



LA ESPACIALIDAD COMO EJE INTEGRADOR TRANSCULTURAL EN LOS TEMPLOS DEL VALLE SUR DEL CUSCO: ANDAHUAYLILLAS, HUARO Y CANINCUNCA

Francisco Mamani Fuentes*

Université Paris Sciences et Lettres – Ecole Normale Supérieure

Universidad de Granada

fmamanif@gmail.com

Consideraciones generales

La llamada *Temprana Modernidad* europea se inicia con la llegada de los españoles y portugueses a América. Este proceso histórico tan complejo dio un giro a la concepción espacial del globo, pues dio inicio a un gran entramado de circulaciones y relaciones globales. Esta presentación pretende abordar ciertas conexiones, hilos de Ariadna, entre el naciente Imperio español y América. Para ello me enfocaré en las lógicas espaciales que se desarrollaron en el valle sur del Cusco durante el siglo XVI y principios del XVII y cómo podemos visibilizar un particular entramado transcultural que conecta Granada con pueblos como Andahuaylillas, Huaro o con construcciones como la capilla de la Virgen Purificada de Canincunca.

A partir *Spatial Turn*¹, la espacialidad se ha convertido en un área de estudio destacada en las humanidades. Estas investigaciones nos han permitido comprender tanto las lógicas internas y externas de los espacios, como las interrelaciones entre la arquitectura y el sistema urbano. En el caso americano, durante el periodo virreinal, tenemos una larga lista de investigadores que se han dedicado a comprender

* Doctorando en Historia del Arte en la Université Paris Sciences et Lettres – Ecole Normale Supérieure (ED 550–EA 7410), en cotutela con la Universidad de Granada. Becado Conicyt–Becas Chile Doctorado en el Extranjero. Correo electrónico: fmamanif@gmail.com.

¹ Barney Warf & Santa Arias, 2009.

los fenómenos que conectan la arquitectura y el urbanismo, aunque no siempre bajo la mirada del giro espacial².

¿Cuál entonces sería la diferencia metodológica entre el *Spatial turn* y los estudios que tradicionalmente han estudiado las relaciones entre la arquitectura y el urbanismo? Esta pregunta puede ser respondida desde diversos ángulos, debido a que las relaciones espaciales no solo se manifiestan en la arquitectura y el urbanismo. Desde una perspectiva bastante acotada podemos decir que este giro concibe a la cultura como un espacio en el que se pueden realizar análisis sincrónicos de un determinado fenómeno o producto cultural, destacando de esta manera las relaciones de simultaneidad y las conexiones entre puntos dispares³.

Desde este punto de partida teórico queremos conectar los procesos históricos, artísticos y por sobre todo espaciales del programa de construcción mudéjar desarrollado en el Reino de Granada y en el valle sur del Cusco. Es importante mencionar que la aplicación de este programa ocurrió en un contexto de conquista y colonización durante el siglo XVI. De esta manera lo que sucedió en el Reino de Granada después de la toma de la ciudad en 1492 sirvió de terreno experimental para lo que después será aplicado en América. La lógica del ensayo-error-corrección debe ser vista aquí como el acceso a un aprendizaje político que tenía como fin controlar un territorio, aculturizando su población nativa. El cambio de estatus de población islámica sometida al estatuto mudéjar es parte de una de las primeras políticas de incorporación de este grupo humano minoritario a las lógicas jurídicas de la Corona de Castilla⁴. La cultura material y visual heredera de al-Andalus⁵, que había sido durante la Baja Edad Media adaptada y reinterpretada en los península, produjo un nuevo lenguaje artístico —el mudéjar— que rápidamente fue elegido como soporte estético para una cada vez mas urgente política de castellanización⁶ en el reino de Granada. Estas decisiones políticas desarrollaron un *urbanismo de ocupación* que tuvo como aliado directo la construcción de parroquias, siendo estas una herramienta que focalizó la formalización del espacio conquistado según las concepciones estéticas y espaciales imperantes en la Corona de Castilla⁷.

² Gutiérrez, 1993. Salcedo, 1996.

³ Muñoz, 2017.

⁴ Cervera, 2010, pp. 122–123.

⁵ Ruiz Souza, 2012, pp. 159–160.

⁶ Henares, 1995, p. 17.

⁷ López, 2020, p. 45.

Granada y el valle sur del Cusco son dos espacios completamente distintos, distantes geográficamente y con expresiones religiosas dispares. A pesar de ello, las particularidades del siglo XVI nos permiten unir dos lugares a través de la implementación y el desarrollo de un programa de construcción que utilizó como base arquitectónica y urbanística el lenguaje mudéjar.

