

Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio*

Jaime Valenzuela Márquez
Pontificia Universidad Católica de Chile
jvalenzm@uc.cl

RESUMEN

En el contexto de la contrarreforma católica y de la consolidación de la colonización andina, se examina el uso misionero de las imágenes cristianas y las ambigüedades de su adopción e interpretación. El tema es enfocado a partir de la llegada de los jesuitas y, luego, bajo las directrices emanadas del tercer Concilio Limense. El autor se introduce, de esta forma, en uno de los temas más sugestivos de la historia colonial peruana: el proceso de cristianización en los siglos XVI y XVII.

PALABRAS CLAVE: Imágenes, idolatrías, jesuitas, Perú, indígenas, Concilio Limense.

ABSTRACT

In the context of contrarreforma catholic and the consolidation of the Andean colonization, it is examined the use missionary of the Christian images and the ambiguities of his adoption and interpretation. The subject is focused from the arrival of the jesuitas and, soon, under the emanated directives of third Concilio Limense. The author introduces itself, of this form, in one of the most suggestive subjects of Peruvian colonial history: the process of cristianización in centuries XVI and XVII.

KEY WORDS: Images, idolatries, Jesuits, Peru, natives, Concilio Limense.

* Conferencia dictada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Cátedra «Ella Dunbar Temple»), en septiembre de 2005. Agradezco la gentileza de dicha Universidad, en las personas del Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y del Director de la Unidad de Post Grado, y a los profesores Gloria Cristina Flórez, encargada de la Cátedra y Cristóbal Aljovín, por haber gestionado mi visita y por las atenciones recibidas durante mi estadía en Lima. Este artículo y la investigación que lo sustenta forman parte del proyecto «Circulación y usos de la imagen religiosa en el sur del Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII) financiado por FONDECYT (N° 1051031). Agradecemos a Juan Luis Ossa Santa Cruz por su ayuda en la revisión documental.

El inicio cronológico de nuestra reflexión está definido por la llegada y despliegue andino —a partir de 1569— de aquellos soldados contrarreformistas que se agrupaban en la Compañía de Jesús¹. A diferencia de Nueva España, donde la experiencia cristianizadora, preferentemente franciscana, mantuvo la inspiración lascasiana y el tinte de humanismo erasmista pretridentino (1525-1560), la evangelización andina debutará en una etapa posterior, primero bajo la égida de los agustinos y, más tarde, de los jesuitas². Con estos últimos, por cierto, la cristianización del Perú se diseñó desde una perspectiva acorde a los nuevos tiempos y a sus objetivos: más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistemática de todo lo que progresivamente se irá incluyendo bajo el concepto de «herejía»³. Ello significaba acomodarse a las líneas pastorales y estéticas con que el catolicismo contrarreformista se venía revistiendo desde las reflexiones y conclusiones elaboradas por el Concilio de Trento (1545-1563). Conclusiones que ya habían tenido eco en el Perú durante el Segundo Concilio Limense (1567), pero que sólo se aplicarían con sistematicidad luego de la aprobación por Madrid del decreto tridentino, que afirmaba la autoridad de los obispos (1574) y, sobre todo, a partir del Tercer Concilio Limense (1582-1583).

Por lo demás, el arribo de la Compañía de Jesús prácticamente coincide con el del virrey Francisco de Toledo (1570-1581), cuyas reformas administrativas ayudaron a consolidar la presencia imperial en el Perú. Entre otras iniciativas, las reformas de Toledo condujeron a una reagrupación —«reducción»— de la población indígena en aldeas, con un propósito fiscal y político que tuvo consecuencias directas en la organización de la cristianización, toda vez que la parroquia católica constituía la unidad elemental de la experiencia religiosa contrarreformista. Por otro lado, fueron disminuidas o anuladas las atribuciones y espacios de acción que antes tenían las órdenes religiosas; al contrario, la jurisdicción diocesana adquirió el amplio papel tridentino que le correspondía en la administración y acción pastoral, compartiendo a nivel parroquial la tradicional tarea misional asignada al clero regular.

Los jesuitas, sin embargo, no se vieron afectados por este proceso restrictivo. Todo lo contrario, no sólo tuvieron una gran participación en la elaboración

1 Información detallada sobre el tema se puede buscar en la obra de Rubén VARGAS UGARTE, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Aldecoa, 1965, 4 vols.

2 Una visión general y descriptiva de estos procesos en: Rubén VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, Aldecoa, 1953-1956, 5 vols.

3 Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1993, tomo II, pp. 288, 292 y 308.

