

EL CRISTIANISMO Y LA MEMORIA SIMBÓLICA ANDINA

CHRISTIANITY AND SYMBOLIC ANDEAN MEMORY

Ricardo González¹

Resumo: O trabalho aborda a temática da imposição do cristianismo nos Andes a partir da perspectiva da adaptação/reelaboração dos significados trasladados, analisando os caminhos através dos quais se buscou estabelecer espaços comuns produzindo um redirecionamento da memória que facilitava a introdução de elementos cristãos na vida religiosa, cujas ações se inseriam em estratégias comunicacionais que partiam da consideração sobre o Outro de acordo com as teorias cognitivas agostinianas e tomistas atualizadas na reflexão e trabalho educativo dos jesuítas, bem como na busca de uma língua universal que permitisse a comunicação entre culturas distantes. Estas buscas se materializaram na formulação de uma narrativa de conteúdos histórico-teológicos articulada com as concepções e mitos andinos, no emprego de símbolos locais na ornamentação das igrejas, na utilização de linguagens plásticas apoiado em formas americanas e no uso de concepções espaciais de implantação dos templos, em um verdadeiro processo de tradução dos elementos europeus para formas admissíveis e compreensíveis pelos habitantes dos Andes.

Palavras-chave: Evangelização andina. Tradução cultural. Arte.

Abstract: The paper addresses the issue of the imposition of Christianity in the Andes from the perspective of adaptation / reworking of transferred meanings, analyzing the creation of common spaces capable of redirect the Andean memory and so facilitate the introduction of Christian elements in religious life. This actions were inserted into a communication strategy based on the consideration of Augustinian and Thomistic cognitive theories updated by the educational theories of the Jesuits, as well as in finding a universal language that allow communication between distant cultures. These searches were materialized in formulating a narrative of historical and theological content articulated to Andean myths and conceptions, in the use of local symbols in the decoration of the churches as well as in employing a visual language and a

¹ Doctor en Historia y Teoría del arte por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

spatial conception of the temples supported in American forms, i.e., a real process of translating European elements into forms acceptable and understandable by Andean people.

Keywords: Andean evangelization. Cultural translation. Art.

Hasta hace pocas décadas la evangelización americana ha sido vista, desde una perspectiva conservadora, como un proceso culturalmente natural en tanto superación del primitivismo americano por las concepciones "civilizadas" europeas. Contrariamente, desde una perspectiva progresista, se ha entendido ese proceso histórico como una simple imposición coactiva dirigida casi exclusivamente a la explotación de los habitantes originarios del continente. Mi intención es, de acuerdo con una línea historiográfica más reciente y menos teñida apriorísticamente, o si se quiere siguiendo a Marc Bloch, más comprometida con la explicación que con el juicio, mostrar un procedimiento más complejo en el que las concepciones americanas tienen un lugar argumental y los mecanismos europeos se presentan de un modo más sutil que lo que la simple voluntad de dominio y de lucro podía mostrar. Sobre todo, se trata de hacer comprensible la recontextualización de las culturas que el desarrollo histórico de la conquista produjo desde la perspectiva de sus principales actores, los dueños de la tierra, hecho que resulta simplemente incomprensible desde una visión que considerase la represión como único factor.

Se trata, en definitiva, de intentar explicar de qué modo la evangelización implicó, entre otras acciones que no excluyeron la represión, un movimiento de traducción cultural en el que la memoria americana, así política como económica y religiosa pervivió yuxtapuesta y a veces travestida en el cristianismo colonial (y actual). Aunque este proceso se manifiesta en diversos aspectos de la cultura me ceñiré al campo del arte y, en gran medida al de la religión, que el arte servía.

Es preciso aclarar desde un comienzo que esta metabolización americana de la cultura impuesta sólo fue posible allí donde el establecimiento de una sociedad colonial lo fue. Quedan excluidos así todos aquellos grupos refractarios a la aceptación de una organización bajo dominio europeo, tal como fueron en Sudamérica la variedad de etnias tupí-guaraníes que poblaban la amazonía, el oriente boliviano y el chaco argentino, las etnias tehuelches en la pampa o los grupos araucanos en el sur chileno. Para la mayor parte de ellos sólo existieron la libertad, la esclavitud forzada o la muerte.

Pese a tratarse de un proceso específicamente americano, el trasvasamiento de la cultura europea tuvo en los siglos XVI, XVII y XVIII un carácter que bien podríamos llamar "global", en la medida en que las expediciones lanzaron a España y Portugal al

dominio de gran parte del mundo conocido. Hacia occidente pero también hacia oriente. Quienes mejor expresaron esta internacionalización fueron los jesuitas, nacidos como orden en ese momento clave que fue mediados del siglo XVI dispuestos a contribuir abiertamente en la campaña de expansión universal del cristianismo.

Sin embargo la cuestión contaba con una larga tradición en la historia cristiana. Era, en realidad, consustancial al cristianismo desde los tiempos de Pablo, quien primero percibió la necesidad de abandonar las cerradas tradiciones judías si se pretendía avanzar en el mundo del Mediterráneo helenizado. El judaísmo era una religión cerrada sobre sí misma y poco proclive a aceptar pautas externas a sus principios, por lo que la exclusión de las normas xenófobas fue el punto de partida de la reconversión de la doctrina de Jesús en el "todo para todos", compleja tarea debida en gran parte ese judío tradicionalista de formación helénica que perseguía a Cristo.²

La presencia del horizonte griego en relación con la cultura cristiana significará una influencia decisiva. A su vez, y el caso es ilustrativo del carácter mutante y asociativo de la cultura, lo "griego" no era en muchos sentidos estrictamente griego, sino la reelaboración de concepciones y rituales venidos de Oriente, filtrados por Egipto y asimilados en la Hélade y sus colonias asiáticas e italianas. Cuando el cristianismo programa proyectarse sobre ese universo la religión de los misterios estaba viva y conformaba el sustrato cultural de la mayor parte de los pueblos del mediterráneo oriental. Su realineación en términos de la tradición judía y de la doctrina de Jesús operaba con materia prima conocida y todo parece indicar que lo que constituyó la principal corriente cristiana en los primeros tiempos, el gnosticismo, estuvo profundamente ligado a las tradiciones religiosas precedentes, zanjando la distancia entre ellas y la prédica de Jesús.³ Así, las conexiones entre el cristianismo y las concepciones religiosas con las que convivió a lo largo de la historia estuvieron teñidas por la voluntad de posibilitar su expansión por medio de la absorción y reelaboración

² Las alternativas de esta "desjudaidización" del cristianismo primitivo, disimuladas en la producción evangélica y en la historia oficial cristiana temprana, particularmente en Eusebio, ha sido reconstruida de un modo apasionante por el proceso de crítica histórica a que fueron sometidos los textos fundantes del cristianismo, especialmente en el mundo anglosajón por autores como ROBERT EISENMAN (James, the Brother of Jesus, Penguin Books, Londres, 1997), G. A. WELLS (The Jesus Myth, Open Court, Illinois, 1998) o MARCK BURTON (Who wrote The New Testament?, Harper, San Francisco, 1995). Esta revisión, a un tiempo filológica, histórica, arqueológica y cultural ha llevado a una visión más compleja, rica y verosímil de la expansión cristiana y a reubicar aspectos de su historia en el marco de la cultura helénica contemporánea.

³ El descubrimiento en 1945, oculta en una cueva de Egipto, de la biblioteca de Nag Hammadi, no sólo puso a la vista una notable producción textual -incluyendo evangelios desconocidos- de orden místico sino que mostró hasta qué punto las tendencias que no participaban de la ortodoxia institucional romana - pero que evidentemente tenían un importantísimo desarrollo práctico y conceptual- fueron literalmente borradas para siempre del mapa cristiano (ROBINSON JAMES, The Nag Hammadi Library, Harper San Francisco, 1990).

de las culturas, formas religiosas y mitos preexistentes con los que interactuó.⁴ El multiculturalismo resultó inherente a la misma configuración histórica de la Iglesia, lo que sin embargo no impidió que una vez establecida en el poder sus perspectivas se volvieran dogmáticas y excluyentes. En el terreno filosófico igualmente, la influencia del platonismo permeó gran parte de la intelectualidad cristiana de los primeros siglos, desde Orígenes a san Agustín. El obispo de Hipona, personaje central en la consolidación eclesiástica será una de las voces que exprese de modo más claro las influencias del platonismo en las concepciones doctrinales, cognitivas y sociales subyacentes en la enseñanza de la doctrina. La influencia de los rituales y la filosofía antigua sobre el cristianismo fue tan evidente, que obligó a algunos autores cristianos a brindar explicaciones sobre las razones que la justificaban⁵.

Este preámbulo, ciertamente alejado de los avatares de la evangelización americana, servirá sin embargo para dar perspectiva a dos aspectos, que desarrollaré en el trabajo: en primer lugar la adopción de políticas flexibles en relación con los indígenas, esto es, cierta admisibilidad hacia la supervivencia de las tradiciones americanas, aún en los casos en que colidían -como ocurría con las concepciones religiosas- con la doctrina cristiana. En segundo lugar, la consideración, a través de la influencia de las teorías cognitivas medievales y jesuíticas, del otro como sujeto de aprendizaje, y por lo tanto del diseño de programas capaces de operar eficazmente a través de la diferencia. Este enfoque permitirá situar y explicar fenómenos que difícilmente encuentren razón de ser en una visión tajantemente segmentada en la que los puentes culturales no funcionen y en la que el mundo americano y el europeo se conciben como ámbitos estancos: el arte colonial es justamente la manifestación de ese diálogo, que muchas veces no tiene palabras.

Lejano en el tiempo, el camino seguido por los apóstoles para cumplir con el mandato de Cristo de ir por el mundo predicando su palabra, estaba fresco en la memoria de muchos de los religiosos que llegaron a América con ese fin. "Los 12", denominación del primer contingente franciscano desembarcado en México a las órdenes de fray Martín de Valencia, ponía de manifiesto esta identificación. Pero

⁴ Una amplia colección de "absorciones" cristianas de ritos y concepciones del mundo pagano y especialmente de los misterios antiguos puede verse en FREEKE, TIMOTHY y GANDY, PETER, *The Jesus Mysteries* (Three Rivers Press, New York, 1999).

