

**CREER PARA VER.  
INSTAURACIÓN, APROPIACIÓN E INSTRUMENTALIZACIÓN DEL  
MILAGRO EN EL NUEVO REINO DE GRANADA  
SIGLOS XVII Y XVIII**

**LINA MARCELA SILVA RAMÍREZ**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA  
2014**

**CREER PARA VER.**  
**INSTAURACIÓN, APROPIACIÓN E INSTRUMENTALIZACIÓN DEL**  
**MILAGRO EN EL NUEVO REINO DE GRANADA**  
**SIGLOS XVII Y XVIII**

**Presentado por:**  
**LINA MARCELA SILVA RAMÍREZ**

**Asesor**  
**SEBASTIAN GÓMEZ GONZÁLEZ**

**Para optar el grado académico de:**  
**MAGÍSTER EN HISTORIA**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTORIA**

**2014**

## **DEDICATORIA**

Toda dedicatoria corresponde a una entrega y es una suerte de ofrenda, por eso encuentro en el título de mi tesis una analogía de lo que he vivido durante los últimos años, en los cuales dediqué mi energía a un trabajo que hoy es posible ver. El documento que presento a continuación lo nombro como una obra, he querido que sea bella, completa y redonda. Encuentro en su lectura la satisfacción de haberlo dado todo y de haberme sumergido en un tema que tiene tanto de mágico como de perverso, pues en sus curvas me he visto y me he sorprendido de lo que se puede hacer cuando se tiene pasión.

Por esta razón dedico esta ofrenda a los seres que me han enseñado –y todavía me enseñan– la importancia de creer y de encontrar en la libertad el mejor medio para hacerlo: mis padres. A quienes que me acompañaron, me asistieron y me llenaron de fuerza, con quienes abrí los ojos de la sensibilidad y en especial a las personas que me acompañaron en el aprendizaje de las lecciones más importantes y valiosas que obtuve al enfrentar mis pequeños monstruos.

## **AGRADECIMIENTOS**

Empiezo por agradecer a aquellos seres que me acompañaron en todos los niveles, desde el espiritual (santos, ángeles, imágenes que fueron haciéndose notar) hasta el más humano:

A Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona, Jaime Humberto Borja y César Lenis, quienes fueron guías sabios que pusieron en mis manos una brújula para hallar fuentes, autores, textos y obras.

A Jota, por el tiempo cronológico y el kairológico, por el tiempo del amor con los pies en la tierra.

A quienes indirectamente aportaron en mi ruta al aportar los medios para llevar a cabo mi búsqueda.

Finalmente, a mi asesor, Sebastián, por la calma, el oído atento y la mente abierta.

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	7
CAPÍTULO I.....	9
El abordaje histórico del milagro .....	9
1. Aspectos teóricos y metodológicos .....	9
2. El milagro como objeto de estudio: los registros usados y sus complejidades .....	15
3. El milagro como cultura material y espiritual .....	19
3.1 De exvotos, ofrendas y otros objetos de religiosidad popular .....	19
3.2 La Creencia y la inmaterialidad del milagro .....	20
CAPÍTULO II .....	24
Maravillas y milagros en el Nuevo Reino de Granada.....	24
1. La visión teológica del milagro .....	24
2. La construcción discursiva del milagro: maravillas, prodigios y testimonios.....	27
3. Los agentes mediadores del discurso: la institución religiosa.....	36
La apropiación de los milagros .....	39
1. La sensibilidad religiosa y los constructos sociales .....	39
2. La transmisión del discurso y las formas del milagro .....	41
2.1 Los relatos de “apariciones” en el Nuevo Reino de Granada.....	41
2.2 El discurso en imágenes .....	42
2.3 Los mártires y el milagro: el cuerpo como objeto.....	52
2.4 La intervención sobre otros cuerpos: taumaturgia.....	69
CAPÍTULO IV .....	78
La instrumentalización del milagro.....	78
1. El proceso de creación del milagro como discurso propio.....	78
1.1 La percepción del milagro y el mundo de los sentidos .....	78
1.2 Creer en el milagro y crearlo.....	84
2. La construcción de una memoria y el “milagro inicial” .....	86
3. La “fama” de santidad.....	87
4. La funcionalidad del milagro y su permanencia .....	103
5. Los valores morales de la sociedad neogranadina: del sermón oficial a la religiosidad popular	105
6. La proliferación de las manifestaciones .....	116
6.1 La configuración de la Religiosidad Popular .....	121
CONCLUSIONES .....	133
BIBLIOGRAFÍA.....	139
Fuentes impresas .....	139
Archivos .....	140
Libros .....	141

## **LISTA DE IMÁGENES**

	<b>Pág.</b>
Imagen 1. Santa Teresa en penitencia	58
Imagen 2. La resurrección del sobrino	62
Imagen 3. In coelis gloriosa	65
Imagen 4. Muerte de Santa Teresa	66
Imagen 5. Sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés	67
Imagen 6. Aparición en Segovia	68
Imagen 7. La virgen de Chiquinquirá	109
Imagen 8. Exvoto de la Virgen del Rosario	131
Imagen 9. Detalle del exvoto a la Virgen del Rosario	131

## **LISTA DE TABLAS**

Tabla 1. Relación de las curaciones realizadas por la madre Francisca del Niño Jesús por medio de sus reliquias	75
Tabla 2. Población asistida por los milagros de la madre Francisca del Niño Jesús	97
Tabla 3. Ubicación geográfica de los sucesos milagrosos realizados por la madre Francisca del Niño Jesús por medio de sus reliquias	102

## **LISTA DE GRÁFICOS**

Gráfico 1. Uso de las reliquias de la madre Francisca con fines curativos	77
---	----

## INTRODUCCIÓN

Entre los temas más sensibles para el estudio de la historia en América Latina se encuentran aquellos relacionados con las creencias populares y la cultura espiritual enraizada en el proceso de mestizaje. La mezcla generada después de la llegada de habitantes del Viejo Mundo a las denominadas Indias Occidentales condujo al encuentro de prácticas diversas y facilitó la emergencia de nuevos imaginarios, así como un reconocimiento del otro que no hubiese sido posible sin una actitud especialmente abierta entre las culturas que protagonizaron dichos encuentros.

Este trabajo consta de cuatro capítulos en los cuales se aborda la dinámica de los milagros en el Nuevo Reino de Granada entre los siglos XVII y XVIII. En el primero de ellos se realiza un abordaje histórico del milagro; se exponen los aspectos teóricos, metodológicos, fuentes y trabajos realizados sobre el tema, así como las claves de lectura propuestas.

El segundo capítulo se centra en la *instauración* de estos hechos sobrenaturales como parte de la sensibilidad religiosa de la sociedad neogranadina; así, las preguntas que movilizan la reflexión son ¿cuáles fueron las construcciones discursivas que mediaron en la instauración del milagro? ¿Cómo se instala la creencia en el milagro entre la sociedad? Para ello se identifican las referencias a *lo maravilloso* en las relaciones o diarios de viaje escritos por clérigos de diferentes órdenes regulares y seculares que transitaban por el territorio con fines misionales y se realiza una tipología de los milagros identificados.

El tercer capítulo titulado *la apropiación del milagro* realiza una breve caracterización de las prácticas y difusión de esta idea a través de prácticas como la emergencia de milagros y se busca dar respuesta a cuestiones como ¿De qué manera se llevaron a cabo las apropiaciones “mestizas” de los hechos prodigiosos? Y ¿qué aspectos mediaban en dicha apropiación? Para ello, se toman en consideración los casos registrados en las vidas ejemplares de monjas y religiosos que circulaban en el territorio neogranadino y algunos testimonios extractados de los archivos que describen casos en los cuales el cuerpo es el principal vehículo que encarna la realización de un milagro.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Estos documentos que se encuentran en el Archivo General de la Nación, sección colonia, y en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Popayán fueron transcritos en el texto de Vargas Murcia, Laura Liliana, *Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2012.

Por su parte, el cuarto capítulo corresponde al análisis de la *instrumentalización* del milagro y, concretamente, a las formas en las cuales lo milagroso se presenta como un imaginario que viabilizó y legitimó las creencias y devociones populares y que persistió a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Aquí se plantean aspectos relacionados con la asimilación que tuvieron los milagros en las diferentes poblaciones tanto en el ámbito público como en el privado y su vínculo con el nacionalismo emergente a través de la generación de un sentimiento de identidad nacional que se concretó en la proyección de una imagen milagrosa como bandera espiritual.

Posteriormente, en el apartado final se presentan algunas conclusiones parciales frente al tema según lo examinado, sin desconocer la amplitud del fenómeno estudiado y los aportes que se pueden observar en los casos estudiados para el continente americano. Al mismo tiempo, se realiza un énfasis especial en el interregno existente entre el antiguo régimen y el periodo de emancipación, con miras a exponer algunos aspectos puntuales sobre la fuerza de la idea de milagro en una época de profundas convulsiones.

# CAPÍTULO I

## El abordaje histórico del milagro

### 1. Aspectos teóricos y metodológicos

El estudio de lo milagroso requiere una aproximación crítica que revele los discursos, apreciaciones, representaciones y tensiones que componen la sensibilidad de una época, su relación con el poder eclesiástico y las formas en las que se presentaban estos hechos.

Los primeros acercamientos académicos a este tema provienen de la perspectiva teológica y se enganchan con acontecimientos de tipo eclesiástico que dieron lugar a discusiones internas en las cuales se replanteaba la forma “tradicional” de haber observado el tema. Hasta entonces lo milagroso solo se había contemplado a través de los textos sagrados como el único registro oficial; sin embargo, una nueva corriente hizo un llamado para considerar lo religioso desde un punto de vista integrador en el cual estuviera presente la voz de las ciencias sociales, cuyos estudios ya se estaban realizando de la mano de la etnología y la antropología.

Es prácticamente a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando se empieza a tener en cuenta esta perspectiva y los autores se interesan en el estudio de lo popular<sup>2</sup>, tema que ha llegado a considerarse como un campo de estudio en el cual también convergen otros aspectos como los ámbitos social, económico, político y cultural de una región.

Tanto los aportes de la sociología de las religiones de Max Weber como el estudio de las formas de la vida religiosa planteado por Émile Durkheim tuvieron una gran influencia en dichos análisis. De igual manera, las contribuciones de Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss sirvieron de base para la lectura estructural de los mitos y la concepción de lo sagrado.

También vale la pena resaltar la importancia que ha tenido la historiografía francesa a través de autores como Jacques Le Goff que en textos como *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval* da pautas para el abordaje de aquellos hechos que se remiten a las fuerzas que trascienden la comprensión humana.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Inicialmente el estudio de lo popular se concentró en temas como el culto o adoración que los pueblos otorgaban a ciertos santos o personalidades, las dinámicas de asociación en torno a fenómenos religiosos y otros asuntos relacionados con la ritualidad.

<sup>3</sup> Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Altaya, Barcelona, 1999. Nota: En este texto el autor propone que una lectura de *lo maravilloso* debe considerar el problema del vocabulario y el campo semántico (cotejar el vocabulario actual con el de las sociedades que se estudian), y las relaciones que ello supone; además señala que es fundamental visitar no solo las fuentes cultas y doctas, sino las vulgares. Vale la pena también citar las tres cuestiones que plantea como importantes; ellas son: la actitudes de los hombres

En los últimos años el interés por el tema de los milagros ha cobrado relevancia en Iberoamérica y desde la década de 1980 se han realizado estudios que se ocupan de describir y correlacionar estos fenómenos con otras variables. La producción teórica y el acercamiento a las fuentes halladas han obligado a los autores a considerar la necesidad de dar a la mirada histórica un lugar privilegiado para la comprensión de estas prácticas en cuanto a su origen, permanencia, apropiación y transformación en el tiempo.

Dentro del mundo de habla hispana, los trabajos más representativos provienen de la antropología y la historia; entre ellos se puede resaltar la recopilación realizada por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, titulada *La Religiosidad Popular* en los cuales diferentes autores brindan sus perspectivas conceptuales, teóricas y metodológicas para el abordaje de casos y espacios geográficos específicos.<sup>4</sup>

La Religiosidad Popular, entendida como el resultado de la acción evangelizadora de la Iglesia y, al mismo tiempo, como lenguaje compuesto de significantes y significados<sup>5</sup> es el punto de partida para referirse a los milagros. Algunos autores como Ángela Muñoz<sup>6</sup>, indican los límites y posibilidades que tienen las fuentes para el estudio del milagro a partir de las actitudes que han tenido, tanto la iglesia como los historiadores frente a esta documentación. En un breve recorrido por los textos que registran los milagros la autora evidencia el cambio de posición y el tratamiento que se le ha dado al tema e identifica algunos hitos, entre ellos:

-En las actas de los mártires no se reconocía ampliamente el desarrollo de la taumaturgia.

---

frente a la herencia que recibieron; pues “uno encuentra una herencia, no la crea” (p. 10) y se enfrenta a aceptarla o rechazarla y es en estos dos procesos en los que se transforma, por ejemplo, la visión de lo maravilloso. El segundo problema se refiere al rol que tiene una idea al interior de un sistema, en el caso de su análisis, así, el autor se pregunta por “el papel de lo maravilloso en el seno de una religión monoteísta” (p. 12) como la cristiana. Por último, el tercer problema tiene que ver con la función que cumple la idea, lo cual corresponde a definir porqué fue producida y consumida.

<sup>4</sup> Los tres tomos de esta obra comprenden las siguientes temáticas: Vol. I Antropología e Historia (teoría, métodos y fuentes, sincretismo y cambio cultural, religiosidad urbana); Vol. II Vida y muerte: la imaginación religiosa (Adoctrinamiento e inducción, la muerte y su entorno, devociones, milagros y rituales); Vol. III Hermandades, Romerías y Santuarios (Fiestas y romerías, santuarios y exvotos, asociaciones: hermandades, cofradías y mayordomías); esta agrupación da cuenta de los principales núcleos temáticos en los cuales se han centrado las investigaciones desarrolladas.

<sup>5</sup> Al respecto, Luis Maldonado sostiene que la religiosidad popular “al ser un fenómeno complejo, ofrece múltiples centros de interés y una multiplicidad de facetas. Pero se pueden señalar dos de especial importancia. Ante todo esta religiosidad o catolicismo popular es un paradigma de ese hecho sociocultural trascendental hoy denominado intraculturación. En segundo lugar, es un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que se les confiera.” Maldonado, Luis. *La Religiosidad Popular*. En: Álvarez, Carlos; Buxó, María J. y Rodríguez, Salvador, *La Religiosidad Popular*, Tomo I, Antropología e Historia, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 30

<sup>6</sup> Muñoz, Ángela, *El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular*. En: Álvarez, Carlos; Buxó, María J. y Rodríguez, Salvador, 1989, p. 30.

- La taumaturgia aparece con las primeras *vitae* difundidas en medios monásticos.

- En el siglo XII “el milagro, componente indiscutible del universo mental de la época, encontró varios cauces de expresión literaria”<sup>7</sup>; así, se produjeron colecciones vinculadas a santuarios, colecciones de milagros de la virgen y, por último, recopilaciones de sucesos extraordinarios en la vida de los santos.

-En el Medioevo la contextualización de los sucesos tuvo mayor relevancia y surgió un interés por los milagros *post-mortem* ya que se convertían en “datos” para avalar los procesos de canonización.

Además del problema de las fuentes, las posibilidades de investigación identificadas se asocian con la sociología cultural ya sea a través de la lectura estadística que ofrecen estos registros como por los contextos en los cuales se producen o mediante el análisis de las dinámicas que dan sentido a los fenómenos socioreligiosos.

Así, por ejemplo, en el año 1986 Rafael Carrasco<sup>8</sup> propuso una lectura política del milagro. Entre las fuentes consultadas para su trabajo investigativo, Carrasco rescata las “relaciones impresas, de uno a cuatro folios en su mayoría, que proliferaron entonces y que se dirigían a un público muy amplio y diverso, principalmente popular.”<sup>9</sup> En esta medida el autor es enfático en señalar que su interés es más “el punto de vista del poder que el fenómeno de la creencia, más el mecanismo de presión ideológica revelado por este discurso sobre los milagros, que la descripción de las “mentalidades populares”.<sup>10</sup>

Por otra parte, en 2010 Julia Costilla indaga en el culto de la Virgen de Copacabana, reconocida como un ícono de devoción en el virreinato peruano entre los años 1582 y 1651, cuando se construyó y afianzó a través de sus milagros. Para la autora cobra importancia el proceso, y por tanto, identifica los actores que participaron en la creación y difusión de dicha devoción, profundiza en sus intereses y objetivos y se aproxima a quienes intervinieron en los acontecimientos atribuidos a la imagen.

En el contexto académico colombiano el tema de los milagros ha sido abordado de manera tangencial, dado que se incluye como parte de otros análisis. El aspecto más estudiado es la diversidad de los mecanismos utilizados para la evangelización en el Nuevo Reino de Granada: imágenes, música, festividades y cultos a diferentes santos que hacían parte de las estrategias implementadas en diferentes poblaciones para establecer la fe.

---

<sup>7</sup> Muñoz, P 173

<sup>8</sup>Carrasco, Rafael. Milagrero Siglo XVII En: *Estudios de Historia Social* N°. 36-37, págs. 401-422. 1986.

<sup>9</sup>Carrasco, p 401

<sup>10</sup>Carrasco, p 401

De esta manera, las investigaciones han estado centradas en la devoción a imágenes y santos, las sociabilidades (cofradías y asociaciones de devotos), las fiestas, los cuerpos sociales (congregaciones, control social y hegemonía religiosa) y los estudios iconográficos a través de la historia del arte (objetos, pinturas, exvotos, retablos).

Vale la pena mencionar el trabajo sistemático de Olga Isabel Acosta Luna, quien a través de la reconstrucción de la historia de un objeto inició un largo trabajo descriptivo de las denominadas *milagrosas imágenes*, en el que “se muestra la importancia que tuvieron tanto para el establecimiento de la devoción como práctica fundamental del catolicismo, como para la organización urbana de la sociedad neogranadina y la introducción de la imaginería religiosa de Occidente en territorio neogranadino”<sup>11</sup>.