El programa de construcción mudéjar en el Reino de Granada

La conquista del Reino de Granada (1492) fue definitivamente uno de los grandes desafíos de la corona castellana, cerrando el capítulo de la dominación islámica en la península ibérica. Este proceso de conquista había iniciado varios siglos antes, lo que significó el control de importantes centro urbanos como la ciudad de Toledo en 1085 por el reino de Castilla. Según Gonzalo Borrás la incorporación de esta ciudad en la esfera política castellana tuvo un significado particular en el desarrollo de una nueva forma de concebir el espacio. Es en este lugar donde se pone en practica un incipiente programa de construcción que comenzó con la utilización de los edificios religiosos islámicos como iglesias cristianas. Este uso terminó dando origen a un lenguaje artístico que se utilizará en construcciones de nueva planta, lo que constituye uno de los puntos de partida del mudéjar como estética alternativa en la política de repoblación en la corona de Castilla. Por lo tanto, la ciudad se convierte en un eje experimental para la corona, el espacio donde se pueden tomar soluciones artísticas altamente pragmáticas. La versatilidad del arte mudéjar permitió entonces el paso de mezquitas aljamas a catedrales y de alcázares a palacios, sumando a esto la introducción de los nuevos lenguajes provenientes de Europa⁸.

Un aspecto que destacamos dentro del desarrollo del arte mudéjar en la península es el plan de reutilización de mezquitas como parroquias. Éste se perpetuó mediante la construcción de iglesias de nueva planta que incorporaban la estética islámica pero que también la reinterpretaban, dando inicio a un proceso de transculturación en la arquitectura⁹. Este modelo de construcción y ordenamiento espacial se convirtió en referente para otras ciudades, tales como Sevilla o Granada¹⁰.

La aplicación de este programa de construcción necesitó, además de la dirección de la corona y de los comitentes, un sistema gremial que permitiera una transferencia de saberes que se volvieron comunes, tanto

⁸ Borrás, 2006, pp. 329-333.

⁹ Sheren, 2011, pp. 137-138.

¹⁰ Borrás, 2006, p. 333.

para cristianos como mudéjares en la sociedad granadina. Con el fin del estatuto jurídico mudéjar a inicios del siglo XVI, todos los cristianos —nuevos y viejos— manejaban las técnicas asociadas a la construcción de iglesias. Este saber técnico distribuido entre albañiles, yeseros, pintores y carpinteros de lo blanco estaba controlado orgánicamente por el gremio, pero las nuevas directivas de la corona en el siglo XVI impusieron un ordenamiento jurídico a los gremios granadinos. Las ordenanzas que ya existían en otras ciudades peninsulares eran el testimonio de la evolución de la vida gremial, y la nueva ciudad de Granada debía de incorporarse al marco restrictivo que fijaba institucionalmente las soluciones artísticas que debían construirse. De esta manera la corona fortalecía el programa de construcción mudéjar, controlando la producción y la transmisión de los saberes técnicos¹¹.

En este contexto particular el Reino de Granada, en especial la ciudad de Granada, sufrió cambios espaciales notables tales como la remodelación de los espacios urbanos nazaries y la definición de espacios según su función —regia o eclesiástica—. La parroquia fue el centro neurálgico de este programa de construcción, prueba de ello es la orden dada por Cardenal Mendoza en 1501 de construir veintitrés parroquias en la ciudad. Estas iglesias fueron edificadas sobre algunas de las antiguas mezquitas que existían en la ciudad nazari, y se caracterizaron por presentar unas tipologías y una estructura de planta en la que el alzado condicionaba el cerramiento superior, y en la mayor parte de ellas se emplearon cubiertas de madera construidas según las técnicas de la carpintería de lazo¹².

Otro aspecto interesante que debemos destacar de este programa de construcción es su aplicación por razones de urgencia política y económica. La elección de este lenguaje artístico estuvo determinada por la infraestructura productiva, los procesos ejecutivos, la seguridad y economía de las soluciones, y una alta versatilidad que le permitió incorporar otros lenguajes artísticos —técnicas medievales e innovaciones renacentistas—¹³. Además la elección estuvo basada en la experiencia, en el perfeccionamiento de un programa de construcción originado en Toledo y *cuya significatividad es algo ya dado y por tanto fácilmente identificable*¹⁴. Por otro lado no debemos olvidar que además de los condicionantes económicos otra de las claves de su éxito fue la tradición constructiva y decorativa y las exigencias de comitentes que

¹¹ Henares & López, 2020, pp. 89-98.