⁵ Una de las más curiosas fue sin duda la planteada por Justino quien, en respuesta a las acusaciones de plagio de las doctrinas precedentes dirigidas al cristianismo formuló la teoría de la impostación, según la cual el Demonio habría inculcado en la religión y la filosofía paganas las teorías que el cristianismo propondría para poder así fundamentar en el futuro la demanda de plagio de los anticristianos. Aún autores de la talla de san Jerónimo y san Agustín tomaron la cosa seriamente, sin refutar las acusaciones sino invirtiendo la causa: Jerónimo acusa a Platón de plagiar a Moisés y Agustín le endilga copiar a Jeremías (Freeke y Gandy, 1999, 27 ss. y 64).

también en el Perú, y de un modo más explícito, la experiencia apostólica seguía siendo un modelo vivo, particularmente en relación con el tipo de problemas que planteaba la transmisión de la doctrina a integrantes de un mundo no sólo religiosa sino también culturalmente ajeno. El provincial José de Acosta señala en su estudio sobre la prédica entre los indios las dificultades que implicaba para los americanos "dejar la naturaleza y las costumbres inveteradas y transformarse adquiriendo hábitos nuevos y no agradables al gusto y al sentido" y justamente por eso prescribe cierta permisividad en la tarea pastoral: "No hay pues que desanimarse ni levantar el grito al cielo, porque todavía los indios bautizados conservan muchos resabios de su antigua fiereza y superstición". El modelo de esta estrategia, destinada a una introducción paulatina del cristianismo, serán los apóstoles, quienes debieron "acomodar a las reglas de la fe las costumbres viejas de los hombres" cuyos usos gentílicos poco a poco enmendarían, debiendo "tolerarlos entre tanto con paciencia". (ACOSTA, 1954, p.413).

La presencia de los apóstoles no quedó solo en la imitación de su ejemplo. A lo largo de toda América, desde Tlaxcala⁶ hasta Carabuco, la noticia de la presencia apostólica, no ya figurada sino real, fue un relato puesto al servicio de la integración indígena al cristianismo: algún santo o apóstol cristiano había predicado en América y tenía en los diversos sitios vínculos que lo identificaban con personajes del panteón local. El agustino chuquisaqueño Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú* aporta numerosos testimonios indígenas acerca de "la predicación americana del evangelio", que habría ocurrido antes de la destrucción del templo de Jerusalén, es decir antes del 70 de la era cristiana. (DE LA CALANCHA, 1639, 315ss). Basándose en Betanzos, Calancha afirma que "Santo Tomás Apóstol fue el que pasó a predicar a estas Indias del Perú" con un discípulo y señala, con Alonso Ramos Gavilán, que los indios "al uno llamaron Tunupa⁷ que quiere decir gran sabio, señor y creador y al otro Taapac, que significa el hijo del Creador (...) de quien quedan más memorias de hechos en su vida y de portentos en su muerte en las Provincias del Collao, Chucuito y los Charcas". (id., 316-320). Estos antiguos evangelizadores eran "personas de toda autoridad religiosa (...) y entendidos en la lengua de los Indios". "Los quipos, memorias y relaciones dimanadas de padre a hijos, puestas en sus prosas y sus cantares" daban cuenta, como las primeras crónicas, de estos predicadores "altos, blancos, barbados, de ojos zarcos" que además habían actuado como héroes civilizadores, ya que vestían túnicas blancas y sandalias, "casi el mismo vestuario que

⁶ Ver CUADRIELLO, JAIME Glorias de la república de Tlaxcala, o la conciencia como imagen sublime, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM – Museo Nacional de Arte, INBA, México, 2004.

⁷ Nombre de uno de los dioses principales del panteón aymara.

hoy usan los Indios", oponiendo, como ocurre en la perspectiva de Acosta, las etnias andinas a su ver relativamente civilizadas a "los indios de los llanos [que] andaban casi desnudos, como hoy los chiriguano y otras naciones en este Reino, que se quedaron con su antiquísimo uso". (DE LA CALANCHA, 1639, 321).

El proceso de "americanización" del apóstol tuvo diversas expresiones, pero una de las más comunes fue la verificación empírica de su paso mediante el registro de sus huellas "estampadas en peñas en varias y distantes provincias". Cerca de Tarija, en la ciudad de las Torres y Salinas unos indios habían encontrado en una cueva una cruz y junto a ella "una señal en una piedra larga como hombre echado, hundida, como si se hubiera labrado de martillo, que yo vide algunas veces". (id., 321-322). Las memorias indígenas recuperaban sus dichos que cerraban la identificación: "predicaba que Dios había venido al mundo y padecido por el género humano en una Cruz como aquella". (id., 321-326). La historia se repite aquí y allá, con diferentes testigos y relatores. Juan Vázquez, de la Compañía de Jesús, escuchó a los indios de Calango -un pueblo a 15 leguas de Lima- contar como el predicador dormía y se echaba a reposar a la noche en una piedra donde estampó todo el cuerpo por la espalda, cerebro y pantorrilla, mientras que en otra losa junto al pueblo predicaba contra los ídolos en el mismo sitio "*donde los demonios daban ordinarias respuestas y continuos oráculos*". Los diablos se habían silenciado a la orden del predicador, que dejó sus huellas en ambas piedras. (id., 326).

Las historias apostólicas de Calancha ponen a la vista un mecanismo claro. Las piedras donde quedaron las huellas y los apóstoles predicaban eran *huacas* a las que el relato cristiano les sobreimprimía un carácter que no tenían, aprovechando su significación original por medio del traslado de la identidad. La memoria indígena de la sacralidad de la piedra cobraba un nuevo sentido al ser homologada con la santidad del apóstol. En realidad, y tratándose de supuestos hechos históricos, la presencia apostólica en América y sus prácticas sincréticas daban un alcance local al "acomodar a las reglas de la fe las costumbres viejas de los hombres" que Acosta veía en la prédica apostólica en el Mediterráneo oriental y en Roma.

A veces, como ocurrió con la huaca de Calango, las historias del apóstol y la huaca se entretejían extrañamente. Calango tenía "50 indios tributarios siempre muy idólatras y ahora no todos muy católicos". Junto a la iglesia estaba la piedra sobre unos andenes. Era blanca, muy lisa y bruñida, diferente a las otras y cuando le daba el Sol o la Luna tenía "visos como si fuera de plata". Un fraile dominico testimonió en 1615 que tenía "una huella como de 14 puntos en ella hundida como si fuera blanda cera" (la inscripción en piedra "como si fuera cera" es un tópico del género) y a una parte muchas letras en renglones, unas griegas y otras hebreas". Los caracteres fueron

mandados a decodificar a Lima sin fortuna. En otra piedra, algo alejada del pueblo el relator vio “una señal y figura de uno como cuerpo grande que está amortajado, porque tenía juntos los pies, y señalaba sólo los carcañales, las pantorrillas los muslos, las posaderas, las espaldas, los codos, pescuezo y cabeza”. Se trataba de un forastero de ojos azules que predicaba y “dormía mirando el cielo en la piedra y dejó para memoria figurado allí su cuerpo” y dejó también leyendas y signos escritos con el dedo en la piedra “dándoles a entender, y para comprobar, que el dios a quien el predicaba era poderoso y su ley verdadera”. (id., 326-327). Calancha averiguó que la “piedra fue tenida de tiempos inmemoriales en suma veneración, como cosa en que dejó aquel milagroso hombre sus vestigios”. Mezcla aquí dos componentes claramente diferenciados al atribuir la veneración por la piedra a la presencia de las huellas del predicador. Se trataba, evidentemente, de una huaca, que incluso tenía adscripta una historia propia:

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

Otra versión detallaba que la estrella había caído al ser mirada por el indio mientras copulaba con su pareja. La conclusión indígena no repudiaba sin embargo el hecho, aconsejando simplemente no “intentar en tales actos mirar las estrellas” y guardar respeto hacia la piedra. Sobre este relato, como en un palimpsesto, los religiosos reescriben el suyo en el que el hombre que predicaba –que recordemos “dormía mirando el cielo”- también “daba rayos de sí como estrella” a modo de castigo por medio del fuego”. (id., 328). No conformes con el reciclaje de la huaca como apóstol-estrella, recontextualizando con ello la narración y el carácter y nombre mismo de la huaca, como enseguida veremos, “los prelados mandaron que se hiciesen ramadas sobre estas tres losas, debiéndoseles mayor veneración”. (id., 327). A tal punto la cosa resultaba ambigua que unos años después el licenciado Duarte Fernández, Visitador del Arzobispo Gonzalo de Ocampo, mandó picar las letras de las inscripciones. El cacique Juan Pachao y otro indio viejo “confesaron ser tradición de sus antepasados, que en la lengua general se llamaba aquella piedra Coyllor Sayana, que quiere decir piedra donde se paraba la estrella, y en la lengua materna se llamaba entre los de la parcialidad Yumisca Lantacaura, que significaba vestidura o pellejo de estrella”, nombre derivado del episodio de “los sensuales”. (id., 327). Evidentemente el predicador rubio había sido “insertado” en el relato. Los indios no conocían los signos ni los caracteres,

pero el visitador comprobó que "todos los contornos de la piedra en larga distancia estaban cercados de colcas, "que son unos sótanos donde había entierros, y algunos con cuerpos frescos de menos de un año" y temiendo, razonablemente, "que indios tan idólatras donde hay súcubos, adoraban supersticiosamente aquella piedra, le hizo picar las figuras, registrándolas antes". (id., 328).