En esta misma corriente de estudios basados en la imagen como vehículo del catolicismo se encuentra la indagación de María Cristina Pérez, quien en su texto *Sotos con santos en lienzos y esculturas: la apropiación de la imagen religiosa en la provincia de Antioquia, segunda mitad del siglo XVIII*, indaga sobre “los circuitos comerciales establecidos para el ingreso de objetos a la provincia y el valor de la imagen para la sociedad colonial”.<sup>12</sup>

Otro trabajo importante es realizado por María Constanza Villalobos, quien analiza la *invención* de una imagen taumaturga de Francisco Javier a finales del siglo XVII. En su texto *Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio, Santa fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*<sup>13</sup>, esta autora expone su mirada con respecto a los mártires, santos, reliquias y discursos implementados a través de ellas específicamente para el caso de la Compañía de Jesús.

De otra parte, se encuentran los aportes de Orián Jiménez<sup>14</sup>, quien se ha ocupado de las fiestas y celebraciones religiosas como elementos constitutivos de la vida espiritual de las comunidades. En su tesis doctoral, Jiménez aborda la devoción en relación directa con la vida doméstica e identifica una diferenciación del cuerpo social en dos partes: una “superior” relacionado con la religiosidad de orientación eclesiástica (de la cual hacen parte el calendario festivo, el culto a la virgen y el santo Eccehomo y la caridad) y una “inferior” caracterizada

---

<sup>11</sup> Acosta Luna, Olga Isabel. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Iberoamericana, Madrid, 2011

<sup>12</sup> Pérez, Pérez; María Cristina. Sotos con santos en lienzos y esculturas: la apropiación de la imagen religiosa en la provincia de Antioquia, segunda mitad del siglo XVIII. En: *Fronteras de la Historia*, Volumen 14-1, 2009, p. 40-45

<sup>13</sup> Este texto es publicado en 2012 por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–

<sup>14</sup> Jiménez, Meneses; Orián. Devoción y fiesta. El arco iris de la paz en el Nuevo Reino de Granada, 1680-1810, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2013; *El frenesí del vulgo: fiestas, juegos y bailes en la sociedad colonial*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2007.

por la *relajación de las costumbres* y la diversión expresada entre el pueblo (de la cual hacen parte las diversiones, bailes, comedias, y sátiras).

Otra temática de estudio han sido las organizaciones que se produjeron alrededor de estos cultos denominadas *cofradías* han sido estudiadas desde su dimensión económica y social. María Lucía Sotomayor<sup>15</sup> ha analizado este fenómeno a través de la pregunta por las formas de autoridad que de ellas se derivaba. De igual manera, las construcciones discursivas de las órdenes religiosas y la hegemonía o mediación sociocultural de figuras como los curas han sido abordadas por María Constanza Villalobos Acosta<sup>16</sup> y Amanda Caicedo Osorio<sup>17</sup>; estos textos se centran en el papel mediador de los religiosos en la transmisión de las creencias, prácticas y visión de lo sagrado; en ellos también aparece la fiesta y las rogativas como la dimensión social del fenómeno religioso.

En este grupo de textos, la tesis de maestría realizada por Libardo Sánchez propone la un estudio sobre la legitimación de los discursos sobre las imágenes milagrosas a partir de un caso sucedido en Vélez en 1633; el autor realiza un aporte fundamental a la lectura del milagro como un fenómeno importante “dentro de la comprensión del mundo que tuvo el habitante neogranadino del siglo XVII pues éste expresaba la coincidencia de tres factores que organizaban la experiencia de mundo del individuo barroco: el dogma cristiano, la moral de la piedad y el pecado, y la necesidad de la aprobación de la autoridad (ya sea divina o su equivalente terreno)”<sup>18</sup>

Finalmente, un grupo de textos de gran importancia para el abordaje del milagro tiene que ver con el estudio pictórico. La historia de la pintura en nuestro país ha sido registrada bajo una perspectiva “general” por autores como Marta Fajardo y Santiago Londoño<sup>19</sup>. Una pista importante para el hallazgo de imágenes milagrosas se encuentra en la bibliografía producida alrededor del arte neogranadino y de sus más fuertes exponentes; generalmente estas indagaciones han sido desarrolladas por los principales museos de arte colonial del país

---

<sup>15</sup> Sotomayor, María Lucía. *Cofradías, caciques y Mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII. Colección Cuadernos Coloniales XII*, ICANH, Bogotá, 2005.

<sup>16</sup> Villalobos Acosta, María Constanza. *Artificios en un palacio celestial: Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio Santafé de Bogotá siglos XVII y XVIII. Colección Cuadernos Coloniales*, ICANH, Bogotá, 2012.

<sup>17</sup> Caicedo Osorio, Amanda. *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2008.

<sup>18</sup> Sánchez, Libardo, *Imagen Milagrosa y retórica: un estudio sobre la legitimación de los discursos sobre imágenes milagrosas a partir de un caso sucedido en Vélez en 1633*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2012, p 6

<sup>19</sup> Fajardo de Rueda, Marta. *El arte colonial neogranadino a la luz del estudio iconográfico e iconológico*. Bogotá, 1999; Londoño Vélez, Santiago. *Breve historia de la pintura en Colombia*, Fondo de Cultura Económica, 2005.

y registran los temas abordados en las pinturas o los mitos existentes alrededor de los pintores; de igual forma, muchos de estos trabajos hacen parte de las curadurías de las colecciones existentes o registran las fichas de las obras ubicando un contexto histórico global de su procedencia y técnicas de elaboración.<sup>20</sup>

Los trabajos más recientes se han ocupado de realizar un salto del análisis iconológico de las obras existentes a la descripción iconográfica de las mismas. En este grupo se encuentran las investigaciones realizadas por Santiago Londoño Vélez, que abordan la pintura en relación con los imaginarios, tradiciones e influencias existentes en cada época. En su texto *Pintura en América hispana*<sup>21</sup>, el autor reflexiona sobre el proceso de hibridación evidente en las obras de arte producidas entre los siglos XVI al XX; así, el tomo I se centra en el uso de imágenes para la conquista de almas y territorios.

De igual manera, se destacan los aportes de Constanza Toquica quien a través de la descripción de las colecciones de arte colonial existentes en Bogotá y conservadas en los principales museos (colonial y Santa Clara) ha logrado identificar las pautas de producción artística, el trabajo de los pintores del Nuevo Reino de Granada y las temáticas registradas en las fuentes visuales.

En conclusión, puede decirse que el milagro ha sido un tema poco explorado en nuestro contexto y que hasta el momento no se le ha brindado un tratamiento específico y no se le ha situado históricamente como un hecho social, lo cual tal vez se deba a la dispersión de las fuentes existentes o a las dificultades para su abordaje; sin embargo, es necesario reconocer la necesidad de una comprensión del mismo como un constructo social e histórico, como eje fundamental de la fe, las creencias y como parte substancial de proyecto evangelizador a finales de la colonia.

---

<sup>20</sup> Algunos trabajos que es posible citar son la compilación realizada por Constanza Toquica titulada El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez, publicada por el Ministerio de Cultura en 2005, así como la curaduría realizada por Jaime Borja para la colección de arte del Banco de la República, siglos XVI al XVIII: Los primeros tiempos modernos o el trabajo sobre arte quiteño realizado por Gustavo Vives en 1998 titulado “Inventario del patrimonio cultural museo Clara Rojas” realizado en Antioquia o el inventario elaborado por Lucelly Torres y Fabiola Bedoya titulado Análisis artístico e histórico de la Sala de Arte Colonial en el Museo de Antioquia en el año 2000.

<sup>21</sup> Londoño Vélez, Santiago. *Pintura en América hispana*. Tomos I, II y III. Universidad del Rosario, Bogotá, 2012.

## **2. El milagro como objeto de estudio: los registros usados y sus complejidades<sup>22</sup>**

Al contemplar los milagros como un objeto de estudio de la historia es necesario tener presente aspectos como la disposición epistemológica de las ciencias sociales, cuya búsqueda de objetividad ha llevado a que actualmente se considere que ciertas temáticas solo “pertenecen” a algunas disciplinas o a definir campos de estudio “específicos”; cabe citar como ejemplo de esto, la asociación que se realiza entre el mito y el ritual con la antropología o la de la medición estadística con el campo sociológico.

Frente a dicha mirada, los enfoques críticos plantean la necesidad de propuestas integradoras, en las cuales exista la observación de los fenómenos desde diversas disciplinas y que permita comprensiones más profundas de los hechos. El milagro se establece como punto de encuentro de numerosas posturas; así, la teología, los estudios literarios, la filosofía y la antropología han intentado asimilar a través de su óptica lo que de él se deriva; Sin embargo todos estos análisis reiteran cada vez más las grandes brechas existentes entre las metodologías y teorías implicadas.

De acuerdo con la bibliografía consultada, el estudio de lo milagroso puede clasificarse en dos vertientes: una que se ocupa de los objetos o imágenes y aquella que se centra en las dinámicas sociales vinculadas al ámbito espiritual. En uno y otro caso, los trabajos desarrollados por la historia del arte y la historia cultural son de gran importancia para abordar las sociabilidades, imaginarios, representaciones y mentalidades que se entrecruzan.

Por otra parte, para el caso del Nuevo Reino de Granada (siglos XVII y XVIII) el estudio de los milagros implica considerar la naturaleza polifónica del tema y los aspectos que mediaron en la producción de las fuentes. En términos metodológicos, vale la pena preguntar entonces ¿cuáles son esas fuentes? ¿Qué las caracteriza? ¿Qué información ofrecen? ¿Qué problemas pueden ser tratados a partir de su utilización?

En nuestro país son escasas las fuentes que hablen o registren detalladamente los milagros. En el Archivo General de la Nación existe el reporte algunos de ellos: la aparición

---

<sup>22</sup> Para hallar las fuentes utilizadas en esta investigación se consultaron los siguientes archivos:

- Archivo General de la Nación (AGN)- Sección colonia y Archivo Histórico Arquidiócesis de Popayán.
- Archivo Histórico de Antioquia (AHA)
- Archivo Central del Cauca (ACC)
- Archivo Histórico Javeriano Juan Manuel Pacheco S.J. (AHJ)

La indagación se complementó con el acceso a fuentes transcritas y recopiladas por Laura Liliana Vargas Murcia con el apoyo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la Universidad de los Andes, en el cual se tuvieron en cuenta fuentes de los archivos regionales y de Conventos.

de la imagen de la Concepción en Ocaña en 1793<sup>23</sup>, los testimonios relacionados con la Virgen del Campo<sup>24</sup> y algunas narraciones sobre cuadros e imágenes que sudan o renovaciones de las mismas.<sup>25</sup> Relatos similares se encuentran para los siglos XVI, XVII y XVIII en archivos regionales como el de Boyacá (Tunja) o el Central del Cauca (Popayán) y archivos conventuales como el San Luis Beltrán perteneciente al Convento de San Sebastián (Bogotá).<sup>26</sup>

A nivel general, estos registros comparten los siguientes rasgos:

- Corresponden a testificaciones para validar o no la existencia de milagros.
- Están asociados a la aparición, renovación o cualidades sobrenaturales atribuidas a imágenes católicas en ciertos lugares del territorio; situación que evidencia la fuerte presencia de la Iglesia en todos los espacios dominados por las monarquías ibéricas.
- Contemplan diferentes relatos donde el protagonista o testigo pertenece a la población mestiza o indígena y narra su propia visión del acontecimiento.
- Consideran la posibilidad de dar a conocer estos acontecimientos a las autoridades eclesiásticas españolas para santificar las imágenes o autorizar su culto y devoción (situación que solo se da en algunas de ellas)

Las fuentes abordadas en esta indagación corresponden a documentos producidos por religiosos misioneros que transitaron por el territorio del Nuevo reino de Granada, en los cuales se identifican las percepciones del milagro y su transmisión a través de los eventos registrados.

---

<sup>23</sup> AGN, Sección Colonia. Fondo Milicias y Marina, Leg. 91, orden 068, f. 447-451.

<sup>24</sup> AGN, Nuestra Señora del Campo: testimonio milagros.033/143, f. 761-766

<sup>25</sup> Tanto en el Archivo de San Luis Beltrán, como en el Archivo General de la Nación (Bogotá) se encuentran los relatos de cuadros de santos que sudan; el primero de ellos corresponde a la imagen de San Francisco de la iglesia de Mariquita (1629) que sudó agua y sangre después de la celebración de la santa misa; el segundo corresponde a la Madre Francisca María del Niño Jesús (1712) que suda y en donde que relatan otros milagros asociados a la imagen como la asistencia a una mujer cuyo bebé había muerto en su vientre. Aunque los mayores registros de renovación hablan de la Virgen de Chiquinquirá, existen referencias a otros casos similares donde la misma advocación sufría esta transformación en el pueblo de Labateca (pamplona) o el caso de una pintura quiteña de la virgen en los brazos de San Jacinto cuya renovación tuvo lugar en Popayán. De igual manera aparición de un cristo en una piedra en Vélez (Santo Ecce Homo) o la asistencia de Nuestra Señora de los Dolores al pueblo del Topo son casos en los cuales se referencian las “imágenes milagrosas” pero no se recopilan testimonios que permitan explorar a profundidad los sucesos.

<sup>26</sup> La información sobre archivos regionales y conventuales se retoma de: Vargas Murcia, Laura Liliana. Del Pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813), ICANH, Bogotá, 2012.

El primero de ellos, fray Juan de Santa Gertrudis, nació en Palma de Mallorca y partió de Cádiz en 1756 hacia la Popayán. Además de misionar en Cartagena y Honda, su paso por el Nuevo Reino de Granada incluyó pueblos como Mariquita, Guayaba, Galilea, La Mesa, Venadillo, Guamo, Natagaima, El Pitral, Neiva, El Retiro, San Miguel, Santa Bárbara, Paicol, San Sebastián de la Plata, Guanacas, Pedregal y Popayán. De igual manera atravesó la zona del Putumayo y los pueblos de Pongo, Santa Rosa y Pueblo Viejo de donde decía que “la tierra es escabrosa, selvática e intransitable”<sup>27</sup>

Sus marchas de varias jornadas también le permitieron conocer los indios de San José, de Santa Clara de Mocoa, y de San Diego, primer pueblo de conversiones franciscanas del Putumayo, así como Caquetá a orillas del Orinoco, Pasto, Barbacoas, Tumaco, entre otros. Los relatos abordados corresponden a su texto *Maravillas de la naturaleza*, manuscrito que se fecha entre 1771 y 1775; de allí se escogen sus menciones a sucesos en los que fue mediador de sucesos maravillosos o milagrosos.

Otro de los textos abordados es el diario de viaje del padre franciscano Joseph Palacios de la Vega. Este manuscrito fue “llevado por el Padre Palacios de la Vega, durante su estancia entre los indios y negros de la antigua Provincia de Cartagena, en los años de 1787 a 1788”.<sup>28</sup> Según lo registrado en la introducción a dicho diario, el padre llega al Nuevo Reino de Granada en 1783 y se dirige hacia Cali, pero recibió en Cartagena, de la mano de Antonio Caballero y Góngora, el encargo de catequizar a los indios de esta provincia, en especial a los del río San Jorge, en el sur; allí se relacionó con los chimilas y chocoes en el sitio de San Sipriano.<sup>29</sup> Posteriormente fue llamado a la conquista del Darién en donde afrontó cuantiosas vicisitudes. Las comisiones de Palacios de La Vega contemplaron la destrucción de las rochelas de los ríos San Jorge, Cauca, Nechí, Tenche y Porce<sup>30</sup>; así como la evangelización de los indígenas de Turbaco, Uré, Mancán y Tarara.

---

<sup>27</sup> García Jesús, Pastor. Introducción a la obra *Maravillas de la naturaleza*, de Fray Juan de Santa Gertrudis. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango 08/08/2014:

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/faunayflora/maravol1/marala.htm>

<sup>28</sup> Reichel-Dolmatoff, Gerardo. Introducción a la obra *Diario de viaje del p. Joseph palacios de la vega: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*. Editorial A-B-C. Bogotá: 1955. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. 08/08/2014:

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/diario/indice.htm>

<sup>29</sup> Según Reichel-Dolmatoff “Esta misión consistía en obligar a los indígenas y negros fugitivos de la región a abandonar sus habitaciones dispersas en las montañas y a establecerse en poblaciones para que pudieran quedar bajo el control de la administración eclesiástica y civil del Virreinato”. Introducción al Diario de viaje, 1955.

<sup>30</sup> El listado de familias arrocheladas que encontró el padre y enviadas a villas o reunidas en sitios es amplia; así, por ejemplo en el sitio de “ojo largo” ubicó a las familias de las rochelas del río de Ojo Largo o Brazo de Cauca, Palizada, Corrales, Panseguita, Molino, Tigre, Musanga y Barela; a la villa de Ayapel fueron remitidas familias provenientes de Cattas, Perico, Caño Domingo, Caratte, Caño de Indio, Mogottes, Palenque de Lorenzana,

Una de las particularidades que se ha reconocido al diario de Palacios de la Vega es la narración cotidiana de su relación con los indígenas y negros; en este caso se toman las anécdotas referidas a las curaciones o actos prodigiosos y la forma en que los pobladores interpretaban estos sucesos.

El tercer texto consultado es *el Orinoco ilustrado: historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes (1741)* escrito por el jesuita Joseph Gumilla, quien nació en Valencia y recibió su orden sacerdotal en Santafé, desde donde fue enviado al Casanare y Arauca para realizar sus misiones. Sus travesías lo llevaron a recorrer las poblaciones de San Ignacio (a orillas del río Tame), donde tuvo la oportunidad de ir construyendo su visión de las poblaciones que habitaban estas regiones. De su texto se retoman algunos fragmentos concernientes a sus ideas sobre la fe de los indios y la conexión entre algunas prácticas devocionales y milagros con las existentes en el sur andino y en la Nueva España, específicamente en el virreinato de Perú.

Finalmente, se retoman los relatos que Basilio Vicente de Oviedo consigna en el tomo X de su obra *Pensamientos y noticias escogidas para utilidad de curas (1756)*; cuyo título es “Del Nuevo Reino de Granada y sus riquezas, y demás cualidades, y de todas sus poblaciones, y curatos, con específica noticia de sus gentes y gobierno”<sup>31</sup>. En ellos, más que mencionar en detalle las obras milagrosas, se observa cómo el autor da cuenta de la asistencia, permanencia y relaciones de los feligreses de los diferentes pueblos hacia las imágenes y santos patronos.