4 Henrique URBANO, «Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico»: Gabriela RAMOS y Henrique URBANO (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1993, p. 23.

de las conclusiones de dicho Concilio y de los textos catequísticos que le sucedieron, sino que el propio Toledo los acogió como verdaderos agentes de su política religiosa, transformándose su experiencia en el modelo de la práctica pastoral andina hasta bien avanzado el siglo XVIII⁴.

Todo ello explica la importancia con la que se vivió la presencia jesuita pese a llegar con bastante retraso respecto de otras órdenes misioneras. Esta importancia se vio reflejada desde sus primeros asentamientos misionales, en las doctrinas de Huarochirí (cerca de Lima) y de Santiago del Cercado, pueblo de indios donde la autoridad agrupó a los indígenas de la jurisdicción limeña. Huarochirí, por su parte, sería abandonado al poco tiempo, para dar paso, en 1576 al gran proyecto que se constituyó en Juli, a orillas del lago Titicaca, como centro misionero que irradió su acción por toda la región altiplánica. Para 1606, los principales centros jesuitas del período colonial andino ya habían sido asentados: además de Lima, la Compañía estará presente en el Cuzco (1576), Potosí (1576), Juli (1576), Arequipa (1582), La Paz (1582), Quito (1586) y Huamanga (1605). Tres años más tarde, en 1609, la beatificación de su fundador cristalizaba definitivamente el prestigio institucional y renovaba la energía pastoral de la orden⁵.

El Tercer Concilio Limense vendrá a reforzar estos cambios, uniformando la práctica pastoral, coronando el proyecto toledano y reforzando el espacio adquirido por los jesuitas. Pero, sobre todo, con él se abre para el Perú la era pastoral de Trento y la importancia dada por éste al uso de las imágenes sagradas entre los medios que propendían a facilitar la adquisición de la fe por medio de los sentidos⁶. Importancia que más tarde se verá reforzada con la nueva cultura

- 5 Aliocha MALDAVSKY, «Cartas anuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII»: Mario POLIA MECONI, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 30. Sobre la importancia de Juli como centro de formación en métodos misionales y en lenguas indígenas, y como el «experimento» de conversión sobre el cual se sustentaría después la creación de las misiones de Mojos y del Paraguay, ver Norman MEIKLEJOHN, «Una experiencia de evangelización en los Andes. Los jesuitas de Juli (Perú). Siglos XVII-XVIII», *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, n° 1, 1986; Carlos GÁLVEZ PEÑA, «Prólogo» a la crónica del jesuita Giovanni Anello Oliva, *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* [ca. 1630], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. XIX-XX.
- 6 En todo caso, se puede afirmar que ya desde las primeras sistematizaciones teológicas locales —el primer concilio mexicano (1525), por ejemplo— América se constituye en un verdadero «laboratorio de imágenes»: Alejandra ARAYA ESPINOZA, «Historia del imaginario en la sociedad colonial, lo imaginario de la sociedad colonial y la identidad sin imágenes»: *Dimensión histórica de Chile*, núms. 17-18 (2002-2003), p. 31. Para Lima, sería el segundo concilio (1567) el que intentaría poner en práctica las normas tridentinas, entre las cuales se encontraban las relacionadas con imágenes y reliquias, si bien la oposición de algunos de los asistentes impidió su ratificación: Francesco LISI, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 44.

estética del Barroco, ese movimiento de formas que debía dar cuenta del espíritu *bélico* impreso a la reacción católica. Un estilo, en fin, que jugara con la esencia de la persuasión y de la seducción –tan caras, por lo demás, a la lógica misionera jesuita–, hurgando en las conciencias de los hombres y atrayéndolos a mantenerse en el seno de la ortodoxia religiosa y del sistema social vigente⁷.

La cristianización de América se encuentra, pues, en la encrucijada de estos procesos. Por lo mismo, toda la experiencia misional y catequística se verá impregnada por la presencia y utilización de la representación plástica de entidades sagradas. Las imágenes de Cristo, de la Virgen y los santos, a dos o tres dimensiones, se constituirán en una herramienta fundamental para atraer la mirada y establecer vínculos de devoción cultural⁸. Vista de esta manera, la imagen cristiana se constituirá en un soporte *idiomático* singular, al ofrecer un canal de transmisión doctrinal de alto impacto psicológico y de mayor eficacia pedagógica que el sólo adoctrinamiento textual o verbal, actuando incluso como soporte complementario del catecismo y del sermón⁹.

No obstante, como pretendemos demostrarlo en las páginas que siguen, tanto el discurso eclesiástico como las formas rituales que rodeaban tradicionalmente a las imágenes sagradas, así como la evolución ideológica y práctica que sufrieron durante la época estudiada, conllevaban una ambigüedad intrínseca que hacía desvanecerse su carácter eminentemente representativo. Signo y significado tendieron a confundirse, haciendo que la imagen se fundiera con su referente divino y terminara siendo percibida –y vivida– como una verdadera *presencia* divina. Confusión tanto más patente en el caso de las reliquias, por el hecho de constituir una materialización canónicamente aceptada de dicha presencia.

