

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

El tercer espacio en las pinturas de Caquiaviri.

Agustina Mazzini.

Cita:

Agustina Mazzini (2013). *El tercer espacio en las pinturas de Caquiaviri. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/135>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL TERCER ESPACIO EN LA PINTURA DE CAQUIAVIRI

Agustina Mazzini Uriburu¹

Facultad de Filosofía y Letras- UBA

Licenciada en Artes

agusm72@gmail.com

El proyecto de evangelización de los españoles en el territorio andino, funcionó dentro de la mecánica de transmisión de imágenes, que se convirtió, en parte, como representante de su política. Para ello se necesitó de una colonización mental, de la que se hizo cargo la doctrina, a fin de introducir los iconos extranjeros y convertir a los indígenas. La imaginación de una minoría nativa seleccionada con visiones celestiales garantizaba a los conquistadores la apropiación de las imágenes importadas, lo cual indicaba que los cuerpos vivos estaban implicados en la transferencia de la imagen. El programa estaba recién completo cuando las imágenes importadas tomaban posesión de las imágenes mentales de los “otros”.

El mensaje en la lucha entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, anclado en la relación pecado-castigo, se manifestó en el discurso iconográfico como una estrategia efectiva para llevar a cabo lo “la colonización de lo imaginario”, fenómeno que evidenció no sólo rasgos de resistencia cultural sino también de adaptación y negociación por los nativos que ocupaban, mediante sus prácticas y creencias, el lugar de lo pecaminoso. Abordaremos, la representación pictórica de un autor anónimo del *Juicio Final* (1739) de la serie de las *Postrimerías* de la Iglesia de Caquiaviri (La Paz, Bolivia) cuya técnica es óleo sobre tela, donde encontramos la presencia indígena que va camino al cielo. Nuestra propuesta hipotética es que el cacique colonial desde un tercer espacio -término que Homi K. Bhabha refiere a palabras habladas desde este tercer espacio- en el espacio colonial aplicado a las imágenes a través de las cuales vemos posiciones de poder. En los intersticios culturales, como una obra fronteriza de la cultura, se “exige” un encuentro con lo nuevo que no es parte de un pasado presente sino que crea un sentimiento de lo nuevo como un acto insurgente de la tradición

¹ Actualmente realizando el doctorado en Historia y Teoría de las Artes de la UBA, con el proyecto denominado “*La representación del cuerpo en los Cielos e Infiernos de la pintura colonial andina (siglos XVII-Princ. XVIII).*”

colonial. Al resignificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables.²

La figura del cacique portando un tocado -con una estética europea- lo identifica con lo prehispánico y reitera su autoridad, que parece haber disminuido bajo el dominio colonial. Sin la certeza oficial del lugar que le otorgaban en el más allá sus antepasados idólatras, el lugar donde se ubicaba ahora, ante el Juicio Final, tenía la posibilidad de ir al cielo.

Los Aymará

Cabe preguntarse cuales fueron las estructuras de pensamiento aymará con las que se pusieron en contacto el mundo occidental.

En primer lugar, a la concepción del tiempo cristiano lineal se le opone la concepción del tiempo cíclico de los indígenas. Por otra parte, a la ubicación del espacio cristiano cielo e infierno le corresponde una oposición entre el bien y el mal, no había una correspondencia con el “pensamiento ético y moral aymara de tal maniqueísmo típico de los cristianos” (Harris y Bouysse-Cassagne: 1988: 217). Al respecto Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* señala:(...) *que los malos se condenaban y los buenos se salvaban, no acertaban en señalar y distinguir los buenos de los malos (...)*³(Cobo, 1964: 154)

Rodríguez Romero, Agustina y Leontina Etchelecu señalan cómo en el cumplimiento del calendario ritual -con sus ofrendas y sacrificios- se dictaminaba el accionar de las huacas las que podían actuar de manera benéfica o bien perjudicando a hombres o mujeres con enfermedades, malas cosechas o climas pocos propicios. Esta práctica de reciprocidad era relacionada por los religiosos como idolatría y, en consecuencia, la dialéctica cristiana aplicada a los dioses y huacas andinos fue equiparada con el demonio, por lo tanto, considerada maligna.⁴

² Bhabha, Homi K (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

³ Citado en Harris y Bouysse -Cassagne.