Del autor nacido en Socotá en 1699<sup>32</sup>, se dice que en 1725 fue instituido como cura y entre 1730 y 1773 se desempeñó en los curatos de Guane, Nemocón, San Gil, y Mogotes; también fue párroco de Curití, Paipa, Villa de la Santa Cruz, Charalá y del pueblo de San Miguel de Paya.<sup>33</sup>

Sumado a lo anterior se abordan también tres vidas ejemplares escritas por clérigos de diferentes órdenes, ellos son: el padre Pedro Claver (religioso de la Compañía de Jesús) recopilada por Josef Fernández en el año 1666; la madre Francisca María del Niño Jesús, (profesa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe) impresa en 1723 y Sor María Teresa de Santa Inés (profesa del monasterio de Santa Inés) escrita en 1752. En ellas se

---

Montaña Adentro, Mamonal, Alejo, Voca de Segeb, Carpatta, Mochilas, Sn. Matthias, Negros, Venao, Moreno, Sta. Rosa, Ajies, Sienea de la Villa.

<sup>31</sup> De Oviedo, p. XI.

<sup>32</sup> Cuervo, Luis Augusto. Prólogo al texto: De Oviedo, Basilio Vicente, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Manuscrito del siglo XVIII. Biblioteca de Historia Nacional- imprenta nacional, Bogotá: 1930. p. VI.

<sup>33</sup> De Oviedo, p. VIII.

relata la vida y obra de quienes fueran considerados personalidades santas durante las empresas evangelizadoras. En ellas se observa la proyección de los milagros narrados y su vínculo con las pautas que establecían estos ejercicios literarios y visuales y que se transmitieron en otras partes del sur del continente americano.

### **3. El milagro como cultura material y espiritual**

#### **3.1 De exvotos, ofrendas y otros objetos de religiosidad popular**

La evangelización fue la principal empresa de la iglesia católica durante los siglos XV y XVI. Los religiosos pertenecientes a órdenes religiosas seculares y regulares desempeñaron oficios misionales y doctrinales inicialmente; no obstante, la escasez de sacerdotes fue determinante en la laxitud existente durante la evangelización; como lo señala Mercedes López Rodríguez: “aunque las grandes órdenes predicadoras enviaron grupos de evangelizadores tan calificados como los doce franciscanos de la Nueva España, muchos de los sacerdotes que vinieron a Indias o se ordenaron en las nuevas diócesis no reunían los requisitos que la Iglesia exigía en Europa a los ordenados.”<sup>34</sup>

Según lo plantea Pedro Borges Morán, la presencia de las órdenes misionales americanas estuvo basada en las bulas Alejandrinas de 1493, pues “la corona española solo permitió el establecimiento de los franciscanos, mercedarios, dominicos, agustinos y jesuitas, a los que en 1647 añadiría los capuchinos”<sup>35</sup>; sin embargo, el mismo autor señala que con el paso de los años también se toleró la presencia de otras que no cumplieron un papel protagónico en la sociedad americana.<sup>36</sup>

Hacia los siglos XVII y XVIII la clerecía tuvo mayor vínculo con la organización territorial de las ciudades; muchas de ellas fundadas o erigidas teniendo como eje espacial la fabricación de iglesias. Otras formas de poblamiento adscritas a las centralidades urbanas como las villas, parroquias, los pueblos o haciendas contaban con la presencia del *cura de almas* que llegó a ser un “tipo social” muy importante ya que operaba como una figura crucial debido a “la doble tarea que tuvo que desempeñar: una de corte político al suplantarse el poder

---

<sup>34</sup> López Rodríguez, Mercedes. Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y Frayles doctrineros en Tunja y Santafé, En: *Historia Crítica* Volumen 19, diciembre 2001 páginas 129 – 158. Recuperado: 01/09/2014. [http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/429/index.php?id=429#\[10\]](http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/429/index.php?id=429#[10])

<sup>35</sup> Borges Moran, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1992. p. 620. Recuperado: 27/08/2014, disponible en: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/4786/1/PEDRO%20BORGES%20MORAN.pdf>

<sup>36</sup> El autor menciona la presencia de los betlemitas y oratorianos entre las de varones y clarisas y dominicas entre las de mujeres.

civil en zonas escasamente integradas a la administración estatal y otra de tipo cultural al continuar con su ejercicio original de evangelizar pueblos que estaban por fuera del cristianismo con el ánimo de salvar sus almas”.<sup>37</sup>

Este proceso evangelizador posibilitó intercambio de creencias, visiones y objetos que materializaban la vida espiritual; en el presente trabajo, estos últimos se asumen como *cultura material*, término que hace referencia los elementos físicos que personifican o cristalizan la fe.

De esta idea se derivan los estudios del milagro como objeto. A nivel latinoamericano, los más relevantes tienen que ver con los exvotos y las ofrendas votivas principalmente en la Nueva España<sup>38</sup>. Desde esta perspectiva alimentada por la historia del arte, se asume el objeto como centro de interés, pues en él reside una muestra de fe, espera, confianza o testimonio; también se tiene en cuenta la relación de reciprocidad o el convenio establecido entre el creyente y la figura sagrada.

Asimismo, el análisis de lo popular y los principios antropológicos que dotan de sentido a las imágenes son fundamentales en estas observaciones. Marta Egan plantea que “los milagros constituyen antiguas tradiciones populares que han trascendido los siglos y los límites de diversas culturas (...) Cuando el hombre se encara a enfermedades, mala fortuna, guerras, hambres, y otras amenazas al bienestar de su familia, acude a los seres sobrenaturales en busca de intercesión”<sup>39</sup>

Finalmente, se encuentran las manifestaciones populares que reflejaron la devoción a través de la pintura y en muchos casos sirvieron como herramienta para fortalecer los testimonios o dar fe del hecho milagroso; en este caso se hace referencia a los exvotos que se realizaron en gratitud por los favores recibidos; en ellos también se materializan las necesidades de una sociedad y las formas de diálogo con el mundo de lo sagrado.

### **3.2 La Creencia y la inmaterialidad del milagro**

La cultura espiritual es el conjunto de elementos que aluden al establecimiento y continuidad de las creencias en una sociedad determinada. Tal como lo plantea Le Goff al referirse a la noción de lo maravilloso; dichos elementos contemplan las denominadas

---

<sup>37</sup> Caicedo Osorio Amanda. *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)* Uniandes-Ceso Departamento de historia. Bogotá, 2008. p. 32

<sup>38</sup> Al respecto puede observarse el trabajo de Bélard Marianne y Verrier, Philippe. *Los exvotos del occidente de México*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. 1997.

<sup>39</sup> Egan, Martha. *Milagros: votive offerings from the Americas*. Museum of New Mexico Press, Santa Fe 1991 p 79

“herencias culturales”, las actitudes que los individuos tienen frente a ellas, su funcionalidad y los roles que tienen dentro del sistema religioso; por tanto, la cultura espiritual recoge elaboraciones fijadas como imaginarios y representaciones que alimentan las creencias y la fe.

La principal característica de la cultura espiritual es su inmaterialidad, no obstante, se consolida como un capital simbólico que circula entre las comunidades y que se refleja en los niveles de comprensión de la realidad y acción frente a la misma, pues su máxima expresión es la cristalización de dogmas y discursos que se traducen en pautas comportamentales o de intercambio y transacción y que, en algunos casos, conducen a la legitimación de un poder (institucionalizado o no) que las administra.

Todo suceso milagroso se encuentra vinculado con la idea ya expuesta sobre la cultura espiritual, pues tanto el hecho mismo como la respuesta que se tiene frente a él se alimentan del sentimiento de lo sagrado, o, en su naturaleza más profunda, de lo que Rudolf Otto denomina lo numinoso<sup>40</sup>; principalmente en los procesos de apropiación religiosa que lo delimitan bajo sus formas de acción. Este autor manifiesta que

...existe una serie de cosas extrañas, que cada vez atraen más la atención, y en las cuales se cree reconocer, al lado de la simple religión, las raíces de la «mística». Por virtud de una multitud de procedimientos extraños e intervenciones fantásticas, se intenta apoderarse de lo religioso, de lo misterioso, colmarse de ello y hasta identificarse con él. Estos procedimientos son de dos clases: una, la identificación de uno mismo con el numen por actos mágico-culturales, como fórmulas, bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra, las prácticas *chamanistas*, por las cuales el hombre se apodera del numen, lo hace morar en su interior y se hincha y llena de él en la exaltación y el éxtasis.<sup>41</sup>

De esta manera, a pesar de los cambios en la significación de lo que implicó el milagro para la sociedad del Nuevo Reino de Granada – que se explora más adelante- lo maravilloso, lo sobrenatural y lo admirable también hicieron parte del despliegue de *lo sagrado* que trajo consigo el proceso colonizador, ya fuera por contemplación, persecución o institucionalización.

En el Nuevo Reino la asimilación de la cultura espiritual se tradujo en la recepción de leyendas alrededor de santos, vírgenes o mártires que las órdenes religiosas impregnaron a la sensibilidad de la época. Las hagiografías, género que logró un gran despliegue en la

---

<sup>40</sup> Para Otto lo numinoso es una categoría “explicativa y valorativa” que habla de un “temple del ánimo” ligado a sentimientos de conmoción o de estremecimiento que se encuentra en los principios del sentimiento religioso; esto es, “aquello que aprehende o conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad” (p. 21) Según lo describe en su texto, lo numinoso también tiene un vínculo con el misterio y con la fascinación y atracción que este despierta.

<sup>41</sup> Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 51

península ibérica y que llegó de manera tardía a este territorio, tuvieron gran circulación como libros impresos durante el siglo XVIII.<sup>42</sup>

De igual forma, la elaboración de leyendas o historias propias y su recopilación con el fin de lograr el reconocimiento y canonización de ciertos santos se llevó a cabo debido al interés de algunos religiosos por argumentar la presencia divina de los santos. Al respecto, Borja resalta el vínculo entre los valores culturales neogranadinos promovidos como parte del orden social y la elección de un santo determinado.<sup>43</sup>

Aunque en varios casos estos textos aparecen bajo la autoría de “anónimos”, la mayoría de ellos se escribieron resaltando las cualidades taumátúrgicas de ciertas advocaciones de la virgen<sup>44</sup> o los testimonios de su aparición, renovación y prodigios y los declarantes generalmente eran testigos directos que entregaban sus versiones a la pluma de los interesados en abonar el terreno para la santificación; en este sentido, los testimonios registrados llevan consigo la impronta de la apropiación que la fe tuvo en los pueblos y la dinámica de producción de lo santo. Independientemente de su aprobación o no por parte de la institución eclesiástica, las órdenes religiosas cumplieron un papel importante en la instauración de imaginarios, devociones y sentimientos de identidad afincados en la institucionalización del milagro.

Finalmente, vale la pena señalar que durante la colonia el vínculo entre las culturas espiritual y material era aprobado y reconocido; Así, los documentos clericales, los manuscritos de misioneros y relatos de viajeros y las relaciones de gobernadores sobre las provincias incluían registros de la cantidad de feligreses (blancos, indios y mestizos) y sus tributos, limosnas e indulgencias, de las iglesias y sus procesos de fabricación y los inventarios de las mismas, así como las dinámicas económicas y civiles que suponía la

---

<sup>42</sup> Jaime Humberto Borja señala que la lectura reforzaba la predicación y la cultura visual; en sus investigaciones indica la existencia de algunas de las obras que circularon por el Nuevo Reino, como el *Flos Sanctorum* del jesuita Pedro de Rivadeneira y los 42 libros de vidas de santos y mujeres venerables que permanecían en aquella época en la biblioteca de la Universidad Javeriana. En: Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada, los discursos sobre el cuerpo. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012. P 124

<sup>43</sup> La tesis central de Borja al respecto consiste en evidenciar la articulación existente las técnicas, mecanismos e ideas representadas y el discurso corporal creado a través del santo; como parte de la afirmación del orden social plantea los “temas” de los santos (santos, santas, mártires fundadoras, fundadores, apóstoles y evangelistas, doctores) así como su instalación en los escenarios locales: nombres de lugares y ciudades, patronazgos de cuerpos sociales, fiestas y celebraciones y literatura colonial. En: Borja, 2012, p. 124

<sup>44</sup> Algunos ejemplos de estos textos que se encuentran publicados son: La Virgen Conquistadora reina de Monguí y Boyacá 1558 – 1962, un pequeño texto donde se relacionan los momentos claves de la advocación y la Hagiografía de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá escrita por Fray Alberto Ariza (comunidad de los Dominicos) y publicada en Bogotá en 1950 que se ocupó de describir los acontecimientos milagrosos y el proceso eclesiástico que permitió el reconocimiento de esta imagen por parte del catolicismo oficial.

evangelización y sacramentalización de los pueblos o el establecimiento de la fe entre los indígenas. Dichos aspectos que permiten observar las sensibilidades y condiciones materiales en aquella época.

## CAPÍTULO II

### Maravillas y milagros en el Nuevo Reino de Granada

#### 1. La visión teológica del milagro

Hacia 1611 los milagros se definían como “aquellos que tan solamente se pueden hacer por virtud divina”; una de sus características era el ser “cualquier cosa extraordinaria o admirable. Como decir fulano ha hecho milagros o ha hecho cosas tan grandes que no se esperaban de él”<sup>45</sup>

No muy distanciada se encuentra la definición que se daba en 1734 donde se consideraba milagro a toda aquella “Obra divina superior a las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural. Sale del latino *miraculum* que significa lo mismo (...) según Santo Thomas (...) es una cosa ardua e insólita, sobre toda virtud y poder natural, hecha contra toda esperanza, y un cierto divino testimonio demostrativo de la Divina Potencia y Verdad”<sup>46</sup>, dicha definición también contemplaba otras acepciones que lo consideraban como un calificativo o como un objeto.

Esta última definición incluye la perspectiva de Tomás de Aquino, quien en la *Summa teológica* toma en consideración las acciones de Dios sobre las criaturas; sobre ellas asegura que “unas se realizaban según el curso natural de las cosas; otras, por el contrario, suceden milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas” (...) lo que hará Dios según el orden natural implantado por Él en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia”<sup>47</sup>

La visión de Santo Tomás fue relevante en tanto que consolidó una perspectiva teológica que expuso el hecho milagroso y las categorías que permitían definirlo como una fuente que revelaba la intervención de Dios y que suspendía el orden de la naturaleza para la

---

<sup>45</sup> Covarrubias Horozco, Sebastián de, fl. *Nuevo tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611. Recuperado: 04/04/2013 <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1137/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/P.1137>

<sup>46</sup> RAE, Diccionario de Autoridades 1734; en: Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española. Recuperado: 04/04/2013, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. En las versiones correspondientes a 1780, 1783 y 1781 se mantienen las tres acepciones: el milagro como obra superior mediada por el poder divino, el Milagro como “aquello que es extraordinario, grande y que causa admiración” y el Milagro como “el voto u ofrenda de cera u otra materia, que se cuelga y pone en los templos y capillas en memoria de algún milagro o beneficio que se haya recibido de Dios”.

<sup>47</sup> De Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teología*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001. p. 895

confirmación de la fe.<sup>48</sup> En su texto también consideró respuestas a cuestiones como ¿Quién puede hacer milagros? (refiriéndose a los apóstoles, ángeles y demonios) ¿Qué es y no es un milagro? Y ¿es o no es un milagro mayor que otro?; esta última desemboca en una breve tipología del milagro. Algunas de las categorías usadas por de Aquino son la gracia, la admiración y las formas en que estos hechos rebasan el poder de la naturaleza que reconoce creado por Dios.

Con respecto a la *gracia*, menciona que “El hacer milagros manifiesta la gracia santificante lo mismo que lo hace el don de la profecía o cualquier otra gracia gratuita (manifestación del espíritu)”<sup>49</sup>, este *don* se alcanzaba como forma de santificación y requería del martirio que llevaba a ciertas personas a la divinidad. La *gracia* fue entonces un elemento fundamental para la definición del milagro y se convirtió en la categoría más relevante en la construcción de la cultura material y de la retórica que acompañó a las imágenes que representaban santos, mártires o advocaciones.

De lo anterior se deriva que el *poder* concedido por Dios para la realización de obras milagrosas tuviese un compromiso y una voluntad de la persona divina para aceptar tal don o un trabajo espiritual, corporal y devocional para recibirlo.

Por otra parte, su definición considera que el milagro se hace evidente a través de los sentidos (admiración) ya que es a través de ellos que es posible constatar cuando algo pertenece o no a un orden natural. “*milagro* viene a equivaler *lleno de admiración*, es decir lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esa causa es Dios, por lo tanto, se llaman *milagros* aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros (...) se dice que sobrepasa la expectativa de la naturaleza, pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se fundamenta en la fe por la que creemos en la resurrección futura”<sup>50</sup>.

Sobre la alteración corporal (o fascinación) Santo Tomas señala que “el alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón (...) funciona por medio del órgano corporal, y así es necesario que de ciertas aprehensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales”<sup>51</sup>; posteriormente, menciona que es en los ojos donde se dan cita los espíritus

---

<sup>48</sup> De Aquino, 2001, p 944

<sup>49</sup> De Aquino, 2001, p. 418

<sup>50</sup> De Aquino, 2001, p. 904

<sup>51</sup> De Aquino, 2001, p. 979

sutiles, lo cual se relaciona con las formas de transmisión del milagro o con las manifestaciones (revelaciones) del mismo en los objetos o personas.