Los testimonios de huacas conversas son numerosos y no los repasaremos aquí. Si es importante resaltar el carácter de *política* que tuvo este verdadero travestismo simbólico, es decir, despojarlo de todo sentido de ocasionalidad. Un solo hecho demuestra esta afirmación: en la Collana de Lanpas, en el corregimiento de Cajatambo, había "una peña del tamaño de una mesa, en ella están dos huellas de pies izquierdo y derecho, impresas al modo de un hombre que está plantado y cerca del un pie el hoyo de un bordón". Los indios "relataron" la consabida historia de la prédica del "Apóstol". El arzobispo de los Reyes Toribio de Mogrovejo estuvo allí en su visita y efectuado "con gran acuerdo y prudente cuidado averiguación de la verdad, ocasionado de la voz común, y de la gran devoción que con la peña y huella tenía toda la comarca" y las "antiguas tradiciones" le habían permitido comprobar la historia del predicador blanco vestido con el traje que usan los indios quien "sobre aquella peña predicaba parado y rezaba de rodillas y descansaba las noches obrando prodigios". El apóstol "al primer toque dejaba señal, pareciendo cera lo que era peñasco". Su reacción es sorprendente. El "Arzobispo aprobó la devoción de los fieles [a la piedra] (...) y autorizó el respeto y yendo él y besando las pisadas y cóncavos del bordón y rodillas, y tras él todos sus clérigos y demás gentío, hizo hacer una capilla donde quedase la losa". La piedra no pudo ser movida de su sitio, lo que atribuyeron a omnipotencia divina "y mandó la adorasen al tiempo que saliese el Sol". (id., 329). La imagen de la corte arzobispal limeña precedida por el mismo Mogrovejo besando la huaca e instituyendo su adoración en una capilla al salir el sol presenta una escena cuya significación no puede dejarse de lado: se estaba promoviendo, desde la más alta jerarquía eclesiástica, la continuidad del ritual andino encarnado en sus mismas imágenes expurgadas –al menos en la expectativa española- de su sentido originario. El borrado del relato original, la reescritura con un sentido cristiano y la conversión de las huacas en un sitio de veneración, se presenta como un hecho común y es sin duda sumamente significativo para entender la manera en que los curas consideraron la problemática introducción del cristianismo. Esta reescritura partía sin duda de una lectura atenta de las dificultades que la evangelización presentaba y de la decisión de utilizar una táctica de acercamiento apoyada en un *redireccionamiento de la memoria* que, desde el espacio del ritual consuetudinario, estableciera cierto ámbito común para la práctica religiosa permitiendo la introducción de relatos históricos y doctrinales que al mismo

tiempo que lo legitimaban y lo hacían potencialmente aceptable a la vista española, permitían inocular en el mundo indígena de modo sesgado temas cristianos.

Así, la prédica apostólica entre los gentiles brindaba un motivo adaptable y proclive a la incorporación de elementos locales, es decir, a la creación de cierta *heterodoxia controlada* y, a vistas de la constante decepción de los curas por la permanencia de "las antiguas supersticiones", inevitable. Este manejo, indudablemente deliberado y evaluado en su riesgos, implicaba una actitud que nos lleva a la cuestión de las teorías cognitivas en que se apoyaban los recursos de la acción pastoral y particularmente aquellos que excedían la órbita ortodoxa.

Parece evidente que los pasos seguidos en búsqueda de espacios comunes a través del ritual y del aparato material y narrativo del culto andino conllevan la visión previa del otro, en la medida en que implicaban operar con sus categorías. Esta visión del otro, sujeta a manipulación por parte de los españoles, debía considerar no sólo los contenidos sino también las capacidades, es decir, qué se esperaba de los indígenas en virtud del cuadro mental que de ellos se hacía, lo que requería previamente, trazar un mapa de las culturas americanas, las que evidentemente diferían grandemente en su grado de organización social, institucionalidad y modos de vida. José de Acosta trazó un esquema de este cartografiado en *De procuranda indorum salute* recomendando fervientemente la atención al tipo de cultura de qué se tratase al diseñar las formas y políticas doctrinales. (ACOSTA, 1954, 393-394). No estaba inventando nada: el problema de la variedad de públicos y consecuentemente de discursos, había sido planteado tempranamente en el cristianismo ante la evidente dificultad que presentaba el adoctrinamiento de todo el mundo. Si los signos son las marcas que es necesario activar para despertar en el fiel las huellas del conocimiento, y estas huellas varían según la naturaleza de cada hombre, la comunicación del mensaje deberá ajustarse del mejor modo a las características del receptor. Este será entonces el segundo aspecto a considerar: ¿cómo llegar más eficazmente a los fieles? Es obvio que para garantizar la fluidez de la comunicación en un universo tan vasto como el que planteaba la voluntad de expansión cristiana, era preciso adecuar el discurso al carácter del público, esto es, aproximar los *signos* emitidos por el predicador o el artista -fuesen estos imágenes, metáforas, relatos o palabras- al universo del espectador, quien debía poseer las habilidades necesarias para decodificarlos satisfactoriamente. Esto es, la construcción discursiva debía *partir* de la consideración del oyente. Agustín asimiló los tres estilos de la oratoria antigua a los diversos estamentos de público, pero quien desarrolló una perspectiva más amplia de la cosa un siglo y medio después, fue san Gregorio Magno que llegó a redactar en su *Cura pastoralis* un listado de "tipos" - ciertamente curioso- y algunos esbozos recomendables para la prédica a cada uno de

ellos. (SAN GREGORIO MAGNO, Cura Pastoralis, pate 3, prólogo). Las mismas cofradías, tan difundidas a partir del siglo XIII, implicaban la particularización de la prédica, los patronos y los espacios, contando con un repertorio propio de santos, leyendas y aún palabras. Las consideraciones de la prédica bajomedieval exponen reiteradamente la necesidad de considerar al público a la hora de elegir los temas y sobre todo, los ejemplos y los términos de los sermones. (GONZÁLEZ, 2000, 104 ss).

Esta *tradición comunicacional* estaba por otro lado teñida por una concepción que, como muchas en el cristianismo, provenía de la visión platónica y que postulaba que el aprendizaje no era independiente de las características del receptor. La idea de que todo conocimiento se ajusta a la naturaleza del que conoce, había sido concebida por San Agustín en relación con dos aspectos. Uno, que podríamos llamar conceptual o esencial, relativo a la posibilidad del hombre de conocer a partir de sí mismo o de la posesión interior de lo conocido. En cierta manera Agustín adjudica a quien enseña un rol que nosotros llamaríamos motivador. A partir de esa motivación el maestro "insta" a quien aprende "a examinar según sus fuerzas esa verdad interior". Los discípulos sólo aprenden "cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección" y así aprovecharán según su naturaleza la enseñanza. La concepción agustiniana de la enseñanza descansa así principalmente en la disposición de quien aprende, que no es ciertamente debida en último análisis al maestro sino a dios, quien por medio "de sus *signos* nos advierte exteriormente, a fin de que, vueltos a él interiormente, seamos instruidos". (SAN AGUSTÍN, *Del maestro*, cap. XIV). Esta perspectiva semiótica, en la que los signos exteriores son capaces de conducir a una existencia previa de lo conocido en quien conoce, recuerda en clave cristiana la teoría platónica de la anamnesis y el vínculo entre los aspectos del conocimientos sensible y el intelectual referido al mundo de las ideas. (PLATÓN, La República, VI). En la visión de santo Tomás: "Es evidente que todo lo que se contiene en algo, está contenido según el modo de ser del continente. Así, todo es conocido según la forma con que se encuentra en quien conoce (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). (SANTO TOMÁS DE AQUINO)⁸. En esa perspectiva, la posibilidad de conocer está fundada en la memoria o si se quiere en la posibilidad de rememoración de un conocimiento preexistente, aunque no necesariamente actual.

Agustín señala el papel que los signos dispuestos por dios cumplen en el proceso de aprendizaje, hecho del mayor interés para nuestro tema en tanto sitúa en un elemento disparador el origen del movimiento del alma hacia el conocimiento. Sean estos *signos* o marcas exteriores convencionales -como las palabras o las imágenes- o

⁸ Suma Teológica, 1parte, cuestión 14, artículos 1-3, cuestión 75, artículo 5.

naturales -como los elementos del paisaje- su papel es provocar o *instar* para usar el término de Agustín, al hombre a conocer. Resulta claro que la manipulación de estos signos - particularmente los convencionales- por medio de la retórica, la poética o el arte brindará eficacia evocativa al discurso. (JAMES, 1986, p. 294-295). La pregunta era ¿de qué manera se podría optimizar ese discurso para que su llegada al fiel produzca resultados más eficazmente? El uso que Agustín planea para la oratoria en *De doctrina cristiana* está dirigido a responder esta pregunta: no considera los aspectos persuasivos en relación con la verdad de los contenidos -que no admitía duda-⁹ sino que intenta aprovechar las ventajas de la retórica -e implícitamente del arte- para que esa verdad actúe sobre los espectadores por medio de la movilización interior producida por la elocuencia.

Si las dificultades de cómo transmitir claramente un mensaje único a interlocutores infinitamente diversos, es decir, el problema de la *adecuación* del mensaje y las teorías acerca del modo de asimilación de la información, formaron parte de la génesis de la prédica cristiana, la cuestión se actualizó en relación con la expansión de la cultura y el dominio europeos a gran parte del mundo conocido. Los diferentes actores respondieron de modo diverso a este desafío y si, como vimos, en el Virreinato de Perú tanto los agustinos como el clero secular y aún el mismo arzobispado motorizaron una política de acercamiento y aún de sincretización de la religiosidad americana intentando recontextualizar sus significados en clave cristiana, particularmente viva resultó esta problemática para los jesuitas, cuyos miembros tuvieron una amplia participación en esta búsqueda en el marco de la promoción del cristianismo hacia regiones tan diversas como América y Oriente. La permisión o incluso el fomento de una religiosidad en sentido amplio, en la que la doctrina cristiana operaría como un núcleo aglutinante y hegemónico pero no necesariamente excluyente de los aspectos de las religiones locales que no colisionaran frontalmente con ella, parece haber sido un camino a explorar que abriría la puerta a la manifestación de innumerables narraciones adaptativas y expresiones artísticas en las que la antigua memoria americana o china subsiste a horcajadas de la visión y la hagiografía cristiana¹⁰.

⁹ De ahí la diferencia notable entre la retórica antigua -un método de persuasión- y la cristiana -un método de movilización-. (GONZÁLEZ RICARDO, Retablos y predicación, en imágenes, palabras, sonidos, prácticas, reflexiones, Instituto Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2000, 111).

¹⁰ Sobre la experiencia jesuítica en Oriente y América y sus implicancias artísticas puede verse el trabajo de GAUVIN BAILEY, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, University of Toronto, Toronto Buffalo, Londres, 1999.

La experiencia jesuítica había estado desde los comienzos de la organización de la orden dirigida en gran parte a la práctica educativa. Este compromiso con la educación, si no era directamente trasladable a la evangelización americana, importaba una base general para pensar los problemas del adoctrinamiento. Ignacio había dedicado la cuarta sección de las constituciones a la cuestión educativa, que contemplaba la diversidad de los educandos y por lo tanto promovía la adaptabilidad. La importancia que se concede a la educación en un estadio formativo como fue el que correspondió a la formulación de las constituciones entre 1540 y 1550, muestra hasta qué punto la cuestión era parte esencial del programa de la orden y da cuenta de sus puntos de vista al respecto. Ignacio concibe la enseñanza como un proceso relativo a quien aprende.