De ahí que en la América indígena y mestiza, con misioneros ansiosos de conversión y con una arraigada veneración *fetichista* de tono medieval entre los europeos, el culto a las imágenes terminará por inscribirse en un mar de heterodoxias y errores interpretativos. De ahí, también, que los indígenas terminaran preguntándose si, finalmente, no eran los cristianos tan «idólatras» como ellos.

7 José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.

8 Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 1998, p. 553.

9 Así se puede apreciar en uno de los grabados que encabeza el libro primero de la crónica de fray Jerónimo de Mendieta, donde se muestra a un sacerdote predicando desde un púlpito a un grupo de indígenas mientras, con un puntero, les muestra lienzos colgados en los muros de la iglesia donde se representan diversos misterios cristianos: fray Jerónimo DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, B.A.E., 1973, tomo I, p. 10. Véase también el trabajo de Juan Carlos ESTENSSORO, «Descubriendo los poderes de la palabra: funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)»: Gabriela RAMOS (comp.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1994.

El contacto con la imagen en América fue ganando terreno progresivamente. Su presencia, cada vez más notoria conforme nos acercamos a los terceros concilios (de México y Lima), se observa en el marco de la liturgia o de la catequesis, aprovechando, además, la familiaridad que desde la época medieval sentían los hispanos con los santos, la que se acompañaba de una ferviente devoción hacia sus representaciones¹⁰. Muchas veces éstas sirvieron como soporte a la enseñanza moral y doctrinaria, con el fin de dar a conocer y, sobre todo, permitir una correcta memorización del mensaje, como sucedió con la pastoral pictográfica que tempranamente desarrollaron en México los franciscanos Jacobo de Testera, Pedro de Gante y Bernardino de Sahagún¹¹.

Es necesario señalar, además, que el uso de grabados es bastante frecuente en los catecismos impresos en Hispanoamérica durante el período que estudiamos, lo que contrasta con aquellos publicados por la misma época en la propia Península. Ello demuestra, por cierto, el papel pedagógico sustantivo que la pastoral misionera de la era post-conquista asignaba a la imagen religiosa.

El poder de la imagen, entonces, se despliega en forma explícita y los cristianizadores van percibiendo y usufructuando progresivamente de todas sus potencialidades. En efecto, como ya hemos insinuado, los primeros franciscanos que llegaron a Nueva España reivindicaron una de las funciones tradicionales más importantes asignadas a la imagen: la de servir como recordatorio. De esta manera, como señalan varios testimonios, el pintar o esculpir a un integrante de la corte celestial tendría como fin que «se traiga a la memoria» su existencia y papel intercesor. El problema de la memoria del Más Allá, por lo tanto, aparece como crucial, y en su ejercicio se le otorga un papel relevante a las representaciones figurativas de ese universo y de sus habitantes¹².

Pero la imagen posee otras numerosas facetas, que los misioneros fueron aplicando en su acción. Por lo pronto, los textos surgidos del Tercer Concilio Limense se encargaron de inculcar en los indígenas la energía empática que podía brindar su contemplación, unida a la oración: «*yd a las yglesias por las mañanas, y alli hazed oracion cada dia, sin faltar ninguno y tambien ala tardes, tomando agua bendita y besando la cruz, y mirando las ymagenes*»¹³.

10 Cfr. William CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

11 Serge GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 84. Ver también Luis RESINES LLORENTE, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992; Justino CORTÉS CASTELLANOS, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

12 GRUZINSKI, *La guerra...*, p. 75.

13 *Tercero catecismo, y exposicion de la doctrina christiana por sermones*, Lima, por Antonio Ricardo, 1585, p. 182v (sermón XXVIII: «De la oración»).

También subrayan la veneración y respeto que se debe a estos objetos, debiendo inclinar la cabeza cada vez que se pase delante de ellos.

En la medida en que las tendencias estéticas del período fueron ampliando el uso del realismo y del naturalismo, la empatía entre el observador y lo representado sirvió para acentuar una identificación emocional que permitió generar las respuestas que los cristianizadores deseaban. Las cualidades ilusionistas podrían, así, *engañar* las percepciones, haciendo que la representación se rodeara de una experiencia *real* que le diese una veracidad *palpable*¹⁴.