El mayor aporte de Santo Tomás consistió en la definición realizada del milagro como un hecho que rebasa el poder de la naturaleza de tres modos, los cuales a su vez, determinan un orden jerárquico entre un milagro u otro: el primer modo se da en cuanto a la sustancia de lo hecho (que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado), estos los ubicó como milagros mayores; el segundo modo ocurre por el sujeto en que se hace (la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos) y, por último, el poder rebasado en cuanto al modo y el orden de obrar (curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales), estos, dice el autor, ocupan el ínfimo lugar entre los milagros.<sup>52</sup>

En el proceso de instauración del milagro en las américas, la definición del mismo se vio permeada por el contexto al cual los religiosos se enfrentaban y, por supuesto a una relación estrecha con la magia y la superstición. Según Schwartz esta relación no fue ajena al cristianismo en tanto que existieron unos cruces no necesariamente opuestos pues este último era un mundo cuyas creencias y prácticas incluían en su esencia una referencia a la brujería, la demonología, la astrología, la adivinación u otras formas de influir sobre las fuerzas naturales; así, los sistemas de creencias que viajaron con los inmigrantes como una “cultura colectiva” o mentalidad, condujeron a un proceso de fusión y recombinación cultural, en donde “las creencias amerindias, africanas e hispánicas eran revisadas de manera incesante y totalmente involuntaria por los que esperaban encontrar paralelos de prácticas y creencias que podrían llevar a los indios y los africanos al cristianismo”<sup>53</sup>

Al respecto es importante tomar la definición planteada por Julia Costilla, quien asume los milagros como construcciones sociales que pueden ser definidas desde diferentes ópticas:

---

<sup>52</sup> De Aquino, 2001, p. 905. Entre paréntesis se relacionan los ejemplos que realiza el autor.

<sup>53</sup> Schwartz, Stuart B, *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, Companhia Das Letras, Editora da Universidade do sagrado Coração, Sao Paulo, 2009, p 259. Con respecto a las creencias el autor sostiene que “los sistemas de creencia en las fuerzas naturales y sobrenaturales, que existieron simultáneamente y en superposición, mostraban un cierto paralelismo entre el poder de la Iglesia y el poder de las fuerzas mágicas u ocultas. La magia de unos era religión de otros. La Iglesia, por medio de oraciones, reliquias, imágenes, bendiciones, peregrinaciones y, sobre todo la intervención de los santos, podía alcanzar resultados milagrosos y despertaba devoción porque funcionaba como un intermediario entre la las sociedades y las fuerzas divinas y sobrenaturales; pero ella también intentaba desalentar las actitudes que parecían sus supersticiones y excesos por parte de laicos o plebeyos. Además, el mismo catolicismo ofrecía una liturgia, una doctrina, un sistema y una brújula moral, mientras que la magia se mantuvo en el plano pragmático, enfocada en los problemas, vinculada a las dificultades inmediatas de la vida. Todavía, en los siglos XVI y XVII los milagros católicos y el poder de las misas y las fuerzas mágicas o diabólicas menudo se fusionaron en la cabeza de muchos” p 259

la primera es la mirada teológica (como signo de Dios), la segunda es la popular (como un hecho inesperado) y la tercera es la mirada hermenéutica (como símbolo).<sup>54</sup>

La autora sugiere contemplar los milagros como acontecimientos concretos y para ello plantea una “distinción operativa” de acuerdo a las características que presentan y a sus destinatarios; así, pueden ser “impersonales, individuales o colectivos. Los ‘impersonales’ serían aquellos que la imagen sagrada realiza sobre sí misma o en relación a otros elementos, pero que no atañen directamente a una persona o personas. Los ‘individuales’, aquellos que la imagen obra sobre algún sujeto en su propio beneficio y/o el de sus allegados. Los ‘colectivos’, por su parte, serían los prodigios que la imagen efectúa a favor de un determinado grupo de individuos como totalidad.”<sup>55</sup>

Con lo anterior, es posible sentar los principios de la apropiación de una idea que permeó el sistema moral, los valores y las creencias de una época; situación que se aborda en el siguiente capítulo a través del análisis de los procesos de implementación y validación del milagro entre la sociedad neogranadina.

## **2. La construcción discursiva del milagro: maravillas, prodigios y testimonios**

La instauración del discurso del milagro el Nuevo Reino de Granada se apoyó principalmente en la idea de lo maravilloso. En su texto *los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, Jaime Humberto Borja sostiene que esta fue un núcleo importante en las narraciones del sacerdote; así, valiéndose de los postulados de Jacques Le Goff, sostiene que más que una categoría, lo maravilloso era un universo de objetos que estaban implicados en la percepción visual conectada con la antigüedad clásica, que le aportó la mayoría de sus elementos, los cuales fueron aceptados, transformados y transmitidos por la cristiandad.

De esta manera, el mundo medieval también utilizó la nominación de maravilloso para definir lo sobrenatural y lo cristalizó especialmente en el milagro. Ambas expresiones eran propias del cristianismo pero diferentes en cuanto a su función y naturaleza (lo mágico, lo sobrenatural maléfico o aquello que era producido por fuerzas insospechadas)<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Costilla, Julia. “El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (virreinato del Perú, 1582-1651)” En: *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*. N° 39, 2010, p. 36

<sup>55</sup> Costilla, p. 36

<sup>56</sup> Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: Construcción del ídolo y la escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, CEJA, 2002, p 175

Según Paul Hazard, hacia finales del siglo XVII existió una crisis del pensamiento europeo basada en el racionalismo que consideró necesario replantear estos supuestos y que rechazaba la posibilidad de una revelación divina –y dentro de ella de los milagros- ya que el curso de la naturaleza era inalterable y se consideraba a Dios como un espectador del universo que había creado.<sup>57</sup>

La instauración de la idea del milagro en el Nuevo Reino de Granada ocurrió en medio de estas dos tendencias que avalaban y negaban su veracidad; sin embargo, ni su recepción ni su difusión afrontaron las tensiones existentes en el continente europeo ya que encontró un espacio compartido con las prácticas mágicas existentes entre las comunidades.

Para definir y describir la construcción de lo milagroso en la época abordada se toman como punto de partida los planteamientos Le Goff, al observar la influencia del sistema cristiano en el proceso de segregación de lo maravilloso. Según este autor

lo maravilloso cristiano se cristaliza en el *milagro* que en realidad reduce lo maravilloso:

a) *porque lo remite a un solo autor*: Dios

b) *porque lo reglamenta*: control y crítica del milagro.

c) *porque lo racionaliza*: El carácter imprevisible, esencial de lo maravilloso, es sustituido por una ortodoxia de lo sobrenatural.

Frente a lo milagroso, lo mágico (por más que se distinga entre magia *negra* y *blanca*) se inclina por lo sobrenatural ilícito o engañoso, de origen satánico, diabólico.

Entre ambos, se desarrolla un mundo maravilloso que es *neutro*, tolerable para el cristianismo pero que en realidad procede de un sistema precristiano tradicional que se refiere al folklore, aun cuando ya haya sido recuperado por la cultura erudita.<sup>58</sup>

La introducción de lo milagroso en el mapa cultural del Nuevo Reino de Granada atravesó al menos por tres aspectos que determinaron la comprensión y aprehensión de esta idea entre la sociedad; ellos son: la contemplación de las *maravillas del nuevo mundo*, la descripción de los *prodigios* realizados por los religiosos evangelizadores quienes “encarnaban” el poder divino en situaciones adversas (principalmente las relacionadas con la enfermedad) y la consolidación de *testimonios* referidos a sucesos sobrenaturales, no obrados por un sujeto sino por la mediación de un santo representado en la mayoría de las ocasiones por un objeto o imagen.<sup>59</sup>

Era constante el uso de la expresión *maravilloso* para definir las riquezas del Nuevo Reino de Granada y en los relatos de viaje de quienes atravesaban las provincias se describían

---

<sup>57</sup> Hazard, Paul, *The crisis of the european mind, 1680-1715*, New York, New York Review of books, 2013

<sup>58</sup> Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Altaya, 1999, p. 19

<sup>59</sup> Estos términos, utilizados en documentos civiles y religiosos de la época corresponden a la visión teológica del milagro expuestos anteriormente y difundidos a través de los textos de los misioneros religiosos.

las propiedades de la naturaleza, además de las costumbres de los habitantes de los diferentes sitios visitados. Esta tendencia se conservó aún hacia el siglo XVIII en los relatos de los evangelizadores tardíos de las provincias del Darién y el Orinoco.<sup>60</sup>

No obstante, existía una diferencia entre lo sobrenatural y lo milagroso; pues “lo sobrenatural podía englobar una serie de expectativas que por sí mismas desbordaban lo cristiano, tales como lo mágico, lo sobrenatural maléfico o lo producido por fuerzas insospechadas”<sup>61</sup> el milagro, por su parte, “tenía a Dios como único autor, pues él tenía la capacidad de involucrar lo imprevisible dentro de su plan de salvación”.<sup>62</sup>

Al describir las *Maravillas de la naturaleza*, el franciscano Juan de Santa Gertrudis relató el milagro que obró a su llegada a Cartagena con la asistencia de la Virgen de la Popa que se hallaba como patrona en un santuario del convento de religiosos agustinos ubicado en un cerro y a quien se le atribuían favores para los navegantes:

A los veinte y dos días de navegación nos sobresaltó un temporal con viento de proa, que fue preciso coger todas las velas, excepto el trinquete. Al mismo tiempo el cielo se desgajaba en agua, nieve y granizo, con tal tenacidad, que siendo ya el clima, clima sobremanera cálido, nos helábamos de frío. Todos los Padres estaban tendidos mareados en la cámara de abajo, que se les salía de vómito el estómago, y sólo atendían a confesarse y hacer actos de contrición. Sólo yo, y otro llamado el P. Jacinto, hijo de la Recolectión de la Aguilera, nos manteníamos en pie. Ellos todo era rogarme intercediese con el capitán para que virando de bordo nos volviéramos para España.

Esta especie se la administraron varios mercaderes españoles que aterrados del temporal, querían persuadir que los pilotos aprobasen que de pasar adelante habíamos de naufragar. Yo les reconocí bastante miedo, porque cada rato me llamaban para conjurar la tempestad. Y para ello era menester que entre cuatro marineros me sostuviesen agarrado en lo interim que yo hacía los conjuros.

El mar desde el principio empezó a oliscar un olor marisco tan fastidioso, que nos revolvió el estómago; y esto es el origen de los mareos a los poco versados a navegar (...) Fue muy mayor el temporal, y duró sin ver sol ni luna treinta y ocho días; y así no me daba mucho cuidado.

El tercero día de madrugada el Capitán convocó la gente de la cámara y se determinó hacer un voto de ir a pie descalzo a visitar la sobredicha Virgen de la Popa, y llevarle en donativo lo que valía el trinquete, si nos salvaba del naufragio. Y para que entrase en ello la marinería, me llamaron a mí para hacerles una exhortación. Así se hizo. Y a una voz de todos invocando el patrocinio de la Señora se hizo el voto.

Empezaba entonces a rayar el día y yo me entré en la cámara, y tomando el Breviario me puse a rezar Mártires, y al llegar al Primer Nocturno, sentí tanta algazara y gritería de la marinería, que sospeché que algún chubasco había roto la yerga del trinquete. Salí corriendo y hallé que eran voces de

---

<sup>60</sup> Se abordan en esta indagación los casos de Joseph Palacios de la Vega y Joseph Gumilla.

<sup>61</sup> Borja, 2002, p. 65

<sup>62</sup> Borja, 2002, p. 65

alegría, y vítores a la Virgen de la Popa, porque de repente se mudó el viento de proa en viento de popa: Y dentro de cuatro minutos que habían pasado ya aplacado tan del todo la tempestad, que lo que antes era furia se mudó en tranquilidad apacible. A la que yo reconocí virado el trinquete lleno de viento próspero y feliz, empecé a repicar la campana de popa, y convocada la gente, entoné la Salve Regina, la que se cantó con la alegría que se deja considerar. Y llegados ya a Cartagena, todos nosotros fuimos a cumplir el voto, y cantamos una misa solemne a la Señora. Y el Prior del convento y toda la comunidad nos obsequió con mucha atención.<sup>63</sup>

En esta narración, es posible observar como De Santa Gertrudis describe la acción de un poder mayor que se manifiesta a través de su intervención; se usan palabras alusivas a la magia como la realización de conjuros, que en este caso implicaban la invocación de la virgen que como ya se ha dicho se reconocía como milagrosa. El mismo fraile indica en otra parte de su relato que conocía los comportamientos del mar por haberse criado en un puerto y por haber experimentado en el año anterior a este viaje una tempestad similar “el día de todos los santos”, lo cual indica que hubiese reconocido los “poderes” de esta advocación por su contacto con los marinos de su tierra de origen.

De otro lado, su testimonio escrito también indica que las rogativas no se hicieron solo a la virgen, sino que se usó un breviario para rezar a los mártires; vale la pena recordar que los rezos eran la principal forma de conjuro ante las adversidades y se usaban como forma de aplacar las fuerzas de la naturaleza o la presencia del demonio en sus posibles manifestaciones.

Otro aspecto importante es la referencia a la realización de un “voto de ir a pie descalzo a visitar la sobredicha Virgen de la Popa” así como de una donación si salvara a la tropa del naufragio; aquí la exhortación liderada por el religioso y la escucha que tuvo daba cuenta de la fuerza de un colectivo.

A través de sus narraciones, De Santa Gertrudis contemplaba la providencia divina y el acompañamiento que parecía hacerse a la llegada del cristianismo a las zonas que recorrió. Las visiones que habían tenido otros religiosos sobre estas tierras sometían la fascinación a las ideas religiosas; así, por ejemplo, sobre su llegada a Almaguer, el misionero replica la siguiente experiencia:

Me contó también el cura que todos los años el Viernes Santo en una serranía que se ve enfrente de la ciudad, a la parte de abajo a cosa de 5 leguas de distancia, se ve un globo de resplandor muy grande y hermoso, y en medio un santo Cristo. El paraje de aquella serranía está todo inhabilitado. Dura la visión todo el día y toda la noche, y el Sábado Santo al salir el sol, desaparece santo Cristo y

---

<sup>63</sup> De santa Gertrudis, Fray Juan. *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Comisión Preparatoria para el V Centenario del Descubrimiento de América, Instituto Colombiano de Cultura, 1994. Tomo I capítulo 1

resplandor. Se han hecho varias diligencias de mandar allí varios indios de antemano, a ver si podía averiguar el puesto, y si había alguna gente o iglesia, etc.; más los que han ido, estando en las señas y serranía donde aparece, no han visto ni descubierto nada. Es esto tan notorio, que en Almaguer no hay grande ni chico que no lo haya visto, porque todos los años se ve.<sup>64</sup>

La *aparición* es un suceso estremecedor conectado con la sensación y, como diría Le Goff, con la fascinación que ello produce. En este caso, el relato se asocia a la observación del pueblo entero y el resplandor es asociado con Cristo en un intento por controlar cualquier manifestación que suponga la desviación de la fe; es así como al ideal de salvación se suma la asociación religiosa que indica que todo aquello cuya naturaleza es inexplicable y no tenga mediación del hombre se debe conectar con lo divino.

En este contexto *Los prodigios* eran experiencias corporales que afirmaban la presencia de una fuerza divina, ya fuese en un territorio o como intervención directa en un individuo y a través de dicha mediación podía verse también la “autenticación de Dios”.<sup>65</sup> La *curación* aparece como fuente de estos testimonios generalmente en casos en los que la única salida aparente era la muerte; sin embargo, vale la pena resaltar que en estos procesos también se hacía uso de las invocaciones y principalmente de la administración de sacramentos como el bautismo y la confesión, con lo cual las almas hallaban alivio:

El otro caso prodigioso fue que un día dióle a una india un dolor de costado tan recio, que la pobre se moría. Al instante me avisaron. Ella se culebreaba el cuerpo con tal violencia, que entre 4 indios no la podían sujetar. Yo lo que temía era que no se muriese sin bautismo. Yo por entonces no la podía informar de la fe, porque fue a los principios. Discurría qué le podría aplicar en aquel paraje. Dios me dio luz, y fue: en mi provincia en todas las enfermerías tienen un ladrillo de sal, y contra los flatos y dolor de costado lo aplican caliente, y rociado con vino envuelto en una bayeta, y hace buenos efectos. Acudíome la especie, y lo que hice fue: quebré una olla y puse un trozo a la candela. Ya que estuvo bien caliente lo roció con un poquito de vino que para 3 misas me dieron en La Concepción, y, envuelto en una túnica mía, se lo apliqué al costado con tan buen efecto, que en un instante la india quedó sana gracias a Dios. Yo ya tenía guayusa prevenida; le di un mate de guayusa, y no le volvieron a repetir. Yo lo que temí era que no se empeorase, y que después si se moría no me diesen a mí la culpa. Dios proveyó, y este caso me sirvió a mí de mucho crédito y estimación entre ellos. Más lo más singular fue que los indios guardaron con mucha estimación el pedazo de olla, y después, al darle a alguno dolor de cabeza, o cualquier otro mal, al instante venían por mi túnica y guayusa, y lo aplicaban, y siempre fue con buen efecto. En lugar de vino les daba vino de la baba del cacao. Y hasta cuando se clavaba alguno alguna espina, o se cortaba con machete o cuchillo, allí aplicaban el pedazo de olla.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> De Santa Gertrudis, Tomo I capítulo 6.

<sup>65</sup> Esta expresión es usada por Jaime Humberto Borja al definir los *exempla* como pieza clave en la imposición de una forma de comprender la realidad marcada por la autenticación de Dios. Así, las apariciones ocuparon un papel central en tanto que correspondían a la manifestación o evidencia de la presencia de un ser superior; el autor sostiene que “la constante presencia narrativa de milagros, prodigios y otras maravillas que hacían tangible el poder de Dios, caen en el espectro de lo verosímil que tenían por función ratificar narrativamente la manera como Él autenticaba la conquista”. Borja, p 65.

<sup>66</sup> De Santa Gertrudis, Tomo I Capítulo 7

Como puede notarse, para de Santa Gertrudis, *el prodigio* también contemplaba la intercesión divina con la ayuda de sustancias, recetas e incluso a través del uso de plantas como la guayusa<sup>67</sup> producidas por la misma tierra lo cual condujo a que los religiosos mantuvieran una vigilancia de la oferta natural y un registro de las sustancias que se venía realizando constantemente para favorecer el tratamiento de enfermedades y epidemias, aunque vale la pena anotar que esta concreción no corresponde con la definición señalada en el capítulo anterior sobre los milagros de curación en donde no se consideraba la mediación de lo natural en el proceso curativo. En estos actos el poder se adquiría momentáneamente y no respondía precisamente a un *corpus* o una sabiduría heredada o acumulada por los años.