Así, señala que en las escuelas para formación de los futuros integrantes, aquellos de los "que no se puede esperar que salgan muy fundados, que estudien lo que pudieren" y si para algunos bastaba con el latín, "otros pasarán más adelante en las ciencias". Se plantea la reflexión sobre este tema de las capacidades diferenciales estableciendo que en el estudio de las ciencias superiores los rectores debían, en razón de " la desigualdad de los ingenios y edades", "mirar cuanto deba cada uno entrar o detenerse en ellas." Naturalmente esta concepción se proyectaba sobre la enseñanza popular recomendando que el modo de enseñar la doctrina cristiana se acomodase "a la capacidad de los niños o personas simples" y, más significativo para nuestro caso, los estatutos recomendaban que en ello "se ponga estudio competente", es decir, que la cosa se tomase con criterio profesional y espíritu de análisis. (COMPañÍA DE JESÚS)¹¹. La misma duración de los estudios debía adaptarse a las capacidades de los estudiantes: "En las letras de Humanidad y Lenguas no puede haber curso determinado de tiempo para acabar el estudio dellas, por la diversidad de los ingenios y doctrinas que los oyen"... "no permiten otra limitación de tiempo sino la que para cada uno dictare convenir." (COMPañÍA DE JESÚS)¹². Esta *adaptabilidad* se traslada a los diversos aspectos que hacen a la organización educativa: el ceremonial debe seguir el romano pero sólo "cuanto la variedad de las regiones sufriere", (COMPañÍA DE JESÚS)¹³ el orden y las horas empleadas para las clases variaba "según las regiones y tiempos" recomendando "que se haga en cada parte lo que allí se juzgare que más conviene"(COMPañÍA DE JESÚS)¹⁴ y el mismo plan de estudios podía modificarse en

¹¹ Constituciones, parte 4, capítulo 5 D (356) y capítulo 13, D y E.

¹² Constituciones, parte 4, capítulo 15, 1.

¹³ Constituciones, parte 4, capítulo 8, 4 (401).

¹⁴ Constituciones, parte 4, capítulo 13, 2 (454).

virtud de las circunstancias, concluyendo: "harase lo mejor que se pueda".(COMPAÑÍA DE JESÚS)¹⁵ Ignacio aboga así por un criterio flexible, tanto en relación con las capacidades de los alumnos como con las costumbres y características particulares del público al que se destina la prédica, distinguiendo las audiencias eruditas de las populares: "Así mismo se ejercitarán en el predicar y leer en modo conveniente para la edificación del pueblo que (es diverso del escolástico), procurando tomar bien la lengua y tener vistas y a la mano las cosas más útiles para este oficio, y ayudarse de *todos medios convenientes* para mejor hacerle y con más fruto de las ánimas". (COMPAÑÍA DE JESÚS)¹⁶.

Los pasajes precedentes de las constituciones jesuíticas dejan en claro algunos aspectos que tendrán relevancia en la evangelización de América: en primer lugar, la concepción flexible del proceso educativo, según un criterio que llamamos de adaptabilidad. Luego, en virtud del mismo, el "estudio competente" de las características de aquellos a quienes se dirigían los estudios, particularmente cuando se trataba de "personas simples" y, finalmente, el empleo de medios atípicos que colaborasen a mejorar la eficacia del proceso. Es preciso señalar que Ignacio no excluye las ideas tradicionales cristianas acerca del conocimiento infuso por medio de la gracia, sino que las encuadra en una perspectiva más empírica y racional, dotando a aquellos a quienes se transmitirían los contenidos - y la doctrina era el más importante o el mismo fin de todo estudio- de las mejores condiciones que fuese posible brindar para mejorar el aprendizaje y, eventualmente, preparar la escena para la acción de la gracia. Así, a la capacidad dada, que no se podía controlar, se superponían capacidades adquiridas que sí eran pasibles de mejorar por medio de los métodos y los recursos que se aplicasen. La tarea americana requería en primer lugar, tener una idea clara de los interlocutores a quienes se dirigiría el mensaje. Esa misión, en el Virreinato de Perú, fue desarrollada fundamentalmente, como dijimos más arriba, por el padre José de Acosta.

Las consideraciones sobre la alteridad en América atraviesan la obra más importante que la *intelligenza* jesuítica produjo en relación con la tarea misional en el Perú: *De promulgando Evangelio apud barbaros, sive De procuranda Indorum salute*, del padre Acosta, quien escribía en 1574: "los padres de la Compañía, que desde hace ocho años [1568] están en estas partes del Perú y han conocido por experiencia las costumbres y condición de los indios". (ACOSTA, 1954 (1588), p.428). El conocer "por experiencia las costumbres" no es un giro, sino la perspectiva empírica que consecuente con la pedagogía ignaciana el autor estimaba necesaria para el éxito del

¹⁵ Constituciones, parte 4, capítulo 15 C (475).

¹⁶ Constituciones, Parte, 4, capítulo 8, 3, (402).

proceso de evangelización: "No se deben señalar unas mismas normas para todas las naciones de indios, si no queremos errar gravemente... no antepongamos las ociosas cavilaciones de algunos inexpertos a la experiencia y verdad que enseñan los hechos". (ídem, p. 393-394). Un criterio igualmente pragmático y flexible propone en relación con el manejo de las tradiciones andinas. Acosta percibe claramente las dificultades de "dejar la naturaleza y las costumbres inveteradas y transformarse adquiriendo hábitos nuevos y no agradables al gusto y al sentido" y justamente por eso prescribe cierta permisividad en la tarea pastoral en relación con la supervivencia de los cultos prehispánicos. (ídem, p. 413). El encuadre que el futuro provincial y gestor intelectual de la labor misional jesuítica propone implica:

(1) Distinción de los pobladores americanos (Acosta establece incluso una taxonomía de tres tipos de "bárbaros" según los niveles de desarrollo social y religioso). (ídem, p. 392-393).

(2) Estudio de las características culturales propias de los grupos a evangelizar.

(3) Tolerancia a la supervivencia de las tradiciones religiosas propias.

(4) Acomodamiento de "las reglas de la fe" a las "costumbres viejas."

En América, la consideración paternalista de los indios como niños a los que hay que educar y conducir y la subestimación de su cultura, llevará a una idea de "socialización" en la que la educación civil (leyes, instituciones, formas políticas) precede o complementa la tarea evangelizadora. Naturalmente esta circunstancia obligaba a ajustar los métodos y así Acosta señala que no debe extrañar "que a un nuevo linaje de hombres haya que aplicar una nueva manera de evangelizar" que estaba caracterizada en primer lugar por el uso de la lengua indígena pero también por la simplificación de los contenidos ("no se enseñe muchas cosas o difíciles sino pocas y esas repitiéndolas muchas veces") y el recurso a los procedimientos tradicionales en la prédica popular desde la Edad Media, como era el uso de ejemplos y comparaciones. Finalmente, y esto nos lleva directamente al empleo del arte, el jesuita propone que se "use de *señales exteriores*, y haga mucho caso de las ceremonias y de todo el culto de la iglesia, porque así se instruirá mejor a los hombres de tan baja inteligencia". (ídem, p. 457-458). Esta preponderancia del ritual, así como los criterios adaptativos derivados de la misma concepción educativa, promoverán el surgimiento o la permisividad hacia las tendencias en las que los elementos de la propia cultura facilitaban la introducción de la doctrina¹⁷.

¹⁷ No sólo Acosta percibe esta necesaria flexibilidad. Paradójicamente, uno de los encargados de las visitas destinadas a extirpar la idolatría, el también jesuita Pablo de Arriaga, no deja de ver que, más allá del preciso cumplimiento de su tarea, las deidades americanas eran más acordes a la naturaleza y cultura de los indios. Su libro, *Extirpación de la idolatría en el Perú*, (Buenos Aires, 1910 [1621]), es una fuente de primer orden para el estudio de los rituales y el panteón peruano hacia 1600.

Las "señales exteriores" de Acosta, que encuadran en "todos [los] medios convenientes" de Ignacio, abren la puerta al arte, así como a otros recursos expresivos capaces de facilitar por parte de los indios la comprensión de los principios cristianos. La Compañía explorará esos caminos como correlato de su experiencia internacional. Varios de sus hombres, desde fines del siglo XVI pero particularmente a lo largo del XVII, buscarían formas de comunicación no lingüísticas, capaces de dar a entender ideas por un medio más universal que el lenguaje natural y que pudiese servir en sitios tan alejados como Mongolia y Juli.

La difusión de los *Hieroglyphica* de Horapollo¹⁸ a partir de la edición princeps publicada en la imprenta veneciana de Aldo Manucio en 1505 (tuvo 30 ediciones a lo largo del siglo XVI) puso a la vista un modelo de comunicación simbólica por medio de "jeroglíficos", al modo en que los había concebido Plotino¹⁹, es decir, como captación intuitiva y sintética de un signo en oposición a la racionalidad demostrativa. Sobre este concepto, diversos autores jesuitas buscarán en la imagen, no sólo creada, sino también natural o corporal concebida en muchos casos según las teorías herméticas y simbólicas neoplatónicas, un modo de comunicación privilegiado y, sobre todo, universal. El más destacado, de ellos, aunque no el único²⁰, fue Athanasius Kircher (*Prodromus coptus*, 1636 y *Oedipus aegyptiacus*, 1652-54, precedido por el *Obeliscus Pamphilius*, 1650, dedicado al obelisco restaurado y emplazado por Bernini en Piazza Navona frente a la residencia familiar del pontífice y cuyas inscripciones Kircher tradujo). El jesuita alemán, intentó más que descifrar el sentido de los jeroglíficos, componer con la misma concepción un modelo de lengua capaz de hablar directamente a la inteligencia. No parece casual que la recuperación de la imagen como signo capaz de transmitir conocimientos cifrados que no podrían comunicarse de otro modo haya prendido particularmente en autores jesuitas. La tradición emblemática estaba enraizada en su formación. Los planes de la *Ratio Studiorum* proponen "interpretar los jeroglíficos, símbolos pitagóricos, apotegmas, adagios, emblemas y enigmas", agregar a los temas "pinturas que respondan al emblema o

¹⁸ Gramático alejandrino durante Teodosio (408-450) que recoge los restos de la tradición de culto egipcia y los refunde con el neoplatonismo de la época. Su Hieroglífica es el único tratado antiguo sobre los jeroglíficos; está ordenado en dos libros (I, 70 jeroglíficos y 2, 119) y basado en su mayor parte en caracteres originales de la escritura egipcia aunque su sentido no responde exactamente al original sino a un desciframiento moral o teológico de la realidad. Fue encontrado en 1419 en la isla de Ándros e introducidos por Cristóforo Buondelmonti en Florencia en 1422.