⁴ Rodríguez Romero, Agustina y Leontina Etchelecu (2010), “El abismo de los sentidos: El infierno de Carabuco y la predica sobre las postrimerías “En: Siracusano, Gabriela (comps) *Paletas del Espanto: color y cultura en los cielos e infiernos de la pintura colonial andina*, UNSAM, EDITA, p. 41.

Otra diferencia fue el culto a los muertos que tal como lo practicaban los indígenas andinos, en términos generales, la vida de los muertos en el más allá seguía indisolublemente ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de necesidades materiales.⁵

Dios los quiere... pero hay que convertirse

Desde comienzos de la evangelización se necesitó la colaboración de los caciques para transmitir la doctrina Juan Carlos Estensoro aborda el discurso doctrinal previo al Tercer Concilio Límense (1583) para ver cómo se presentó una fuerte heterogeneidad en donde se retratan tres proyectos de evangelización, el de los encomenderos, el del clero regular y el del clero secular, producto de una falta de estructura institucional. Un segundo rasgo, a lado de esta heterogeneidad, son las estrategias alternas ante el problema de la lengua, a partir de un grupo de tres: la memorización (los nativos debían aprender las oraciones y palabras claves de la fe en español o aun en latín), la traducción y el uso de metáforas o paráfrasis en la lengua vernácula. A causa de estos límites evidentes, lingüísticos, y del poco número de religiosos a los que la evangelización estaba constreñida en su inicio, llevó a la conversión de los curacas principales y sus familias para que contribuyeran a la difusión del mensaje cristiano. Un tercer rasgo que acompaña todo el proceso de evangelización fueron los diferentes enfoques para transmitir los dogmas cristianos en la catequesis indígena.

Es con la llegada del Virrey Toledo en 1569 que en lo político y el desarrollo del III Concilio Provincial de Lima entre 1582 y 1583- como consecuencia de las disposiciones del Concilio de Trento- en lo religioso cuando se imponen las bases institucionales del sistema colonial.⁶ El virrey Toledo establece la lista de quienes eran los incas y sus descendientes, y se ocupa de demostrar que constituían una dinastía reciente e ilegítima, de la que además Atahualpa no formaba parte.

⁵ Como Cieza de León (1554) y Gracilaso de la Vega (1609).Cfr.Ramos, Patricia (2010) *Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cuzco 1532-1670*, IFEA, Lima. Estudia los lugares de enterramientos como establecen vínculos entre el culto a los antepasados y el espacio. Estos lugares estaban vinculados a las actividades de subsistencia y a la vida política de los habitantes: eran indicadores del control del territorio y sus recursos, de los vínculos que unían a la sociedad, de las jerarquías internas y de las relaciones con grupos vecinos. p.38

⁶ El material impreso como resultado de este concilio fueron: *Doctrina Cristiana y Catecismo* (1584) *Confesionario para los curas de indios* (1585) y *Tercer Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermonario* (1585).

Como sucedió con otros aspectos de la doctrina religiosa, en cuanto al tema de los incas y sus ancestros imperó la variedad e incertidumbre en cuanto a contenidos y liturgia debido a que la posibilidad de salvación de los ancestros podía fomentar el culto a los antepasados -práctica indígena que la evangelización deseaba eliminar. Con la introducción del Purgatorio y el distanciamiento generacional de aquellos que no conocían la religión cristiana, el tema encuentra nuevas adaptaciones a las prácticas indígenas.

Significativamente, 1610 marca una intensificada actividad extirpadora desatada por las denuncias de Francisco de Ávila ante la permanencia de los ritos y costumbres prehispánicas en la zona de Huarochiri. En tanto, Ávila en su *Tratado de los evangelios* (1648) predica en los sermones la resurrección de los incas, controlando un discurso político que le daba una base divina-católica a la autoridad curacal confirmando la inserción de la elite en la sociedad colonial.⁷ En estos mismos años el arzobispo Pedro de Villagomez encarga a Fernando de Avendaño sus *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* 1649, retomando como en los sermones *Tercer Concilio*, evoca a los antepasados paganos para la condena infernal. Al respecto Avendaño dice:

Decidme agora hijos, todos estos hombres que an nacido en esta tierra antes que los Españoles predicaran el Santo Evangelio, quantos se an salvado?Quantos se an ido al cielo?Ninguno. Quantos Incas se han ido al infierno?Todos (...).Todos estos se fueron al infierno donde están padeciendo por sus pecados: porque adoraron al demonio en las Huacas (...) (Avendaño, 1648, vol. 2. Fol. .114v-115r.)