La oración aparece como el principal elemento de mediación: cuando “se dice” un evangelio. Al igual que ocurría con los ensalmos al interior de las prácticas relacionadas con la medicina tradicional, el concepto de salud-enfermedad estaba inscrito en “la lógica de relación causa-efecto” y hundía sus raíces en el uso mágico de la palabra, muy propio de la magia española donde a cultura de los signos y símbolos cobraban fuerza en la escritura.<sup>68</sup>

La fuerza de la palabra como mediadora es retratada en los testimonios relatados en el diario de viaje, Joseph Palacios de la Vega, donde es notable el vínculo que se establece con lo escrito en los sacramentos:

---

<sup>67</sup> Esta planta era reconocida como estimulante y medicinal, denominada por los conquistadores como yerba diabólica de Lucero, usada por indígenas y según algunos textos considerada de origen demoníaco debido a las alucinaciones que producía. Su uso por parte de los Jesuitas terminó por generarles ganancias tal como lo refiere Víctor Manuel Patiño: “La yerba diabólica de Lucero se convirtió con el tiempo en fuente de provento económico para la Compañía: “y los Padres jesuitas sacaban de ella, de su misión, y se vendía en Quito a cinco hojas por medio real” (Serra, 1956, I, 153). ¿Con qué objeto? Es otro jesuita quien lo explica: “Huayusa, árbol no muy alto, de hojas largas y anchas como una mano, dentadas y sólidas. Estas se conservan ensartadas en hilos, y se llevan de las provincias calientes y bajas a las altas. Dispuestas como el té, de bellísimo gusto, quitan todas las frialdades y las infecciones venéreas. También son el mejor matricial para las mujeres, a las cuales las fecunda por estériles que sean de muchos años” (Velasco, 1927, I, 41; -----, 1946, I, 51). En una época y en una comarca donde la disolución de costumbres y la frecuencia de enfermedades venéreas abismó a los viajeros Jorge Juan y Antonio Ulloa, mediante una propaganda sabiamente dosificada como la pudieron hacer los jesuitas, no es de extrañar que la guayusa hubiera alcanzado tanto predicamento, como se comprobará más adelante. Por supuesto, que al público llegaría la hoja quizá mezclada con otras (véase párrafo final de éste numeral)” Patiño, Víctor Manuel, *Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial IV: Plantas introducidas*. Imprenta Departamental. Cali: 1963. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. 07/09/2014. <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/historia/puti/indice.htm>

<sup>68</sup> Al estudiar las prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada a finales del periodo colonial, Diana Luz Ceballos sostiene que “La magia española está mediada por la palabra, pertenece a un mundo que escribe y que precisa de la escritura como confirmación de los hechos sociales (administración, gobierno, justicia, hazañas, grandes acontecimientos...), un mundo de cronistas y escribanos. Por ello sus prácticas y saberes mágicos están también determinados por el lenguaje en ensalmos, curas, conjuros, pactos demoníacos, lectura de cartas (cartomancia) y de las manos (quiromancia), etc. La cultura española es una cultura de signos y es semióticamente mucho más fuerte que las africanas o americanas, culturas orales, cuya fortaleza reside en la esfera simbólica” En: Revista Historia Crítica, N° 22, diciembre de 2001 .p 64

El primero de Agosto empleado en la diligencia antecedente en la celebración de mi gran P. Stto. Domingo. Me avisó un Cabo que el indio llamado Gattica, se avía dado un insulto y q. echaba mucha sangre por la voca. Fui inmediatamente a su casa y lo allé casi cadáver. Le dije un evangelio en la caveza, le bauticé y con este se alibió. Mandé darle un poco de agua de borraja con una Zedulita de la Inmaculada Concepción de María, y apenas la veió quando se atajó la sangre. Se alibió el Indio y le mandé dar una taza de sustancia, y encima un vaso de vino con un Bizcocho y con esto se durmió el Indio.<sup>69</sup>

La utilización del rezo de un evangelio, el bautizo y el agua de la Inmaculada Concepción eran para muchos de ellos, sustancias o actos a través de los cuales obraba el poder divino y al mismo tiempo se convertían en una “prueba” ante los indígenas de las facultades o gracias concedidas al pertenecer a la fe católica; no obstante, la inserción de esta percepción del milagro entre las comunidades no creyentes o que practicaban otro tipo de rituales requería, en ciertos casos de una “explicación” que condujera hacia una lectura acorde con los principios cristianos.

Esta explicación también es relatada por el misionero, pues ante lo ocurrido se generó un asombro tal que empezaron a llamarlo *brujo*, diciéndole: “Padre, Padre Aimara piparama gattica” (Padre tu eres brujo ya está bueno Gattica)<sup>70</sup>. De este primer acto prodigioso se derivó uno más que ocurrió con cuatro indias que trajeron hasta el sacerdote cuatro niñas en brazos y le dijeron: “Padre Pechiche purpur vetua sir gattica” (Padre, nuestras hijas están muy malas, ponlas buenas como a Gattica).<sup>71</sup>

Al revisarlas, Palacios de la Vega notó que efectivamente no se encontraban bien y en la misma nota menciona que les dio en una totuma azúcar y Borraja<sup>72</sup> al tiempo que le dijo a cada una: “sodo chicaji cucuru chibari doye pechichi” (mujer cuece en una olla esto con agua y luego dale a beber a tu hijo). Ante tal insinuación las indígenas solicitaron al sacerdote: “purusitause Padre Pechiche” (pero ponle la mano en la cabeza a mi hijo)<sup>73</sup> y, en

---

<sup>69</sup> Palacios de la Vega, Joseph y Reichel Dolmatoff, Gerardo, 1912-1994 ed, *Diario de viaje del P. Joseph Palacios de la Vega: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*, Edición original, Bogotá, Editorial A B C, 1955. Nota 20.

<sup>70</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

<sup>71</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

<sup>72</sup> La borraja o borrago (*Borago officinalis*) es reconocida por su uso diurético. Según Víctor Manuel Patiño, esta planta “se ha visto mencionada en las siguientes obras: "borrages", en la relación de Tocuyo de 1582 (Arellano Moreno, 1950, 150) y "borrajas" en la relación de Tunia de 1610 (Torres de Mendoza, 1868, IX, 401). Era común en el Nuevo Reino (Zamora, 1701, 46; Oviedo, 1930, 28-29; Posada Arango, 1909, 133) La borraja se usó también como verdura, aunque menos en América tropical que en otras partes.” Patiño, Víctor Manuel, *Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial IV: Plantas introducidas*. Imprenta Departamental. Cali: 1963. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. 07/09/2014. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/puti/indice.htm>

<sup>73</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

consecuencia, este les dijo un evangelio, con lo cual logró que salieran contentas del lugar sintiendo que con eso estarían mejor sus hijas.

En este caso Palacios reconoce la *persuasión* que logró en las indígenas el acto de dictarles un evangelio y la felicidad o satisfacción que se manifestó en una celebración colectiva entre ellos (que él llama jubileo). Si bien este segundo caso vinculaba el uso de una planta<sup>74</sup>, el origen del poder no era visto por las indígenas como efecto de alguna sustancia, sino que provenía de las manos del misionero.

Como consecuencia de ello otras indígenas llegaron también con sus hijos y con una serie de dolencias: “Todas trajeron sus hijos, otras les dolía la cabeza puru caima, otras los pechos guacaima, otras la varruga vicaima; en fin todas estaban enfermas”<sup>75</sup>; frente a lo cual el sacerdote repartió azúcar y algunas yerbas (no especifica cuales) pero aclara que las iba bendiciendo ante la alegría de aquellas mujeres que continuaban celebrando sus poderes de brujo y le decían “Padre viva imara” (qué brujo eres Padre).<sup>76</sup>

Es entonces cuando Joseph Palacios de la Vega les indica: “Padre aima guaimara Dios o Piachiruma” (el Padre nada tiene de brujo, Dios lo cura)<sup>77</sup> pero ellas, incrédulas de la existencia de Dios al no poder verlo le responden: “aima piachirurna Dios ovnuseri” (no cura Dios como no lo miramos Padre guaica y a Padre sí?).<sup>78</sup>

En este breve relato aparece constancia de las dificultades que suponía la transmisión de la idea de lo milagroso o, en última instancia de la idea de la *gracia* o en *don* que conectaba el espíritu con la divinidad; pues aquello que *veían* los indígenas era asimilado a un acto de magia realizado por sus propios brujos o chamanes solo que en este caso asistían al acto de manera directa, lo cual tuvo repercusiones en la forma en que después se compartían los mensajes.

La noción de milagro tomó fuerza al interior de la cultura popular y se estableció como agente movilizador de los pobladores; así, la circulación de las leyendas no solo se hacía por

---

<sup>74</sup> Es importante señalar que la Compañía de Jesús tuvo un gran impacto en la difusión y uso de las plantas, pues las prácticas médicas llevadas a cabo por los misioneros se caracterizaron por el intercambio de conocimientos de curación entre estos y los nativos americanos; este proceso se reconoce como determinante para instauración del paradigma denominado galenismo humanista; el caso de santa fe ha sido estudiado a profundidad por María Eugenia Osorio Oliveros en su texto “La botica neogranadina de la Compañía de Jesús: un laboratorio para explorar prácticas médicas en la provincia de Santafé, primera mitad del siglo XVIII” y se realiza a partir del estudio del inventario realizado en 1767 de la botica que perteneció al Colegio Máximo de Santa fe de esta comunidad religiosa.

<sup>75</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

<sup>76</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

<sup>77</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

<sup>78</sup> Palacios de la Vega y Reichel Dolmatoff, 1955, nota 20.

la voz de los religiosos como todavía ocurría en zonas distanciadas de los centros urbanos sino que se transmitía entre las gentes. Este pudo ser un factor diferenciador en la construcción del sentido de las obras milagrosas ya que en aquellos territorios a los misioneros les tomaba tiempo aprender la lengua de los nativos y como se evidencia en los relatos expuestos y esto tampoco parecía ser suficiente para alcanzar la claridad de una idea tan similar a la de la magia.

Por el contrario, las ciudades, sitios, villas, pueblos o haciendas tenían un vínculo más estrecho con la autoridad eclesiástica y con las figuras o estructuras que esta modelaba para sus operaciones. Aunque los registros de obras o hechos milagrosos eran un tema que trataba la iglesia, las instancias civiles también participaban de su certificación, así como los criollos que mucho tenían que ver con la renovación de las leyendas.

No obstante, la instauración del imaginario milagroso no era un asunto de fácil control, en tanto que los relatos y testimonios transmitidos se magnificaban por vía oral y las devociones que en muchos casos no contaron con la certificación eclesiástica, sí eran fuente de estipendio para los templos nacientes e incluso se les consideraba como un factor que clasificaba o daba un orden de riqueza material en estos sitios; por tanto, las imágenes, cultos, devociones y demás manifestaciones que dieron forma a la fe y sustento a “creer” también se hallaron inmersas en un manejo complejo de los discursos oficiales y populares; por tanto, la institución eclesiástica tuvo como principal estrategia organizar el cuerpo religioso de acuerdo a ciertos aspectos sociales.

En el trabajo realizado por María Constanza Villalobos sobre los retablos y cuerpos sociales de la iglesia de San Ignacio de santa fe de Bogotá se observa la manera en que un espacio de la naciente ciudad reflejaba el proceso de construcción de los mencionados discursos.

Asegura Villalobos que de manera similar a lo ocurrido en el virreinato de Nueva España la vida social en santa fe empezó a regularse al poner las parroquias bajo el patronato de un santo<sup>79</sup>; fue por esta razón que territorios, pueblos y lugares tomaron nombres de estos personajes que podían estar o no asociadas a un milagro, y, en última instancia, este proceso

---

<sup>79</sup> Villalobos Acosta, María Constanza. *Artificios en un palacio celestial: Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio, Santa fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá: 2012, p. 31

tuvo un gran impacto en la fundación de congregaciones y cofradías en las cuales se agrupaba la población.<sup>80</sup>

La referencia del milagro para esta orden religiosa se presentó fundamentalmente como una remembranza de los fundadores y como una forma de promover los principios a través de las prácticas como los sacramentos, las novenas, las fiestas o sermones; por ello, la iglesia y las imágenes solicitadas e instaladas como conmemoración, se convirtieron en un “artificio” que materializó la memoria para los feligreses.

### **3. Los agentes mediadores del discurso: la institución religiosa**

Durante los siglos XVII y XVIII la institución religiosa se encontraba organizada en curatos adscritos a las provincias. El clero se dividía en varios tipos; ellos eran: secular, regular, legos (no recibían órdenes sagradas) y religiosos.<sup>81</sup>

Tanto a curas como no-curas (es decir, aquellos que no tenían una parroquia asignada o no ejercían como tales) les correspondía cumplir con una la labor substancial de catequizar a quienes desconocían el evangelio lo cual se lograba a través de la administración de los sacramentos, el ejercicio del sacerdocio o la dedicación a la oración según fuera el caso.

Al hablar de la transmisión de la idea del milagro es necesario hacer referencia a ellos sino en la profundidad de la estructura eclesiástica, como agentes mediadores en diferentes vías. La doctrina derivada de las bulas y ordenanzas de la iglesia se transmitía ya fuera a través de sermones pronunciados públicamente, profesiones, obras misionales en las cuales se proyectaban las virtudes, actos sacramentales entre otros.

Existía una reflexión teológica a través del milagro que es posible observar en la literatura producida alrededor de ellos; esta, denominada “edificante” pretendía ser una expresión cultural de los valores que era necesaria fijar entre las gentes. Los comentarios o persuasiones que se hacían a lo largo de las narraciones dan cuenta de las precisiones realizadas por el autor así como de las hábiles conexiones que se realizaban con los textos bíblicos pues acudían a los evangelistas para fortalecer los argumentos expuestos.

---

<sup>80</sup>Las congregaciones fundadas por la Compañía de Jesús entre 1605 y 1759 (años del estudio) contaron con el patrocinio de las advocaciones de Nuestra señora de la Asunción, Nuestra Señora de Loreto, Nuestra Señora de Guadalupe, el Niño Jesús, el Señor Sacramentado, la Virgen, Nuestra Señora del Socorro, la Virgen de los Dolores el Sagrado Corazón de Jesús y Nuestra señora de la Luz. Villalobos, 2012, p. 34

<sup>81</sup> Caicedo Osorio, Amanda, *construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Uniandes-Ceso, Bogotá, 2008.

En los textos abordados para este análisis se observa cómo las obras milagrosas emergen principalmente como un instrumento que aprueba la presencia de Dios en el sujeto. Los temas que mayor relevancia tienen son:

- La utilidad de las obras milagrosas y su relación con la fe
- La importancia de las virtudes y la mortificación para la vida religiosa
- El origen de los milagros (Dios)

Con respecto al primer tema Pedro Andrés Calvo, refiriéndose a la vida de Santa Gertrudis manifiesta que la fe es el principio de las maravillas, las cuales se manifiestan en señales:

Las señales de los que tienen viva fe y viven de ella (...) son el lanzar en nombre del señor los demonios, el hablar nuevas lenguas, el desterrar las serpientes; el que no les dañe el veneno; y el dar salud a los enfermos con el contacto de sus manos<sup>82</sup>

Calvo reconoce entonces la fe como fuente de todo milagro y la denomina como la primera virtud que el entendimiento le brinda al hombre para cultivarla como regalo con lo cual se logra “alcanzar de Dios las cosas arduas, y difíciles, como son los milagros”<sup>83</sup>

Otra de las virtudes que se mencionan repetitivamente es la de la esperanza lo cual siembra en la perspectiva teológica transmitida la condición de receptividad. A dicha virtud la llama “moneda” y la asocia con la oración pues a través de ella se realizaba el intercambio. Este principio toma relevancia en tanto que toda práctica devocional implicaba la promesa que principalmente se cumplía en el acto de oración. Así, la ley divina rezaba que para obtener un milagro era indispensable ejecutar un acto de fe verdadera.

En cuanto al segundo aspecto, Josef Fernández, al escribir sobre el padre Claver Fernández mencionaba que “persuade más eficazmente una obra que muchas palabras”<sup>84</sup>; es por ello que actos como el sacrificio, la entrega, el servicio a los más necesitados y la renuncia a sí mismo (o desprecio de sí mismo) son las claves de la vida religiosa. Como consecuencia de ello se obtenían los favores divinos manifestados en el alma y el cuerpo que “guardados son prueba de fidelidad; y dichos lo son de rendimiento”<sup>85</sup>

Ambas formas de obtener el favor de Dios se refieren a milagros proféticos en los cuales se instauraba el compromiso del religioso. Por su parte, en el texto escrito sobre la vida

---

<sup>82</sup> Calvo, 1752, p. 179

<sup>83</sup> Calvo, 1752, p. 179

<sup>84</sup> Fernández, 1666, p. 185

<sup>85</sup> Fernández, 1666, p. 178

de Francisca del niño Jesús se observa que Pedro de Villamor concibe la mortificación de esta monja como un aspecto fundamental para la vida religiosa “Es la entrada en Religión una muertes con que el hombre muriendo al mundo, se sepulta vivo, dando muerte con el cuchillo de la mortificación a sus pasiones, y apetitos; y es una vida en que todos los alientos vitales se enderezan a seguir a Cristo con carga de Cruz, que hacen fácil su cargo los fervores del amor”.<sup>86</sup>

Finalmente, la pregunta ¿Quién hace los milagros? Propuesta ya por Tomas de Aquino es recuperada al realizar la vida de Pedro Claver cuando Fernández expone su explicación del origen de la resistencia del cura ante las inclemencias del tiempo y los requerimientos de los enfermos y necesitados. La respuesta queda insinuada a través de otras preguntas como ¿No son ahora los achaques más penosos? ¿Las penitencias más desmedidas? ¿Los ayunos más apretados?<sup>87</sup>, las cuales se refieren al poder divino.

---

<sup>86</sup> Villamor, 1723, p. 93

<sup>87</sup> Fernández, 1666, p. 174

## CAPÍTULO III

### La apropiación de los milagros

#### 1. La sensibilidad religiosa y los constructos sociales

Los escenarios y representaciones en los que se registra el milagro para el Nuevo Reino de Granada estuvieron estrechamente ligados a las construcciones sociales, espirituales, religiosas e ideológicas de la colonia, los cuales a su vez respondían a los avatares del proyecto colonizador regido por las monarquías ibéricas.

Así, era constante la relación del suceso milagroso con prácticas de carácter privado como el uso de reliquias e imágenes traídas desde España para su veneración con fines, en algunos casos pedagógicos y en otros, como simples objetos personales de los primeros visitantes.