La identificación del observador con los personajes y escenas, con el dolor, la gloria o los sufrimientos allí figurados, permitirá, en la lógica catequística, la admiración del poder divino y de su misericordia o, en el otro extremo, la generación de temor, culpa y contrición. Por su parte, el propio Concilio de Trento había destacado la atracción imitativa que debían ejercer determinadas imágenes, pues «*se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a dios, y practicar la piedad*»¹⁵.

Entre la función edificante del mártir y la terrorífica del demonio, los habitantes del Más Allá cristiano, representados en la imagen religiosa, permitían reflejar los temores, las angustias y los placeres de los espectadores del *más acá*. Se trataba de un mundo invisible o una metáfora espiritual que ahora se podía conocer y *palpar* gracias a la imagen. Siguiendo a David Freedberg, podríamos señalar, así, que en la experiencia estética colonial las emociones funcionaban cognoscitivamente¹⁶.

LA IMAGEN EN EL PERÚ

Todas estas potencialidades se harán parte en la experiencia que se vivió con la imagen en el Perú. Con mayor razón aún, si consideramos que su uso estuvo desde un comienzo asociado a la refutación de las prácticas idolátricas de los indígenas, en particular en el culto a las *huacas*.

En efecto, si observamos el desarrollo de las llamadas «campañas de extirpación de idolatrías» en el mundo andino, desplegadas durante el siglo XVII, encontramos la descripción que nos brinda el jesuita Pablo Joseph de Arriaga,

14 Juan Carlos ESTENSSORO FUCHS, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA/Instituto Riva-Agüero, 2003, p. 289.

15 Sesión XXV, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* [1564] (ed. de Ignacio López de Ayala), París, Librería de Ch. Bouret, 1893, p. 364.

16 David FREEDBERG, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 43.

en su conocido tratado *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621). Hablando acerca de las acciones tomadas luego de la llegada del visitador a cada pueblo, Arriaga destaca la distribución de imágenes y objetos religiosos a los indígenas, subrayando el papel jugado por los sermones como estrategia más efectiva y directa. De esta manera, «*el domingo se dice la misa más tarde porque suelen concurrir de otros pueblos, y el catecismo se hace a la tarde, repartiéndoles por premios rosarios e imágenes, de que conviene ir bien prevenidos*»¹⁷.

La costumbre de distribuir masivamente estampas y grabados entre los indígenas permitirá que ya hacia fines del siglo XVI la difusión de imágenes de devoción sea significativa, encontrándose mencionadas con frecuencia en sus testamentos. Conforme a la posición tridentina, por lo demás, las imágenes constituían un verdadero signo de religiosidad, casi tan importante como la cruz o el rosario, y se suponía que todo cristiano debía poseer alguna.

El uso del plomo, por otra parte, permitirá la reproducción masiva de pequeños bultos, sobre todo de vírgenes, a partir de copias de molde¹⁸. En 1587, por ejemplo, los ingleses capturaron en el puerto de Buenos Aires a una fragata que se dirigía al Perú, donde encontraron, «*un barril de imágenes de estaño, que traían los padres para los indios*»¹⁹. Estas imágenes, en principio, por su carácter tridimensional y su eminente orientación cultural -el ejemplo estaba en los usos dados a las esculturas de capillas y nichos de las iglesias-, permitirían reproducir en cada hogar una devoción que estimulara la oración y veneración delante de ellas.

La Compañía de Jesús se destacará una vez más en este sentido, procurando copias y reproducciones ya desde los primeros tiempos, gracias a la existencia, en su seno, de numerosos artistas calificados para ello, en forma similar a lo que sucedía en el Japón o en la China de Mateo Ricci²⁰. Ya durante la prepara-

17 Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1999, p. 119. En esta misma línea se había manifestado, en 1577, el jesuita José de Acosta, uno de los grandes pilares de las conclusiones del Tercer Concilio: *De procuranda Indorum Salute*, Madrid, C.S.I.C., 1984, vol. II, pp. 276-277. El carácter de la Compañía de Jesús -disciplina, capacidad política y económica-, la preparación intelectual de sus miembros -teológica, lingüística, ...- y la coincidencia en Lima, en 1610, de un virrey y de un arzobispo adictos a ella, explica el hecho de que tuviese una participación preponderante en el diseño y estrategia de las primeras campañas de extirpación que se desplegaron por esos años: Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*, Lima, I.F.E.A. / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 41-42.

18 Véase, por ejemplo, la carta que José de Acosta envía en 1577 a Everardo Mercuriano, donde menciona unas imágenes de plomo que repartió a unos niños, premiándolos por su aprendizaje del catecismo: *Monumenta peruana* (en adelante citada como *M.P.*), vol. II, p. 244.

19 *M.P.*, vol. IV, p. 184.

