



# Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios (siglos XVI-XVIII) Introducción\*

Religious communication in colonial Andean America – Representations, appropriations, and media (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries). Introduction

ASTRID WINDUS

Universität Hamburg, Alemania  
*astrid.windus@uni-hamburg.de*

ANDRÉS EICHMANN OEHRLI

Universidad Nuestra Señora de La Paz, Bolivia  
*apeichmann@yahoo.com.ar*

A pesar de las numerosas publicaciones recientes sobre religiosidad transcultural, sincretismos o hibridaciones en la América colonial, son pocos los trabajos que vinculan los datos empíricos de las distintas regiones andinas con las discusiones metodológicas y teóricas sobre cuestiones de medialidad, intermedialidad y representación. El objetivo de esta publicación es contribuir a colmar esta brecha y abrir nuevos espacios al debate.

Los artículos reunidos en este dossier estudian los procesos comunicativos entre los representantes de la Iglesia católica en el Virreinato del Perú por un lado, y los actores locales por otro. Privilegian fenómenos comunicativos a través de medios no-verbales

---

\* El presente dossier es resultado del proyecto “Image – Object – Performance Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines”. Ha sido posible gracias a la cooperación académica de la Universität Hamburg (Alemania) y la Universidad Nuestra Señora de La Paz (Bolivia) junto con la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Asociación Alemana de Investigación).

(o no exclusivamente): artefactos religiosos, imágenes, música, arquitectura, topografía y espacio. Estos distintos materiales de investigación reflejan la variedad y la complejidad de las prácticas comunicativas ejercidas por y entre los diferentes grupos y actores que estuvieron involucrados en los procesos de conversión y transformación religiosa durante la colonia. Contienen informaciones importantes sobre las concepciones religiosas que configuran las relaciones entre los seres humanos, su ambiente natural y el poder/los poderes sobrenatural(es) o sagrado(s).

Entendemos comunicación como un proceso sostenido de producción de significado por todos los actores participantes. En nuestro caso, es un proceso transcultural de producción de significado religioso que pasa por los más variados medios, a menudo interconectados. Su producción, adaptación y transformación se realizaba a través de los diferentes sistemas lingüísticos y sensoriales de las culturas comprometidas. Así se crearon complejas y flexibles estructuras intermediales de referencia, de acuerdo con las necesidades y contextos de los distintos espacios.

El término *comunicación* no se limita a la transmisión de informaciones de un emisor a un receptor, sino que abarca la totalidad de actuaciones y comportamientos humanos que tienen lugar en esta transmisión (Stollberg-Rilinger 2004: 492). Según Niklas Luhmann, la comunicación representa al mismo tiempo la unidad y la diferencia de informaciones, emisiones y comprensiones. La información se comunica en un acto recíproco entre todos los participantes. Quienes constituyen la comunidad comunicativa no saben si el otro realmente entiende la información “correctamente” y de qué modo la integra en sus propios sistemas de significado y la correlaciona con sus propias expectativas (Luhmann 1987: 493). Solo la respuesta del otro informa sobre la manera de apropiarse lo enunciado. Esta contingencia general de la comunicación se atenúa por el orden discursivo de los colectivos humanos, sus codificaciones lingüísticas, simbólicas, rituales y performativas. Esto permite al emisor presuponer que su comunicación será recibida y “entendida” (Stollberg-Rilinger 2004: 492-493).

Si bien la comunicación produce significado y un orden social, a la vez se realiza dentro de un sistema cuyas estructuras determinan esta producción. Luhmann describe la comunicación no como una acción voluntaria y consciente de una o más personas humanas, sino como la operación de un sistema que interactúa con su entorno. Este proceso se realiza en una triple selección: (1) la selección de una información de un repertorio (limitado) de posibilidades, (2) la selección de una forma de expresión/ un medio para comunicar esta información y (3) la selección de una comprensión o un mal entendimiento (Luhmann 1987: 194 ss.). Según Luhmann, la comunicación es autorreferencial y autopoiética, se efectúa dentro de sus propios sistemas de referencia, que los distinguen de su entorno. Al mismo tiempo es estructuralmente abierta porque con cada selección se recrea su horizonte referencial (Luhmann 1987: 200), por lo cual es considerada un proceso con un alto grado de contingencia.

