



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO III

AS

Capítulo 60

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo III

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

Representación y poder en la catequesis andina, 1570-1610¹

Alan Durston

La catequesis, en el sentido lato de enseñanza de los principios básicos del dogma cristiano, constituye uno de los aparatos aculturadores que intervinieron a la población andina de manera más directa y constante. Esta ponencia presenta una aproximación teórica al programa catequético que se implementó en los pueblos de indios toledanos. No intento determinar en qué medida este programa fue exitoso, ni definir percepciones o reacciones propiamente andinas ante la catequesis. El objeto de análisis son los regímenes (en el sentido de orientación general y ley no explícita de condiciones de posibilidad) que gobernaron los mecanismos discursivos y extradiscursivos con los que se buscó transmitir la fe a los andinos.

La manera en que he problematizado el programa catequético andino se inspira en los escritos de Michel Foucault y Jacques Derrida sobre las condiciones de constitución interna de prácticas hegemónicas de discurso y poder en Occidente. El campo de estudio se asume bajo dos temas principales:

1 Basado en "Discurso, representación y poder en la temprana evangelización andina", Tesis de Magister en Historia, Universidad de Santiago de Chile, 1996. Debo reconocer mis deudas con José Luis Martínez, mi guía de tesis, y con Patricio Cisterna, quien me ayudó a desarrollar mejor las implicaciones teóricas de mis argumentos.

a) Representación. El diseño del programa catequético involucró la definición de los soportes sígnicos adecuados para cumplir determinadas tareas comunicativas. El régimen de representación catequético responde en parte al diagnóstico que se hace de las capacidades intelectuales y espirituales (o, más bien, falta de ellas) que presentan los andinos como catecúmenos. Por otro lado, tal régimen debe estar sujeto también a las nociones prevalecientes sobre la naturaleza de la representación en general, sobre la relación entre significante y significado. Tales nociones epistémicas entregan un piso de condiciones de posibilidad que define la eficacia relativa de las diversas formas de representación.

b) Poder. El segundo tema cae en el campo de lo extradiscursivo: los mecanismos de poder (dispositivos) por los que se interviene directa y físicamente a la población andina para "producir" el aprendizaje catequético. Se plantea que los dispositivos catequéticos se basaron en la organización de espacios estrictamente delimitados y regimentados internamente que llamaré "diagramas". Se trata de modelos de coordenadas espaciales por los que actúa un régimen disciplinario dirigido a la transformación de la población secuestrada en estos espacios por medio de la vigilancia permanente y el ejercicio cotidiano.

En términos generales, se describe la manera en que estas dos clases de regímenes se determinan mutuamente al constituir un aparato general de aculturación. A la vez, se enfatiza que al interior del programa evangelizador andino aparecen divergencias en torno a los factores planteados, divergencias derivadas de grandes tensiones estratégicas que constituyen el hilo argumentativo de este estudio.

El período abordado corresponde a la definición e implementación de un programa catequético sistemático, concebido específicamente para los grupos andinos, durante las décadas de 1570, 1580 y 1590. El corpus de fuentes que he trabajado llega a 1610, cuando comienzan las grandes campañas de extirpación de idolatrías. Este corpus se compone de infor-

mes de misión (principalmente las cartas anuas de la Compañía de Jesús), textos normativos producidos por las órdenes y la jerarquía eclesiástica, y los materiales catequéticos en sí.

A comienzos de este período se consolidó definitivamente un sistema de jurisdicciones pastorales cuyo componente básico era la doctrina o parroquia de indios, unidad demográfica y territorial en la cual un clérigo secular o un religioso estaban a cargo de la "cura" espiritual de la población indígena (el término "doctrina" también se aplicaba al compendio de los materiales catequéticos básicos o cartilla y a la enseñanza catequética en general). El funcionamiento de este sistema suponía la congregación forzada de los indios en pueblos más accesibles y de mayor tamaño que los que solían habitar, cosa que se llevó a cabo (con un alto grado de éxito en algunas zonas) durante las campañas de reducción de la visita general en la década de 1570.

En 1583 el III Concilio Limense decretó la impresión de los primeros materiales catequéticos oficiales en lenguas andinas, preparados por un equipo de catequistas y traductores bajo la dirección del jesuita José de Acosta. La pieza clave fue la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (1584) que incluía versiones en quechua y aymara paralelamente al texto castellano. La "doctrina" es un compendio de las cuatro oraciones comunes (el Padrenuestro, el Credo, la Salve y el Ave María), los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y la Iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia y una suma de la fe católica. El "catecismo", en forma de preguntas y respuestas, se organiza como un comentario a los dogmas expresados en la doctrina. Como apoyo a los materiales estrictamente catequéticos, se publicó un sermonario (el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* [1585]), también trilingüe, en el que se desarrollaban los conceptos expresados en la *Doctrina christiana* para responder las dudas que se anticipaba surgirían entre los catecúmenos.

Puede plantearse que el período ca. 1570-1610 marca el punto cúlmine de la evangelización andina en términos de in-

tensidad de la actividad catequética. Fue una época en que las reducciones estaban consolidadas y aún en buen estado, y durante la cual los impulsos representados por la visita general y el III Concilio Limense llegaron a su fruición. Debe enfatizarse, sin embargo, que los esfuerzos normativos nunca lograron determinar la práctica catequética en el terreno. La utilización de los materiales catequéticos del concilio (junto a otros que ya existían o que aparecieron posteriormente, algunos impresos y otros clandestinos) podía tomar diversas formas según la clase de régimen catequético que se desarrollara en el terreno. En este sentido, es importante establecer una distinción entre una élite dirigente de formación neoescolástica (representada especialmente por José de Acosta) y aquellos doctrineros y misioneros, de menor preparación académica, que se vieron involucrados de manera directa en la evangelización.