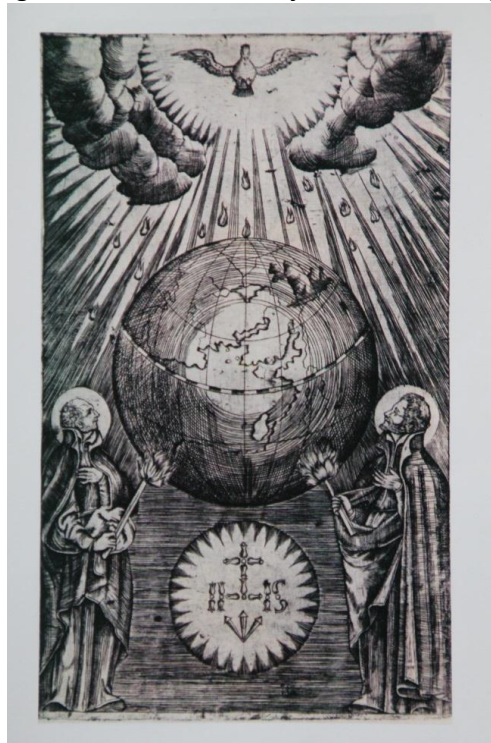
¹⁹ Plotino asigna a los jeroglíficos egipcios un carácter de cifra capaz de transmitir "the non-discursiveness of the intelligible world" (PLOTINUS, *On the Intelligible Beauty*, Enéada V, 8, 6, ARMSTRONG, A. H., (editor), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann Ltd., Londres, 1978, v. 5, 257).

²⁰ Otros autores con similar orientación fueron Nicolás Caussin (*De symbolica aegyptiorum sapientia* 1622) o Herman Hugo (*De prima scribendi origine, et universa rei literariae antiquitate*, 1617).

argumento propuesto"²¹ o componer "emblemas e insignias de alguna materia determinada"²².

La idea de constituir una lengua universal no puede pensarse al margen del proyecto de expansión mundial de la orden que representan los grabados introductorios a la edición misionera *De la diferencia entre lo temporal y eterno* (GONZÁLEZ, s/d, p.149) y quizás, como dijimos, de la idea de establecer una especie de religiosidad universal hegemonizada por el cristianismo. Se exploraron otros caminos, como los lenguajes gestuales, que según Ingrid Rowland, constituyeron la base de los actuales lenguaje por señas. (ROWLAND, 2000, p.1-20). No quiero decir ni es cronológicamente posible, que las especulaciones intelectuales de Kircher hayan tenido influencia en la precaria instalación reduccional del siglo XVII peruano, -aunque el jesuita mantuvo correspondencia con América- (ACOSTA, 1954, p.397), pero es indudablemente significativa la sincronía entre la idea de construir formas de comunicación aptas para funcionar entre miembros de culturas diferentes y el proyecto de expansión misional dirigido a contextos diversos.

Figura 1 - Grabado introductorio De la diferencia entre lo temporal y eterno, de Juan Eusebio Nieremberg, edición de la misiones jesuíticas del Paraguay, 1705.



²¹ Ratio Studiorum, Reglas del profesor de retórica, 12.

²² Ibidem, Reglas de la Academia.

Los misioneros del Perú parecen haber discurrido por caminos similares al intentar vehicular el mensaje cristiano por medio de "señales exteriores" o formas artísticas capaces de tocar sensitivamente al público, exponiendo los contenidos de un modo no intelectual. El empleo de la música, presente en las iglesias jesuíticas de manera notable, como lo testimonian los viajeros que pasaron por sus misiones y los repertorios hallados en Chiquitos, es quizás la forma arquetípica de ese "decir sin palabras" y en el mismo sentido deben entenderse los intentos de llegar a los indígenas a través de relatos y de formas simbólicas. Se trató, en cierta forma, de una tarea de trasvasamiento de principios de diverso orden a un lenguaje capaz de significar para los receptores y naturalmente el arte ocupó en este proceso un lugar principal, en la medida en que, por definición, se prestaba a mecanismos de significación en los que la dimensión simbólica cobraba preeminencia sobre la información positiva. Es difícil decir hasta donde esta manipulación de los recursos comunicacionales constituyó una política específica y hasta donde fue un "dejar hacer" a las ocurrencias de un diálogo librado a cierta espontaneidad. Seguramente hubo de las dos cosas pero en todo caso lo que parece fuera de duda es que se acogieron y se reprocesaron sin conflicto aquellos aspectos del intercambio en los que la doctrina no fuese puesta en tela de juicio, aunque como vimos, a riesgo de cierta heterodoxia.

Si bien los jesuitas prestaron atención especial a estos problemas, o les dieron un tratamiento teórico, la consideración de la cultura andina como base para la introducción de cristianismo y los mecanismos aplicados en diferentes esferas de la significación y de la pragmática, fueron relativamente comunes. La primera y más importante de esas esferas era la de *los contenidos histórico-teológicos*, esto es, la traslación de los conceptos y personajes centrales de la doctrina cristiana a algún tipo de equivalente americano. Esto se llevó a cabo de muchas maneras, teniendo en común la creación de espacios de identificación en los que algunos de los miembros fundantes del panteón andino, como Tunupa o Viracocha adquirirían rasgos correspondientes a dios, a Jesús o a los santos cristianos. Así para Acosta Ticsiviracocha era "un varón insigne parecido a nuestros castellanos" e "ilustre en virtudes y obras", vestido de modo "parecido a nuestros santos" y quien, luego de una enseñanza infructífera, "fue coronado del martirio". (ACOSTA, 1954, p.397). Cristóbal de Molina el cuzqueño cuenta como después del diluvio el "Hacedor de todas las cosas" ordenó las naciones a partir de una pareja sobreviviente, en alusión evidente a la historia del Génesis. (MOLINA, 1989 (1573), p.51).

A orillas del lago Titicaca, pero también en México, la figura de la Virgen y la de Cristo fueron a veces mimetizadas con las de las huacas y los cerros en que éstas habitaban, aproximando mitos indígenas y concepción cristiana. El misionero agustino

Alonso Ramos Gavilán lo dice claramente: Cristo “es piedra sin pies cortada de aquel divino monte de María, que como tuvo en sí al Sol presencialmente participó más luz en todas las demás piedras”. La sorprendente alusión del cronista de Copacabana a Cristo como “piedra sin pies” y a Dios en la forma del sol toca también a los santos: “El Sol de Justicia produce las piedras de los Santos” y concurre “a la producción de todas las cosas materiales”(RAMOS GAVILÁN: 1976, p. 154–155). Este panorama teológico-astroológico, recontextualiza en perspectiva cristiana algunos de los componentes típicos de la religiosidad andina: el sol, los montes, las piedras, la conversión de los ancestros en huacas líticas ligeramente antropomorfas y sin extremidades²³. El discurso de Ramos Gavilán -"las piedras de los santos"- está compuesto con *materia prima* familiar a la mentalidad indígena, aún a riesgo de forzar la identificación heterodoxa de los personajes cristianos mediante adscripciones simbólicas inusuales e incluso divergentes de las tradicionales (la montaña, por ejemplo, representaba en el simbolismo cristiano a Dios y no a María). Eventualmente surge la concurrencia simbólica de ambos sistemas, como sucede con la identificación del sol con Dios y fue igualmente común la atribución a deidades locales del carácter de Dios único creador, o la búsqueda en los mitos americanos de paralelos con la Trinidad. Calancha afirma que Tangatanga era, según los “antiguos quipos y tradiciones (...) un Dios y tres personas” y “en otros territorios tenían tres estatuas del Sol, el hijo Sol y el aire o espíritu hermano del Sol”. El agustino remata con sarcasmo: “el Demonio les persuadió (...) y a fuerza de tres soles les abrasó el ánima” (DE LA CALANCHA, 1639, p.323). Naturalmente, las aventuras de los apóstoles en América que relatamos al comienzo, de las que hay historias realmente notables como la de la cruz erigida por Santo Tomás en Carabuco, que no trataremos para no extendernos²⁴, se inscriben en esta categoría de traslado.

No sólo los contenidos históricos o doctrinales fueron traducidos a narrativas locales. También muchos elementos naturales a los que el cristianismo había asignado valor simbólico desde su origen -o reciclado de la Antigüedad-, fueron traspuestos a equivalentes americanos. Esto se hace particularmente presente en los motivos figurativos de la ornamentación, un lenguaje que, por su misma falta de relato,

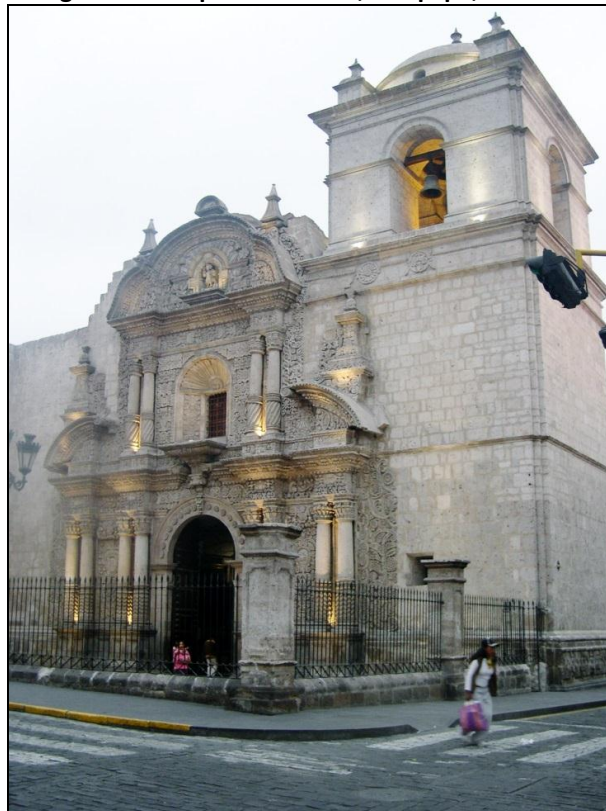
²³ GONZÁLEZ, RICARDO, Imágenes de dos mundos. La imaginería cristiana en la puna de Jujuy. Argentina, Buenos Aires, Fundación Telefónica-Espigas-FIAAR, 2003, 228, ALBORNOZ, CRISTÓBAL DE Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas. En Fábulas y mitos de los incas, Crónicas de América 48, Historia 16. España, Madrid: Ed. de E. Urbano y P. Duviols, 1989 (1583-1584), 179–191, GONZÁLEZ, RICARDO La estética de las huacas y los dioses en las crónicas del Perú. Tradición y cambio en la estética andina. En Memorias de las 2das. Jornadas de Estudios e Investigaciones. Artes Visuales y Música, Instituto de Arte Argentino y Americano Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina, Buenos Aires, 1996, 91.