La idea de que la comunicación sea un proceso sin actores humanos es sin duda muy controvertida, originada en la teoría universalista de sistemas que se basa en la ausencia del hombre. A pesar de que no compartimos esta visión de Luhmann, su concepto de

comunicación como un proceso de selección diversificada nos parece muy interesante para nuestro tema. Nos permite examinar los fenómenos de comunicación religiosa y transcultural desde una perspectiva que se fija en las contingencias de la comunicación y las diferencias entre información, expresión y comprensión. Con respecto al contexto cultural e histórico de nuestra colección de textos, el concepto de Luhmann nos ha planteado una pregunta fundamental: ¿qué acontece con sistemas que están (temporalmente) desestructurados, donde no existe un único orden social y cultural, sino –como en la América colonial– varios?, ¿aumenta el grado de contingencia?

Gruzinski describe el primer contacto comunicativo entre españoles e indígenas en Mesoamérica como “caótico, con intercambios de informaciones fragmentarios e irregulares, interlocutores que aparecían y desaparecían, un vaivén de acuerdos y desacuerdos. Todas las fases de la comunicación eran interrumpidas. Las interpretaciones resultaban casuales, a veces independientes de los estándares y sistemas de referencia de las tradiciones implicadas” (Gruzinski 2002: 48).

En los siglos XVII y XVIII esta situación ya había cambiado. La cristianización de la población indígena estaba avanzada, igual que la institucionalización de la Iglesia. Sin embargo, se puede considerar a la mayoría de las regiones latinoamericanas como zonas de contacto, espacios comunicativos caracterizados por relaciones de poder asimétricas y contextos culturales tan diversos como los actores que intervenían (Pratt 1992: 7). Se supone que en estas zonas todavía era alto el grado de contingencia de las interacciones comunicativas, por coexistir diferentes sistemas de orden semántico y social, y porque el uso de los medios comunicativos se realizaba de maneras distintas.

En las culturas americanas la comunicación presencial (*face-to-face*), si bien no era la única posible, estuvo particularmente vigente. Dominan en ella los medios corporales, como el habla y otras prácticas y expresiones inseparables del cuerpo humano (Werlen 2008: 282-285). Con la influencia europea, la comunicación que trasciende tiempo y espacio empezó a desempeñar un rol importante. Esta implica el reemplazo de la interacción directa por otros medios, principalmente escritos. La escritura crea, según Constance Classen, un estado de alienación, separando al escritor de sus escritos y al lector de su lectura. Mientras en la cultura letrada se distinguía entre “pensar” y “actuar”, en las culturas orales andinas predominaba la identificación de la persona que crea con el acto de crear (Classen 1993: 111). Con la colonización se originó un dilema entre “mundo oral” y “mundo de la escritura” (Classen 1993: 119). Sin embargo, la historiografía tradicional se ha centrado casi exclusivamente en investigar comunicaciones históricas a través de medios textuales (a veces también visuales). Es necesario, pues, redefinir qué se entiende como “medio de comunicación”, incluyendo la dimensión comunicativa de cuerpos, espacios y artefactos, con sus características performativas y materiales.

Una cuestión central es el problema de los diferentes sistemas de representación y recepción de informaciones. La adaptación particular de las informaciones semánticas que contiene un objeto, un texto o un acto, solo se realiza en el momento de la recepción. En esta lógica, la recepción se entiende como un acto performativo de pro-

ducción de significado (Kern 2010: 266). Por eso, deberíamos desarrollar conceptos más integrales sobre los mecanismos cognitivos y el rol de los regímenes sensoriales en los procesos de transculturación. A pesar de que la dimensión afectiva y el rol de las percepciones sensoriales para interpretar la historia ya fueron propuestas por la escuela francesa de los *Annales* (Febvre 1941), el desarrollo de una metodología apropiada todavía se encuentra en una fase inicial.<sup>2</sup> Tal vez no hemos puesto todavía la atención necesaria en los indicios. O acaso el triunfo de la interdisciplinariedad en las humanidades no pasa de simple gesto. No hemos conseguido todavía pensar el pasado de forma holística, atendiendo a la complejidad de las realidades humanas. En cualquier caso, hasta el momento no hemos encontrado ninguna solución al problema de la recepción acorde con los requerimientos epistemológicos de las ciencias históricas. Queda pendiente prestar mayor atención también a otros sistemas epistemológicos ajenos a nuestro horizonte académico para tratar de captar las posibles lecturas y los factores culturales que influyen en los procesos de percepción de forma más minuciosa. Esto no significa favorecer una u otra interpretación o tratar de buscar y separar en un artefacto los elementos supuestamente “europeos” e “indígenas”. Se trata más bien de poner de relieve la variedad de posibles adaptaciones, conectándolas con las epistemologías que participan en estos procesos.