Para Luis Maldonado, el uso de estos elementos se remonta a la vida de los mártires, luego a la historia de los ermitaños y finalmente a la sustitución de las reliquias por la imagen; según señala el autor, hacia el siglo X ocurre un interesante fenómeno en el cual las imágenes se convierten en el centro de muchas devociones en Europa, así, “se busca la imagen para venerarla, se la rodea de una leyenda que expresa su prestigio, se repiten los ‘hallazgos’ milagrosos, ‘sobrenaturales’ y se edifican santuarios para cobijarla y rendirle homenaje”<sup>88</sup>

Estas situaciones llevaron al incremento de la circulación de objetos religiosos, reliquias que representaban un aspecto importante tanto para las órdenes religiosas como para las personas del común. María Cristina Pérez Pérez, sostiene que para el caso de la provincia de Antioquia, durante la segunda mitad del siglo XVIII se registró una gran circulación de objetos “adquiridos por los comerciantes en centros urbanos como: Mompox, Cartagena, Popayán, Cartago, Santa Fe, Honda y Quito. Entre los artículos transportados se encuentran: textiles, ropas, vinos, aceites, cera, herramientas e imágenes de carácter religioso”.<sup>89</sup> El ingreso de estas imágenes, se dio por solicitud de los clérigos para dar continuidad a procesos de evangelización y por peticiones de la élite colonial.

La circulación de imágenes no solo ocurrió entre las ciudades españolas y el Nuevo Reino de Granada. Al interior de las provincias, pueblos y conventos hubo un tráfico de las

---

<sup>88</sup> Maldonado, Luis. *Introducción a la religiosidad popular*. Colombia: Sal Terrae, 1985. p. 65.

<sup>89</sup> Pérez Pérez, María Cristina. “Sotos con Santos en lienzos y esculturas. La apropiación de la imagen religiosa en la provincia de Antioquia, segunda mitad del siglo XVIII”. *Fronteras de la Historia* Vol. 14 N° 1, enero-junio de 2009, p. 42.

mismas, ya fuera por donación, solicitud o entrega directa. Los registros “de ida” de las imágenes aparecen desde el siglo XVI y su lugar de origen era, generalmente el puerto de Sevilla. En el caso de las donaciones, estas eran generalmente otorgadas a las iglesias recién fundadas o a los pueblos o solicitadas por las autoridades a los pintores o escultores con el fin de retratar advocaciones o santos patronos.

Entre la circulación de imágenes, su renovación o su presencia en ciertos territorios de la vida cotidiana era alta “la profusión que alcanzaba el consumo de imágenes santorales en las localidades de la Nueva Granada, ya fuera para los espacios domésticos o públicos, por medio de novenas, cuadros, murales, ilustraciones, escapularios, medallas, estampas, y más tarde por medio de reproducciones fotográficas de uso diario y personal”<sup>90</sup>

De igual manera, las *rogativas públicas* eran una práctica religiosa también proveniente de España, que fue tomando gran auge entre los pobladores; con ellas “se desplegaba todo un gobierno de las conductas y sentimientos religiosos, pues las autoridades extendían su poder a la intimidad del fervor religioso, exigiendo ‘contrición y arrepentimiento’ o ‘la devoción y solemnidad que es justicia’”.<sup>91</sup> Al interior de dichas rogativas, el ritual colectivo privilegiado era la procesión y en ella se hacían tangibles los actos de devoción y el naciente sentido de identidad local.

En el Nuevo Reino de Granada las dificultades entre lo “culto” y lo “pagano” se materializaron en las imágenes religiosas, y, tanto su origen como su circulación entre las provincias evidencian diferentes usos (adoctrinamiento, difusión de la fe, intercambio comercial). Por otra parte, la veneración implicó un nivel más estrecho de apropiación, de proximidad y afecto con las imágenes; también es importante resaltar que en esta época se difundieron prácticas como la oración, el rosario el trisagio, las letanías lauretanas, la invocación de los nombres de Jesús y María y la realización de las fiestas patronales, algunas de ellas también se incluyen.

Como se ha evidenciado hasta el momento, los relatos milagrosos no eran exclusivos de los clérigos, ya que “el valor del milagro dentro de la piedad popular tenía la suficiente fuerza como para que los laicos la introdujeran”.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Jurado, Juan Carlos. Terremotos, pestes y calamidades: del castigo y la misericordia de Dios en la Nueva Granada, siglos XVIII y XIX”. *Revista Credencial Historia*, Bogotá, Edición 140, agosto 2001, p. 79

<sup>91</sup> Jurado, p. 64

<sup>92</sup> Borja Gómez, Jaime Humberto. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: Construcción del ídolo y la escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. CEJA, Bogotá, 2002, p. 186

En particular, los relatos referentes a las curaciones tomaron fuerza bajo la figura del testimonio en las narraciones que se presentaban, sobre todo en aquellos momentos de reconocimiento de los santos o vírgenes que en muy pocas ocasiones llegaron hasta Roma; asimismo, la sociedad de la época estudiada también empieza a recibir la influencia de ideas librepensadoras que “hicieron que el pueblo se recogiera sobre sí mismo y, aferrándose a sus prácticas devocionales”.<sup>93</sup>

## **2. La transmisión del discurso y las formas del milagro**

Durante los siglos XVII y XVIII las apariciones, renovaciones y obras tuvieron como escenario los territorios desolados, los objetos y el propio cuerpo; tales sucesos fueron plasmados en testimonios oficiales, pinturas o vidas ejemplares que actuaron como instrumento propaganda católica. A continuación se describen e interpretan algunas de las formas que tuvo el milagro y los registros de su presencia según las fuentes consultadas así como lo que ellos aportaron a la difusión de las prácticas de religiosidad entre la sociedad neogranadina.

### **2.1 Los relatos de “apariciones” en el Nuevo Reino de Granada**

Las primeras ocurrían principalmente sobre las figuras físicas (imágenes) y tenían conexión con su poder taumatúrgico. Mucho más comunes en el siglo XVI sentaron las bases de la actualización de numerosas leyendas como las de la Virgen de Chiquinquirá, las Lajas, el Ecce Homo, el Cristo Milagroso de Buga, entre otros; en tanto que las segundas eran producto de la entrega a una vida orientada por las virtudes de la fe.

Una estructura se repite en ellas ya sea por las condiciones materiales–asociados a espacios y objetos naturales–o por los actores involucrados que generalmente son indígenas o enfermos a quienes se les proporciona un prodigio.

Así, la aparición de las vírgenes como la de las Lajas registrada Fray Juan de Santa Gertrudis (1771) por mencionar un caso y en muchos otros se retrató el vínculo de las advocaciones con la vida indígena, los ríos, las piedras y la presencia del demonio desterrado en estas zonas. Aunque son numerosas estas leyendas los registros son pocos y su mención ha quedado simplemente mencionada en textos posteriores que pretendieron dar una mirada

---

<sup>93</sup> Alonso Llano Ruiz. *Orientación de la religiosidad popular en Colombia devociones Cristológicas, Marianas, a los Santos y a los Difuntos*, Medellín, Bedout, 1982, p. 55

retrospectiva de las regiones o zonas colonizadas; por tanto, la mayor cantidad de esta información puede hallarse ligado a la historia de las imágenes veneradas en las provincias neogranadinas.

## 2.2 El discurso en imágenes

Un aspecto importante a considerar es que el tema del milagro se encuentra estrechamente ligado a las Ordenanzas que generó la Iglesia Católica con respecto al uso de imágenes a partir del Concilio de Trento (1563), pues a partir de este se consideró la regulación de algunas formas populares de la fe católica mediante la aprobación de unos dogmas cuyos intereses centrales fueron el restablecimiento de la moral entre el clero, la afirmación de algunos rituales basados en la existencia de Cristo (eucaristía, regulación de la devoción a la virgen y a los santos) y el fortalecimiento de las sagradas escrituras que solo podía interpretar la Iglesia Católica.

Estas disposiciones dirigidas a los obispos “y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar” se asumían como mandato y en sus instrucciones el tema del milagro se asumió como un asunto material, al definir el uso de pinturas y otras copias

...no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad.<sup>94</sup>

Como consecuencia de esta disposición, la emergencia de imágenes milagrosas en el Nuevo Reino constituyó un asunto difícil de abordar para las autoridades locales y generalmente se asumió como un asunto eclesiástico adscrito a las manifestaciones de la fe y la devoción.

En el mundo ibérico, los siglos XVI y XVII fueron sumamente prósperos en términos milagrosos; para el caso del Nuevo Reino de Granada las narraciones de milagros en los textos de religiosos también tenían la particularidad de encontrarse ligadas a la perspectiva teológica que cuidaba de no desconocer la reglamentación brindada por la iglesia para el reconocimiento de estos sucesos.

---

<sup>94</sup> Latre, Mariano. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Imprenta D. Ramón Martín Indár, 1847. Recuperado: 28/08/2014. <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf> p. 331

En términos espirituales, el concilio también contempló el destierro de la superstición, el adorno exagerado de dichas imágenes, las embriagueces y todo aquello que pudiera asociarse con su uso profano; así como la prohibición de todo nuevo milagro o la adopción de nuevas reliquias

...a no reconocerlas ni aprobarlas el mismo obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice.<sup>95</sup>

Durante el proceso de designación de esta temática como un asunto de la Iglesia, el tema fue dejado de lado ya que suponía investigaciones rigurosas que se iniciaron a finales del siglo XVIII y solo hacia el siglo XIX empezaron a emerger de la pluma de sacerdotes y frailes letrados cuyo interés era enriquecer el panorama espiritual de sus parroquias.

Es importante considerar que el problema del milagro hizo parte, en un primer momento, del sistema colonial impuesto por la metrópoli y que se confundió con el orden existente debido a la ritualidad que lo enmarcaba, pero que después se convirtió en punto de rechazo a prácticas consideradas como idolatría o superstición que habían sido perseguidas durante el siglo XVI por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y que aún hacia la década de 1750 continuaba teniendo ecos en el territorio.<sup>96</sup>

En dos cartas fechadas para los años 1753 y 1757, este tribunal responde a los emisarios con la prohibición y censura de ciertas devociones<sup>97</sup> y los “abusos” e irrespetos del uso de las imágenes y símbolos religiosos. Ambos casos corresponden a la relación de autoridad material que se tiene sobre el mundo espiritual. En el primer caso, se informa que “su señoría mandado recoger las estampas, medallas o pinturas, que se le hayan hecho y esparcido, haciéndolo por edicto particular en las partes donde lo juzgareis necesario”<sup>98</sup>. En el segundo

---

<sup>95</sup> Latre, 1847, p. 333

<sup>96</sup> Olga Isabel Acosta considera que esto ocurre como producto de una “paradoja” en la cual las imágenes adquirieron gran importancia en la sociedad neogranadina pero su jerarquía era contradictoria debido a que con el Concilio la iglesia censuró estas devociones porque ello incitaba a considerar que ellas poseían poder en sí mismas y a desconocer “su papel como sustitutos del prototipo que representan” De esta manera la contradicción existente entre el papel que legitimaba la imagen como mediadora y la realidad en la que las prácticas la ensalzaban constituyó un problema fundamental para la Iglesia. Acosta, 2011

<sup>97</sup> La carta hace referencia a una estampa en la cual se encuentra diez devociones pero no se especifica cuáles son.

<sup>98</sup> Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Sección Inquisición, Fondo cartas desde la suprema para los Tribunales de Indias, Edición 28, 23 de agosto de 1753. Transcripción: Vargas Murcia Laura Liliana. Del pincel

caso, se aprueba la publicación de un edicto prohibiendo el uso profano de la Santa Cruz y de las imágenes de san Pedro y san Pablo “en la aplicación de la bula de la Santa Cruzada”.<sup>99</sup>

La existencia de esta correspondencia indica entonces, por un lado la permanencia del vínculo con el tribunal y sus formas de administrar control de manera combativa frente a los “brotos” de superstición; de hecho, en el segundo caso se aprueba la decisión de “embrazar el abuso introducido en este país”<sup>100</sup>; y, según el Diccionario de autoridades, la palabra “embrazar” alude a “tomar el escúdo, pavés, adarga, rodela, &c. y entrarlo por sus asas en el brazo izquierdo, para defenderse y rebatir las puntas y golpes del contrario”.<sup>101</sup>

De otro lado, de acuerdo con la segunda misiva referida las bulas de la Santa Cruzada<sup>102</sup> seguían operando aunque en ocasiones su aplicación era irregular, pues existían abusos que tampoco se mencionan claramente pero que aluden a un “desprecio e irrespeto por la santa cruz e imágenes de san Pedro y san Pablo.”<sup>103</sup>

En la primera parte del *Orinoco ilustrado*, el padre Gumilla plantea que su texto se escribe conforme a los decretos de los Sumos Pontífices, al respecto escribe: “Conforme a los Decretos de los Sumos Pontífices, protesto, que en los elogios, narración de virtudes, Sucesos milagrosos, personas venerables, varones apostólicos, que murieron a manos de bárbaros gentiles, y en las demás cosas, que refiero en este libro, no es mi intención, que se les dé más fe, ni más calificación que la de un humano, piadoso, y prudente crédito: ni pretendo en cosa alguna prevenir el juicio de la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana, a quien siempre, y en todo venero, y a cuya corrección rendidamente me sujeto”.<sup>104</sup>

De igual forma ocurre con la vida ejemplar de Pedro Claver escrita por Josef Fernández en cuya protesta señala

que a los casos en que este libro escribo, que parecen milagros y que exceden las fuerzas naturales, no pretendo se les dé más crédito, que a las cosas prudentemente averiguadas con diligencia de ombres, y que solo escriban en su autoridad, la qual como falible pudo engañarse: que estas voces Santo, Santidad,

---

al papel: Fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813) Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2012, p. 298

<sup>99</sup> Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Sección Inquisición, Fondo cartas desde la suprema para los Tribunales de Indias, Libro 346. R. 4, 10 de febrero de 1757. Transcripción. Vargas M. Laura Liliana, 2012, p. 299.

<sup>100</sup> AHN, Vargas M, 2012, p. 299.

<sup>101</sup> RAE, Nuevo Diccionario Histórico del Español, Diccionario de Autoridades, Tomo III (1732). Recuperado 31/08/2014. En: <http://web.frl.es/DA.html>

<sup>102</sup> Estas bulas dispuestas por Felipe III desde 1609 correspondían a la renta generada por aspectos espirituales, por medio de ellas se regulaba el recaudo por indulgencias, los oficios litúrgicos, el matrimonio, los oratorios privados, entre otros.

<sup>103</sup> AHN, Vargas Murcia, 2012, p. 299.

<sup>104</sup> Gumilla, 1944, p. 50

virtud eroica, y qualquiere otra, que suene a la veneración, que se dá a Santos aprobados por la Santa Madre Iglesia, no las entiendo en ese sentido,, quando las atribuyo al P. Pedro Claver, o a otro que no estuviere Beatificado, o Canonizado, sino en el sentido limitado, que las usan comúnmente los de sentir piadoso, y cuerdo; sin querer por eso aumentarles veneración, ni culto; ni menos adelantarme a las determinaciones de la Sede Apostólica, a quien únicamente pertenece determinar sobre ello.<sup>105</sup>

Finalmente, en la protesta que da inicio al texto sobre la vida y virtudes de la venerable madre Francisca María del Niño Jesús, Pedro de Villamor señala:

Sin pretender más fe a este Libro, que fe debe a las historias que solo estriban en la veracidad de sus Autores. Y que si alguna vez le doy nombre de Santa, o Sierva de Dios, así a ella como a otras personas es en aquel modo con que solemos hablar respetando él algunas personas por virtuosas; pero no en modo que induzca culto, ni lo demás, que solo pertenece al juicio de la Santa Madre Iglesia.<sup>106</sup>

La tendencia de la Iglesia Católica a lo largo del continente (desde la Nueva España hasta el virreinato del Perú y del Río de la Plata) era estimular o promover las prácticas devocionales<sup>107</sup> y daba importancia a los milagros como fuente de la fe pero al mismo tiempo definía o controlaba las formas en las cuales se constituía la retórica que acompañaba estas manifestaciones.

Rafael Carrasco<sup>108</sup> considera los milagros como “aspectos fundamentales de la vida religiosa”, lo cual cobra relevancia si se tiene en cuenta que en los siglos mencionados se produjo una migración de las visiones del mundo católico ibérico al americano y que estas afrontaron un proceso de reconocimiento y apropiación por parte de los nuevos feligreses.

Esta situación ocurre en gran medida con la figura de la Virgen en sus diferentes advocaciones, cuya devoción se trasladó desde España hasta ciudades, villas y pueblos y halló entre su población un favorable nicho para sobrevivir y fortalecerse o renovarse a través de fenómenos milagrosos.

Las advocaciones de la virgen y sus representaciones tuvieron un fuerte impacto en el imaginario de la época pues consolidaron prácticas y organizaciones sociales que fortalecían el intercambio espiritual. Asimismo, la *cultura material* se acrecentaba con los homenajes y adornos que a ellas se ofrecían, con las fiestas y las donaciones de ajuares y joyas, con la fabricación de exvotos ubicados en los camarines y con la producción y circulación pictórica entre los sitios sagrados, las casas y los pueblos.

---

<sup>105</sup> Fernández, Josef S.J, Apostólica y penitente vida de elv.p. Pedro Claver de la Compañía de Jesús, Diego Dormer, Zaragoza, 1666

<sup>106</sup> Villamor, 1723, p. 24

<sup>107</sup> Estas prácticas incluían la profusión de la producción pictórica, la divulgación de novenas, hagiografías entre otras.

<sup>108</sup> Carrasco, Rafael. Milagrero Siglo XVII, En: *Estudios de Historia Social* Nº. 36-37, pp. 401-422. 1986

Como lo manifiesta Isabel Cruz de Amenábar en su indagación sobre vírgenes sur andinas, esta materialización del milagro provoca “la necesidad de multiplicar y expandir la figuración de lo sagrado y de poseer, si no la imagen primera, sí una versión de ella como llave de acceso al milagro, a la protección o a la expiación”<sup>109</sup> Este suceso condujo a la proliferación de imágenes y, al mismo tiempo, nutrió la cultura espiritual y la sensibilidad religiosa de la época.