1. Envío

La evangelización en América se planteó desde sus inicios según un modelo apostólico: la conversión de los indios debía lograrse por medio de la prédica verbal, de argumentos y diálogos que utilizaran la base de racionalidad común a todos los hombres.² La élite que dirigió la evangelización andina también adoptó esta meta última de cristianizar al indígena por medio de la persuasión intelectual. A la vez, sin embargo, constató la existencia de serios obstáculos en la *forma mentis* de los andinos.

Esta élite concibió el proceso de cristianización a partir de un modelo psicológico que, a grandes rasgos, distinguía entre la inteligencia y facultades auxiliares asociadas a los sentidos - la memoria, la imaginación y la percepción.³ En los andinos la

2 Esta postura fue desarrollada extensamente por Bartolomé de Las Casas en su tratado catequético de 1537, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Las Casas 1942).

3 Cf. Acosta 1984-87: II 219-221 y Descripción de la provincia por el visitador Juan de la Plaza -1578- MP: II 337.

facultad intelectual se encontraba en un estado de subdesarrollo. No habían alcanzado el uso pleno de la razón, rasgo definitorio del ser humano y medio principal para alcanzar el conocimiento de Dios.⁴

Para lograr un primer "corte en la roca", Acosta enfatizó la necesidad de trabajar con las dimensiones "sensitivas" del alma indígena. Debido a su falta de inteligencia y apego a costumbres idolátricas, era necesario imbuir a los andinos en ritos e imaginería cristianos antes de pasar a una conversión verdadera. Acosta habla de la importancia de los

"...ritos, señales, y todo culto externo, porque con ellos se deleitan y entretienen los hombres embrutecidos [homines animales] hasta que poco a poco se vayan olvidando y perdiendo el gusto de las cosas antiguas" (Acosta 1984-87: I 377).

Agrega que:

"El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza ... la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos... para que la gente se empape de nuevos símbolos [signis] cristianos en vez de la superstición antigua" (Acosta 1984-87: II 277).

A pesar de la utilidad de estas representaciones "exteriores" y de la memorización de fórmulas catequéticas, Acosta, y la élite evangelizadora en general tenían muy claro que tales recursos sólo podían cumplir una función auxiliar a una conversión verdadera, al igual que la memoria y la imaginación eran facultades auxiliares en relación con la inteligencia.⁵ Una

4 Acosta señala que los andinos -a pesar de tener sus "repúblicas" y "determinada norma de comportamiento humano"- "están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano". El principal obstáculo a la evangelización es su "excesiva estupidez e ignorancia [stupor et insipientia]" (Acosta 1984-87: I 63-65, 107).

5 Hacia 1570 algunos evangelizadores planteaban la crítica de que la evangelización se había quedado en esta primera etapa de inmersión en

vez que se había logrado “aficionar” los andinos a la fe por medio de estos recursos suplementarios, se procedía a una evangelización en el sentido verdadero: la persuasión del intelecto por medio de la argumentación verbal de la prédica y el diálogo.⁶

El programa catequético de la élite está determinado en su totalidad por un modelo de representación identificado por Derrida con la tradición metafísica. Este modelo establece una distancia radical entre los signos y sus referentes. Desde Platón, pasando por Santo Tomás de Aquino y Descartes, el signo es determinado (en un gesto que ya anticipa la dicotomía significante-significado de Saussure) como una ausencia que se remite a la presencia de una idea o una cosa que le es ajena, que escapa del juego de la significación. Entre la representación y lo representado no hay ninguna relación de transparencia esencial: el signo “*se ha comprendido y determinado siempre... como signo-de, como significante que remite a un significado, como significante diferente de un significado*” (Derrida 1989b: 386-387). El signo sólo existe gracias al acto de trascenderlo por medio de un esfuerzo intelectual. En otras palabras, se lo asume como “*algo que tiene su lugar en el espíritu y para el espíritu*”, siglos antes del sujeto cartesiano (Derrida 1989a: 92).

La distinción que establece la élite evangelizadora entre los procesos de aprehensión y comprensión en la cognición humana está basada en una dicotomía entre lo que se manifiesta y lo que es verdadero en las cosas y en los signos, dicotomía que debe ser resuelta por la inteligencia. A la vez, la tradición metafísica inaugura el problema del valor de la representación, estableciendo una jerarquía de los diversos soportes sígnicos

representaciones exteriores (Cf. Carta del P. Bartolomé Hernández de la Compañía de Jesús al Consejo de Indias -1572- IEP: II 9; Carta a SM del virrey Toledo sobre materia de gobierno eclesiástico -1574- GP: V 409).

6 La conversión verdadera se logra por medio de la refutación de los “*mitos y mentiras*” de los andinos y de “*discusiones no muy filosóficas*” utilizando “*ejemplos y comparaciones acomodadas*” (Acosta 1984-87: I 369).

según su capacidad de representar la verdad fielmente y con exactitud (Derrida 1989a: 94). El programa catequético de Acosta establece la inferioridad de las representaciones figurales y plásticas en relación con el logos evangélico. La palabra es la forma de representación con mayor capacidad para expresar el significado y la verdad de las cosas, mientras que las imágenes se basan en una semejanza espuria y engañosa con sus referentes, sin poder designarlos con verdadera exactitud.