20 Cfr. Gauvin Alexander BAILEY, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999; Jonathan D. SPENCE, *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets Editores, 2002.

ción del viaje de los primeros *soldados* al Perú se pedían a la casa central de Roma rosarios, cuentas benditas e imágenes, «*desas que aí en casa hazen*»²¹.

El mismo año en que los primeros jesuitas llegaban al Perú, se les enviaba desde Roma una reproducción del retrato de la Virgen que según la tradición habría pintado el propio san Lucas y que se veneraba en la basílica de Santa María Maggiore²². Imagen, por lo tanto, muy importante y poderosa, en la medida que poseía una cercanía especial con su referente. De ahí que ocupase un lugar privilegiado, a un costado del altar mayor, en la nueva iglesia que la Compañía consagró en Lima en 1574. La imagen, en efecto, se colocó en un tabernáculo ubicado en el arco colateral izquierdo, mientras que en el arco derecho se ubicó el otro «tesoro» recibido de Roma: un trozo de la cruz en la que habría muerto Jesucristo. Ambos objetos –representación pictórica y reliquia– cultivaban esa cercanía íntima con lo sagrado que les otorgaba un sustento de veracidad y de misterio divino; conjugable, por cierto, con el eje litúrgico que se producía entre ambos, es decir, con el altar mayor. El misterio de aquel retrato, por cierto, se acentuaba debido a que sólo en determinadas ocasiones se mostraba a los fieles²³.

Al poco tiempo, las cartas e inventarios reflejaban la pasión y sistematicidad con que la Compañía había generalizado la presencia de imágenes en el mundo andino. Así, apenas dos años después de su establecimiento, la casa de Potosí contaba con más de veinte lienzos –representando personajes, historias sagradas y crucifijos–, diez de los cuales provenían «de Flandes». A ellos se agregaban veintiséis estampas de papel, cinco crucifijos y un par de imágenes de bulto²⁴.

A comienzos del siglo XVII, un jesuita anónimo confirmaba el virtual éxito persuasivo de la imagen, afirmando que «*los yndios se mueven mucho por pinturas, y muchas veces más que con muchos sermones*»²⁵, mientras que el jerónimo Diego de Ocaña informaba su difusión geográfica, subrayando la cercanía con las imágenes que experimentaban los indígenas del Paraguay y Tucumán, apuntando que «*son muy ceremoniáticos y abrazan bien lo que es procesiones y disciplinas y estas cosas de cofradías y santos e imágenes*»²⁶.

La fuerza devocional de las imágenes también se acrecentó en este período postconciliar, pues las fuentes comienzan a revelar una mayor frecuencia de hechos milagrosos que les son atribuidos. Es notable, en este sentido, el auge protector de las imágenes privadas, que acentúan sus acciones maravillosas so-

21 Carta de 21 de febrero de 1567, *M.P.*, vol. I, p. 113.

22 Roma, 16 de diciembre de 1569 y 3 de enero de 1570, *M.P.*, vol. I, pp. 323 y 360.

23 Lima, 9 de febrero de 1575, *M.P.*, vol. I, pp. 701-702.

24 Potosí, 10 de diciembre de 1578, *M.P.*, vol. II, pp. 548-552.

25 *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú* [ca. 1600], ed. por Francisco Mateos, Madrid, C.S.I.C., 1944, cit. en Estenssoro, *Del paganismo...*, p. 287.

26 Diego de OCAÑA, *A través de la América del Sur*, Madrid, Historia 16, 1987, p. 125.

bre indios y mestizos ante accidentes y situaciones límites. El papel intercesor, entonces, es rápidamente superado en aras de la acción directa, especialmente taumátúrgica, del personaje o advocación allí representada²⁷. Estos hechos, por su parte, serán aprovechados por los jesuitas para afianzar su labor pastoral, refrendando su validez en cartas e informes, y alimentando dichas creencias colectivas con sermones y procesiones alusivas.

AMBIGÜIDADES

A juzgar por lo que hemos visto, hacia comienzos del siglo XVII pareciera que la cristianización del mundo andino se estaba desarrollando al menos por un camino cercano al trazado por sus agentes. En lo que respecta a la imagen, los indígenas habrían generalizado su uso, alcanzando ciertos niveles de profundidad en su relación devocional con ellas. No obstante, son también numerosos los ejemplos de superposiciones, errores de interpretación y pervivencias de los usos precristianos, los cuales nos llevan a un contexto de *guerra* de las imágenes donde lo sobrenatural cristiano no necesariamente habría reemplazado a lo sobrenatural indígena. Esta *guerra*, en efecto, se mantenía en un complejo equilibrio, que fluctuaba entre la capacidad de sustitución, los inevitables sincretismos y las inesperadas e inevitables hibridaciones.