La expansión del llamado nacionalismo inca entre las elites curacales, sumado a las esperanzas políticas que, como la predicación del mito de Inkari que provenía de Ávila había sembrado el catolicismo incaista del siglo XVII en un público mayor, era una estrategia de *hibridez colonial* debido a que los privilegios sociales concedido por la propia corona pudiera ofrecer una posibilidad de subversión. La ambivalencia surgió cuando, sus vínculos de sangre con los incas, vistos desde tiempo del Virrey Toledo como tiranos y de los que muchos habían querido tomar distancia, los podía hacer nobles. La corona debía conservar también un equilibrio entre el mantenimiento del

⁷ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003) “*Del Paganismo a la Santidad .La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*” Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e IFEA, p. 354.

ámbito simbólico incaista y la figura del rey que concedía su reconocimiento; sin ello las tensiones sociales se haría insostenibles.⁸

Este cambio refuerza la autoridad del rey uniendo la sucesión de los incas con los reyes españoles. Es en el periodo que va desde 1723 a 1750 cuando desaparecerán paulatinamente los incas abstractos y los incas encarnarán en la plaza pública de Lima a los incas históricos de las dinastías pintadas para garantizar ritualmente la cesión de la soberanía.⁹

Consideramos que son estos acontecimientos políticos y sociales entre finales del siglo XVII y principio del siglo XVIII, los que formaron parte de las lecturas para la configuración del conjunto de las pinturas de Caquiaviri.

La representación del Inca

Dentro del espectro de estudios que vinculan la idea de cuerpo con las relaciones de poder se destaca la obra de Michel Foucault, quien en su libro *Vigilar y Castigar* señala que las relaciones de poder operan sobre el cuerpo como una presa inmediata cercándolo, dominándolo y obligándolo a determinadas ceremonias. Este cerco político del cuerpo se articula con las relaciones complejas de la utilización económicas del cuerpo como fuerza de producción inserta en una puja de fuerzas ligadas al poder y de dominación. En este sentido, el cuerpo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.¹⁰

En su análisis Foucault si bien no ignora el ámbito de lo sagrado, tampoco le concede una atención especial. En el contexto de la conquista esta en juego un proyecto más ambicioso: la conversión religiosa de los invadidos. Desde principios de la

⁸ Bhabha, Homi K (2010) *Op.cit*, p.143.aplicamos el termino de *hibridez colonial* como otros saberes que entran en el discurso dominante, desestabilizando su base de autoridad y cuestionando sus reglas de reconocimiento.

⁹ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2005), "Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Tupac Amaru II". En: *Los Incas, Reyes del Perú*, Cummins, Thomas (Ed) Lima , BCP, p.163.-167

¹⁰ Foucault, Michel (1992) *Vigilar y castigar-Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 1992. pp.32-33. Hay también dos diferencias fundamentales en relación a los ejemplos que da Foucault. En primer lugar, los episodios de la conquista no se desarrollan en un saber cultural y político común. Mientras que el uso de la violencia física que estudio Foucault esta dirigido contra el criminal y confirma el poder del monarca que todos reconocen, la violencia de la conquista-expresada en juicios sumadísimos, torturas y ejecuciones-se inicia con la ejecución de un soberano. La violencia de este episodio arroja una sombra sobre todos los actos que le siguen, y aparece como el único lenguaje posible que, al mismo tiempo que destruye hecha las bases, de un nuevo orden. Lo sagrado es lo que le da coherencia a este nuevo orden.Cfr. Ramos , Patricia(2010) *Op.cit*, p.140

evangelización, se interesó por reconocer a las élites indígenas en las celebraciones religiosas católicas. La necesidad de que sirvieran de modelo de conversión para los otros miembros de la población permitía que negociaran su autoridad política en la situación colonial.¹¹

Para la organización de la mita potosina, el virrey Toledo implementó las capitanías de mita, que se ligaban al malku en función de su potencial organizador de la mano de obra. En líneas generales los capitanes de mita se responsabilizaban de reclutar los contingentes mitayos entre los repartimientos bajo su jurisdicción.¹²

La construcción sobre el cuerpo y los atuendos en la sociedad colonial, conforme la representación de la cabeza real del soberano andino con los atributos simbólicos que lo identifican. Tanto españoles como indígenas se apropiaron de las representaciones visuales y textuales que la sociedad colonial ofrecía provocando un acomodamiento que siendo aprovechado por las élites dominantes en muchas oportunidades fue motivo de preocupación en otras.