En general, las formas sígnicas que Platón desprestigió bajo el término de mimesis (lo figural, lo poético, lo dramático) son las mismas que Acosta define como representaciones exteriores. El indio, debido a su baja capacidad intelectual, tiene una inclinación congénita (una "afición") hacia estas representaciones. La representación plástica tiene la característica de "quedarse" en el nivel sensorial del proceso cognitivo (no conduce directamente a una comprensión intelectual de las cosas, simplemente las imita). Como señala Anthony Pagden, Acosta se acerca a Leibniz al considerar que aquellas formas de representación que imitan lo representado son inferiores a las que no lo hacen, como es el caso de la palabras (Pagden 1986: 187). Para Acosta, los signos son objetos de análisis y diferenciación más que de exégesis; en otras palabras, son constructos que pueden ser más o menos eficaces en la tarea de representar la verdad (Acosta 1962: 284).

La élite representada por Acosta nunca logró determinar la manera en que se planteó y se desarrolló el programa catequético. En la práctica, la catequesis en los pueblos de indios toledanos se basó en la memorización y la recitación grupal de fórmulas fijas (principalmente las oraciones y frases de la doctrina, y las preguntas y respuestas del catecismo). La catequesis rara vez toma la forma de una transmisión pura de la palabra: generalmente ésta es versificada y musicalizada, integrada a una escenografía, a gestos y movimientos pautados. La mayoría de los textos que describen ejercicios catequéticos concretos refieren que los materiales eran cantados por los catecúmenos. Como dice el catequista franciscano Jerónimo de

Oré, "el principal ejercicio en los pueblos de indios y la mayor y más importante ocupación con ellos [es] cantar y rezar la doctrina christiana" (Oré 1598: 52v). Para facilitar este ejercicio, Oré publicó en 1598 el *Symbolo cathólico indiano*, una recopilación de siete cánticos basados en el Credo que debían formar parte de la catequesis cotidiana y que representan una formalización del estilo catequético que ya predominaba en los pueblos de indios.

La enseñanza del dogma toma la forma de una liturgia, integrándose al oficio de las horas canónicas diarias y de la misa, que eran estrictamente observadas en los pueblos de indios. Al igual que ocurre con la himnodia y salmodia, las frases y oraciones catequéticas desarrollan esquemas rítmicos y melódicos, de manera que se formaliza la duración y el "movimiento" de la recitación. Esta formalización permitió que el ejercicio grupal se combinara con el movimiento espacial de las procesiones, añadiendo una dimensión dramática que resalta las secuencias temáticas y narrativas por medio de la interacción de participantes con distintos papeles y de desplazamientos pautados por las cadencias del canto.⁷

El régimen catequético que operó en la práctica representa un claro vuelco en relación al programa de la élite. Lo que Acosta define como "el culto externo" y "las ceremonias exteriores y aparato del culto divino" pasa a regir la catequesis en su totalidad. En vez de ser un medio para despertar la inteligencia de los catecúmenos a Dios, el lenguaje catequético se convierte en un habla apofántica, adquiriendo una suerte de eficacia propia, casi mágica. En oposición al énfasis de la élite en la argumentación, Oré basa su catequesis en el poder de la palabra cantada, "que penetra más que cuchillo de dos filos, hasta la médula del corazón" (Oré 1598: 62v).

Las recomendaciones de la élite acerca de la eficacia de la

7 Cf. Oré 1598: 63-63v, 53-55; y las Cartas Anuas citadas en la siguiente sección.

imaginería cristiana para lograr un primer "corte en la roca" fueron tomadas en serio por los doctrineros. La proliferación de representaciones pictóricas en la evangelización andina es bien conocida y puede sugerirse que a tales representaciones se les atribuyó un papel de mayor eficacia que el que les concediera Acosta.

Se pueden distinguir dos clases principales de imágenes religiosas: devocionales, por lo general cuadros o estatuas de Cristo, la Virgen y los santos que debían ser objetos de adoración; y catequéticas, por lo general cuadros y pinturas murales. Estas últimas suelen tomar la forma de series narrativas basadas en episodios bíblicos o de las vidas de los santos. También abundan las representaciones de categorías abstractas que se encontraban en la doctrina, como la Trinidad, obras de misericordia, los pecados y las virtudes.

Estudios modernos de los murales de las iglesias andinas evidencian una integración plena de estos "programas pictóricos" al ejercicio catequético (Gisbert, 1980; Flores Ochoa, 1991), pero el estatuto de la imagen va más allá de la función de ilustración o soporte secundario de un discurso verbal. Más bien constituye un discurso paralelo y la práctica catequética parece haber consistido en gran medida en el despliegue de una referencialidad mutua. Las series temáticas de los murales frecuentemente coinciden con los elementos de la doctrina, como los cuatro novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria) o incluso el Credo, cada línea evocada por una escena distinta. Alrededor de 1600 el mural del Juicio Final que se pintó en la capilla de indios de la iglesia jesuita de Cuzco había provocado "*notables mudanças y conuersiones*" en aquellos que la contemplaban "*como es espejo donde cada uno se halla y mira, es cosa maravillosa los grandes efectos que en ellos causa la traça de esta pintura*" (Mateos 1944: 36; Carta anua de 1601, MP: VII 389).

En los intentos de explicarles a los andinos la naturaleza de la imagen religiosa para evitar una recaída en prácticas idolátricas, ésta adquiere una condición discursiva que se le había negado en el programa catequético de la élite. En 1570

un sínodo quitense declaraba que los indios debían tratar a las imágenes como “escritura” y que con ellas podían “[pasar] *adelante con el entendimiento a Dios*” (CL: II 169). Un caso más complejo se encuentra en el sermón XIX del *Tercero catecismo*, donde se establece una equivalencia entre la imagen cristiana y la *quillca*, término quechua-aymara que los españoles usaron como traducción de papel, carta y escritura en general. La imagen debía ser adorada como un especie de mensaje divino: “*Como el corregidor besa la provisión y sello real, y lo pone sobre su cabeza, no por aquella cera o papel, sino porque es quillca del rey*” (MC: II 690).