En definitiva, las experiencias de la imagen –cristiana o *idolátrica*– dependían en buena medida de la *presencia* de lo allí representado –es decir, de su potencial icónico– y, por ende, de los poderes asociados a su representación visual. Estenssoro define, de esta manera, un primer «pacto» establecido entre el espectador y la representación plástica cristiana: la veracidad, con el doble sentido de semejanza (mimesis correcta) y verdad (certeza de la existencia del referente)²⁸.

Sin embargo, estas condiciones no necesariamente ayudaron a zanjar dicha *guerra* ni a dilucidar las candentes ambigüedades que rodearon desde un comienzo a las representaciones difundidas por los europeos. De hecho, una pregunta seguía campeando en los textos de catequesis y manuales para misioneros; una pregunta que los autores colocaban en boca de los virtuales catecúmenos y que apuntaba a la relación de significado que éstos establecerían con las imágenes. A fines del siglo XVI, los catecismos surgidos de los terceros concilios mexicano y limense la recogían en forma clara y unívoca: «¿Por qué los cristianos adoran las imágenes de palo y metal, si es malo adorar a los ídolos?».

27 Por mencionar un ejemplo, véase el caso descrito en *M.P.*, vol. VIII, p. 171.

28 Un segundo pacto sería el de la «venerabilidad», el cual deriva de la solemnidad que les otorga el contexto del templo o del ritual que las rodea, y que legitiman el culto que se les rinde: ESTENSSORO, *Del paganismo...*, p. 280; FREEDBERG, *El poder de las imágenes...*, *passim*.

El concepto de « semejanza » entre la representación y lo representado es parte fundante de la cultura icónica que rodeó durante siglos a la estética occidental. La « semejanza », por cierto, permitía hacer la distinción teológica entre signo y significado, canalizando el culto hacia lo que Trento denominaba « los originales »²⁹; pero, al mismo tiempo, constituía un criterio demasiado abierto y difuso a la hora de estructurar fronteras y definir soportes conceptuales suficientemente claros como para enfrentar la evangelización de los *nuevos mundos* y las realidades mestizas que allí se estaban construyendo³⁰.

En efecto, la experiencia colonial de las representaciones plásticas se fue modelando a partir de reglas implícitas que hacían que ciertos objetos fuesen identificados como « ídolos » y otros como imágenes, con fronteras difusas no sólo para los indígenas, sino también para los hispanocriollos. Por lo demás, como bien lo analiza Gruzinski, la antítesis entre imagen e ídolo es ficticia, pues ambos pertenecen al mismo molde: el de Occidente. El « ídolo », en efecto, es una creación conceptual que depende de una visión occidental de las cosas y que, por lo mismo, sólo existe en la mente y en la mirada del que lo descubre, se escandaliza y lo destruye. Al mismo tiempo, la pugna dualista, propia de la imaginación occidental de la época, veía en el « ídolo » la contraparte de la imagen, que mentía y engañaba, generando la división entre imágenes *verdaderas* e imágenes *falsas*, aunque ambas compartiendo funciones comparables³¹. Sin ir más lejos, de acuerdo a la cosmovisión transmitida a los indígenas andinos, y que formaba parte de la hibridación religiosa que se estaba desarrollando en sus mentalidades, las *huacas* habrían pasado a formar parte del universo cristiano, en la medida en que constituirían una « invención del diablo »³².

Para Estenssoro, por su parte, la ambigüedad en la experiencia de recepción de la imagen cristiana tenía que ver, en un cierto sentido, con la propia tendencia hispana a acercar la representación y su referente, incluso hasta confundirlos.

29 Sesión XXV, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, pp. 363-364. En palabras de Juan de Torquemada, « *La imagen es la semejanza de otra cosa a la que representa en su ausencia* »: *Monarquía indiana* [1615], cit. por Gruzinski, *La guerra...*, p. 77.

30 Por cierto, Trento intentó marcar algunas delimitaciones explícitas. Así, por ejemplo, al referirse al uso de pinturas donde se recogieran historias y narraciones bíblicas, junto con señalar que eran muy convenientes « *a la instrucción de la ignorante plebe* », agregaba la necesidad de « enseñarles » « *que esto no es copiar la divinidad, como si fuera posible que se viese ésta con ojos corporales, o pudiese expresarse con colores o figuras* »: *El sacrosanto...*, p. 365.

