel sobre el Dragón, o el de San Jorge que se halla representado en esta misma iglesia y en otros murales de las iglesias del área, forman parte de los atributos asignados por la tradición iconográfica al arcángel, al igual que la balanza en cuyos platillos se pesan las buenas y malas obras. Ahora bien, la espada que blande San Miguel está revestida de una "potencia positiva" que

hace del arma “lo contrario de los monstruos” (Cirlot 2003: 315).

En una perspectiva en la que la *imago* excede su representación material, el enfrentamiento de San Miguel y el Dragón puede remitir a una lucha que se daría en el penitente: en tanto monstruo, el Dragón simboliza la “exaltación afectiva de los deseos, la exaltación imaginativa en su paroxismo, las intenciones impuras” (Cirlot 2003: 315), pero que, en el caso de las poblaciones andinas, tiene su correspondencia en las tinieblas de la idolatría; por su parte, San Miguel simboliza la posibilidad, esta vez con las armas de la penitencia, de derrotar al demonio, de imponerse a las tinieblas y a los enemigos del alma. En otras palabras, la imagen de la lucha entre San Miguel y el Dragón se impone como un modelo subyugante al cual el penitente debe ajustar su vida. Además, la presencia del Dragón, de los demonios y del infierno, en una imagen sagrada, tiene por función contrastar la hermosura con la fealdad, la conciencia con la inconciencia, la lealtad con la deslealtad, la luz con las tinieblas. Esta

lucha puede entenderse como una expresión de la *psicomaquia*.

En el transcurso hacia la boca infernal, los pecadores sufren la humillación y la vejación a manos de los “fieros demonios” que los conducen, ya sea arrastrándolos de las cabelleras, o llevándolos sobre las espaldas, o montándolos, en una escena que recuerda a un cuadro de sadomasoquismo, y golpeándolos con una fusta. La representación de los pecadores está cargada de misoginia, pues la mayoría de entre ellos corresponde a mujeres. Esto no es de extrañar si consideramos, de acuerdo con una pesada y nociva tradición teológico-pastoral, que la mujer aparecía como “un ser predestinado al mal” y, por lo mismo, un “agente de Satán” (Delumeau 2002: 486). La mujer compartía con los demonios no sólo la inferioridad sino que también la misma capacidad de tentar y arrastrar a los hombres a la inconsistencia y a la infidelidad. De ahí entonces que la mujer ocupe, en esta sección del mural, un primer plano en el trayecto de los pecadores hacia la boca infernal.



El Juicio Final. Detalle El Infierno. Iglesia de Parinacota.

El simbolismo veterotestamentario había asociado boca y fuego, en la medida que ambos “devoran” y “consumen”, pero también comparten la ambivalencia de creación y destrucción, que se asigna al fuego y a la boca. La boca del monstruo, en este caso del Dragón, sirve de “punto de unión de dos mundos” y sus “dientes constituyen el engranaje de dos universos, cielo y tierra o, mejor, infierno y tierra” (Cirlot 2003: 111-112).

Una vez en el infierno, las almas son libradas a los tormentos perpetrados por los demonios: uno de ellos gira la rueda del tormento en la que han sido puestos los condenados; uno azota el sexo de una pecadora mientras el otro intenta introducir hiel por su boca; otra mujer aparece postrada ante un demonio; mientras esto acontece, las llamas queman a pecadores y demonios. Son llamas cuyo fuego, señalaba el Tercero Catecismo, “no se paga, ni se atiza con leña, y les esta comiendo las carnes y las entrañas sin afloxar un punto”.

Se trata de una escena orgiástica, monstruosa, en la que los pecados continúan pero esta vez son punidos sin esperar retribución de algún daño. Pintadas, no sin cierta ingenuidad, de esas escenas se espera una ejemplaridad, una autorrepresión de aquellos deseos que pueden llevar a los fieles a entregarse a los enemigos del alma: el mundo, la carne y el diablo. Precisamente, lo demoníaco constituye, parafraseando a Castelli (1963), “la sorpresa de la atracción”, que explota el engaño que el deseo –en su más amplia dimensión– favorece. Todas aquellas cosas, afirmaba Fray Luis de León en su *Guía de Pecadores*, “que les solían dar antes mayor alegría, entonces les darán mayor dolor” (1942: 19).