²⁴ Las cartas anuas jesuíticas del año 1600 recogen el relato, ver EGAÑA ANTONIO y FERNÁNDEZ, ENRIQUE, Monumenta Peruana VII (1600-1602), Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1981, pp. 95-100.

resultaba ajeno o no se podía trasladar sino a un corpus "análogo". Las portadas y algunos de los interiores de las iglesias del Collao, realizadas a lo largo del siglo XVII pero con antecedente en la de la Compañía de Arequipa, fechada en 1698, constituyen el conjunto más impresionante de esta traslación simbólica.

La talla de la fachada de la iglesia arequipeña fue realizada por indios del próximo valle de Colca, aunque parece poco probable que el diseño y la selección de los motivos haya corrido por su cuenta. La dirección de ese tramo de la obra estuvo a cargo del arquitecto Diego de Adrián, a quien correspondería el programa ejecutado por los indios, (BAILEY, 2010, p.67) ¿fue él el diseñador del revolucionario programa iconográfico? A mi ver la radicalidad de la cuestión excede la labor del arquitecto. Es difícil decir cuánto de lo que vemos corresponde al programador, cuánto al diseñador y cuánto a los tallistas, pero en todo caso la obra plantea el modo de organización, muchos de los motivos y, sobre todo, la concepción, de lo que sería el estilo hispano-indígena²⁵ en la zona del Titicaca y el sur peruano.

Figura 2 - Compañía de Jesús, Arequipa, Fachada.



²⁵ Me resisto a denominarlo, como es corriente, "estilo mestizo", considerando que esa denominación de origen racial presupone una síntesis -que en su empleo social disfraza conflictos ideológicos- y que en el artístico es simplemente errónea al postular la existencia de un producto único cuando en realidad la superposición de elementos europeos e indígenas es evidente.

Figura 3 - Compañía de Jesús, Arequipa, Fachada, cuerpo inferior.



Figura 4 - Compañía de Jesús, Arequipa, Fachada, cuerpo superior.



Esta concepción consiste en reemplazar muchos de los elementos usados comúnmente para ornamentar las portadas españolas por plantas o animales propios de la zona, en muchos casos con un empleo práctico o simbólico destacado. Sobre una estructura de intercolumnios clásicos, la ornamentación despliega una notable

variedad de temas, algunos, como los pámpanos, los mascarones, las veneras, las cornucopias, los pájaros y las flores, pertenecen al vocabulario ornamental cristiano, pero gran parte de las variedades han sido reemplazadas por especies nativas: cactus, hojas de tabaco, papayas, loros, colibrís y flores de cantuta. El elemento más sorprendente de la fachada son los dos grandes miriápodos que flanquean el conjunto y de cuyas bocas emergen tallos ondulantes que enhebran flores, frutos y mascarones.

Figura 5 - Compañía de Jesús, Arequipa, Fachada, cuerpo inferior, intercolumnio derecho.



Figura 6 - Compañía de Jesús, Arequipa, Fachada, cuerpo inferior, querubin con flores y frutos.



Figura 7 - Compañía de Jesús, Arequipa, Fachada, cuerpo inferior, miriápodo.



El ornamento de las portadas, considerando la entrada al templo como *porta coeli*, era característico de la tradición cristiana y había sido especialmente recomendado por Carlos Borromeo en sus *Instrucciones para la construcción y para el mobiliario eclesiástico*, de 1577. La idea de la abundancia celestial a la que se accedería debía manifestarse metafóricamente en la exuberancia de las formas y en la prodigalidad de las flores y los frutos, concepción que el arte de los siglos XVII y XVIII potenciaron²⁶. En el caso arequipeño, lo notable no es sólo esta profusión ornamental a tono con el barroco, sino su traducción a términos americanos: los acantos se transforman en hojas de tabaco, las pomas en papayas y granadas, los pájaros europeos en loros y colibríes. El mismo criterio se reproducirá en la iglesia de la orden en Potosí a comienzos del siglo XVIII (1700-1707) y en el interior de Santa Cruz de Juli, que se estaba levantando en 1713²⁷, difundándose luego por la provincia de Chucuito: San Pedro de Zepita (1735), San Juan Bautista de Juli (1767), Santiago de Pomata (1787-1794) y en otros centros como San Francisco de La Paz (ca. 1787), Santo Domingo de la misma ciudad (ca. 1785) y la catedral de Puno (1797).

Figura 8 - Compañía de Jesús, Potosí, fachada.



²⁶ La idea de que la ornamentación hispano-indígena representaban el paraíso, ligada a un texto de León Pinelo, fue ya sugerida por TERESA GISBERG (El paraíso de los pájaros parlantes, Plural, La Paz, 1999).

²⁷ Archivo General Nacional del Perú, Compañía de Jesús, legajo 179, Visita del padre José Pérez, 1713. Santa Cruz es una de las joyas del patrimonio colonial peruano que, pese a las advertencias expresadas ya por Vargas Ugarte a comienzos de la década de 1930, ha sido abandonada, derrumbándose en enero de este año la torre.

Figura 9 - Compañía de Jesús, Potosí, torre.

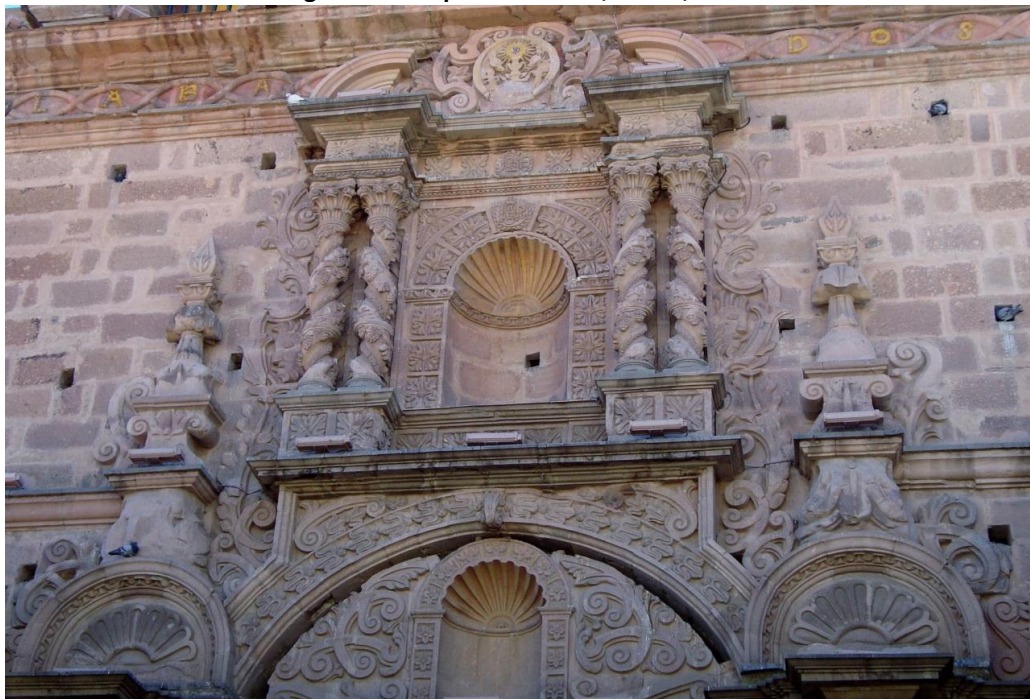


Figura 10 - Santa Cruz de Juli, portada del bautisterio.



Figura 11 - San Pedro y San Pabo de Zepita.



Figura 12 - San Juan Bautista de Juli.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 13 - Santiago de Pomata.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 14- San Francisco de La Paz.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 15 - Santo Domingo de La Paz.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 16 - Catedral de Puno.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Las tallas indígenas del Collao, como las de La Paz *traducen* esa idea a elementos propios de la vida americana, haciéndola así *significativa* para el contexto cultural en que opera. Para ello se vale de signos cargados de sentido en la experiencia propia: las valvas o mullu, de conocido empleo ritual, el maíz, una de las bases de la alimentación, pero también de uso medicinal, las cabezas trofeos de las que a veces surgen vegetales reproduciendo la vida, pumas, monos y flores: el isaño o la mashua, “uno de los tubérculos andinos más importantes, al igual que la papa y la oca e incluso de mayor rendimiento que éstas, el chamico, de efectos terapéuticos y narcóticos, la arnica, la granadilla o apincoyo (pasionaria), la zarzaparrilla, que varios cronistas mencionan, y la más conocida flor real, la cantuta²⁸. En San Pedro y San Pablo de Zepita, la alusión al mundo sobrenatural indígena es todavía más explícita: los seres provenientes del universo mítico americano están presentes en las bandas laterales de la portada, pobladas por mujeres con tocados prehispánicos y mascarones monstruosos en los imóscapos de las columnas que flanquean las hornacinas donde se disponían los titulares de la iglesia. En los frisos repletos de flores emergen querubines indígenas y serpientes, dando testimonio de la posibilidad real del cielo para los indios, mientras que en los áticos otros angelitos indios tocan flautas o sostienen cintas rituales. (DOMOÑI, inédito). En Pomata los hombres-*suri* (ñandú) ocupan algunos de los imóscapos mientras que otros están decorados con portadores de cestas de fruta enmarcados por geometrizado follaje, una tradicional imagen cristiana convertida así en una práctica local.