Postulamos que la configuración comunicativa de saber religioso se realiza en la interrelación de sus articulaciones mediales y su percepción cognitiva y sensorial por los actores históricos (Baumgarten/Kramer 2009: 11-28). Estas dinámicas se verifican en un espacio que está marcado por (a) las estructuras socioculturales del lugar, (b) las instancias regulativas (normas autóctonas y cristianas, Iglesia, sistema colonial) y (c) las prácticas culturales (prácticas de percepción, uso, reproducción, sustitución, etc.). Esta aproximación permite considerar diversos tipos de dinámicas de comunicación transcultural. Aumenta la sensibilidad hacia fenómenos aparentemente híbridos, que no necesariamente fueron percibidos por los actores históricos como tales sino como articulaciones obvias, creadas desde la lógica semántica de su lugar de origen (Dean/Leibsohn 2003: 11).

Con los presentes artículos nos hemos propuesto describir algunas de las posibles lecturas de distintas representaciones mediáticas. La perspectiva de la intermedialidad —o sea, de las referencias semánticas, estéticas, de sinestesias, etc.— permite identificar una masa suficiente de elementos para alcanzar una visión más integradora (que, ojalá, no vuelva a caer en simplificaciones). Las cuestiones temáticas abordadas por estos textos enfocan distintos niveles de comunicación religiosa. La contribución de Astrid Windus trata de la función de los espacios naturales y construidos en los procesos de comunicación transcultural para organizar la relación entre el universo humano y el trascendente. Se investigarán no solamente formas de representación de conceptos religiosos andinos y cristianos en la arquitectura (las iglesias parroquiales) y la topografía sagrada del altiplano charqueño, sino también fenómenos de apropiación recíproca

---

<sup>2</sup> Autores que indagan en este asunto son Siracusano (2005) y Classen (2012).

de estos conceptos por todos los actores presentes en esta zona de contacto colonial a partir de los indicios encontrados. Otra forma de interacción entre los seres humanos y las fuerzas trascendentes, que se materializó primero en una catástrofe natural y luego en la milagrosa salvación de algunas personas devotas por obra de una advocación local de la Virgen María es la presentada por Pablo Quisbert. El trabajo analiza el proceso narrativo a través del cual el desastre natural se convirtió en la manifestación más palpable de la ira divina, causada por la pecaminosidad humana. La percepción de catástrofes naturales como producto de una relación perturbada entre humanos y las fuerzas transcendentales muestra que los desastres no son ni fenómenos puramente naturales, ni enteramente sociales (Janku/Schenk/Mauelshagen 2012: 2). Tanto en la lógica cristiana de la temprana Edad Moderna como en la andina, son lo que Mircea Eliade (1978) define como hierofanías: manifestaciones de lo sagrado que desempeñan un rol clave para la comunicación religiosa entre los actores históricos.

La compleja relación entre los actores locales, sus entornos naturales y las fuerzas divinas es también el tema del trabajo de Camila Mardones. Con el análisis iconográfico de la pintura mural de cinco iglesias coloniales ofrece herramientas que permiten ampliar las interpretaciones tradicionales de sus conjuntos plásticos. Se muestra que los elementos fitomórficos que decoran los muros interiores no solo remiten a la idea cristiana del paraíso celestial, sino también a las características naturales y culturales del lugar, donde el elemento vegetal tiene una función clave para la producción y comunicación de significados religiosos.

Un aspecto más de la comunicación visual de conceptos religiosos en Charcas es tratado por Albeto Martín Isidoro y Clelia Domoñi. Estos autores analizan la circulación de modelos gráficos por la región andina. Muestran cómo dos ciudades relativamente lejanas se contactan espiritualmente a partir de una misma fuente gráfica utilizada para la difusión de una idea cristiana, la de la Inmaculada Concepción. Se trata de una reinterpretación de un mismo modelo común en dos zonas de contacto muy distintas: en Quito (sede de obispado y de la Real Audiencia) y en Caquiaviri, parroquia rural en la provincia de Pacajes.

La función comunicativa de la materialidad de artefactos se profundiza más en la contribución de Andrea Nicklisch. El artículo investiga un aspecto casi omitido por la historiografía andina: el rol de la plata y de la platería eclesiástica en la conversión de los indígenas en Charcas. Más allá de la iconografía, la información contenida en objetos de plata se codifica por sus cualidades sensoriales y las propiedades atribuidas al material por los sistemas culturales andinos y europeos. El caso de la plata muestra que la cuestión de la materialidad como medio de comunicación es fundamental para entender procesos de comunicación transcultural.