¹² Henares & López, 2020, pp. 125-128.

¹³ Henares & López, 2020, p. 129.

¹⁴ Henares & López, 2020, p. 131.

hacían esta selección estética por ideales políticos y sociales¹⁵.

Así, podemos definir este programa de construcción mudéjar como la alternativa a una planificación espacial que tenía de trasfondo una gran estructura ideológica de aculturación, lo que propició la selección de ciertas soluciones estructurales y de algunos repertorios decorativos que conjugaban intenciones diversas y de distinto origen. Aunque siempre en el proceso ejecutivo —único— se mantenían las tradiciones productivas del mudéjar en conjunto con las practicas locales.

Programa de construcción mudéjar en el valle sur del Cusco

Al introducirnos en el programa de construcción mudéjar del valle sur del Cusco debemos en primer lugar destacar un punto importante para comprender el porqué de su implantación. La continuidad programática en tierras americanas de los procesos urbanísticos y de las construcciones religiosas peninsulares se funda en proyectos de nueva planta, no estando en la mayoría de los casos condicionados por construcciones previas. Aunque es cierto que en lugares como Cusco ciudad sí se tomaron en cuenta lógicas especiales propias del territorio, especialmente en el espacio que rodeaba la plaza mayor.

Esto no quiere decir que el programa de construcción mudéjar en Cusco fuese aplicado directamente bajo solo una intención constructiva. Es innegable que su aplicación estuvo marcada por un proceso de transculturación, en el que la transmisión de saberes técnicos estuvo mediada por la agencia de las comunidades indígenas. Esta transculturación mudéjar en tierras andinas, como bien lo ha estudiado Ramón Gutiérrez, significó un vaciamiento simbólico de los elementos formales provenientes de la península que permitió utilizar el carácter versátil del mudéjar en nuevos contextos¹⁶.

Para llevar a cabo este programa fue necesario el apoyo jurídico de la Iglesia. De esta manera, el establecimiento del Patronato Regio otorgado a los Reyes Católicos por el papa Julio II en 1508 configuró el espacio-territorio, del que podemos desprender que las construcciones religiosas son un elemento propio e integrante de la concepción espacial de la corona. Esto puede verificarse en las Leyes de Indias:

Porque los Señores Reyes Nuestrros progenitores desde el descubrimiento de las Indias Occidentales, ordenáron y mandáron que en aquellas Provincias se edificasen Iglesias donde ofrecer sacrificio á Dios nuestro Señor y alabar su Santo Nombre, y propusieron á los Sumos Pontífices,

¹⁵ Díez, 2001, p. 169.

¹⁶ Gutiérrez: 1995, pp. 151-159.

que se erigieron y fundaron, dando para sus fábricas, dote, ornato y servicio del culto divino gran parte de nuestra Real hacienda, como Patronos de todas las Iglesias Metropolitanas, Catedrales, Colegiales, Abaciales y todos los demás lugares píos, Arzobispados, Obispados, Abadías, Prebendas, Beneficios y Oficios Eclesiásticos, según y en la forma que se contiene en las bulas y Breves Apostólicos y lees de nuestro Patronazgo Real¹⁷.

Jurídicamente, con el establecimiento del Patronado Regio, el programa de construcción comienza su implementación en las tierras conquistadas. La siguiente etapa sería la selección de una tipología arquitectónica, siendo elegido el modelo mudéjar de nave única con capilla mayor diferenciada por un arco toral, cubierta por una armadura de par y nudillo decorada con un lazo. Estas iglesias fueron construidas en su mayoría a lo largo del siglo XVI y principios del XVII. Si bien es cierto que muchas cabeceras episcopales tuvieron soluciones arquitectónicas provenientes del programa de construcción mudéjar, éstas rápidamente fueron modificadas según las nuevas modas constructivas o por los lineamientos tridentinos. Donde si podemos verificar su aplicación es en las iglesias conventuales —dependientes de las ordenes mendicantes— o doctrineras, dependientes de las Audiencias¹⁸. Otro aspecto que debemos considerar en su implementación es la persistencia del sistema gremial peninsular, conformándose al poco tiempo después de las fundaciones de la ciudades una estructura municipal que necesitaba la existencia de ordenanzas para el funcionamiento orgánico de los oficios. Entre las más importantes en el desarrollo del programa de construcción mudéjar están las ordenanzas de los albañiles, carpinteros y pintores¹⁹. Aunque también hubo otras que estaban asociadas a los procesos de construcción.