La comparación imagen-escritura no es incidental. Apunta en especial a la función de la imagen como medio para transmitir un mensaje, como envío directo desde lo divino. A la vez, implica una eficacia propia, una inmediatez de la imagen, ya que la misma analogía es aplicada a los sacramentos:

“Sacramentos llamamos unas señales y ceremonias ordenadas por Jesucristo, con las cuales honramos a Dios y participamos de su Gracia. Así como el virrey o la audiencia os da provisión o quillca con que os hace libre de tributo, y más, os manda dar de la caja real del Rey cien pesos, tomáis la quillca y guardáisla, y por ella quedáis libre de tributo y aun rico” (MC: II 657).

Los evangelizadores enfatizan que la imagen en su materialidad no es lo representado, que las divinidades no están en sus efigies. Sin embargo, entre lo representado y la imagen hay una transferencia de esencia. La transparencia de la imagen permite que lo representado se manifieste de manera directa al observador y que éste reciba su influjo benéfico, como ocurre con las imágenes milagrosas de la Virgen y los santos. En cierto sentido, estamos ante representaciones que son presencia en sí.

Se hace evidente que la práctica catequética responde a un régimen que escapa a la representación metafísica. Un modelo de cuál sería el funcionamiento de tal régimen se encuentra en la definición foucaultiana de una episteme preclásica del siglo

XVI,⁸ en la cual la condición de existencia de las representaciones está dada por el mismo orden de la creación. Tanto la naturaleza verdadera de las cosas como el significado de los signos se manifiestan y residen en relaciones de similitud analógica e icónica, en reflejos de esencia. La creación en su totalidad se organiza como un texto legible, la "prosa del mundo".

La episteme preclásica conforma "una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba reabsorbida por la soberanía de lo semejante" (Foucault 1968: 51). Se trata de un universo en que todo es signo y por lo tanto nada es signo. La unidad fundamental de la creación hace que las cosas se reflejen y se hagan presentes mutuamente por medio de relaciones de semejanza. Los signos habitan del lado de las cosas: no son suplementos o soportes vacíos, sino unidades íntegras que se manifiestan en su materialidad. Los signos son cosas cuya existencia está determinada de manera absoluta por el reflejo, la transparencia y la repetición (Foucault 1968: 26).

No es posible aquí la escisión entre significante y significado, desde la cual nosotros pensamos la representación, ya que los dos son consubstanciales; ni la noción del signo como algo que trae a presencia una otra cosa por medio de un código convencional, ya que la representación opera como un reflejo o imagen gemela de lo representado. Se puede hablar de una autosuficiencia de los signos, ya que éstos se explican y existen por sí mismos.

La distancia que separa la episteme preclásica de la tradición metafísica es evidente. Cuando los signos son extensiones o destellos de sus referentes y su existencia es autónoma de cualquier código o acto de lectura, no hay posibilidad de una

8 En el léxico foucaultiano, la *episteme* es la configuración epistemológica básica que determina las formas posibles del conocimiento y de la puesta en discurso en un momento histórico determinado. Foucault dedica el capítulo II de *Las palabras y las cosas* (1968 [1966]) a la descripción de la episteme preclásica.

jerarquía de las formas de representación según su eficacia analítica. En particular, la marginación de la imagen como modo de representación inferior no tiene cabida en una episteme fundamentalmente figural. La existencia del sentido en el mundo se entiende como una presencia diseminada en lugares diversos, no como un significado que sería alcanzable de forma mediata a través de suplementos sensibles.

Este modelo nos permite explicar cómo y porqué el régimen de representación catequético se diferenció del programa metafísico de la élite. En el "discurso de terreno" de los catequistas las jerarquías paralelas de las facultades y de las representaciones se disuelven. La transparencia del signo preclásico le otorga una eficacia propia que hace innecesaria la operación graduada de las facultades exigida por la representación metafísica. La catequesis consiste así en exponer los catecúmenos intensiva y permanentemente a la eficacia o virtud de un repertorio heterogéneo de representaciones.

La liturgización de los materiales catequéticos es potenciada por una concepción preclásica del lenguaje. Las palabras son asumidas como unidades íntegras en vez de significantes fónicos, es decir, tienen propiedades intrínsecas en el nivel de su composición fonética, contienen su significación en sí mismas (Foucault 1968: 43-44, 51). El canto tiene el efecto de resaltar y desarrollar la base rítmica y fónica del mensaje catequético. El objetivo es saturar a los catecúmenos con una enunciación repetitiva que impone una participación intensa, corporal. La eficacia activa de las palabras así desplegadas significaba que tal saturación ya de por sí implicaba una asimilación del mensaje.

Un régimen metafísico-logocéntrico no admitiría este tratamiento del lenguaje como medio para la transmisión de un sentido, porque no admite la transparencia de ningún significante. La eficacia de la palabra es analítica, argumentativa, exige el esfuerzo intelectual que traspasa al significante. En los primeros años del siglo XVII algunos evangelizadores jesuitas comienzan a reaccionar ante este desfase entre el pro-

grama de la élite y la práctica catequética. La *Gramática y arte nueva de la lengua general* (1607) de Diego González Holguín se dirigió a recuperar un estilo catequético más argumentativo, ante la constatación de que estaba “casi del todo desamparado y dexado el predicar a los indios en sus pueblos” (González Holguín 1607: 2v). El extirpador jesuita José de Arriaga plantea una crítica más extensa:

“...no se tiene por falto de doctrina el pueblo donde el fiscal o los muchachos que mejor la saben, la dicen o cantan a los muchachos que juntan todos los días, y los miércoles y jueves a todo el pueblo. Pero aún de esta manera, cuando bien la dicen, es como papagayos, sin entender lo que dicen, y si les preguntan responderán todos juntos, y si preguntan a cada uno de por sí, de veinte no sabe uno la doctrina”. (Arriaga, 1968: 218).