Si alguna identificación podemos hacer es porque las crónicas y la historiografía europea posteriores han tratado de insertar el tiempo cíclico andino a un tiempo cronológico cristiano, así como han asimilado el concepto de inca al de rey occidental. No tenemos la certeza que los signos atribuidos por los españoles a los indígenas hayan sido signos prehispánicos, ya que son fácilmente identificables como convenciones europeas.

Según Juan Carlos Estenssoro la figura de Atahualpa y su mascapaycha desde principios de la conquista fue apropiada por los españoles, para representar la victoria del Inca sobre su hermano Huáscar y convertirlo en señor universal del Tawantinsuyu y portador de la mascapaycha, que asimilándola a la corona lo convirtió en soberano legítimo.¹³ Esta estrategia explica cómo Atahualpa simbolizaba una unidad que no existía. Lo que desencadenó como sola cabeza al mando de las tierras andinas se

¹¹Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2005) *Op.cit.* p.137. Para el ejercicio efectivo del cargo de curaca, ratificado por la corona, era más importante ser católico que pertenecer a un linaje genealógico.

¹² La figura del capitán de mita como dijimos fue crucial para el abastecimiento de mitayos. Retomamos que ese aspecto simbólico-cultural de ese cargo que Don Gabriel Fernández Guarachi lo ejerció once ocasiones, y otras tantas, su sobrino y sucesor don Pedro.

¹³ La mascapaycha era un a borla de lana muy fina que iba cocida al llautu y caía sobre la frente. Encima de la borla estaba el tupaqochor, una placa de oro, y sobre ella, en un palo un pompón emplumado de cuya sima salían tres plumas distintas. cree que este podría ser el *suntur pawqar*. Carolyn Dean (2001) en su libro *LOS CUERPOS DE LOS INCAS Y EL CUERPO DE CRISTO*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, p. 122.

Garcilazo de la Vega (2004) *Comentarios Reales de los Incas*, México, FCE, define la borla como parte del tocado, insignia de la nobleza incaica : amarilla del rey heredero y la colorada del Inca reinante que la describe “ borla colorada a manera de rapacejo, que se tendía de una sien a otra “.T.I.p.678

convirtiera en el último monarca americano, así Carlos V podía hacerse del poder de estas tierras como soberano único.¹⁴

Lo más representativo para el inca, en lo que los cronistas se detienen a describir es el uso de llautu de colores. Al respecto Gracilazo de la Vega dice de la nobleza que “*El primer privilegio que el Inca dio a sus vasallos fue mandarles que, a imitación suya, trajesen todos en común la trenza en la cabeza. Empero que no fuese de todos los colores como la que el Inca traía, sino de un solo color. Y que fuese negro*” (Gracilazo de la Vega, 1609: Tomo 1: 55).

Guaman Poma especifica que el llautu de Manco Capac fue verde, el del tercer inca fue rojo, y el de Pachacuti fue rosado.¹⁵

Tras la decapitación de Atahualpa, de alguna forma se deslegitima el poder indígena, pero ante los serios problemas de sucesión y las confusiones políticas de estos años iniciales, la elite indígena se conforma como un mediador en las instancias de negociación, acomodamiento e intercambio entre quienes ejercían el poder a partir de prácticas insertas en regímenes discursivos y aquellos que debían someterse a dichas estructuras en la sociedad virreinal que se estaba formando.¹⁶