Al igual que en el caso granadino, la aplicación de este programa estuvo sustentada en razones productivas, de costos y de funcionalidad. También debemos tomar en cuenta que el propio carácter versátil del mudéjar permitió incorporar otros valores estéticos a lo largo de la construcción de las iglesias, volviendo estos espacios coherentes bajo la lógica de la diversidad de lenguajes artísticos. Por esta razón no es raro detectar la presencia de elementos formales y decorativos que provenían de las experiencias artísticas de los pueblos indígenas.

El programa de construcción mudéjar, como vimos en el caso granadino, estaba basado en un política urbana de ocupación. Es así

¹⁷ Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, Libro 1, Título II, Ley I.

¹⁸ López, 2010, p. 380.

¹⁹ López, 2010, p. 381.

como en el caso andino, el contexto de conquista, el control de los territorios y la fundación de ciudades fueron el contexto idóneo para su implementación. La organización de dos republicas —de españoles y de indios— continuó con la creación de El Cercado por el virrey Francisco de Toledo (1570), dando origen a otra concepción espacial-urbana: el sistema de reducciones²⁰. Su finalidad era el control de las poblaciones indígenas que no estaban cerca de los centros urbanos más importantes y así proveerlas de un buen gobierno y de la evangelización. En el texto que vemos a continuación evidenciamos las razones de esta creación:

Por cuanto por ser una de las cosas más importantes para el buen gobierno de estos reinos, bien y conservación de los naturales de ellos y con más comodidad puedan ser doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, ley natural y buena policía, Su Majestad por muchas cédulas y provisiones reales tiene proveído y mandado que se haga la reducción de ellos a pueblos donde vivan juntos y congregados, para conseguir dichos efectos²¹.

La traza urbana de las reducciones de pueblos de indios seguían, generalmente, una plan ortogonal, organizándose en cuadras y partiendo de una plaza principal en la que el templo debía tener una ubicación dominante —al igual que los edificios administrativos como el cabildo, la cárcel y algunas casa de españoles notables—²². Nuevamente en este particular contexto el programa de construcción mudéjar, ya probado en las parroquias de las republicas de indios, fue utilizado en las fundaciones reduccionales.

Otro elemento que estructuró la espacialidad de las reducciones de indios fueron las disposiciones del oidor Juan de Matienzo presentes en su obra *El Gobierno del Perú*, publicada antes de 1573. Esta normativa tuvo como fin ordenar espacialmente, con instrucciones bastante detalladas, la fundación de nuevos pueblos. Su concepción del espacio es heredera de las prácticas que ya se estaban realizando en los centros de poder virreinal. De esta manera, la traza urbana debía contar con un foco central, la plaza, “desde la cual nacen calles ortogonales, formando una cuadrícula con manzanas jerarquizadas que podían entre cuatro a seis lotes, dependiendo de su proximidad a la plaza y de la categoría de los destinatarios”²³. En su texto se describe perfectamente esta disposición espacial, destacando el lugar de la iglesia y la plaza como espacio articular del entramado urbano:

²⁰ López, 2016, pp. 463-464.

²¹ Archivo General de Indias, Lima 28 (A), D^o 63 – e.

²² Gutiérrez, 1993, pp. 291-294.

²³ Samanez, 2017, p. 27.

Han de traçar el pueblo por sus quadras, en cada quadra quatro solares con sus calles anchas y la plaça en medio, todo de la medida que pareciere al visitador conforme a la gente y a la disposición de la tierra, la iglesia este en la quadra que escogiere de la plaça y tenga una quadra entera, la otra casa de en frente ha de ser aposento para españoles pasajeros. En un solar de otra quadra han de hazer casa de consejo. En otro solar ha de haber hospital y en otro huerta y servicio del hospital, en el otro solar corral de concejo. En otros solares se ha de hazer casa del corregidor, de todas de texa, la casa del padre que los doctrinare ha de ser en dos solares junto a la Yglesia²⁴ (Juan de Matienzo, 31, 32)

La obra de Matienzo también entrega información de la planimetría de la iglesia que debía ser construida, indicando que debía tener una nave central y un altar mayor diferenciado²⁵ Gracias a estos datos podemos decir que la política urbana presente en las fundaciones de los pueblos de indios tuvo por eje central un ordenamiento fijado en la plaza y en la iglesia doctrinera. Esta concepción del espacio, aunque diferente al programa de construcción mudéjar aplicado en Granada, guarda ciertas similitudes, especialmente en la conexión entre la iglesia mayor y el programa de dotación urbana de edificios civiles. Pero lo que más nos llama la atención es la descripción de la iglesia doctrinera que en la obra editada en 1910 aparece bajo la forma de un pequeño plano, manteniéndose la disposición espacial de una de las tipologías presentes en el programa de construcción mudéjar.