31 GRUZINSKI, *La guerra...*, p. 55. La idolatría andina renace en medio de una campaña represiva, oriunda de las antiguas preocupaciones medievales acerca de la presencia diabólica en las religiones populares. La *superstitio* de Aquino, bajo la forma de idolatría, era un exceso de creencia, en el sentido de que ella atribuye a todas las cosas el carácter divino y les tributa el culto que sólo es debido al Dios verdadero. Por ahí se aprovecha el demonio para engañar a los hombres y sustraer a Dios los honores que le son debidos: Urbano, « *Ídolos, figuras...* », p. 29.

32 Cfr. *Tercero catecismo...*, sermón XIX: « En que se reprehenden los hechizeros, y sus supersticiones, y ritos vanos. Y se trata la diferencia que ay en adorar los Christianos las ymagenes de los Sanctos, y adorar los infieles sus ydolos, o guacas », pp. 108v-117.

En medio de su lucha entre las antípodas de la iconoclasia protestante y la idolatría indígena, la Iglesia hispanoamericana intentó evitar esta confusión; aunque no pudo excluir la contradicción que significaban las cualidades naturalistas de la representación, que eran las que le otorgaban su *veracidad*. La imagen no podía existir sin su referente, llegando a sustituirlo como si fuesen una sola cosa, al punto de llegar a invertir la relación entre la representación y lo representado³³.

El uso de imágenes figurativas debía jugar con la máxima cautela y prudencia a la hora de explicarlas y justificarlas pues, en vez de alimentar el proyecto cristiano, ellas podían terminar legitimando los cultos prehispánicos que el catolicismo colonial definía como «idolatrías». De ahí la importancia central que adquiriría aquella pregunta citada más arriba: «¿Por qué los cristianos adoran las imágenes de palo y metal, si es malo adorar a los ídolos?».

El Tercer Concilio Limense buscó la solución reforzando la idea de que las imágenes de los santos se reverencian «no por lo que son, sino por lo que representan»³⁴. El *Tercero catechismo...*, por su parte, retomaba la función recordatoria que cumplirían dichas representaciones, estableciendo un paralelo con el uso de sus nombres para bautizar a los cristianos: «para que nos recuerden éstos nuestros padres, y maestros; y por eso honramos sus imágenes». Y continúa a renglón seguido: «no por lo que ellos son en sí, que son palo, o metal, o pintura, sino por lo que representan»³⁵.

Más adelante, luego de estigmatizar los antiguos ritos y descalificar a sus «hechiceros», el *Tercero Catechismo...* retoma los argumentos de la tradición occidental, explicando las diferencias «que hay en adorar los christianos las imágenes de los santos, y adorar los infieles sus ídolos». Allí se refuerza la idea de que los cristianos no adoran «ni besan» las imágenes por lo que son, pues bien saben que Jesucristo, María y los santos «están en el Cielo vivos y gloriosos y no están en aquellos bultos o imágenes sino solamente pintados, y así su corazón pónenlo en el Cielo»³⁶.

Como vemos, los textos fundantes del catolicismo hispanoamericano mantienen definiciones generales y no aportan elementos mayormente clarificadores o delimitadores. La realidad americana, por su parte, estaba planteando un contexto sociocultural suficientemente complejo como para acentuar la confusión de los dos planos, sobre todo a nivel de las prácticas religiosas. Ello hacía que, en definitiva, los cristianizadores tendieran a atacar los objetos más evidentes de la «idolatría» indígena -las campañas de «extirpación» desatadas durante el siglo

33 ESTENSSORO, *Del paganismo...*, p. 282.

34 «Catecismo mayor para los que son más capaces», en *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa fe*, Lima, por Antonio Ricardo, 1584 (ed. facsímil: Madrid, C.S.I.C., 1985), pp. 59v-60.

35 *Tercero catechismo...*, pp. 46v-47.

36 «Sermón XIX», *Tercero catechismo...*, pp. 115-116.

XVII son un ejemplo-, claudicando en las fronteras más sutiles de los usos de las imágenes cristianas y descansando en la explotación de la fuerza más directa y palpable de éstas: su capacidad de evocar la realidad que representaban y de mover con ello a la devoción.

Por otra parte, el mismo papel que debió cumplir la imagen, fundamental en la catequesis y la liturgia, se vio reforzado con los poderes protectores y taumatúrgicos que el discurso y la devoción de los fieles les fueron atribuyendo a las distintas representaciones de los habitantes celestiales.