Es entre los años del gobierno del Virrey Toledo y finales del siglo XVII, al fijar las ramificaciones genealógicas incaicas, abre la posibilidad a la nobleza andina de identificarse con los incas históricos ganando así un espacio en las representaciones de los rituales cristianos donde por medio del poder divino era posible asegurarse una legitimidad política- como reyes que han perdido su soberanía -y religiosa para disfrutar de la salvación.¹⁷ A la par de la multiplicación de la figura de los incas en los rituales religiosos de la cristiandad peruana, en terreno político -salvo en alguna coyuntura de crisis, que estalla justamente porque alguien logra ser reconocido en su rol- se hace abstracta. El inca pasa a ser una alegoría de la antigua soberanía local o una personificación del reino del Perú.¹⁸

A su vez, es en la representación corporal donde se puede identificar estrategias de *negociación* entre los diferentes actores sociales, ya que su tratamiento plástico no sólo exhibe maneras en que los mismos intervinieron en la sociedad colonial a partir de prácticas tendientes a reforzar o diluir lazos sociales y culturales, sino que también

¹⁴ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2005). *Op.cit.*, p.100

¹⁵ Guaman Poma de Ayala (2008), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Lima, Perú, FCE, T.I. pp.71-92.

¹⁶ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2005) *Op. cit.* p.129.

¹⁷ *Ibidem.* 135

¹⁸ *Ibidem.* p. 131, 135y 136. Dean, Carolyn (2001). *Op.cit.* p.100

posibilita una reflexión sobre los modos en que estas representaciones actuaron como legitimaciones visuales de grupos sociales que desde este *tercer espacio* fueron construyendo y transformando su identidad como sujetos activos, según sus necesidades.

Al plantearnos nuestra hipótesis surgió, como contexto en el cual se inserta la problemática de lo corporal, la pregunta acerca de la *identidad*. ¿Puede el cuerpo como representación contribuir a la construcción de identidades? La mirada desde la sociología de la cultura puede ayudar a resolver este problema. Trabajos como los de Néstor García Canclini contribuyen a pensar cómo la *identidad* no es algo absoluto ni acabado, sino que es un proceso en el que las polaridades deberían ser dejadas de lado, para centrarse en un lugar crítico, a fin de buscar en los intersticios los elementos híbridos que exalten los caracteres propios más que las unificaciones. Es decir, el autor no pretende eliminar la idea de la *diferencia*, ni tampoco desea contraponer un sistema de diferencias a otro, sino procesar la manera en que se produce la *negociación* de esas diferencias.¹⁹

Los signos de la identidad indígena forman parte del repertorio de motivos incaicos apropiados desde principio por los conquistadores y representados por las convenciones plásticas europeas. En este espacio común desde la *diferencia cultural* esos signos traducidos – al nuevo lenguaje- en nombre de la tradición no son necesariamente un signo fiel de la memoria histórica sino una estrategia para representar la autoridad en términos de un artificio del pasado.²⁰

Los signos de poder incaico habían ganado tal presencia al ser sometidos a la lógica moral del cristianismo²¹. Había dos momentos en que la nobleza de ascendencia incaica aparecía con la ropa de los gobernantes prehispánicos en la celebración del Corpus Cristi y en la fiesta de Santiago. Ambas estaban asociadas a triunfos políticos y religiosos. El espectador colonial interpreto estas apariciones a través de una tradición festiva que plasmaba su propia superioridad mediante un marco triunfal sobre la cual se situaba a los celebrantes disfrazados.²²

¹⁹García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.

²⁰ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2005) *Op.cit* p. 276.para una opinión distinta léase Dean, Carolyn (2001) *Op.cit.p.100*.

²¹ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2005), *Op.cit.* p.145.

²² **Dean, Carolyn(2001)**, *Op.cit.p.* 46.

El tercer espacio en la pintura

De todos los caciques Fernández Guarachi el que nos interesa es Gabriel. Estuvo activo entre los años 1644 y 1657 y aparentemente obtuvo su título de cacique desde el siglo XVI.²³ En su testamento dispone dinero, entre otras, para construir de nuevo la iglesia, que debían ser ejecutados por sus sucesores.²⁴ Entre sus herederos están Pedro Fernández Guarachi de quien sabemos que fue a estudiar al Cuzco al colegio de San Bernardo, formación que suponemos fue determinante para el posterior encargo de las pinturas porque iconográficamente estos cuadros siguen la tradición de los pueblos indios de las reducciones jesuíticas de finales del siglo XVI.²⁵ Para nuestro análisis lo que tenemos que resaltar es el interés de los caciques en la construcción y en la posterior decoración de las iglesias y sus pinturas.