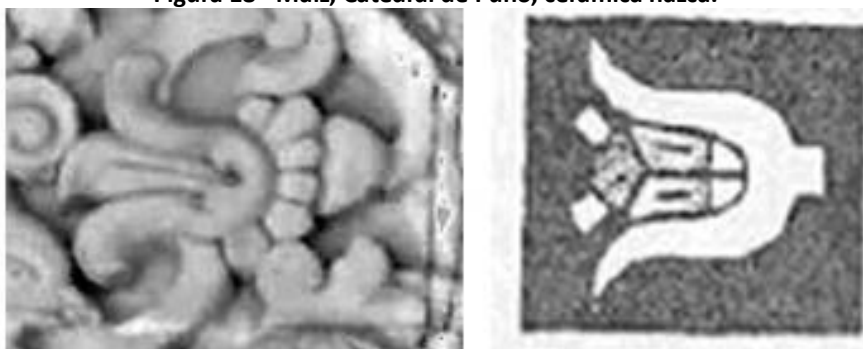
²⁸ Maranguello, Carla, ¿Un sentido alterno en la iconografía de los templos coloniales de Chucuito? A propósito del bautisterio de Santa Cruz de Juli, Actas de las VIII Jornadas de Investigaciones en Arte, Facultad de Bellas Artes, La Plata 2011. Agradezco a la autora las fotos que acompañan el texto presentando las representaciones de elementos naturales en obras coloniales y prehispánicas.

Figura 17 - Spondylus de la portada del bautisterio de San Ctuz de Juli y de la puerta del Templo pintado de Pachacamac.



Fuente: archivos privados Ricardo González y Carla Maranguello.

Figura 18 - Maíz, Catedral de Puno, cerámica nazca.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello.

Figura 19 - Pumas, portada lateral de Pomata y Chavín de Huantar.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello.

Figura 20 - Monos, Santa Cruz de Juli, líneas de Nazca.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello.

Figura 21 - Mashua o Isaño, cerámica tiwanaku, Santa Cruz de Juli y cerámica inca.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello (extraído de Yacovleff y Herrera).

Figura 22 - Arnica de los Andes Santa Cruz de Juli, Santiago de Pomata, fotografía de árnica y textil paracas.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello.

Figura 23 - Pasionaria, Santiago de Pomata y fotografía de la flor.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello.

Figura 24 - Zarparrilla, Santa Cruz de Juli y foto de la flor.



Fuente: archivo privado Carla Maranguello.

Figura 25 - San Pedro de Zepita, portada lateral, detalle.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 26 - San Pedro de Zepita, portada lateral, detalle.



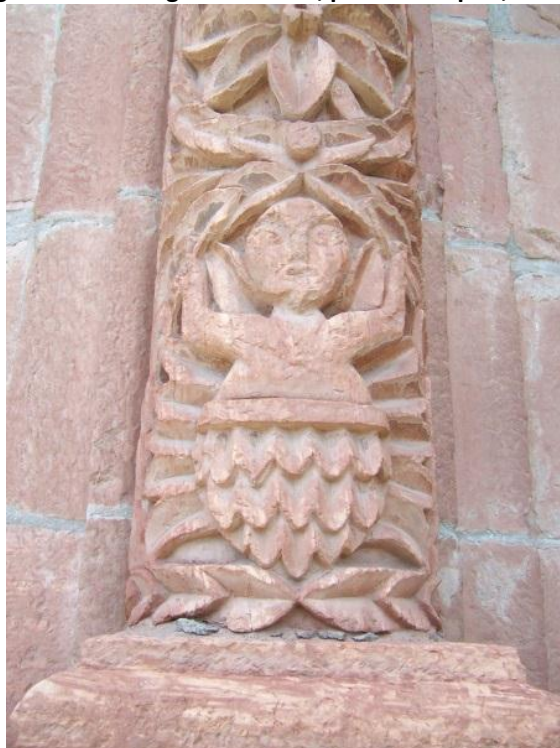
Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 27 - San Pedro de Zepita, portada lateral, detalle.



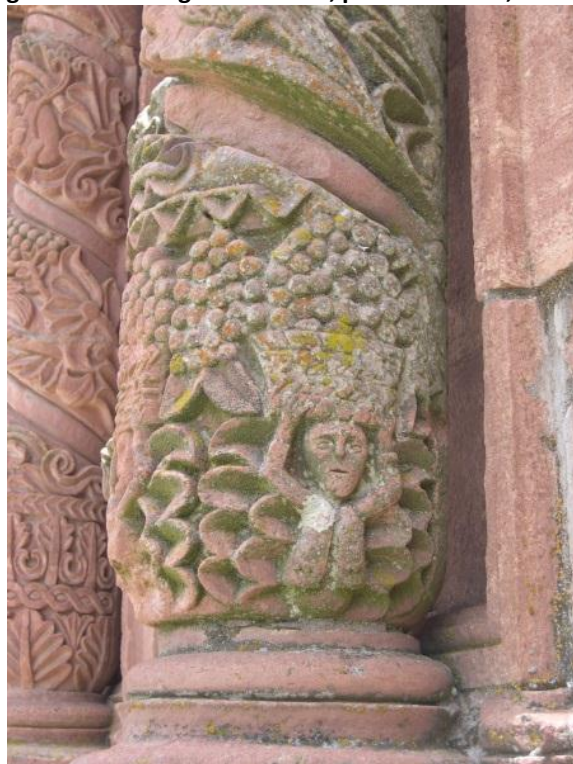
Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 28 - Santiago de Pomata, portada de pies, detalle.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 29 - Santiago de Pomata, portada lateral, detalle.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Este repertorio americano, que aparece exclusivamente como discurso ornamental, esto es, dando un carácter evocativo a los espacios arquitectónicos que sirven de marco a las actividades de culto o como ornamentación en los retablos, muestra claramente el esfuerzo por crear “signos comunes”, lo que no implica una “síntesis” de ambos universos, sino antes la conversión de los signos cristianos para darles comprensibilidad en la semiosfera –para usar el término de Yuri Lotman- andina. Contrariamente, la iconografía devocional o los relatos visuales que encarnan las pinturas y los relieves raramente incluyen este tipo de elementos, evidentemente con el fin de preservar la *doxa*. Esta diferencia muestra bien el rango de acción de cada discurso, que oscila entre *la religiosidad*, en tanto relación con un universo sobrenatural en cierta forma genérico, en el que la visión del paraíso cristiano puede coincidir o puede estar representada por elementos análogos de la visión andina, y *la doctrina*, en tanto conjunto dogmático y relato histórico, en el que la ortodoxia es requerida.

Los símbolos cristiano-indígenas fueron igualmente traducidos en aquello que tenían de específico carácter visual: su condición artística. Las múltiples formas que adoptan los elementos naturales que acabamos de reseñar están generalmente tratadas no según las proporciones clásicas ni el naturalismo barroco, sino a través del lenguaje plástico andino: formas planas, terminadas a bisel (lo que les da una reverberación especial bajo el sol de la zona), fuertemente sintetizadas o geometrizadas y articuladas, bien a través de un continuo que cubre todas las superficies, bien mediante una organización de paneles casi independientes dispuestos a modo de mosaicos, los que según Bailey recuerdan, en el caso de la Compañía de Arequipa, los *tocapos*²⁹ que adornaban de los atuendos. El remate semicircular de la portada lateral de la iglesia de Santiago de Pomata es quizás el mejor ejemplo de este tipo de composiciones absolutamente alejadas de las formas de organización europeas y en las que el ritmo casi gráfico de los trazos biselados trabajados como pequeñas unidades yuxtapuestas desalienta la lectura figurativa y más aún la construcción de algún tipo de relato integrado. Independientemente de la existencia de referentes reales de la representación -mediatizados por el lenguaje sintético- ésta se constituye en un medio expresivo en sí. De este modo, los elementos extraídos del mundo natural y simbólico andino recuperan también sus códigos de representación tradicionales y con ellos la eficacia comunicacional ante un público que identifica como propias estas configuraciones formales.

²⁹ Especie de emblemas enmarcados en una forma rectangular o cuadrada.

Figura 30 - Santiago de Pomata, portada lateral, remate.

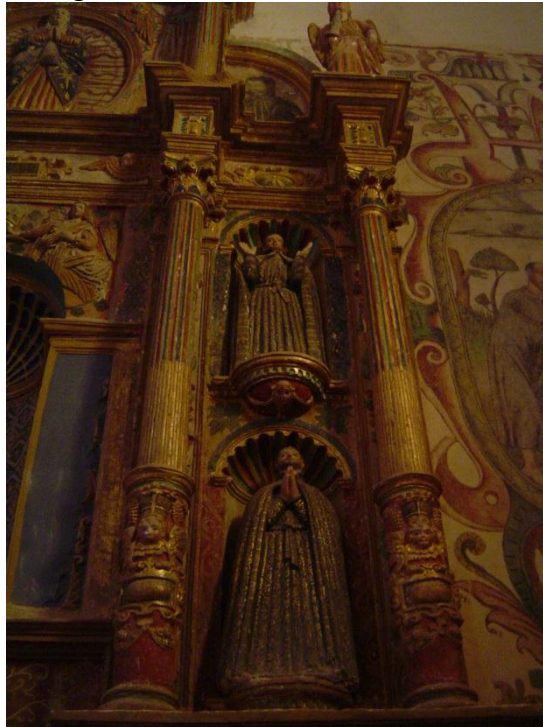


Fuente: archivo privado Ricardo González.

Curiosamente, o quizás naturalmente, el mismo principio adaptativo de la forma opera en la representación no ya de los elementos del mundo americano sino en la imaginería religiosa cristiana, es decir, en la confección de imágenes cuyos modelos provenían de la tradición europea. Es del mayor interés ver como las esculturas barrocas, fuertemente naturalistas sufren, en manos de artífices indígenas, un proceso de "*huaquización*", esto es, de conversión en configuraciones características de las huacas. Alejadas de la tridimensionalidad y de la gestualidad teatral europea, las esculturas de bulto talladas por indígenas conforman tempranamente un patrón compositivo uniforme basado en una disposición frontal casi totalmente simétrica y enmarcada por los mantos que, cerrando completamente la forma, evitan el despliegue tridimensional de los cuerpos y enmascaran la anatomía, encriptada en esa forma marco que no deja traslucir las alternativas físicas de las figuras, sólo manifiestas en las cabezas y en los brazos y manos en oración que se despegan un poco del tronco. Esta *desanatomización* está subrayada por la regularidad del plegado vertical de los paños, que reitera de forma imperturbable una disposición tubular. Se prescinde del infaltable *contrapposto* europeo y las cabezas están dirigidas hacia el frente, sin escorzo ni direccionalidad en la mirada. Los brazos se disponen especularmente, tendidos hacia adelante o pegados al hábito, evitando cualquier tipo de cambio de eje. El carácter de

estas composiciones las distancia radicalmente del naturalismo vigente en la producción europea: sus rasgos manifiestamente anti-modernos muestran sin embargo una opción estilística definida y en aquellos aspectos en que el tema lo tolera, contrastada con la perspectiva artística española. Un ejemplo de lo dicho lo constituyen las esculturas de santos jesuitas que ocupan los altares del crucero de la Asunción de Juli, trabajadas entre 1600 y 1620 y a las que Harold Wethey consideró justamente *primitive indian pieces* (WETHEY, 1949) pero los casos se multiplican en todos los rincones del mundo andino donde las obras quedaron en manos de artistas locales que no habían pasado por la educación de taller europea³⁰.