¿Por qué pintar en presente lo que es objeto de futuro? Porque es un futuro potencial que se proyecta desde el presente del pecador: le señala una línea irreversible de acontecimientos y castigos que fatalmente sufrirá si no depone su actitud y hace penitencia. De ahí la función de memoria que se le atribuye a estas representaciones: impedir el olvido de la pena que se sufrirá por las ofensas a Dios; del deseo que en ese lugar habrá, si estuviese

permitido, de haberle servido y agradado; y del linaje de penitencia que se habría estado dispuesto a hacer si hubiese sido propicio en aquella hora (Fray Luis de Granada 1942: 22). Esta función de memoria la reforzaban, no sin cierta distancia para fieles que no tenían regularidad en el acceso al “pasto espiritual”, los predicadores:

“Ved como sino ois á los Predicadores, que de parte de Dios os avisamos, no tendreis remedio para siempre. Ahora que hay tiempo, ahora que convida Dios, ahora que es provechoso lo que hicieredes, haced penitencia, llorad vuestros pecados; enmedad vuestra vida, confesad vuestras culpas, resistid al pecado y al mal deleite diciendo no quiero deleite tan breve con tormento eterno; mas quiero aquí pasar trabajo, y domar mi carne, y quitar mis malos deleites, y para ir al lugar descanso y gozo quiero apartarme de borracheras, de hechizeros, y de mugeres, porque no vaya mi alma á aquel fuego que siempre arde y siempre atormenta” (Tercero Catecismo, Sermón XXX, p. 201).

Se trata entonces de un olvido que es consustancial a la memoria de los fieles; ella dibuja aquello que nunca debe ser olvidado: el pecado y su castigo. Pero también se está en presencia de una memoria que manipula los miedos al pecado, y que aprovecha la extensión, colectiva e individual, de un “sentimiento de culpa” que, a su vez, es escenificada a través de la confesión.

En el portal interior de la iglesia de Parinacota la representación de la confesión intensifica esos miedos, al mismo tiempo que la necesidad de esa tecnología de desciframiento individual, la penitencia, que obliga al penitente a explorar su alma y su conciencia. La confesión impone una percepción de sí como hombre flaco y pecador, expuesto a la soberbia y a la envidia del diablo, y, además, a la enfermedad del pecado. Como remedio a estos males y llagas, la confesión constituye un remedio y una medicina; y el confesor es presentado como un médico espiritual. De ahí que los pecados dichos en la confesión se materialicen en el vómito de culebras, sapos y demonios (*Tercero Catecismo*, 1585, Sermones XI-XII).



El Juicio Final. Detalle. La Ciudad Celeste, El Purgatorio y la Resurrección de los muertos.



Detalle El Purgatorio, Iglesia de Sotoca (Registro Visual Fondecyt 1030020).

Tomás de Aquino había sostenido que en una buena confesión *“han de estar acordes la boca y el corazón, de manera que la boca no acuse lo que no está en la conciencia”* (De la confesión, Cuestión 6, art. 3, sol. 1). Este era un modo de salvarse del naufragio que suponían los pecados mortales y veniales, juzgados por la “conciencia recta”. Esta conciencia debía ayudar a recordar los pecados cometidos en cualquier circunstancia en que se cometiera un nuevo pecado y, sobre todo, en peligro de muerte. Se trata de una obligación, como todas aquellas prescritas por la Iglesia, necesaria para la salud espiritual y para salvarse. Aun cuando la pastoral del miedo acentuó el temor a través de imágenes horribles del castigo para los pecadores, Tomás de Aquino recogió la noción agustiniana que la confesión manifestaba una enfermedad latente (el pecado) con la esperanza de alcanzar el perdón (De la confesión, cuest. 7, art. 1).