En 1572 estas disposiciones ya habían ordenado el espacio urbano de varios pueblos de indios alrededor de Cusco como San Jerónimo, Oropesa, Urcos, Huasac, Cay-Cay, Andahuaylillas, Huaro, Tinta, Checacupe, o Tungusuka. Según Jorge Bernales y Alberto Morales todas estas poblaciones fueron dotadas con una iglesia sobreelevada, con estructuras y programas decorativos provenientes del lenguaje artístico mudéjar y renacentista. Son descritas por estos investigadores con:

Una nave única, arco toral apuntado o de medio punto, coro alto a los pies y capilla mayor con ábside ochavado y contrafuertes; las naves se cubrieron con armaduras de par y nudillo, en tanto que los presbiterios se realizaron con artesones de labores más primorosas de la lacería de origen mudéjar y también con ornamentaciones renacentistas de talla y pintura²⁶.

Un aspecto a destacar en la mayoría de estas iglesias doctrineras es el programa decorativo con fines catequizadores, que ha sido un gran

²⁴ El Gobierno del Perú, 14.

²⁵ El Gobierno del Perú, 14.

²⁶ Bernales & Morales, 1987, p. 28.

objeto de investigación en los últimos años gracias a la restauraciones de estas iglesias²⁷.

La relación entre el espacio y la ideología de la evangelización condicionó la construcción de las iglesias doctrineras. Para Roberto Samanez, esto llevó a que en las iglesias se buscaran alternativas arquitectónicas para catequizar a la población indígena, acostumbrada a formas de espiritualidad en espacios abiertos. Entonces la solución tomada fue la de sacralizar el espacio de la plaza con capillas posas en las que se mostraba a la comunidad el Santísimo Sacramento durante las procesiones, o con capillas absidales para realizar el culto hacia el exterior. En otros casos se optó por utilizar una galería elevada o balcón abierto desde donde se realizaba la prédica y hacer la misa, estando la población indígena presente en la plaza²⁸. La portada también tiene un rol en la concepción estructural de la iglesia, estas generalmente concebidas según la estética renacentista, se incorporan al volumen integral, haciendo predominar la sensación de masa, como si fuese un gran retablo exterior²⁹.

Ante la necesidad de la evangelización, la organización urbana necesitaba un programa de construcción altamente versátil, con una gran capacidad de adaptación a variados lenguajes artísticos, y por esto creemos que el sistema de construcción mudéjar era el que presentaba un mayor dinamismo y una practicidad mayor ante la realidad de los pueblos de indios.

La puesta en práctica de este programa de construcción necesitaba de un equipo técnico considerable: arquitectos, escultores, albañiles, canteros, carpinteros, pintores; quienes debían dedicarse a la construcción del templo, pero también de sus objetos muebles y de las dependencias de la iglesia como la vivienda del doctrinero. En la mayoría de los casos, la realidad de los pueblos de indios debió estar marcada por la ausencia de artesanos hispanos, lo que llevó a que solo los sacerdotes y un grupo de indígenas y mestizos se hicieron cargo de la implementación de este programa de construcción³⁰. Esto no quiere decir que la construcción fuese improvisada, prueba de ello son los proyectos edilicios en los centros de poder colonial. No debemos perder de vista que en los pueblos de indios la habilidad de la población aborigen — control de los materiales y las experiencias constructivas previas— en conjunto con la transmisión de saberes técnicos hispanos permitieron consolidar el

²⁷ Cohen, 2016; Kuon, 2013.

²⁸ Samanez, 2017, p. 29.

²⁹ Viñuales & Gutiérrez, 2014, p. 50.

³⁰ Fraser, 1990, pp. 92-106.

programa de construcción.

A continuación veremos ciertos aspectos espaciales de las iglesias situadas en el valle sur del Cusco.