Arriaga plantea un retorno al programa catequético de Acosta, enfatizando la importancia de los sermones, que “han de ser proporcionados a su capacidad, arguyéndoles y convenciéndoles con razones naturales” (Arriaga 1968: 244).

La crítica de Arriaga al sistema catequético vigente implica que la asimilación del mensaje exige un acto de distanciamiento de las representaciones que son las palabras. Se las debe someter a un proceso de raciocinio para captar su mensaje en vez de dejarse conducir por ellas, como ocurre con el canto.⁹ Por contraste, la práctica catequética pone el énfasis en una sustancia o materialidad de la palabra que no se escinde de su significación. Se trata de un lenguaje donde “queda al desnudo la carne de la palabra, su sonoridad, su entonación” y se abandona “la separación del concepto y del sonido, del significado y del signifiante” (Derrida, 1989b: 328).

9 Cf. la crítica platónica al lenguaje cantado y versificado: “Las prédicas de Platón van contra una costumbre secular, contra el hábito de memorizar la experiencia mediante palabras rítmicas. Platón está pidiendo al hombre que examine esa experiencia y que la reorganice, que piense lo que dice, en vez de limitarse a decirlo...” (Havelock 1994: 57-58).

El uso de representaciones plásticas es determinado del mismo modo por el "régimen del significante". El supuesto de que éstas podían actuar como soporte de un mensaje verbal o en sí mismas fueran fuente de entendimiento entra en plena contradicción con el logocentrismo de la élite. La imagen deja de ser ilustración y adquiere una eficacia comparable a la de la palabra. Se trata de un régimen "abierto", en que la operación ilimitada de la semejanza diluye las distinciones entre lo que puede y no puede ser representación y entre distintas clases de representación según su capacidad de acercarse a un sentido que les es externo. Cuando el mundo es percibido como un gran texto abierto, las posibilidades de significación se multiplican indefinidamente. Ya que la palabra tiene el mismo estatus que las cosas de la creación, se hace posible que la recitación catequética se articule con, e incluso sea reemplazado por, elementos plásticos e icónicos.

2. Diagrama

La representación catequética tiene su corolario y apoyo en un sistema de dispositivos de intervención directa. Más allá de los mecanismos punitivos o coercitivos generalmente asociados al concepto de poder, se constituye un régimen que conduce masivamente a los catecúmenos por un proceso de saturación permanente. Este régimen puede ser definido a partir del modelo foucaultiano del poder disciplinario, cuya característica básica es el intento de producir nuevos sujetos por medio de la vigilancia y el ejercicio.

A diferencia del "*poder soberano*" que interviene de formas espectaculares y punitivas, el poder disciplinario se aplica de manera constante y uniforme, imponiendo "*horarios, empleos de tiempo, movimientos obligatorios, actividades regulares*". Se busca transformar una población en sus hábitos cotidianos por medio de una "*codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos*" (Foucault 1976: 133, 141).

El término "diagrama" puede aplicarse al modelo general

de coordenadas espaciales que efectúa este ordenamiento disciplinario. Se genera un:

"...espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados... en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado". (Foucault 1976: 201).

El diagrama es un modelo abstracto expresado en un conjunto de prácticas regulares, pero a la vez está supeditado a un espacio físico concreto, un marco urbanístico o arquitectónico específico.

El pueblo de indios toledano presenta un ejemplo paradigmático de un diagrama disciplinario.¹⁰ Una de las funciones básicas del trazado cuadrangular impuesto universalmente en las reducciones era exponer los reducidos a una vigilancia constante por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Al terminar su mandato, Toledo resumió de la siguiente manera el programa reduccional:

"...porque no era posible doctrinar a estos indios ni hacerlos vivir en policía sin sacarlos de sus escondrijos... se pasaron y sacaron en las reducciones a poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra... sacando las puertas a las calles, para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes". (Francisco de Toledo, Memoria a Felipe II -1582-RGI: I cliv).

El principio del "panoptismo", que Foucault identifica en los recintos penitenciarios europeos desde comienzos del siglo XIX, opera claramente como uno de los criterios básicos del diagrama doctrinal de los pueblos de indios. La distribución

10 Cf. Durston 1994 para una descripción global de los discursos y dispositivos urbanísticos en la América hispana colonial.

diagramática busca exponer la población secuestrada a una "mirada" normativa permanente y ubicua (Foucault 1976: 199-230).

A la vez, se busca convertir el espacio público de las calles y plazas reduccionales en el único espacio de sociabilidad y establecer una compartimentación celular del espacio habitacional de las cuadras, bloqueando cualquier posibilidad de comunicación lateral. Las ordenanzas toledanas dispusieron que las casas de los indios tuvieran "*las puertas a las calles públicas y que ninguna casa tenga otra puerta que salga a casa de otro indio, sino que cada indio tenga su casa aparte*". Al interior de las viviendas, debían separarse los aposentos de hombres y mujeres, dada la tendencia de los indios a ser "*deshonestos y luxuriosos*".¹¹

En términos generales, la traza instala a cada sujeto en un punto específico dentro de un reticulado. El diagrama reduccional busca hacer permanentemente visible, accesible, ubicable y clasificable a la población secuestrada, insertándola en un "espacio analítico". Opera como tabla de diferenciación al imponer una distribución jerárquica en el que las casas de los caciques y los edificios públicos debían ubicarse en torno a la plaza (Matienzo 1922: 467-469), mientras que las unidades segmentarias como ayllus y parcialidades son asignadas en sectores específicos de la traza, a menudo por medio de una división geométrica dual o cuadripartita (Durston, Ms.).