Así muchos registros compilados por los religiosos de la época mencionan la existencia de imágenes en los pueblos que se relacionan como milagrosas pero son pocos los que relatan sus prodigios, testimonios o favores sino la capacidad de los santos para movilizar devotos y generar romerías y mucho más escasos los que se denominaban como testigos de los hechos o los que se vinculaban a los procesos de certificación de los mismos para recibir el beneplácito desde Roma y aprobación para su difusión oficial.

Entre los clérigos que escribieron para notificar los aspectos de la vida civil y religiosa del Nuevo Reino de Granada se encuentra Basilio Vicente de Oviedo, quien relaciona las riquezas en las jurisdicciones de Tunja, Santa fe, Vélez, la villa de Nuestra Señora de Leiva, San Gil, Pamplona, Neiva, Honda, entre otras ciudades y villas, incluyendo el territorio de Mérida y Barinas.

Oviedo, perteneciente a los dominicos, aporta una lectura de las condiciones sociales de la época. A modo de inventario, sus comentarios recopilan elementos importantes para la riqueza eclesiástica que vincula lo material con lo espiritual. El número de feligreses, el diezmo, los tributos, la limosna, la cantidad de monjas y su tipo de velo, son algunos de los elementos en los que centra su informe y aunque su interés central no son precisamente los hechos milagrosos, reconoce en las imágenes, y en la asistencia de los santos un gran capital espiritual, al punto de ubicarlos como variables que inciden en su catalogación de los curatos.<sup>110</sup>

Si se retoma la hipótesis de Julia Costilla en la cual se argumenta que “los milagros pueden actuar como herramientas simbólicas esgrimibles estratégicamente desde distintos sectores y actores de la sociedad para generar mecanismos de cohesión social, acceder a

---

<sup>109</sup> Cruz de Amenábar, 2014, p. 9

<sup>110</sup> De Oviedo distingue entre curatos desde el primer al quinto orden siendo primero el que lleva más fuerza y riqueza; esta clasificación la realiza como producto de sus vivencias como clérigo en algunas de las zonas o de las visitas que realizó a los sitios y en algunas ocasiones plantea ajustes a clasificaciones realizadas por otros autores.

ciertos espacios y beneficios o legitimar posiciones”<sup>111</sup> es posible argumentar que la fuerza de las reformas borbónicas dio lugar a un reconocimiento de dicho capital espiritual como un factor que impulsó y orientó una percepción de estos sucesos como factores importantes que definían el *orden social* fundamentado en la dinámica religiosa, tal como lo evidencian los relatos de Oviedo.

En su descripción de las *cualidades y riquezas*, el clérigo identifica la presencia de imágenes milagrosas en algunos curatos, la mayoría de ellos ubicados en la jurisdicción de Tunja. Incluye también los datos de las comunidades religiosas asociadas a estos referentes sagrados y su establecimiento como “patronos”, las visitas de los feligreses y algunas fiestas que tuvieron gran convocatoria.

En su descripción enuncia la existencia de imágenes como *reliquias*. Allí es posible inferir que el uso de esta categoría no corresponde a lo que generalmente se entendía como tal<sup>112</sup> y que centra su atención en lo que se consideraban *reliquias insignes*, esto es, “la cabeza, brazo o capilla de algún Santo”.<sup>113</sup>

Oviedo habla de las reliquias de Santa Bárbara en Santa Bárbara de las Nieves (Tunja) de la cual solo dice que “es una estatua de maravilloso primor”<sup>114</sup>, Nuestro Señor Jesucristo crucificado en el pueblo de Sátiva (Tunja) – que visitan los peregrinos y dicen ser milagrosa y “una hechura de Jesús Nazareno muy linda y un Santo Cristo aparecido en una piedra, bien perfecto”<sup>115</sup> en la ciudad de Vélez. La reliquia a la que otorga mayor relevancia es la de Nuestra Señora de Belén que permanecía en la hacienda de Belén, jurisdicción de Tunja, de la que dice:

Es una imagen de la Madre de Dios, Nuestra Señora, en su advocación de Belén, la imagen más admirable en perfección y hermosura que yo pienso ver, y que me parece será semejante al divino original que es adonde puedo llegar para ponderar lo admirable de esta sagrada imagen; mas con todo eso y ser milagrosa, parece quiere la Soberana Señora mantenerse allí en pobreza, pues hace tiempo que

---

<sup>111</sup> Costilla, Julia. El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651). En: *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*. N° 39, 201. p. 36

<sup>112</sup> La definición más generalizada se relacionaba con la acepción que aparece en el tomo V del Diccionario de Autoridades en el cual se llama así a “la parte pequeña de alguna cosa sagrada, como de la Cruz de Christo, o de otra qualquiera cosa, que tocasse a su Divinísimo Cuerpo, o fuesse regada con su preciosa Sangre. Dase también este nombre al pedacito del hueso de algún Santo, u otra qualquiera cosa que por su contacto es digna de veneración” (1731). Sobre la base de esta comprensión descansa buena parte del imaginario eclesiástico que se hizo palpable en la erección o fabricación de los espacios al interior de los templos, sobre todo en las provincias cuyos cuerpos sociales estaban más organizados, como ocurre en el caso de la iglesia de San Ignacio de Santa fe, analizado por María Constanza Vilallobos y citado en el capítulo II de esta tesis.

<sup>113</sup> Real Academia Española. Diccionario de Autoridades, tomo V, 1731

<sup>114</sup> Oviedo, Basilio Vicente de, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada: manuscrito del siglo XVIII*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1930, p. 120.

<sup>115</sup> Oviedo, 1930, p. 162

le están allí fabricando capilla de nuevo y no acaba de cumplirse, y no está con la decencia y culto que convenía.<sup>116</sup>

Además de tener la condición o fama de milagrosos, algunos de los santos que se consideraban reliquias eran reconocidas como “patronos” de las poblaciones como el caso de San Judas Tadeo en el pueblo de Tópaga (Tunja) o San Roque en el pueblo de Caguán (Neiva); sobre ellos De Oviedo destacaba las romerías de las provincias.

De igual forma, los curas se beneficiaban de estas prácticas ya que era mayor el número de misas solicitadas por los fervorosos devotos y por tanto, se incrementaban las ganancias para la iglesia, de allí la importancia de la organización de santuarios u oratorios en las haciendas de los cuales también se hablará más adelante. Sobre San Roque, por ejemplo, señala el autor que a pesar de pertenecer a la jurisdicción de Neiva y de la Villa de la Purificación, de la Plata y de Timaná, “dicen serle lo más útil al cura del Caguán, pues de esas misas solo pueden tener al año 500 pesos el cura”.<sup>117</sup>

Los milagros atribuidos a estas imágenes inventariadas tenían un estrecho vínculo con las grandes advocaciones que habían llegado al Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI; incluso esta conexión se realizaba para incluir signos fundacionales de santuarios y conventos. Así ocurre con Nuestra Señora de la Candelaria que hace presencia en una peña de la Villa de Leiva entre los ermitaños descalzos de San Agustín:

En un ameno sitio, entre unas peñas que llaman La Candelaria, y a dichos religiosos en este Reino Candelarios, porque allí su primer fundación como en España, los mínimos de San Francisco de Paula, su origen procedió de que en el primitivo tiempo se retiraron allí a hacer vida eremítica dos virtuosos varones, y el uno era de religión agustiniano, de los que se intitulaban ermitaños y antiguamente se nombraban gogliemitas, hasta que el señor Inocencio IV, cuando se le apareció el Gran Padre San Agustín con una gran cabeza y un cuerpo muy lánguido y dándole a entender que aquella su religión necesitaba de buena reforma, los reformó y llamó ermitaños; de lo dicho pues, provino sacar licencias y fundar dicho convento que promovió muchísimo el señor Arzobispo Lobo Guerrero. Tiene una hermosa imagen de NS de la Candelaria y es muy visitada de los fieles, porque experimentan su favor con muchos milagros.<sup>118</sup>

En consecuencia, las reliquias (objetos) sumadas a una advocación (creencia instituida o sustituida) y alimentadas por un imaginario (fama de las obras y favores) eran aspectos fundamentales para delimitar el milagro. El aspecto complementario corresponde a la

---

<sup>116</sup> Oviedo, 1930, p. 133

<sup>117</sup> Oviedo, 1930, p. 241

<sup>118</sup> Oviedo, 1930, p. 158

actualización de las leyendas existentes a una escala local, donde el santo realiza una obra sobrenatural en la cual proyecta una gracia o don concedido por la fuerza divina.

Es en este último aspecto donde mayor incidencia social y política tuvo la Iglesia Católica al controlar los brotes de historias, testimonios o relatos. En este sentido, los obispos y curas pocas veces fueron más allá de su asombro frente a ellas y consignaron en sus textos una lectura a partir de los referentes principales que eran las advocaciones instituidas ya mencionadas.

De los cinco relatos planteados por Oviedo sobre santos milagrosos, tres se relacionan con la advocación de Nuestra Señora del Rosario, ellas son: Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá y Nuestra Señora de Monguí en Tunja, una imagen similar a la de Chiquinquirá que se renueva en el pueblo de Labateca (Pamplona); otro de los relatos se relaciona con la advocación de Los Dolores (la virgen del Topo en Muzo) y la última habla de San Jacinto, patrón de la Iglesia de Santo Domingo en la jurisdicción de Tocaima.

Para la época en la que Oviedo produce su texto la Virgen de Chiquinquirá es reconocida por su renovación milagrosa en 1586 pues gracias a los esfuerzos de los dominicos su leyenda se difundía en los sitios cercanos. Como lo menciona el sacerdote, esta imagen se renovó “por virtud divina, el 26 de diciembre de 1586, entre las ocho y nueve de la mañana, manifestándose a su devota sierva María Ramos, para el mayor bien o asilo de este Nuevo Reino, con los continuos milagros y maravillas para bien y beneficio de los cristianos que la invocan”<sup>119</sup>, aunque no menciona detalles importantes como la procedencia indígena de la sierva y la presencia de su hijo al observar este suceso.

Esta imagen representó un importante tesoro para la sociedad del Nuevo Reino de Granada. Al ser delegada su orientación a los dominicos esta fue trasladada a Santa Fe donde permaneció por un tiempo; sin embargo, su fama era tal que hacia 1643, el Cacique de Chiquinquirá llamado Mateo, solicitó su retorno al considerar que aquella ciudad la había vuelto de ella. Tal petición se puso en consideración de los capitulares, quienes después de consultar a los competentes y de acordar el pago de limosnas atrasadas, procedieron a acordar su devolución.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Oviedo, 1930, p. 121

<sup>120</sup> Archivo Histórico Regional de Boyacá (AHRB), Tunja. Fondo Cabildo. Legajo 16 folios 189 R- 190 R.

Otro de los casos asociados a esta advocación es el de Nuestra Señora de Monguí, que también era visitada por numerosos fieles “devotos de todo el Reino y aun de los Prelados y magnates de Santafe, como son señores Oidores, etc.”<sup>121</sup>

La copia de este cuadro fue enviada por Fray Francisco Antonio Vélez Ladrón de Guevara al virrey; el remitente señaló en una comunicación:

...me anima este título a tener el atrevimiento de hacer se ponga en manos de vuestra excelencia esa lámina de Vuestra Señora, reliquia milagrosa que se halla en uno de los pueblos de vuestra excelencia, que sirve de doctrinero de mi religión (y se llama Monguí. Rendidamente suplico a vuestra excelencia acepte este diminuto don por la grandeza que en si tiene de ser copia de imagen de Nuestra Señora, que en este reino venera la devoción.<sup>122</sup>

Oviedo profundiza en el origen de esta imagen:

Dicen que es tradición o voz común que la envió el señor Emperador y rey católico don Carlos V, de esclarecida memoria, y que era pintura de su real mano, y que porque le informaron que los indios de este Reino eran de color moreno, pintó así trigueño al Patriarca san José, mi Señor. Yo no asiento a este dictamen, y el verde moreno de mi Señor San José, de lo que provino es de estar pintado en sombra, como lo advirtieron los que de esto tienen alguna pericia o inteligencia, y a lo que me acomodé es a lo que a mí me dijo hablando sobre este caso el Muy Reverendo padre fray José Cantero, que fue provincial de su religión franciscana, y lo mas de su vida cuidó del servicio de esta soberana reliquia y casa y fábrica de su convento, y la más magnífica iglesia, esto es, que esta soberana reliquia era de pintura inglesa, y lo demuestra el modo del vestido y lo bermejo y airoso de la sagrada imagen, que la trajo el señor Felipe II de Inglaterra, cuando se tornó a España viudo de la señora Reina doña María, su esposa y tía, y que la envió, o sea a Sogamoso o a Monguí.<sup>123</sup>

Finalmente, el tercer caso se relaciona con una renovación milagrosa de un lienzo en Pamplona, similar a la de Chiquinquirá:

Por esta maravilla es muy frecuentado de peregrinos en romería aquel sagrado santuario, en que los fieles alcanzan favores particulares de la Soberana y Clementísima Señora, cuya iglesia es de calicanto, muy buena y con un hermoso camarín en que está colocada la soberana imagen, alhajada su iglesia, pues solo una alfombra, la principal del pavimento del altar (...) las frecuentes romerías de los fieles, pueden rentarle al párroco 1000 pesos.<sup>124</sup>

De estos relatos vale la pena resaltar la importancia de la construcción de referentes (imágenes, advocaciones) que nutrían el campo religioso y operaban como ejes del desarrollo de otras leyendas. De otro lado, los lienzos fueron un material muy constante en las historias referidas y esto condujo al cuestionamiento de los materiales usados en su producción;

---

<sup>121</sup> Oviedo, 1930, p. 123

<sup>122</sup> AGN. Sección Colonia, Fondo Milicias y Marina, Legajo 133, F.982 R.

<sup>123</sup> Oviedo, 1930, p. 123

<sup>124</sup> Oviedo, 1930, p. 189

muchos de ellos, al ser nombrados como milagrosos, pasaban a ser revisados por “expertos” españoles que tenían el conocimiento para definir si los cambios eran o no una auténtica renovación.<sup>125</sup>

Por otra parte, la aparición de Nuestra Señora del Topo en su advocación de la Virgen de los Dolores ocurrió en la ciudad de Muzo, entre los pueblos de Itoco, Quipama y Topo; aunque fue llevada “a la ciudad de santa fe y se colocó con grandísima decencia y veneración en una grandiosa capilla, en la iglesia catedral, donde por su medio obra mi Señor muchos milagros y maravillas en beneficio de los fieles, que cada vez que se experimenta alguna necesidad o epidemia o falta de aguas, acuden con novenas a su patrocinio y al instante le siguen el remedio de la fuente de sus misericordias”<sup>126</sup>

El texto relata el acontecimiento sobrenatural efectuado por una imagen de San Jacinto en Tocaima. De nuevo los religiosos de Santo Domingo aparecen mencionados como parte de la narración y dice el sacerdote que

...se cuenta como por tradición que habiendo inundado el Bogotá, que allí llaman Patí, con una horrenda creciente en castigo de cierta blasfemia que profirió un vecino de allí muy rico, llamado don Juan Díaz, que teniendo una casa muy grande y opulenta, toda con el dueño la anegó y arrebató, y que habiéndose llevado la creciente entre las demás casas la imagen de San Jacinto, fue después hallada mucho trecho distante de la ciudad, colocada sobre una viga de las que arrebató el río.<sup>127</sup>

Este último caso identificado en la obra abordada encuentra eco en un expediente que reposa en el Archivo General de la Nación y a través del cual es posible considerar que la valoración de esta imagen no fue solo espiritual. Como se ha manifestado anteriormente, la presencia de los santos movilizaba también la esfera social y económica, pues poseer la imagen también era símbolo de riqueza material.

El pleito registrado ante las autoridades civiles es la solicitud en 1746 del señor Lázaro Monroy, quien presenta la petición ante el capitán don Salvador de Trujillo, alcalde de la ciudad, del santo que le ha sido quitado argumentando un mal uso de las limosnas que ha pedido con él; aparecen las voces de varios testigos: el maestre de campo José Manuel Perdomo de Betancur, los vecinos de la ciudad Manuel Herrera y Tomás de Castro quienes manifiestan que la imagen pertenece a Lázaro Monroy y que las limosnas pedidas “se han

---

<sup>125</sup> Es importante señalar que para la época los talleres y artistas criollos empezaban a experimentar con materiales extraídos de la naturaleza lo cual generaba cierta duda sobre el comportamiento de los mismos con el paso del tiempo. Aunque se conservaba la estructura de la tradición pictórica, este fue uno de los aspectos en los que más innovaciones aportaron los pintores locales.

<sup>126</sup> Oviedo, 1930, p. 277

<sup>127</sup> Oviedo, 1930, p. 250

hecho bajo licencia de los prelados de Santo Domingo a quienes ha entregado la limosna que recogió”<sup>128</sup>.

Tanto en el caso del cacique Mateo como en el de Lázaro Monroy, las limosnas serían un punto clave en la identificación de los intereses que movilizaban el intercambio entre la cultura material y espiritual. Así, la pobreza que era reconocida y situada como “voto” de algunas comunidades religiosas, fue también un instrumento de control sobre las dádivas a los santos milagrosos<sup>129</sup>; el imaginario operaba entonces mediante la fe y desembocaba en el control de los recursos económicos.

### **2.3 Los mártires y el milagro: el cuerpo como objeto**

La vida y obra de estos religiosos se registró tanto por vía escrita como mediante la producción pictórica que tuvo como referentes aquellas historias que llegaban desde España y registraban la historia, ejercicios, penurias y virtudes de los padres de las doctrinas.

La circulación de estos textos y la apreciación de las obras en la vida conventual tenían el objetivo de reconocer el proceso de consolidación de las órdenes y al mismo tiempo de contemplar la vida de los mártires y los sucesos a los cuales estuvieron expuestos. En América latina se conservan textos y colecciones artísticas que recopilan la vida de santos como San Francisco de Asís, Teresa de Ávila y Santa Rosa de Lima que fueron dispuestos en los conventos como estrategia pedagógica.<sup>130</sup>

Mediante los cuadros se instruía a los y las aprendices en la vida votiva, las penurias y martirios a las que ellos también estaban expuestos para huir del pecado y al mismo tiempo que se mostraba la presencia de Dios, la virgen y los ángeles, pero también se compartían reflexiones teológicas que se complementaban con los libros.