La Iglesia de San Pedro de Andahuaylillas

Según las investigaciones de Bernales y Morales esta iglesia tiene su origen en las fundaciones del virrey Toledo, siendo construida en un pueblo habitado totalmente por indígenas³¹. La primera información referente a su existencia data de 1570, cuando el obispo de Cusco Fray Sebastián de Lartaún realiza una visita al pueblo de indios y menciona una sencilla capilla. En 1594 tenemos la noticia del doctrinero Alonso Catalán, quien da por terminada la fábrica. En lo referente a la ornamentación de la iglesia sabemos que durante la primera década del siglo XVII estuvo dirigida por Juan Pérez de Bocanegra y después por Juan de Riaño³².

Espacialmente la planta de la iglesia se trazó con una sola nave central de forma rectangular alargada y con cuatro capillas situadas a los lados del presbiterio, que tiene testero plano. En la entrada de la iglesia, a los pies, se situó el bautisterio y en la lado de la epístola la base de la torre única. A continuación, la nave no presenta capillas laterales, incorporando por lo tanto macizos contrafuertes de piedra y adobe. El piso de la nave está ligeramente inclinado, con una pendiente que asciende hacia el arco toral y con escalones para acceder al presbiterio. Esta lógica especial tiene como fin generar un impacto visual, concentrando la atención hacia el alter mayor. La disposición de la nave permitió que se construyera sobre ella una cubierta de madera a dos aguas, pero en el siglo XVII se agrega un armadura de tres paños de par y nudillo con tirantes, como si fuese un techo falso construido debajo de la estructura de la cubierta con vigas en relieve y pintadas con rombos ornamentados con hojas sobre fondo blanco. Ocho pares de tirantes completan la cubierta desde el coro alto hasta el arco toral. El presbiterio está también cubierto por una construcción lignaria, esta vez por un artesonado ochavado compuesto de dos faldones con vigas dispuestas radialmente, otros dos faldones laterales de vigas paralelas y el almizate plano. Un tirante pareado ayuda a reforzar la parte central del almizate, del cual penden cuatro pinjantes dorados³³. Según las conclusiones de Diana Castillo Cerf, quien estuvo a cargo de la restauración de la iglesia, la tecnología utilizada

³¹ Bernales & Morales, 1987, p. 30.

³² Viñuales & Gutiérrez, 2014, p. 443.

³³ Samanez, 2017, p. 32.

no corresponde exactamente a una armadura ochavada mudéjar, sino a una estructura que simula el juego del lazo de la armadura³⁴.

Por otro lado, un dato interesante que agrega Castillo es la composición del mortero del que está sujeta esta estructura: paja, pelos de auquénidos, cuyes y humanos, se suman al uso del haguacollay como aglutinante y retardador del secamiento. Esta información nos demuestra la incorporación de técnicas de construcción indígenas en la elevación de iglesias. También nos indica que hubo un intento de respetar el lenguaje espacial mudéjar, evidenciado por la presencia de cubiertas que, a pesar de no estar hechas según las reglas de la carpintería de lo blanco, sí mantuvieron su estética. Veremos en los otros casos, y en general en los templos doctrinarios, cómo se repite esta simulación bajo diferentes soluciones estructurales.

El templo de San Bautista de Huaro

Según Ramón Gutiérrez la iglesia es de fines del siglo XVI, fecha que puede apreciarse en la techumbre del presbiterio³⁵. Bernales y Morales creen que la iglesia podría haber sido construida antes de las reducciones de Toledo en 1570³⁶. Se caracteriza por la práctica de la sacralización del espacio a través de un atrio con dos capillas posas, perdiéndose las otras. Presenta una fachada con alero, como la mayoría de las iglesias parroquiales o doctrineras de la zona cusqueña. Siguiendo nuevamente a Bernales y Morales el espacio interior respondería a formas más tradicionales y funcionales, tanto en la longitud de la nave como en sus decoraciones pintadas, siendo prácticamente igual a las iglesias de la región³⁷. Esta suposición significaría la continuidad programática en la construcción de estos templos y permitiría visibilizar la agencia de las comunidades indígenas en su construcción.

La nave única está cubierta con vigas de rollizos dispuestas según pares y nudillos, conformando una techumbre a dos aguas. El presbiterio posee también una armadura ochavada con harnero. Diana Castillo añade que la armadura de Huaro —a diferencia de la de Andahuaylillas— no es una simulación, está construida según las reglas de la carpintería de lo blanco³⁸. Para Pablo Macera el templo de Huaro:

Es uno de los mas hermosos de toda la pintura andina. No tiene

³⁴ Castillo, 2020.

³⁵ Viñuales & Gutiérrez, 2014, p. 506.

³⁶ Bernales & Morales, 1987, p. 32.