Al modelo general de la traza se sobrepone una estructura arquitectónica religiosa cuyos rasgos generales se pueden inferir de estudios modernos de restos coloniales y de algunas referencias documentales. En los pueblos de indios no se aplica el binomio plaza-espacio seglar versus iglesia-espacio sagrado de las ciudades de españoles. Ambos se integran en un conjunto monumental centrado en el atrio, un patio amurallado ubi-

11 Instrucción general para los visitantes -1569-1570- DG: I 34-35; Matienzo 1910: 31-32, 34-35.

cado entre la plaza y el frontis o costado de la iglesia. El atrio, que sirve de cementerio, es a la vez un espacio litúrgico, ya que en sus esquinas suelen instalarse las posas, pequeñas capillas donde paraban las procesiones. La arquitectura religiosa se extiende más allá del conjunto iglesia-atrío-plaza, formando circuitos litúrgicos marcados por cruces y capillas en las calles y en el perímetro del pueblo por donde circulaban las procesiones.¹²

Este conjunto urbanístico-arquitectónico es el escenario de un ejercicio catequético altamente espacializado. El aprendizaje inicial de las oraciones y frases de la doctrina-catecismo estaba bajo la conducción del doctrinero y se llevaba a cabo en el atrio. El catecismo del III Concilio Limense se escribió con un sistema de preguntas y respuestas que apuntaba a facilitar el proceso de memorización y que a la vez se articuló con una organización espacial específica. En la doctrina jesuita de Juli, cuando un grupo de indios estaba reunido para aprender el catecismo, era frecuente que dos padres se ubicaran en esquinas opuestas del atrio, recitando alternadamente las preguntas y respuestas (Carta anua de 1577, MP II 280 y 273-274).

Para el ejercicio posterior, los catecúmenos se organizaban en coros que iban repitiendo la doctrina a medida que se desplazaban en procesiones por los circuitos litúrgicos. Tales procesiones también podían circular al interior del atrio o de la plaza. Alrededor de 1580, el arzobispo Mogrovejo constató en una visita pastoral a Cajamarca que el atrio de la iglesia estaba dividido en "calles" de arboledas que formaban rutas procesionales para cantar el catecismo (citado por Córdova Salinas, 1651: 122). Jerónimo de Oré recomendó que cada día al anochecer los muchachos de la escuela cantaran la doctrina "*en procesión por toda la plaza*", deteniéndose en cada esquina para decir las oraciones por las almas de purgatorio (Oré, 1598: 55v).

12 Cf. informe de misión jesuita a Soras y Chalcas, Carta Anua de 1600, MP: VII 67; y el sínodo quitense de 1570, CL: II 158, 168.

Los puntos clave de la traza del pueblo sirven como hitos articulatorios en la recitación de oraciones, himnos y frases catequéticas. Parece claro que se establecían asociaciones fijas entre determinados puntos (como las esquinas de las calles) y construcciones (como cruces y capillas callejeras) y el material que se recitaba o cantaba en las procesiones. La misma organización urbanística del pueblo servía de soporte mnemónico, de manera análoga a un rosario. Esta práctica se remite claramente al sistema de los *loci* de las artes de la memoria clásicas y medievales, por el que se buscaba "atar" trozos de una recitación a puntos específicos de un espacio real o imaginario (Yates, 1974: 21-31).

Tales asociaciones podían tomar múltiples formas, dependiendo de la frecuencia de los hitos, el espacio utilizado (e.g., el interior de un atrio en oposición a la traza urbana más amplia o el espacio circundante al pueblo) y del tipo de material que se recitaba. La formalización prosódica de los materiales fijaba su duración en el tiempo y por lo tanto en el espacio, permitiendo equivalencias entre una recitación determinada y un tramo de la ruta de la procesión. Los hitos podían articularse con la sucesión de una narrativa, como ocurre con las estaciones de los calvarios. En su estudio de los cánticos quechuas de Oré, Margot Beyersdorff sugiere que el Sexto Cántico, que narra la Pasión de Jesús, fue diseñado para ser cantado en las procesiones de Semana Santa. El cántico presenta una alternancia entre versos narrativos y contemplativos, estos últimos sirviendo como pausas que coincidían con las pausas de la procesión según las estaciones de la Cruz (Beyersdorff 1993: 229-230). Los diversos hitos podían corresponder a oraciones o porciones de material catequético que se recitaban durante una pausa en el lugar. Es concebible que en los espacios menores existiera una articulación entre marcadores espaciales y la misma organización métrica del material recitado. En general, la sucesión de hitos marca el ritmo común del movimiento de la procesión y de la recitación, trátase de cadencias prosódicas o de grandes ritmos narrativos y sucesiones temáticas.

La espacialización del material catequético era comple-

mentada por un régimen de diferenciación de la masa de catecúmenos, la que era distribuida en una tabla de comparación para permitir una vigilancia más detallada y más ajustada a los criterios de la evangelización: devoción y memoria. La regimentación -principio por el cual se distinguen unidades que ocupan lugares fijos dentro de un esquema espacial- se dirige a facilitar la supervisión de los ejercicios catequéticos, a imponer un sistema de graduación y a regular el intercambio propio de estos ejercicios.