El hijo de Pedro Fernández Guarachi, José, también estudió en el colegio de la Compañía de Jesús de La Paz y en San Bernardo del Cuzco.²⁶ Es José que en 1720, siendo mallku de Machaca, fue designado alcalde de los cuatro suyus y se le concedió el uso del escudo de armas en virtud de su ascendencia inca. Estas referencias remiten al pasado incaico constituyendo, asimismo, un acercamiento hacia los cánones del mundo hispánico. Esta “memoria genealógica” establecía vínculos con el Tawantisuyo por un lado por la alianza entre el linaje Warachi y el poder incaico- según un documento de 1805 recibe una camiseta de su vestir o unku que el inca Mayta Capac le había obsequiado a los descendientes de Apu Warachi- por el otro con el entronque de una ascendencia incaica²⁷. Todo esto nos hace suponer la presencia de los descendientes de Apu Warachi en los cuadros del *Juicio Final y la Muerte* de Caquiavirri

²³Morrone, Ariel Jorge (2010) “Legitimidad, genealogía y memoria en los andes meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI –XVII). *Memoria Americana*, 18(2), pp.211-237. Este trabajo vuelve sobre el renombrado linaje nativo atendiendo el relato de los orígenes y los aspectos simbólicos asociados a la tardía construcción de una memoria genealógica con las claras inatenciones reivindicativas y ciertas referencias en torno al significado de la legitimidad emanada de los ayllu (agrupaciones parentales de base).

²⁴Urioste de Aguirre, Marta (1978) .Los caciques Guaraches, En: *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*, La Paz., 1978.

²⁶Gisbert, Teresa (2004), *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Bolivia, Editorial Gisbert y Cia p. 93 explica que en el Beaterio de Machaca las mujeres se dedican a tejer ropa escogida distinta a la ropa destinada al tributo. Así se explican las camisetas o unku usados por los caciques, ornadas en forma específica y según determinados diseños que no podían repetirse. Los Beaterios de Indias, no son más que los Acllahuasi cristianizados que duran todo el virreinato.

²⁷Morrone, Ariel Jorge (2010), *Op.cit.* p.217.

Lucia Querejazu Escobari supone que por su largo estadio en el gobierno llegó a mantener relaciones con Cuzco y fue quien se encargó de hacer pintar las series de San Antonio Abad y las Postrimerías en la Iglesia de Caquiaviri.²⁸

Si tratamos de entrelazar todos estos datos con la figura indígena del *Juicio Final* (fig.1)(1739) es este *tercer espacio* donde los signos son apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer.²⁹ En la presencia del cacique—al estar pintado con piel blanca— es posible reconocer la *hibridez* que marca la *diferencia* al portar el *llanto* de color negro solo por esa insignia nos permite identificarlo como noble indígena pero por las aplicaciones de las perlas esta producido con una estética europea. Entonces, un cacique que por el tocado se identifica con lo prehispánico y reitera su autoridad, que parece haber disminuido bajo el dominio colonial. Pero, por su carácter de “conversión” produce una *negociación* -sin tener la certeza oficial del lugar que le otorgaban en el más allá por sus antepasados idólatras- y se coloca en un lugar a la espera de ser elegido.

Del mismo autor anónimo en la representación de la *Muerte* (1739) (fig.2) de la serie de las *Postrimerías* de la Iglesia de Caquiaviri (La Paz, Bolivia), junto a las insignias de autoridades civiles y eclesiásticas el unku morado como la presencia del poder incaico,³⁰ *el mimetismo* involucra un cambio entre la mímica y lo que imita, diferenciando entre el poder de aquellos que es pura vanidad de la figura del Inca que es abstracta.³¹

²⁸ Paredes, Manuel Rigoberto (1955) *Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi*, La Paz, Ediciones Isla. recuerda como José, por encargo de su tío Gabriel, reconstruye la iglesia del pueblo de Jesús de Machaca y como la adorno :”había hecho pintar grandes cuadros murales al óleo (..) en el primero se hizo retratar (...) Pero(...) un cura (...) tuvo la entupida idea de borrarlo de vengarse del cacique fundador borrando su retrato (...) p.15. Se asemeja a las pinturas de Caquiaviri por el tamaño monumental de los cuadros.