³⁷ Bernales & Morales, 1987, p. 32.

³⁸ Castillo, 2020.

la severidad abstracta de la geometría mudéjar, ni comparte los convencionalismos establecidos por el renacimiento y el barroco. Es un rococó andino, tardío y desenfrenado, donde el horror al vacío puebla decorativamente todos los rincones con colores que se destacan sobre un fondo blanco que ilumina y aclara toda la composición³⁹.

Fuera de las apreciaciones estilísticas que da Macera, estamos de acuerdo en que la decoración de la armadura de este templo es significativa, teniendo en cuenta que es el lugar donde Tadeo Escalante despliega un programa iconográfico sobre el Juicio Final y el Infierno⁴⁰. Nuevamente el programa de construcción se conjuga con las lógicas evangelizadoras que dominan las iglesias doctrineras.

Capilla de la Virgen Purificada de Canincunca

A diferencia de los templos descritos anteriormente esta construcción responde a una tipología distinta, al ser de tamaño reducido es parte del grupo de las ermitas, oratorios y capillas *miserere* que eran construidas por los encomenderos en lugares ceremoniales de los comunidades indígenas durante los siglos XVI y XVII⁴¹. No existen datos de la fecha de su construcción, a pesar de ello, al reiterarse cierta tipología espacial podríamos fecharla a mediados del siglo XVII.

Espacialmente presenta una forma rectangular alargada con contrafuertes hacia el exterior y precedida por un atrio. Tiene una sola nave flanqueada por dos torrecillas y un balcón tipo capilla abierta con puerta desde el coro alto. No tiene un arco toral, siendo la nave toda la extensión de la capilla. Presenta un techo de par y nudillo a dos aguas, decorado integralmente con pinturas murales datadas del siglo XVII y XVIII, cubriendo paredes, faldones y el harneruelo del falso cielo raso. La decoración guardaría ciertas similitudes con la iglesia de Huarocondo⁴². Para Bernales y Morales Canincunca poseería “un cierto sabor popular con acento mudéjar”⁴³.

Conclusiones

Como hemos visto de manera bastante resumida, los tres casos presentados tienen la particularidad de responder historiográficamente a una interpretación que adjudica su tipología estructural a la arquitectura mudéjar. Creemos que esto debe ser acotado y para ello

³⁹ Mancera, 1993, p. 72.

⁴⁰ Cohen, 2016, p. 255.

⁴¹ Kuon, 2014, p. 7.

⁴² Viñuales & Gutiérrez, 2014, p. 515.

⁴³ Bernales & Gutiérrez, 1987, p. 33.

hemos establecido que es el programa de construcción mudéjar y su política urbana la que permite conectar la experiencia granadina con lo sucedido en los pueblos de indios del valle sur del Cusco. El cambio en el lenguaje artístico y la alta agencia de las comunidades indígenas en la construcción de estos edificios indicaría la existencia de un proceso transcultural evidenciado en la transmisión de saberes técnicos. La selección de una tipología espacial, tanto al exterior como al interior, responden a un programa de construcción que supuso en algunos casos la simulación de las técnicas de la carpintería de lo blanco. No estamos seguros de la razón que estuvo detrás de esta decisión artística, aparentemente la simulación formal buscaba engalanar el espacio de la nave —sobre todo en el presbiterio—; por otro lado, estaría el tiempo de manufactura, la existencia de artífices comunes y las elecciones de los comitentes como factores en la continuidad del programa de construcción mudéjar en la zona cusqueña.

Conectar la experiencia granadina heredera de la tradición mudéjar hispana con las decisiones espaciales tomadas en los Andes es un intento de explicar cómo la presencia de ciertas tipologías estructurales y espaciales pueden ser leídas bajo una metodología centrada en el espacio. Los cruces entre las fuentes documentales y los estudios estructurales permiten dilucidar ciertas decisiones, pero no explican todas las aristas del proceso transcultural que vivió el lenguaje estético mudéjar en el valle sur del Cusco. Para alcanzar una comprensión mayor de este fenómeno será necesario estudiar otras experiencias constructivas —Puno o Checapuque— y la comparación con otros templos lejanos al área de estudio (cita).