Los sermonarios coloniales expandieron la idea de que, a pesar del bautismo, *“el hombre es flaco y pecca”*, por lo que siempre estaba expuesto a caer en *“peccado mortal fornicando, o perjurandose, o hurtando, o haziendo mal de obra, o de palabra a su proximo, y mucha mas si ha tornado a mochar las guacas, o hazer lo que los hechizeros les han dicho, o cometido algun otro peccado mortal de obra o de palabra”* (Tercero Catecismo 1585, Sermón XI, p. 62). Junto con esta noción de un hombre flaco y pecador, las prédicas alentaron el entendimiento que el pecado mortal, mezcla de males y de llagas, tenía remedio y medicina. Dos nociones resultan solidarias: la de pecado y enfermedad y la de confesión y remedio. De acuerdo al Sermonario:

Dios **que** es padre de misericordia y conoce nuestras flaquezas, y enfermedades ordeno vna medicina y remedio para todos essos males y llagas **que** es la confesión, que por otro nombre se llama sacramento de Penitencia (Tercero Catecismo 1585, Sermón XI, p. 63).

Así como quien ante el dolor del vientre, la hinchazón del pescuezo o de algún otro mal

que le da mucha pena recurre al médico para que le dé yerbas o emplastos, o ante la caracha de la oveja la unta y cura; por lo mismo sería necio quien dejara morir su ánima en el pecado teniendo médico (Tercero Catecismo 1585, Sermón XI, p. 66). De ahí que la confesión fuese descrita como una medicina para los males y llagas; pero el pecado sigue siendo objeto de condena. Por lo que el sacerdote, en la penitencia, asume la doble función de juez y de médico espiritual. De otra parte, las palabras asumen una función medicinal: *“curan las almas y las sanan con la palabra de Dios y con su virtud”*.

Una mala confesión no hacía más que aumentar el enojo de Dios y el padecimiento de *“enfermedades muchas vezes en el cuerpo”*. Por lo que estaban cuidadosamente descritos los procedimientos para el examen de conciencia, de manera de evitar el enojo de Dios, confesando todos los pecados:

El que no confiesa todos sus pecados: el que calla alguno, y le encubre al Padre: el **que** miente diziendo que no pecco, o que pecco menos vezes, o fueron mas: o al reues diziendo, que hizo algun peccado, que no hizo, Dios esta presente, y lo oye todo y lo sabe todo, no penseys en engañalle (Tercero Catecismo 1585, Sermón XII, p. 68).

En un cierto nivel, la confesión actúa como un mecanismo de control de las conciencias individuales que se va estructurando en la exposición de las mismas ante el confesor. La exposición sigue, en las últimas décadas del siglo XVI y en las primeras del XVII, el modelo del quipo y permite dar cuenta de lo que se *“ha hecho contra Dios y contra tu proximo”*, y no sólo las obras sino que también los pensamientos malos deben ser relatados:

*“quando, si pudieras, los pusieras por obra si desseaste peccar con fulana, y la miraste para esso: si quisieras hurtar la manta, o el carnero del otro. Y lo deaxstes porque no te castigasse el Corregidor, si te enojaste con el Padre, o con el Curaca, y no te atreviste a herille, pero en tu corazón quisieras hazello”* (Tercero Catecismo 1585, p. 68).

Desde el primer Concilio Limense, la práctica y extensión de la confesión requirió de la introducción de una nueva comprensión antropológica. La unificación de lo que se había de platicar y dar de entender a los indios, en la doctrina, fue expresamente instruido en la constitución trigésima octava y trigésima novena del mencionado Concilio<sup>6</sup>. En la primera, se reseñaban los elementos de la doctrina católica sobre el hombre y su diferencia con los animales brutos, mostrándoles que si bien ambos estaban constituidos por ánima y cuerpo sólo en estos últimos ánima y cuerpo morían “y todo se torna tierra”; mientras que en los hombres “solamente muere nuestro cuerpo, nuestra ánima nunca muere, sino para siempre vive”. Sin embargo, entre éstos había una diferencia que marcaba el destino de las almas:

“los que son hijos de Dios y están señalados con su señal, que es el agua del bautismo, y guardan todo lo que él manda, cuando mueren, sus ánimas van al cielo con él, donde estarán para siempre en muy gran gloria y alegría, sin jamás tener hambre ni sed, ni frío, ni cansancio, ni calor, ni envejecerán ni enfermarán ni morirán ni les faltará allí nada de todo lo que quisieren, y esto llamamos gloria y bienaventuranza. Y mientras los que viven en este mundo no son hijos de Dios, ni bautizan e no guardan sus mandamientos, cuando mueren, luego los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno que es la casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy gran hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre estarán quemando sin jamás acabarse de quemar, con sed y hambre, y enfermedad y dolor, y desearán morir por el gran tormento que pasan, y Dios no quiere que mueran, sino que para siempre estén allí padeciendo por sus pecados” (1<sup>er</sup> Concilio Limense, Constitución 38<sup>a</sup>, Vargas t. I 1951: 29).

En un mismo movimiento, los indígenas eran constreñidos a percibirse bajo una otra

naturaleza: la del hombre constituido por cuerpo y ánima. A esta última le atañe la salvación, lo que no implicaba, como a primera vista se puede colegir de la constitución del Concilio, que hubiera una abolición del cuerpo como constitutivo del hombre. Frente a las respuestas agustinianas a la cuestión sobre la naturaleza del hombre, el Concilio asume, de acuerdo a la doctrina tridentina, la perspectiva tomista sobre la sustancial unidad cuerpo/alma: “el alma es una forma encarnada, que existe, por tanto no *en-un cuerpo*, como anclada en él, sino *con-un-cuerpo*, en identidad de existencia con él” (Úbeda 1959: 18). Ahora bien, al remarcar el Concilio la diferencia entre hombre y bruto está incluyendo a los indígenas (convertos o no convertos) dentro de un sistemático proceso de *antropologización*, que supone una respuesta a la cuestión agustiniana. ¿Qué hombre es, cualquier hombre, siendo hombre? Dicha *antropologización* del otro, que no es otra cosa que la inclusión de los naturales dentro del universalismo cristiano, no puede funcionar sin una cierta *demonización* de las alteridades: los que “no son hijos de Dios, ni bautizan e no guardan sus mandamientos”, y cuyas ánimas se las llevan los demonios.

Sin esa percepción de sí, sin el entendimiento de la naturaleza del hombre, resultaba muy infructuosa la comprensión del pecado y del lugar que ocupaban el cielo y el infierno en el destino de las almas una vez muerto el cuerpo. No es posible el recuerdo sin el desciframiento de sí, sin aplicar sobre la conciencia una cierta búsqueda de los actos pasados. Precisamente, la memoria, en la escolástica tomista, tiene por objeto, entre otro, el reconocimiento del pasado (Úbeda 1959: 48), y se trata de un reconocimiento individual, pues la conversión y la salvación es siempre un acto de voluntad y de entendimiento personales. El indígena debía entender, según las instrucciones del obispo Loayza, “*el error en que ha vivido, estando fuera del conocimiento de nuestra santa fe católica y la merced que Dios le hace en traerle a su conocimiento, diciéndole que le pese de la vida pasada*” (“Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales, 1545”. En Vargas 1952, t. II: 143). Reconocer

<sup>6</sup> Cuestión ya tratada por el Obispo Jerónimo de Loayza en su Instrucción de 1545. Véase “Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales 1545”. En: Vargas (1952: 139-148).



La Confesión. Detalle Portal Interior Iglesia de Parinacota (Registro visual Fondecyt 1030020).

ese pasado como un error requería pues de un reconocimiento de sí mismo que sólo era posible en el horizonte abierto por la cristianización.