Figura 31- Santos Jesuitas, Asunción, Juli.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Finalmente, implicaba una reconversión al uso americano la implantación y la concepción espacial de la arquitectura religiosa. En primer lugar, como ha sido señalado por varios autores y particularmente por mi compatriota Ramón Gutiérrez, por la disposición de los grandes atrios que, desde México a Bolivia encuadran los templos, facilitando así un espacio para el culto exterior, reforzado por elementos arquitectónicos expresamente creados para ese fin como las capillas posas y las capillas

³⁰ Es necesario señalar que el carácter andino implica una dimensión cultural, no étnica. Los artistas de origen indígena pero formados en los talleres urbanos, con los modelos europeos y la tutela del maestro, no emplean un lenguaje propio y por lo tanto no representan su universo primitivo.

abiertas y, en la zona andina, las capillas Miserere dedicadas a funciones funerarias. Esta exteriorización del culto sigue indudablemente patrones prehispánicos, que reservaban el interior de las cámaras al oficiante, permaneciendo el pueblo en las *canchas* enmarcadas por *pircas*. Este hecho, que requería una superficie amplia, es quizás la razón de la ubicación de los templos con su sentido longitudinal en paralelo a las plazas, común sobre todo en Perú, creando así grandes atrios que toman todo el largo de la iglesia y se continúan, barda por medio, en el espacio público de la plaza. Los atrios, como las funciones que en ellos se desarrollan, recrean así una espacialidad ligada al culto que pertenece a la memoria andina. Este recurso a las prácticas locales podría también manifestarse en la orientación misma de las naves. El potencial empleado para el verbo se debe a que mi hipótesis está basada en un sólo caso y evidentemente se requeriría una contrastación amplia para confirmarla, pero creo que el caso es de suficiente interés para mencionarlo. La iglesia de Casabindo, en la Puna de Jujuy, está perfectamente alineada con el cerro Liriste, montaña que domina el paisaje del entorno, situación que presupone su carácter sagrado. Fue construida como una duplicación del cerro, siguiendo exactamente sus pendientes, al punto que todavía en 1990, cuando realicé un estudio de campo en el pueblo, el líder de la comunidad (antiguo curaca, devenido delegado del Partido Justicialista) me advirtió sobre el hecho, relatando que, según la tradición oral, para la construcción de la iglesia se había tomado como modelo la silueta del cerro.

Figura 32 - La Asunción, Chucuito, atrio y plaza.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Figura 33 - Casabindo (Jujuy), iglesia y cerro Liriste.



Fuente: archivo privado Ricardo González.

Si bien he circunscripto los ejemplos al mundo andino, y en gran parte a nucleamientos jesuíticos, este tipo de "traducción" se produjo a lo largo y lo ancho de América, desde la identificación de María con Tonantzin en Cholula hasta la construcción de templos ligados a la antigua espacialidad de la *og guazú* en Paraguay, pasando por las estatuas horcones que parecen remedar el totemismo guaraní y por la permanente absorción selectiva de la iconografía (GONZÁLEZ, 2005) siguiendo los intereses y usos locales y la asignación a las imágenes cristianas de funcionalidades típicas de las culturas americanas. Se trata, en todos los casos de la reelaboración de los patrones impuestos según la propia visión, que fue más o menos tolerada y a veces fomentada, como vimos, en virtud de las ventajas que implicaba como vía de introducción del cristianismo. Está de más decir que el optimismo europeo debe ser tomado con pinzas en la medida en que todo el proceso implicó tanto una adopción de la fe de los conquistadores como una americanización -de distinto carácter en cada región cultural americana- del cristianismo.

Desde el punto de vista de los mecanismos con que opera este proceso de traducción cultural, hay que señalar que se trata de un conjunto variado de procedimientos que actúan en diferentes niveles de sentido y que se originan en agentes diversos. Mientras que la simbiosis o identificación de los apóstoles con las huacas parte de la interpretación - sincera o fingida no importa - de los curas y podría razonablemente pensarse que cuenta con un alto grado de deliberación, es decir que

está dirigida a obtener fines específicos, el filtrado de las formas europeas por el tamiz de la estética propia -que surge evidentemente de los indígenas- es una acción espontánea, cuya razón hay que buscarla en la existencia de una tradición previa y en la asignación de determinados significados a ciertas configuraciones en la mente de los artistas indios. En el caso del reemplazo de elementos simbólicos cristianos por plantas y animales americanos el procedimiento se basa en la idea de la analogía, es decir, la suplantación de un elemento extraño por otro capaz de representar el mismo sentido en el contexto receptor. En este caso si bien los agentes directos son los tallistas indígenas sería preciso avanzar sobre el conocimiento de la confección de los programas de las obras que plantearon el lenguaje en los primeros diseños, especialmente en la Compañía de Arequipa, para poder atribuir su creación y explicar su intencionalidad con mayor certeza.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, José de. De promulgando Evangelio apud barbaros, sive De procuranda Indorum salute. In **Obras del P. José de Acosta**. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, 1954 (1588).

_____. **Extirpación de la idolatría en el Perú**. Buenos Aires, 1910 (1621).

BAILEY, Gauvin. **Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773**. Londres: University of Toronto, Toronto Buffalo, 1999.

_____. **Andean Hybrid Baroque**. Convergent Cultures in the Churches of Colonial Perú, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010, p. 67.

BURTON, Marck. **Who wrote The New Testament?** San Francisco: Harper, 1995.

COMPAÑÍA DE JESÚS. **Constituciones**, parte 4, capítulo 5 D (356) y capítulo 13, D y E.

CRISTÓBAL DE ALBORNOZ. Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas. In **Fábulas y mitos de los incas**. Crónicas de América 48, Historia 16. España, Madrid: Ed. de E. Urbano y P. Duviols, 1989 (1583-1584), p. 179–191.

CUADRIELLO, Jaime. **Glorias de la república de Tlaxcala, o la conciencia como imagen sublime**. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM – Museo Nacional de Arte, INBA, 2004.

DE LA CALANCHA, Antonio. **Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú**. Barcelona: Pedro Lacavallería, 315 ss. (1639).

DOMOÑI, Clelia. **Escultura ornamental en las fachadas de los templos de Chucuito** (inédito).

EGAÑA, Antonio de; FERNÁNDEZ, Enrique. **Monumenta Peruana VII (1600-1602)**. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, p. 95-100.

EISENMAN, Robert. **James, the Brother of Jesus**. Londres: Penguin Books, 1997.

FREEKE, Timothy ; GANDY, Peter. **The Jesus Mysteries**. New York: Three Rivers Press, 1999.

GISBERT, Teresa. **El paraíso de los pájaros parlantes**. La Paz: Plural, 1999.

GONZÁLEZ, Ricardo. Texto e imágenes para la salvación: la edición misionera de La diferencia entre lo temporal y eterno. In **Revista ArtCultura** v. 11, n. 18, jan.-jun., p. 137-158.

_____. La estética de las huacas y los dioses en las crónicas del Perú. Tradición y cambio en la estética andina. In **Memorias de las 2das. Jornadas de Estudios e Investigaciones**. Artes Visuales y Música, Instituto de Arte Argentino y Americano Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina, Buenos Aires, 1996, 91, p. 93-105.

_____. Retablos y predicación. In **Imágenes, palabras, sonidos, prácticas, reflexiones**. Buenos Aires: Instituto Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000, p. 99-114.

_____. **Imágenes de dos mundos**. La imaginaria cristiana en la puna de Jujuy. Buenos Aires, Fundación Telefónica-Espigas-FIAAR, 2003.

_____. Relato, cultura, historia: Absorción selectiva y metabolización iconográfica en el arte colonial sudamericano. In **Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria**, Buenos Aires, 2005 (edición en cd).

JAMES, Murphy. **La retórica en la Edad Media**. México: FCE, 1986.

JAMES, Robinson. **The Nag Hammadi Library**. San Francisco: Harper, 1990.

MARANGUELLO, Carla, ¿Un sentido alterno en la iconografía de los templos coloniales de Chucuito? A propósito del bautisterio de Santa Cruz de Juli. In **Actas de las VIII Jornadas de Investigaciones en Arte**, Facultad de Bellas Artes, La Plata, 2011 (edición en cd).

MOLINA, Cristóbal de. Relación de las fábulas y ritos de los Incas. In **Fábulas y mitos de los incas**. Madrid: Ed. de E. Urbano y P. Duviols, Crónicas de América 48, Historia 16, 1989 (1573), p. 9-134.

OSORIO ROMERO, Ignacio. **La luz imaginaria**. Epistolario de Atanasio Kircher. Disponible en: http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF18/r_gonzalez_18.PDF. p. 137-158.

Platón, **La República**, México, UNAM, 1983.

PLOTINUS. **On the Intelligible Beauty**. Enéada V, 8, 6, ARMSTRONG, A. H, (editor). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; v. 5, Londres: William Heinemann Ltd., 1978.

RAMOS GAVILÁN, Alonso. **Historia de Nuestra Señora de Copacabana**. Bolivia, La Paz: Academia Boliviana de la Historia, 1976, p.154–155.

ROMERO, Ignacio Osório. **La luz imaginaria**. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos.

ROWLAND, Ingrid. Athanasius Kircher and the Egyptian Oedipus. **The Ecstatic Journey: Athanasius Kircher in Baroque Rome**. University of Chicago Library, 2000, p. 1-20.

SAN AGUSTÍN. **Del maestro**, cap. XIV. Disponible en: / Acceso en:
<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxmaWxvc29maWF1bnNsfGd4OjM0ZWJmZWE4YWlyZTBmMDE>. Acceso 14.03.2013.

SAN GREGORIO MAGNO. Cura Pastoralis, pate 3, prólogo. Disponible en:
<http://mercaba.files.wordpress.com/2009/03/gregoriomagnoantologia.pdf>. Acceso en: 20.03.2013.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, 1parte, cuestión 14, artículos 1-3, cuestión 75, artículo 5.

WELLS, George Albert. **The Jesus Myth**. Illinois: Open Court, 1998.

WETHEY, Harold. **Colonial Architecture and Sculpture in Peru**. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1949.