Referencias

- Bernales, J. & Morales, Al. (1987). Estructuras mudéjares en las iglesias de Cuzco. En AA.VV., *Actas de las VII Jornadas de Andalucía y América, I*, 19–45. Obtenido de: <http://hdl.handle.net/10334/558>
- Borrás, G. (2006). Mudéjar: An Alternative Architectural System in the Castilian Urban Repopulation Model. *Medieval Encounters*, 12(3), 329–340. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006706779166075>
- Castillo, D. (2020). Webinar: Conociendo la Ruta del Barroco Andino (14–16 de Octubre). Presentado en Promperú
- Cervera, M. J. (2010). El régimen jurídico de los mudéjares y de los moriscos. En Gonzalo Borrás (Dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, 108–125. Universidad de Zaragoza, Gobierno de Aragón (Departamento de Educación, Cultura y Deporte).

- Cohen, A. (2012). *Heaven, Hell, and Everything in between. Murals of the Colonial Andes*. University of Texas Press
- Díez, M. E. (2001). *El arte Mudéjar: expresión estética de una convivencia*. Editorial de la Universidad de Granada
- Fraser, V. (1990). *The Architecture of Conquest. Building in the Viceroyalty of Peru, 1535–1635*. Cambridge University Press
- Gutiérrez, R. (1993). *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Ediciones Abya-Yala.
- Gutiérrez, R. (1995). Transferencia y presencia de la cultura islámica en América Latina a través de la Península Ibérica. En Gonzalo Borrás (Coord.), *El Arte Mudéjar*, 151–168. Unesco, Ibercaja
- Henares, I. (1995). Perspectiva historiográfica finisecular del mudéjar en la Península, Archipiélagos atlánticos e Iberoamérica. En AA.VV., *El mudéjar iberoamericano. Del islam al nuevo mundo*, 17–34. Lunwerg
- Henares, I.; López, R. (2020). *Arquitectura Mudéjar Granadina*. Granada: EUG
- Kuon, E. (2013). *Templo de San Juan Bautista de Huaró–Quispicanchi. Manual para Guías de Turismo*. Fundación Backus, Fondoempleo, World Monuments Fund, Cooperación alemana.
- Kuon, E. (2014). *Capilla de la Virgen Purificada de Canincunca. Manual para guías de turismo*. Fundación Backus, Fondoempleo, World Monuments Fund, Cooperación alemana.
- López, R. (2010). Valoración estética y geografía del mudéjar americano. En Gonzalo Borrás (Dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española* (pp. 377–389). Universidad de Zaragoza, Gobierno de Aragón (Departamento de Educación, Cultura y Deporte).
- López, R. (2016). *Arquitectura Mudéjar*. Cátedra.
- Mancera, P. (1993). *La pintura mural andina. Siglos XVI y XIX*. Milla Batres
- Matienco, J. de. (1910). *El gobierno del Perú (1567)*. Compañía sudamericana de billetes de banco.
- Muñoz J. (2017). El espacio como forma de hacer historia. Del giro espacial a la narrativa de la simultaneidad. En AA.VV., *Actas del VI Encuentro Internacional Jóvenes investigadores en Historia Contemporánea (Zaragoza, 6–8 de septiembre 2017)*. Obtenido de <https://historiazgz2017.files.wordpress.com/2017/05/m13-muc3b1oz-el-espacio-como-forma.pdf>
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. (1998). Tomo I. Madrid: Biblioteca de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense. Obtenido de https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-

1998–62_1

- Ruiz Souza, J. C. (2012). Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos. *Anales de Historia del Arte*, 22(Especial), 123–161. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2012.39083
- Salcedo, J. (1996). *Urbanismo hispano-americano: Siglos XVI, XVII y XVIII. El modelo urbano aplicado a la América española, su génesis y su desarrollo teórico práctico*. Centro Editorial Javeriano.
- Samanez, R. (2017). Historia y caracterización de la Iglesia de San Pedro Apóstol. En Mario Castillo, Elizabeth Kuon, Ernesto Noriega, Roberto Samanez y Carlos Silva, *Templo San Pedro Apóstol de Andahuaylillas. Cusco-Perú*, 26–47. World Monuments Fund Perú
- Sheren, I. N. (2011). Transcultured Architecture: Mudéjar's Epic Journey Reinterpreted. *Contemporaneity: Historical Presence in Visual Culture*, 1, 137–151. DOI: <https://doi.org/10.5195/contemp.2011.5>
- Toledo, F. de. (1986). Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1569–1574. (Guillermo Lohmann, Intro. & Ma Justina Sarabia, Trans.). CSIC.
- Viñuales, G. & Gutiérrez, R. (2014). *Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac*. Fondo Editorial Universidad de Lima.
- Warf, B. & Santa Arias. (Eds.). (2009). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. Routledge.