Ahora bien, la confesión, cuya necesidad reiteraron los concilios limenses, no sólo permitió que el control pastoral se desarrollase en el detalle cotidiano, vigilando los gestos, las intenciones y las acciones de los fieles, especialmente de los indígenas conversos; además, alentó el aprendizaje y la repetición de esas tecnologías que harán de cada uno un individuo, provisto de relatos y recuerdos que le son propios, intensificando, por otra parte, la compleja disolución de las pertenencias comunitarias. Esto último en la medida que el lenguaje de la confesión incitará, como en otros tiempos y en otras latitudes, “a la escenificación del individuo como protagonista de una aventura espiritual” (Braursterio 1991: 233).

Narrarse en la confesión general, durante la cuaresma, requería, por parte del indígena,

una comprensión de sus actos alejada de la indiferenciación que el pensamiento oral y las formas míticas imprimían a la temporalidad; él debía restituir los acontecimientos en un esquema lineal de la temporalidad, diferenciando el presente de la confesión del pasado de sus errores y pecados, de modo de asegurarse la salvación de su ánima en el juicio futuro. La mnemotecnia andina fue reutilizada para acomodarse a esos requerimientos de la narración confesional y también al aprendizaje del catecismo. El Tercero Catecismo de 1585, alentaba al indígena a:

pensar bien tus peccados, y hazer quipos dellos: como hazes quipo, quando eres tambo Tamayo de lo **que** das, y de lo **que** te deuen; asi has quipo de lo que has hecho contra Dios y contra tu proximo, y quantas vezes: si muchas, o si pocas (Tercero Catecismo 1585, Sermón XII, p. 68)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Véase también Guamán Poma ([1613-1615] 1987: 660) y Acosta ([1588] 1987: 402-403).



## Observaciones finales: Reinterpretaciones subalternas

Aunque estereotipada, la historia sagrada que los indígenas contemplaban en los murales de iglesia les ofrecía el modelo de vida al cual ajustar su propia comprensión de sí mismos. Pero también se observaba el riesgo de que la contemplación de las imágenes abriese caminos no deseados por las estrategias de evangelización, como es el caso de muchos agoreros supersticiosos que pretendieron tener una especial relación con Dios y los santos (Castro 2008; Estenssoro 2001; Gisbert 2001; Gruzinski 1993). El imaginario del santo abrió esas ambigüedades, aunque la Iglesia concibió a las imágenes y pinturas sagradas como una forma de pedagogía y de control de la devoción de los rústicos. En otras palabras, la política de la imagen era una forma de controlar los excesos de la imaginación delimitando los significados y evitando cualquier excedente.

Pero las representaciones que la pastoral de la imagen ofreció a los indígenas fueron reinterpretadas por un imaginario que no siempre fue fácil domesticar. El Demonio y el infierno, cuyas imágenes propagó la pastoral del miedo, aprovecharon algunas concepciones indígenas. Taylor (2000) ha propuesto que los Supay, que la iglesia colonial asoció con los demonios, formaban parte de las concepciones andinas sobre los espíritus de los antepasados muertos, que inspiraban tanto el miedo como el respeto. Por otra parte, no se debe descuidar que las representaciones de la pastoral del miedo no siempre tuvieron los efectos esperados, particularmente entre los grupos subalternos.

En la propia tradición popular europea el diablo se presentaba con un agente cómico, que subvertía la moral y transgredía las normas; un verdadero mensajero de otro mundo, un mundo al revés, en el que los superiores están abajo y los inferiores arriba (Camporesi 2006). El carácter humorístico del diablo surgía de su condición de eterno vencido, al igual que los campesinos. Al contrario de la representación demonológica, la imagen diabólica resulta

ser bivalente en la medida "que es rebelión, transgresión, subversión y, por lo tanto, terror, lucha, sangre, suplicio, humo y fuego, pero también promesa de retorno a la vida de lo que parece muerto y perdido, auspicio de *renovatio*, esperanza de lo nuevo renacido sobre las cenizas de lo viejo, expectativa de carne y de vida que rellenen el viejo esqueleto del pasado" (Camporesi 2006: 26). Este diablo cómico se entronca con la tradición subalterna del infierno-carnaval.