El dossier se cierra con la contribución de Andrés Eichmann que enfoca algunas de las dinámicas intermediales que formaban parte de la liturgia y la producción performativa de sacralidad dentro de las iglesias. El artículo parte de una propuesta teórica que busca abarcar toda la poesía religiosa en lenguas vernáculas (también indígenas) destinada al canto (siglos XVI-XVIII), que la considera en relación de complementa-

riedad con el sermón. La diferencia de densidades de producción de ciertos tipos de piezas en el ámbito urbano en relación con el rural le lleva a hacer algunas propuestas encaminadas a comprender la interacción de quienes han intervenido en el proceso comunicativo. El artículo resalta la importancia de la música no solamente como un medio clave para la conversión, sino también como una articulación que relaciona los distintos géneros comunicativos y rituales (como la liturgia, el sermón y la procesión) y que se distingue de ellos por sus particulares características sensoriales.

Una de las conclusiones más fundamentales que podemos sacar de la riqueza y variedad de perspectivas y resultados obtenidos en las cinco contribuciones sobre la comunicación transcultural de saberes religiosos es que no deberíamos reducir esta cuestión a los clásicos discursos académicos, teológicos e intelectuales. Para llegar a un concepto más preciso de transculturación y entender mejor sus dinámicas, es indispensable indagar más en las lógicas y epistemologías locales, en las dimensiones y registros sensoriales que determinan la representación y percepción de ideas en cada lugar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baumgarten, Jens/Kramer, Kirsten (2009): “Visualisierung und kultureller Transfer”. En: Kramer, Kirsten/Baumgarten, Jens (eds.): *Visualisierung und kultureller Transfer*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, pp. 11-28.
- Classen, Constance (1993): *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*. London/New York: Routledge.
- (2012): *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. Champaign: University of Illinois Press.
- Dean, Carolyn/Leibsohn, Dana (2003): “Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America”. En: *Colonial Latin American Review*, 12,1, pp. 5-35.
- Eliade, Mircea (1978): *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. San Diego: Harcourt Brace & Company.
- Febvre, Lucien (1941): “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”. En: *Annales d’histoire sociale*, 3, pp. 5-20.
- Gruzinski, Serge (2002): *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. New York/London: Routledge.
- Janku, Andrea/Schenk, Gerrit/Mauelshagen, Franz (eds.) (2012): *Historical Disasters in Context. Science, Religion, and Politics*. New York: Routledge.
- Kern, Margit (2010): “Übersetzungsprozesse in der religiösen Kunst der Frühen Neuzeit: Die Mission in Neuspanien”. En: Jürgens, Henning P./Weller, Thomas (eds.): *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 265-291.
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*. London/New York: Routledge.
- Siracusano, Gabriela (2005): *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas: siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2004): “Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe, Thesen, Forschungsperspektiven”. En: *Zeitschrift für Historische Forschung*, 31, pp. 489-527.

Werlen, Benno (2008): “Körper, Raum und mediale Repräsentation”. En: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (eds.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, pp. 365-392.

| **Astrid Windus** es investigadora del Departamento de Historia Global de la Universität Hamburg. Es directora del grupo de investigación “Texto, imagen, performatividad. Cambios y ambivalencias de órdenes culturales en zonas coloniales de contacto (provincia de Charcas y Filipinas, siglos XVII y XVIII)”. Sus área de interés son la historia (trans-)cultural andina y latinoamericana, la historia afro-latinoamericana, estudios culturales y postcoloniales, historia visual y material. Entre sus publicaciones destacan: *Afroargentiner und Nation* (2005) y “Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion” (2015). También ha coeditado el volumen *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Latin America and the Philippines* (2013) y el dossier “El ‘tiempo’ en Latinoamérica colonial” (*Indiana*, 2013).

| **Andrés Eichmann Oehrli** es licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) y doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Navarra (España). Se ha desempeñado como profesor de Literatura en universidades de Francia, España y Bolivia, docente en la Universidad Mayor de San Andrés (Literatura del periodo colonial) e investigador en la Universidad Nuestra Señora de La Paz, presidente de la Sociedad Boliviana de Historia y de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos. Es autor de *Letras humanas y divinas en (...) La Plata* (2005), *Entremeses, loas y coloquios de Potosí* (2005, con Ignacio Arellano) y *Cancionero mariano de Charcas* (2009).