En su *Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen en la conversión de los indios del Perú* (fines del siglo XVI), Diego de Porras sugirió dividir el atrio con una rejilla de "rayas" en la cual cada indio tendría un "asiento" para la hora de la catequesis, cuya ubicación en la rejilla correspondía al lugar que ocupaba su casa en la traza del pueblo. De esta manera, el doctrinero podría determinar rápidamente la identidad de los ausentes y el lugar donde vivían (Porras 1952: 26-27). En esta propuesta se expresa con claridad el funcionamiento del ordenamiento espacial del pueblo como un diagrama que hacía accesible y vigilable a la población, ya que operaba como un sistema de registro y diferenciación.

Este sistema de regimentación individual probablemente era difícil de poner en práctica y por lo general los catecúmenos eran repartidos en grupos o "coros" de 15-20 personas. Se buscaba crear una organización espacial de la congregación que reprodujera divisiones y jerarquías internas. Tales divisiones podían reflejar el grado de aprendizaje de la doctrina, como muestra un informe de misión jesuita de Cotabambas:

"Estavan de ordinario 14 o 20 coros delante de la iglesia, unos deprendiendo la doctrina, otros el catecismo, otros preparándose para confessar y los que savían mejor conferían entre sí los misterios principales de nuestra fe y el modo de rezar el rosario de Nuestra Señora". (Carta anua de 1602, MP: VII 731).

Era más frecuente dividir los catecúmenos según criterios de sexo, edad, estatus y pertenencia a unidades segmentarias o

administrativas. La población de las parroquias cuzqueñas, por ejemplo, marchaba a la iglesia de la Compañía en procesiones en que se separaban a los niños de los adultos, a los hombres de las mujeres y a los alcaldes y curacas de la gente común. Al llegar al atrio de la iglesia, encontraban *"señalados sus lugares y puestos con tanto concierto que no se estorven los unos a los otros"*, diferenciados *"por su orden y antigüedad"* (Carta anua de 1601, MP: VII 392; Carta anua de 1602, MP: VIII 112).

En los ojos del doctrinero, el diagrama es una tabla de vigilancia diferenciada y una maquinaria que produce comportamientos regulares a partir de un sistema de coordenadas espaciales. La distribución y la fijación espacial, tanto de los catecúmenos como de la enunciación catequética en sí, tienen el efecto doble de encauzar y reproducir incesantemente el ejercicio grupal, así como de intensificar y multiplicar sus posibilidades de vigilancia.

La diagramación de la catequesis consolida la cotidianidad del ejercicio, inscribiéndolo en un escenario perdurable. Los espacios que sirven como tablas de diferenciación y vigilancia en ojos evangelizadores también operan como textos para fijar ciertas prácticas y enunciados en las mentes de los evangelizados. Lo que permite esta utilización del espacio es la versificación y la musicalización del lenguaje catequético, la que tiene el efecto de resaltar el espaciamento-temporalización propio de la enunciación, articulándolo con un espacio-tiempo real. Los mismos dispositivos del poder disciplinario (distribuciones espacio-temporales, regímenes de ejercicio) que buscan asegurar la asimilación de los materiales catequéticos adquieren funciones representativas como resultado de su carácter litúrgico. El diagrama doctrinal produce, simultánea y casi indiferenciadamente, efectos de poder y de sentido.

3. Conclusiones

La élite evangelizadora de la generación de Acosta había buscado una conversión verdadera, en otras palabras, "intelec-

tual", por medio del desarrollo de argumentos verbales que pudieran avivar los rescoldos de racionalidad en las mentes de los andinos. Por contraste, la práctica catequética de fines del siglo XVI y comienzos del XVII se basó en un repertorio fijo y altamente formalizado de representaciones con el cual se buscaba saturar la vida cotidiana de los catecúmenos. En vez de desarrollar un programa argumentativo, se privilegió un despliegue iterativo de enunciados que actuaban directamente en las almas de los andinos, al igual que lo hacían las representaciones plásticas gracias a una virtud propia y a la inmediatez de la imagen religiosa.

La oposición entre la estrategia metafísica de la élite y el régimen preclásico que se desplegó en el terreno se remite a dos tradiciones paralelas de larga data en la historia occidental. Puede decirse que la metafísica se asocia a una mediatez y lo "preclásico" a una inmediatez en la aprehensión del mundo. La tradición en la que se inscribe la élite tiende a dicotomizar y jerarquizar niveles y etapas tanto en las facultades de las que dispone la mente humana para conocer una verdad en las cosas, como en los medios discursivos (la representación) que puede construir para ello. En la tradición preclásica, el hombre forma parte íntegra de un mundo organizado por relaciones analógicas. No hay intento de extraer y descomponer su capacidad cognitiva o su discurso de este *continuum*. Tanto el conocimiento del mundo como la comprensión del mensaje de los signos se da como un desocultamiento que procede desde Dios y su creación al hombre.

En el ámbito del poder, el diagrama doctrinal se dirigió principalmente a imponer un régimen de ejercicio catequético y, por lo tanto, tiene una génesis común con el régimen de representación que operó en la catequesis. La lógica del diagrama se remite a una orientación preclásica, particularmente a la noción de la eficacia propia de la representación. El espacio se constituye como el principal soporte de la enunciación catequética, sujetando los catecúmenos a un programa de saturación permanente cuya eficacia deriva de un régimen en

que la interiorización de un conjunto de signos ya produce una asimilación del mensaje.