De acuerdo a Martínez, los andinos hicieron del humor un elemento significativo de la sacralidad. En algunas representaciones la actuación de los diablos pasa de lo jocoso a lo reverente, por lo que "la sacralidad está siempre a medio filo, codo a codo con la risa" (Martínez 2009: 277). Por otra parte, Martínez señala que los cuatro diablos revelan una concepción propiamente andina de los personajes: a) correspondería a un esquema dual y cuatripartito de organización socio-espacial, pues los diablos proceden de las dos mitades (*Arajj Saya* y *Manqha Saya*) en que está dividido el pueblo; b) además, estos diablos son denominados como *mallkus*, por lo que éstos estarían asociados a los cuatro ayllus y a *supaya* (deidad ctónica andina)<sup>8</sup>. Respecto de esto, Cereceda ha observado que en algunas representaciones textiles el *supay* es presentado con un bastón de mando como una autoridad indígena, pero se trata de un bastón curvo y chueco, cuyas "formas y líneas corresponden al mundo de abajo" (2006: 335).

En otra línea de interpretación Díaz (2009) ha llamado la atención sobre los diablos sueltos de los bailes andinos, vinculándolos con una tradición subalterna en la que se cuestionaría el ordenamiento social hegemónico. De esta manera, sugiere interpretar el mural del infierno de Parinacota como expresión de la teatralidad carnavalesca. Pero la comprensión

---

<sup>8</sup> En otras áreas, el *supay* forma parte de los *saqra* o espíritus malignos, denominación que también reciben aquellos lugares y entidades salvajes. Para un estudio de las reinterpretaciones indígenas de los diablos mineros (Tío o *Supay*), véase el trabajo de Absi (2005, particularmente capítulo V).

del infierno indígena debe asumir los complejos mestizajes que de su imagen se dieron en el mundo andino.

La evangelización alentó una comprensión tripartita del espacio: *kay pacha* (el mundo que se habita), *ukhu pacha* (el mundo de abajo) y *janaq pacha* (el mundo lejano). Pero no existe una correspondencia unívoca entre estas categorías espacio-temporales (*pacha*) con las categorías introducidas por los misioneros. Cereceda (2006) señala que, coloquialmente, el *ukhu pacha* es nominado como Virgen y como Gloria, esta última denominación también la recibe *janaq pacha*. De acuerdo a esta autora, esta aparente indefinición se explica porque, aunque todas las cosas y fenómenos se ubican en algunos de los *pacha*, éstos son constantemente reinterpretados, en particular si se considera que muchos seres tienen posiciones ambiguas o complejas. Este es el caso de los santos o santas, que pertenecen a Gloria, pero que también se ubican en el *ukhu pacha* o en el *kinray* (ladera). Este último nivel no tiene equivalencia en la tradición misionera, por lo que se trata, de acuerdo a Cereceda, de una elaboración propiamente indígena.

Estas reinterpretaciones y elaboraciones indígenas de lo demoníaco deben ser analizadas en un contexto más amplio en el que se incluyan las diversas modalidades, representaciones y soportes en que se tradujeron estas elaboraciones. Este aspecto será motivo de otro trabajo.