En la práctica se diluían las explicaciones canónicas sobre el papel eminentemente intermediario de los santos y advocaciones marianas, pasando a tener cada una de ellas poderes especializados para solucionar situaciones específicas. A ello debemos agregar el hecho de que algunos de los habitantes del Cielo cristiano, como la virgen María, poseían numerosas advocaciones, cada una de ellas con sus propios atributos, sus propias *especialidades* y, por ende, su propia representación plástica. Esto hacía que, en la práctica, dichos referentes se vivieran con la intensidad e independencia de personajes diferentes. En efecto, en la profusión de cultos y advocaciones que desplegó la vida religiosa barroca del siglo XVII, las cofradías marianas veneraban su propia advocación y festejaban a su imagen tutelar como si de una virgen específica se tratase, diferente e independiente de las *vírgenes* María de las otras cofradías. Algo similar sucedía en los usos de las propias órdenes regulares, donde se experimentaban verdaderas competiciones y conflictos protocolares en relación al peso celestial y poder tutelar de *su* propia virgen. Todo ello, al calor de la religiosidad coetánea y, por supuesto, al margen de la normativa canónica.

Podemos inferir, a estas alturas, que la imagen cristiana en América cultivó desde un comienzo la sacralización de su materialidad, reforzando así la base icónica que la subyacía desde el Concilio de Nicea II (787)³⁷ y que no había sido claramente discriminada por la teología posterior ni menos por la práctica catequística y los usos culturales experimentados en el continente. Por cierto, teóricamente, como hemos visto, la imagen *verdadera* se distanciaba del concepto de dios-objeto que rodeaba al «ídolo», toda vez que no contenía físicamente a su referente. *El Tercero Catechismo...* peruano podía, así, confirmar

«[...] que aunque se quiebre un bulto, o se rompa una imagen, no por eso los cristianos lloran, ni piensan que Dios se les ha quebrado o perdido, porque mi Dios está en el Cielo y nunca perece, y de la imagen sólo se quiebra, o pierde el palo, o el metal o el papel, de lo cual a los cristianos no se les da nada [...]»³⁸.

37 Dicho Concilio deterrminó que el icono de Cristo no representaba ni la naturaleza humana ni la divina, sino la unión de ambas.

38 «Sermón XIX», *Tercero catechismo...*, *loc. cit.*

Pero, por otro lado, incluso esta explicación, inusualmente drástica y específica, era contradicha al recubrir a dichas imágenes con ritos sacralizadores y festivos, y con la majestuosidad misteriosa que rodeaba generalmente su trato simbólico. Tampoco hay que olvidar la existencia de un delito eclesiástico tan grave como el sacrilegio, donde la burla, el daño o la destrucción de objetos y espacios sagrados incluían los atentados contra las imágenes. De hecho, en el *Confessionario para los curas de indios* que se publicó en Lima luego del Tercer Concilio Limense, se incluía la pregunta «¿Has dicho mal de las ymagenes y yglesias y de la ley de los Christianos?» dentro del primer mandamiento del decálogo («Amarás a Dios sobre todas las cosas») –al igual que en el *Tercero Catechismo...*³⁹. Con ello se terminaba de proyectar sobre las representaciones plásticas la presencia simbólica trascendente que irradiaban signos esenciales, como la hostia consagrada. Las representaciones figurativas, lo mismo que las exclusivamente simbólicas –como la cruz– no eran, pues, sólo materia que servía para recordar, como querían los autores de los diversos textos citados.

No debe extrañar, a estas alturas, que, mientras los españoles consideraban a los dioses indígenas como manifestaciones del diablo, los indígenas interpretaran el cristianismo como una variación de la «idolatría», estableciendo sus propios vasos comunicantes. El propio *Confessionario para los curas de indios*, ya citado, incluía un anexo especial con una «Instrucción» sobre las costumbres y ritos indígenas que debían ser extirpados. En su capítulo VI, titulado: «De los errores contra la fe católica en que suelen caer algunos indios», se apuntaba:

*«Que como los Christianos tienen ymagenes y las adoran, assi se pueden adorar las guacas, o ydolos o piedras que ellos tienen. Y que las ymagenes son los ydolos de los Christianos»*⁴⁰.

De esta forma, como hemos visto a lo largo de nuestra exposición, las representaciones cristianas, pese a las dinámicas de adoctrinamiento –o incluso, paradójicamente, gracias a ellas– van escapando al universo de la ortodoxia católica que intentaba controlar su lectura y sus usos, para adquirir una lógica paralela. Una lógica que se nutre de su fuente canónica pero que, a su vez, incorpora la herencia supersticiosa de la experiencia icónica europea y el imaginario indígena que la Iglesia ha definido como «idolátrico». Las imágenes pasan a inscribirse, así, en el registro híbrido de las nuevas sociedades coloniales.

39 *Confessionario para los curas de indios*, Lima, por Antonio Ricardo, 1585 (ed. facsímil: *Doctrina cristiana...*), p. 7v.

40 «Instrucion contra las cerimonias, y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad», anexo al *Confessionario...*, p. 5v (destacado nuestro).