Foucault disoció el poder disciplinario de las dimensiones significantes y dramáticas del poder soberano que lo antecede. Éste intervenía a los sujetos de forma irregular, discontinua, y principalmente punitiva, pero a la vez buscaba asegurar un efecto persuasivo por medio del espectáculo, de expresiones teatrales de su fuerza y de su derecho. Por contraste, el poder disciplinario "penetra" directamente en los sujetos. *"El punto de aplicación... no es la representación, es el cuerpo"*; opera por medio de ejercicios, no de signos (Foucault 1976: 133). Es un poder discreto, austero, un poder para ver, no para ser visto. Sin embargo, en el diagrama doctrinal (que despliega todas las tecnologías disciplinarias descritas por Foucault) las líneas de visibilidad se entrecruzan. Las distribuciones que efectúa instauran dispositivos de vigilancia y monitorización, producen comportamientos regulares, pero a la vez componen una escenografía para un despliegue signifiante: buscan "hacer ver". El diagrama doctrinal es a la vez prisión y rosario, fábrica y teatro.

En más de un sentido, la dramaturgia entrega una figura general del aparato evangelizador andino. Hay una preocupación primordial por constituir un espacio físico como escenario y, a la vez, régimen productor de la transmisión de la fe. Esta transmisión toma la forma de enunciaciones y acciones grupales estandarizadas, de diálogos y esquemas de acción y reacción fijos. Los evangelizadores son los directores-coreógrafo y los catecúmenos tanto los actores como el público de este movimiento envolvente.

La dramaturgia evangelizadora está, sin duda, centrada en la palabra, pero ésta no es la palabra del "teatro clásico" en que se representa (se disimula) una "obra" sobre un escenario separado del espacio del público. El régimen del ejercicio catequético recuerda más bien al "teatro verdadero" que buscaba resucitar Artaud a partir de modelos rituales. Este proyecto se opone al teatro como representación suplementaria de un

texto previo y busca enfatizar por sobre todo las dimensiones espaciales y sensoriales propias de la puesta en escena, efectuando una integración completa de palabra, sonido, gesto e imagen. Las palabras en particular adquieren un estatuto contrario al que les otorga la metafísica: dejan de actuar como medio o instancia del raciocinio y se convierten en elementos sonoros desplegados activamente en el espacio a través de esquemas rítmicos y movimientos pautados. Por tales medios se logra *"devolverle al lenguaje de la palabra su antigua eficacia mágica, su esencial poder de encantamiento"* (Artaud 1978: 126 y *passim*).¹³

En suma, este teatro deja de ser "representación" en el sentido clásico de algo "puesto delante" para ser entendido por los espectadores. No existe separación entre actores y público, y el escenario abarca el espacio vital en su totalidad. El ejercicio catequético, antes que un ensayo o simulacro, es una ejecución ritual, despliegue de signos que actúan de manera inmediata, transformando las almas de los catecúmenos con una eficacia propia.

13 Cf. los ensayos de Derrida sobre la ofensiva de Artaud contra la tradición metafísica, especialmente "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación" (Derrida 1989b).

SIGLAS

- CL: *Concilios limenses (1551-1772)*, ed. R. Vargas Ugarte, 3 volúmenes, Lima 1951-1954.
- DG: *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*, ed. G. Lohmann Villena, 2 volúmenes, Sevilla 1986.
- GP: *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, ed. R. Levillier, 14 volúmenes, Madrid 1921-1926.
- IEP: *La iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*, eds. E. Lisson Chaves y M. Ballesteros, 5 volúmenes, Sevilla 1943-1948.
- MC: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana: siglos XVI-XVII*, ed. J.G. Durán, 2 volúmenes, Buenos Aires 1984.
- MP: *Monumenta Peruana (Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Missionum Societatis Iesu)*, eds. A. de Egaña et. al., 8 volúmenes, Roma 1954-1986.
- RGI: *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, ed. M. Jiménez de la Espada, 3 volúmenes, Madrid 1881-1897.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. de

- 1962 *Historia natural y moral de las Indias* [1590], México. 1984-87 *De procuranda indorum salute* [1577], 2 volúmenes, Madrid.

Arriaga, J. de

- 1968 "Extirpación de la idolatría del Pirú" [1621], *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. F. Esteve Barba, Biblioteca de Autores Españoles 209, Madrid.

Artaud, A.

- 1978 *El teatro y su doble*, Barcelona.

Beyersdorff, M.

1993 "Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré", *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, H. Urbano comp., Cusco.

Córdova Salinas, D. de

1651 *Corónica de la religiosísima provincia de los Doze Apóstoles del Perú de la Orden de NPS Francisco*, Lima.

Derrida, J.

1989^a *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona.

1989^b *La escritura y la diferencia*, Barcelona.

Durston, A.

1994 "Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII", *Historia* 28, Santiago.

Ms. "El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales", *Actas del III Congreso Internacional de Etnohistoria*, en prensa.

Flores Ochoa, J., E. Kuon Arce y R. Samanez Argumedo

1991 "De la evangelización al incaísmo. La pintura mural del Sur Andino", *Histórica* vol. XV N° 2, Lima.

Foucault, M.

1968 *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México.

1976 *Vigilar y castigar*, México.

Gisbert, T.

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz.

González Holguín, D.

1607 *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*, Lima.

Havelock, E.

1994 *Prefacio a Platón*, Madrid.

Las Casas, B. de

1942 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* [ca. 1537], México.

Mateos, F., (ed.)

1944 *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600*, Madrid.

Matienzo, J.

1910 *Gobierno del Perú* [1567], Buenos Aires.

1922 "Carta del licenciado Matienzo a Su Majestad, acerca de lo que hizo en su visita de los repartimientos de indios del distrito de la Audiencia" [1573], *Audiencia de Charcas*, ed. R. Levillier, volumen II, Madrid.

Oré, H. de

1598 *Symbolo cathólico indiano*, Lima.

Pagden, A.

1986 *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge.

Porras, D. de

1952 "Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen en la conversión de los indios del Perú" [fines del siglo XVI], *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* año III, número 3, Cusco.

Yates, F.A.

1974 *El arte de la memoria*, Madrid.