## Bibliografía

- ABSY, P. (2005) *Los ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD. IFEA, PIEB.
- ACOSTA, J. ([1588] 1987) *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16.
- ÁLVAREZ, B. (1998) *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Edición de M<sup>a</sup> del Carmen Martín Rubio, J. Villarias Robles y F. del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo.
- AQUINO, T. (1966) *Suma Teológica*. Tomo IX. España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BERTONIO, L. (1612) *Libro de la Vida y Milagros de Nuestro Señor Jesu Christo en dos Lenguas, aymara, y Romance, traducido de el que recopiló el Licenciado Alonso de Villegas, quitadas, y anadidas algunas cosas, y acomodado a la capacidad delos Indios*. Impreso por Francisco del Canto en la Casa de la Compañía de Jesús de Juli Pueblo, Provincia de Chucuito. ABNB
- BESANÇON, A. (2004) *La imagen prohibida. Historia intelectual de la iconoclasia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- BRADING, D. (1998) *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*. Edición bilingüe latín-castellano del R.P.M. fr. Agustín Zorita, según la impresión de 1761. París: Librería de Rosa y Bouret.
- CHROISSET (1794) *Año cristiano, o ejercicios devotos para todos los días del año. La vida del misterio o vida del santo correspondiente a cada día*. Tomo IV.
- CASTELLI, E. (1963) *De lo demoníaco en el arte. Su significación filosófica*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- CERECEDA, V. (2006) Mito e imágenes andinas del infierno. En: Ortiz, A. (ed) *Mitologías amerindias*, EIR N° 5, Madrid: Editorial Trotta, 313-359.
- CIRLOT, J. (2003) *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- CULIANU, I. (1999) *Eros y magia en el Renacimiento*. Madrid: Ediciones Siruela.
- CHACAMA, J.; G. ESPINOZA, y P. ARÉVALO (1992) *Arquitectura religiosa en la sierra y puna de la primera región de Chile*. Documento de Trabajo N° 6. Departamento de Arqueología y Museología. Universidad de Tarapacá.
- DELUMEAU, J. (2002) *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- DENZINGER, E. (1955) *El magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: Editorial Herder.
- DÍAZ, A. (2009 ms) *En la pampa los Diablos andan sueltos. Demonios danzantes de la fiesta del Santuario de La Tirana*.

- ESTENSSORO, J. C. (2001) El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. En *Bulletin IFEA*, 30 (3): 455-474.
- FONTANA, J. (2002) *Europa ante el espejo*. Madrid: Crítica.
- GRANADA, L. (1942) *Guía de Pecadores*. Buenos Aires: Editorial Molino.
- GISBERT, T. (2001) *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores.
- GRUZINSKI, S. (2003) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUAMÁN POMA, F. (1987) *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Edición de J. Murra, R. Adorno y J. Urioste. Madrid: Historia 16.
- HIDALGO, J. y N. CASTRO (2008) Civilización y castellanización de las poblaciones indígenas. Audiencia de Charcas, 1770-1780. En *La circulación en el mundo andino*, Santiago: Fundación Mario Góngora.
- MÂLE, É. (1966) *El arte religioso*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ, G. (2009) Humor y sacralidad en el mundo andino autóctono. En: *Chungara Revista de Antropología Chilena*, vol. 41, 2: 275-286.
- MENDOZA, D. (1664) *Chronica de la Provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de Nro. Seraphico P. San Francisco en las Indias Occidentales Reyno del Peru*.
- MONREAL Y TEJADA, L. (2000) *Iconografía del cristianismo*. Barcelona: Acanalado.
- MINOIS, G. (1994) *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- RUIZ DE MONTROYA, A. ([1650] 1991) *Sílex del Divino Amor*. Introducción, transcripción y notas de J. L. Rouillon. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- SALES, F. ([1612] s/d) *Introduction a la vie dévote*. Introducción de Henry Bordeuax. Londres/Edimbourg et New York: Nelson Editeurs.
- SCHMITT, J. C. (1996) La culture de l'ímago. En: *Annales HSS* 51(1): 3-36.
- SIRACUSANO, Gabriela (2003) Excavando en la materia. Nuevos abordajes para una historia del arte colonial andino. Ponencia presentada al simposio *Metodologías tradicionales y metodologías alternativas en Antropología Histórica, 51<sup>er</sup> Congreso Internacional de Americanistas*, Santiago de Chile.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El poder de las imágenes. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, G. (2000) *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: CBC.
- VARGAS UGARTE, R. (1951) *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I.
- \_\_\_\_\_ (1952) *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo II.
- VÁSQUEZ DE ESPINOZA, A. (1992) *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Edición de Balbino Velasco Bayón. Madrid: Historia 16.
- VILLEGAS, A. (1724) *Flos Sanctorum y Historia General en que se escribe la vida de la virgen y de los Santos Antiguos que fueron antes de la venida de nuestro Salvador al Mundo*, en [www.cervantes-virtual.com](http://www.cervantes-virtual.com)