²⁹ Bhabha, Homi K,(2010) *Op.cit.*p.58. Cfr. Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance. Literaey, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.p.16.Cree encontrar un “Tercer Espacio” de pensamiento en la constitución de una “hermenéutica pluritopica “cuyas preguntas atienden a la formación de sentido insita en la formulación del proyecto de trabajo ¿Cuál es el locus de enunciación desde el cual el sujeto de entendimiento comprende situaciones coloniales? en otras palabras ¿en cual de las tradiciones que se quiere comprender se inscribe el sujeto de la comprensión? ¿Cómo puede repensarse el acto de la lectura y el concepto de interpretación dentro de una hermenéutica orientada pluritopicamente en la esfera de una semiosis colonial? .p.16

³⁰ Gisbert, Teresa (2004), *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Bolivia, Editorial Gisbert y Cia, p.168 que en el testamento de José Fernández Guarachi (Archivo de la Universidad Mayor de San Andrés, 6 de agosto de 1734, en un pequeño legajo sin foliar) un “unku” color morado se encontraba entre sus bienes

³¹ Bhabha, Homi K (2010) *Op.cit.* pp.111-119 el autor define la utilización del *mimetismo* como herramienta de poder en el discurso colonial inglés. En un principio, parecería que el mimetismo colonial intenta crear una imagen del *Otro* colonizado que pueda entenderse a través de su incorporación a los modelos creados por el grupo dominante, pero siempre remarcando que aún es diferente al inglés.



1-JUICIO FINAL, OLEO SOBRE TELA, IGLESIA DE CAQUIAVIRI, 1739, BOLIVIA. DETALLE.



2-MUERTE, OLEO SOBRE TELA, IGLESIA DE CAQUIAVIRI, 1739, BOLIVIA. DETALLE.

Fuentes

Avendaño, Fernando (1649). *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe católica*, en la lengua castellana, y la general del Inca, Lima, José López de Herrera.

Cobo, Bernabé (1964), *Historia del Nuevo Mundo, De las opiniones que tuvieron los estos indios en lo que toca al animas y otra vida después de esto*, Madrid, BAE, 1964.

Guaman Poma de Ayala (2008), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Lima, Perú, FCE.

Garcilazo de la Vega (2004), *Comentarios Reales de los Incas*, México, FCE.

Bibliografía

Bhabha, Homi K (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

Dean, Carolyn (2001), *LOS CUERPOS DE LOS INCAS Y EL CUERPO DE CRISTO*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), *“Del Paganismo a la Santidad .La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750”* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e IFEA.

_____“Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Tupac Amaru II” (2005)., *Los Incas, Reyes del Perú*, Cummins, Thomas (Ed) ,Lima, BCP.

Foucault, Michel (1992), *Vigilar y castigar-Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós.

Gisbert, Teresa (2004) *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Bolivia, Editorial Gisbert y Cia.

Harris, Olivia y Terréese Bouysse-Cassagne (1988), “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, Xavier Albo Corrons (comp.)*Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid, Alianza, pp. 217-281.

Morrone, Ariel Jorge (2010) “Legitimidad, genealogía y memoria en los andes meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machas (Pacajes, siglos XVI –XVII), *Memoria Americana*, 18(2) Buenos Aires: pp.211-233.

Paredes, Manuel Rigoberto (1955) *Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi*, La Paz, Ediciones Isla.

Querejazu Escobari, Lucia (2010) “Cielo/Infierno/Tentación la muerte en Caquiaviri”, *Entre Cielos e Infiernos*, Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco, la Paz, Bolivia, Fundación Visión Cultural.

Ramos, Patricia (2010), *Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cuzco 1532-1670*, Lima, Perú, IEP, Cooperativa Regional para los Países Andinos, IFEA.

Rodríguez Romero, Agustina y Leontina Etchelecu (2010), “El abismo de los sentidos: El infierno de Carabuco y la predica sobre las postrimerías “En: Siracusano, Gabriela (comps) *Paletas del Espanto: color y cultura en los cielos e infiernos de la pintura colonial andina*, Buenos Aires: UNSAM, EDITA, pp.33-53.

Urioste de Aguirre, Marta (1978).”Los caciques Guaraches”, *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*, La Paz, Bolivia.