Vale la pena señalar que para el caso del Nuevo Reino de Granada el registro de los milagros en las vidas ejemplares y en la pintura se realizó también bajo estos modelos cuyos

---

<sup>128</sup> AGN. sección Colonia, Fondo Conventos, Tomo 22 Folios 727- 729 R

<sup>129</sup> Las limosnas se pagaban por diversas causas y en diferentes formas: misas, favores, celebraciones, etc. así, por ejemplo, en 1786 un mayordomo de Popayán presentaba los comprobantes de sus aportes, entre ellos la correspondiente a la limosna pagada por el novenario mandado celebrar por el Cabildo "a la milagrosa imagen del Santo Ecce-Homo, por las muchas aguas que afligían a esta ciudad". ACC. Sig.: 5953 (Col. C I -4 dt). Otros documentos de la misma provincia como la escrituras, también dan cuenta de los censos realizados a favor de los santos como ocurre en 1777 con la “Escritura por la cual Eusebio López reconoció a censo a favor de “la milagrosa imagen del Dulce nombre de Jesús” ACC. 9498 (Col. E 1 -12 cap.). De igual manera, las sucesiones también aportan económicamente al culto, adorno y decencia de las imágenes milagrosas y en muchos casos equivalían a exvotos brindados como agradecimiento a los favores recibidos.

<sup>130</sup> En este apartado se presentan algunas pinturas extraídas de la colección de la vida de San Francisco que se encuentra en el Museo Colonial de Santiago de Chile, así como otras obras extraídas de catálogos de arte publicados de manera física y virtual como el... y el banco de la República en Colombia.

temas iban desde el nacimiento del personaje, la manifestación de sus virtudes, las decisiones de una vida religiosa, los martirios y penurias que le implicaban sus renunciaciones, la comunicación con Dios, la virgen, ángeles o demonios y sus milagros que ocurrían en vida y después de la muerte como afianzamiento de su santidad (apariciones, curaciones, revelaciones).

Groot menciona entre estas vidas ejemplares la del reverendo padre fray Ignacio Botero, religioso de la recoleta de San Diego y del cual se dice que fue “uno de los varones más santos que tenía la provincia franciscana”. Se habla también de algunos escritos perdidos como los de la vida de la madre Petronila Cuéllar, religiosa de las fundadoras del monasterio de la Enseñanza, escrita por el padre fray Andrés Salas y que se extravió en los conflictos políticos del año 1814.<sup>131</sup>

Francisca Josefa de la Concepción, monja clarisa de Tunja, también aparece registrada en el listado realizado por el autor, de ella comenta que murió en 1742 y hacia noviembre del año 1816 el sacerdote Antonio Castillo y Alarcón solicitó la licencia para publicar sus escritos que se conservaban en la orden religiosa. Al referirse a ellos Groot indica que “Comprenden estos escritos la vida de ésta y una serie de artículos que ocupan dos volúmenes y que el editor ha llamado *afectos y sentimientos espirituales*, porque la autora, que no escribía por sistema sino por obediencia, no les puso título alguno. Sus confesores le impusieron este trabajo, porque reconocieron en su alma la inspiración divina, y así, le mandaron bajo precepto de santa obediencia que escribiese su vida y todos aquellos sentimientos que Dios le inspirase”.<sup>132</sup>

Por tanto, al interior de los textos de los religiosos también es posible encontrar una variedad de formas narrativas como textos autobiográficos que se producían en atención a las órdenes de los superiores que centraban su interés en la conservación de una memoria sobre la vida de aquellos que manifestaban una “gracia” especial y registros póstumos cuya producción se realizaba con el fin de encontrar un espacio para el o la religiosa al interior del santoral que se configuraba a nivel local.

En la descripción de Groot, es posible observar esta visión de la escritura como “don” a través del reconocimiento de los escritos de la madre Josefa por parte de los *teólogos censores*, quienes consideraron en su revisión del texto que “esta virgen que, *ignorando toda literatura humana*”<sup>133</sup>, alcanzó la inteligencia de la Santa Escritura *como cualquiera de los padres más iluminados*, según lo testimonia todo el discurso de sus escritos, en los que, con admiración de quien los lee, manifiesta una perfecta comprensión y vasta penetración, ya de los salmos de David, ya de otros muchos y dificultosos textos de los libros del código sagrado, aplicarlos con toda propiedad

---

<sup>131</sup> Groot, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada escrita sobre documentos auténticos* Tomo III, casa Editorial de M Rivas, Bogotá, 1889, p. 424

<sup>132</sup> Groot Tomo III, 1889, p. 425

<sup>133</sup> Las cursivas señaladas son mías.

a los casos y lances en que su espíritu, casi siempre atribulado y agitado de amargas reflexiones, *era alumbrado por el Espíritu Santo\** y oportunamente actuado, *viniéndose a las manos, o a decir mejor, a la mente\**, los lugares del texto sagrado que podían en el presente conflicto consolarla y solidarla en las verdades de sus santos sentimientos”.<sup>134</sup>

Estas obras producían admiración al interior de la vida monástica ya que en ellas se reconocía la riqueza del lenguaje incluso como una prueba de la gracia divina que se les otorgaba desde el cielo. De esta manera, los clérigos que evaluaban estas obras consideraban las “bellezas de la dicción castellana, figuras retóricas, pensamientos profundamente filosóficos, e ideas poéticas”<sup>135</sup> como un gran aporte a lo que denominaban *literatura nacional*. Además de la solicitud para la publicación de dichas historias de vida, también existían demandas para publicar los sermones meritorios como aquellos que se daban en la muerte o en otros acontecimientos importantes de la vida espiritual de las hermandades.

No obstante, la aprobación de estos textos requería de un esfuerzo colectivo encabezado casi siempre por sacerdotes de las mismas órdenes o confesores que acudían a las autoridades para solicitar los permisos. Una vez recuperado o escrito el texto y confirmado su permiso de circulación, el encargado lo transportaba hasta el sitio donde sería impreso (Filadelfia, Madrid, entre otros). En ocasiones estas obras se publicaban por tomos por lo cual existían nuevos trámites y solicitudes para aprobar los siguientes.

Por otra parte, según lo señala este autor, la acogida de estos textos en Europa no era significativa lo cual también se veía según la mentalidad de la época como el resultado de una intervención demoniaca; al respecto el autor refiere: “No se sabe a qué atribuirlo, pues no es creíble que esas personas hayan mirarlo con frialdad unos escritos del primer mérito en el género ascético. Pudiérase decir que el demonio ha tenido mucho cuidado en ocultar todo aquello que puede despertar las almas y encender en ellas el amor de Dios.”<sup>136</sup>

De esta manera, la circulación de obras que registraban las vidas, obras y milagros se realizó después de lapsos de tiempo posteriores a la muerte de los santos, lo mismo ocurrió con los procesos de canonización que se incentivaron a través de ellas y, en el caso de la Virgen de Chiquinquirá contaron con un impulso político considerable.

Los documentos pictóricos y literarios basaron su mirada del milagro en una perspectiva teológica en la cual todos estos sucesos se presentan siguiendo las pautas de los realizados por Jesús.

---

<sup>134</sup> Groot Tomo III, 1889, p. 426

<sup>135</sup> Groot Tomo III, 1889, p. 425

<sup>136</sup> Groot Tomo III, 1889, p. 430

Dos elementos hacen parte sustancial la materialización de este tipo de milagros; el primero es la idea de salvación presente en la Iglesia Católica desde la bula de Bonifacio VIII (1208) en la cual se expresa el dogma *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación). A partir de los procesos de colonización del Nuevo Mundo la reflexión teológica sobre dicho dogma se incrementó en tanto que eran numerosos los casos de “aquellos hombres que no habían escuchado el evangelio”, por tanto, el problema de la conversión y la administración del bautismo como el principal sacramento constituyó un tema recurrente en los relatos de los milagros realizados por religiosos considerados posteriormente como santos.

El segundo elemento corresponde a la *santidad* como una consecuencia de las *obras* maravillosas que un ser humano realizara como mediador del poder de Dios; los actos y la vida que se llevase en torno a la manifestación de la fe consolidó un imaginario a través del cual el cuerpo reflejaba dicha santidad: la incorruptibilidad o pureza mantenida frente a las tentaciones permitía una comunicación más directa con Dios y así este podría obrar en el alma y el cuerpo de quien estaba a su servicio, la encarnación de las virtudes y la realización de las obras milagrosas.

Jaime Humberto Borja sostiene que este fue “uno de los caminos de la retórica del barroco, que construyó la mística del cuerpo en el mundo, es decir, la mística como experiencia sensorial y secular”<sup>137</sup>; según sus planteamientos la retórica fue una técnica de persuasión utilizada por la Iglesia católica y que sirvió para la exaltación de los sentidos y se empleó tanto en la palabra escrita y oral como en el uso de las imágenes. Así, tal como los relatos autobiográficos “pretendían persuadir al lector hacia los sabores y las ventajas de la vida penitente”<sup>138</sup>, las vidas ejemplares convencían sobre los milagros que obraban los candidatos a santos y las pinturas exhortaban los valores de una vida asociada al ideal del buen cristiano.

Los modelos de santidad constituyeron entonces una patrón importante entre la vida conventual y clerical donde el cuerpo sufriente o ermitaño era una experiencia fundamental y al mismo tiempo proporcionaba unas pautas de comportamiento determinadas. Los “votos” representaban las renunciaciones o la muerte al mundo y el despertar de la vida espiritual y era Dios quien indicaba el adelantamiento a través de gracias, cumplimiento de promesas o milagros; estos eran actos a través de los cuales se indicaba la perfección del espíritu.

---

<sup>137</sup> Borja, Jaime Humberto. Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía. En: *Fronteras de la historia*. Vol. 7, 2007, p. 99

<sup>138</sup> Borja, 2007, p. 103

Bajo estas circunstancias se narraban sucesos obrados sobre sí mismo y que en el mundo físico eran imposibles de explicar. Ya fuese en vida o en muerte se otorgaba a estas personalidades cualidades mayores a las que ostentaban otros mortales y que contradecían las leyes naturales.

### **2.3.1 Las enfermedades del alma y el cuerpo**

En los textos consultados es posible identificar una concepción de la enfermedad marcada por el vínculo alma-cuerpo. Desde esta perspectiva las afecciones eran concebidas como producto de una impureza del espíritu que en el caso de los profesos determinaba el camino vocacional.

Las facultades sobrenaturales se hacían evidentes principalmente en el cuerpo y se manifestaban inicialmente en el transcurso de la vida; así, La resistencia de Claver por ejemplo se hacía notar ante las inclemencias del tiempo en la zona en la cual ejerció su misión, pues “ni aguaceros ni lodos, inclemencias igualmente molestas que peligrosas en aquellas tierras, podrían amedrentarle, detenerle, por todo se hacía paso su invencible espíritu al beneficio de las almas”<sup>139</sup> (p 173) Esta gracia la había ganado el padre junto con la aceptación de su misión pues se indica que cuando estudió en Santa Fe el sol le hacía daño al punto de enfermarlo pero en Cartagena “rompe por golfos de soles ardientísimos en Cartagena, discurriendo a unas, y otras partes sin parar, cabal siempre el brío, nunca quebrado en fatiga”<sup>140</sup>

Algo similar ocurrió a la madre Gertrudis cuya resistencia a las enfermedades se evidenció desde la infancia; en varias ocasiones durante su niñez consumió frutas venenosas que se habían puesto a los contagiados (llamadas así porque a través de ellas se transmitían las fiebres) pero su fe la defendió.<sup>141</sup>

Otra forma de manifestar estas facultades fue la habilidad para sanar a través de la palabra, por tanto se decía que hablaban en lenguas “con tanta luz, discreción y prudencia que confortaba a las tristes y afligidas, alentaba a las cobardes y temerosas, desengañaba a las omisas, sosegaba a las tentadas y corregía a las que erraban, con tanto logro que arrepentidas

---

<sup>139</sup> Fernández, 1666, p. 173

<sup>140</sup> Fernández, 1666, p. 174

<sup>141</sup> Calvo, 1752, p. 189

se enmendaban quedando tan gustosas de oírla como satisfechas con sus discretas y fervorosas razones”.<sup>142</sup>

La expresión “salud de las almas”<sup>143</sup> fue utilizada por Calvo para mencionar la capacidad de la religiosa al usar su palabra como herramienta de persuasión ante el desvío de las virtudes, este ocurría cuando el demonio en cualquiera de sus formas las tentaba y las conducía a pecados como la soberbia, la ira, vanidad, entre otros.

El vínculo ente alma y cuerpo también le brindó al religioso la inmunidad como otro de los dones recibidos que le fue sumamente útil en su trato con los enfermos,<sup>144</sup> al punto que su sacrificio y entrega caritativa se manifestaba en la costumbre de lamer las llagas de leproso y virulentos sin que esto obrase efecto sobre él; dicho acto fue constante en la relación de Claver de la misma manera que lo hicieran en su momento otros santos como Santa Isabel Reyna de Portugal, Santa Catalina de Sena, San Francisco Xavier, entre otros.<sup>145</sup>

### **2.3.2 Visiones, revelaciones, éxtasis y raptos**

Las experiencias de apariciones (revelaciones, éxtasis) en sueños representaron otra de las formas de comunicación que existían entre santos y devotos, aunque ocurría muy especialmente a los religiosos cuyas vidas se encontraban en profunda entrega a la oración y el culto como le ocurre a Santa Gertrudis a quien en sus diálogos con el demonio y el Ángel Miguel acude en varias ocasiones para asistirle y la virgen santísima se manifestó a la madre Francisca bajo el misterio de la Inmaculada Concepción. Agradeciéndole el rezo del rosario; por tanto, el resultado del fervor posibilitó las visiones a través de sueños, asimismo, cuando en oración solicitó a Dios que le indicara quien sería su confesor, información que recibió a través de “una voz celestial que la penetró hasta el alma”.<sup>146</sup>

Las manifestaciones de la gracia divina eran experimentadas en vida como cualidades o poderes sobrenaturales otorgados por la relación de proximidad con lo divino; así, por ejemplo, en el caso de Pedro Claver correspondía a un conocimiento mayor que le era entregado para colaborar en la salvación y alivio de los desvalidos.

---

<sup>142</sup> Calvo, 1752, p. 185

<sup>143</sup> Calvo, 1752, p. 188

<sup>144</sup> En la descripción realizada por Fernández de las enfermedades que llegaron a padecer los negros se encuentran las calenturas, cámaras, postemas (una que afectaba especialmente a los Angolas llamada Loanda y que empezaba con llagas en encías y boca y se extiende en cáncer), las complejiones del vientre, la viruela, sarampión y otras afecciones que les provocaba materia en las llagas.

<sup>145</sup> Es importante la referencia a estos santos realizada por Fernández, pues estos operaban como “modelos” de santidad en la época. Fernández, 1666, p. 207

<sup>146</sup> Calvo, 1752, p. 119

Tal como lo muestra la imagen de Santa Teresa<sup>147</sup> (Imagen 1) estas situaciones que podían ser visiones, revelaciones o conversaciones en las que los religiosos luchaban contra las tentaciones o recibían mensajes divinos con respecto a sus profesiones, también eran un escenario para llevar a cabo un tipo de milagros que rememoraban los realizados por Cristo como los exorcismos.



**Imagen 1** José Espinoza de los Monteros, Santa Teresa en penitencia, 1682, Iglesia del Convento de Santa Teresa, Cuzco, Perú. Fuente: Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA) <http://colonialart.org/galleries>

Al referirse a las situaciones mencionadas y su representación a través de la pintura, Santiago Londoño señala que durante el siglo XVII la mística se configuró como el principal indicador de santidad ocupando el lugar que el milagro mantuvo durante la edad media. En este sentido, los santos posteriores a la contrarreforma “consiguieron superar la condición humana mediante visiones, transportes, levitaciones y arrebatos que causaron asombro en los contemporáneos y admiración en las generaciones siguientes”<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Esta santa es considerada por Santiago Londoño como una de las grandes contrarreformistas junto a San Ignacio de Loyola, San Felipe Neri y santa María Magdalena de Pazzi. Con respecto a los santos de la antigüedad que fueron más “terrenales” menciona a San Francisco, San Antonio de Padua, Santa Clara y Santa Catalina de Siena. Londoño, 2012, p. 171

<sup>148</sup> Londoño Vélez, Santiago, *pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*, Bogotá, Luna Libros editorial universidad del Rosario, 2012

Los milagros de exorcismo presentes en la vida de Cristo también se manifestaron como obra de los religiosos cuyo camino fue la santidad ya que según las narraciones en numerosas ocasiones los demonios aparecían como fue el caso de Inés de Santa Gertrudis en 1710:

estaba obediente escribiendo y haciéndole a su Abogada y Maestra Santa Gertrudis la magna su continua petición, escribía preguntando si se encontraba en el infierno al observar tantas dificultades y martirios que afrontaba... “aquí solo mis culpas y demonios me acompañan. ¿Es posible, que de mi nadie se duela? Bien decía yo que todo era falso y que me condenaba. ¿Cuándo se me da la sentencia? ¿Qué es esto? ¿Qué soledad es esta? ¿De quién me valgo? Y le respondió el demonio: de mi<sup>149</sup> Después de un enfrentamiento el demonio se retiró expulsado de la siguiente forma: “Que yo mando que me dejes, que pueda volver en mí y si esto que cree mi padre es cierto en nombre de Santa Gertrudis y para más confusión tuya en nombre de Mria Gertrudis Theresa de Santa Inés”.<sup>150</sup>

### 2.3.3 La profetización

Uno de los aspectos más resaltados en la obra de Fernández es la vida apostólica que llevaba Claver; así, en los relatos de los prodigios realizados se narra su cercanía a los negros y esclavos principalmente en casos de enfermedad. La manifestación de sus dones se encuentra entonces ligada con sus virtudes de pobreza y principalmente de humildad.

De otro lado, su capacidad para profetizar y hallar a los seres necesitados de su ayuda es entendida como un designio en el cual el padre celestial orientaba su servicio, lo protegía e incluso le premiaba por su entrega, fe y devoción. Dios le ilustraba sobre el sitio donde podía hallar a los morenos para darles su visita, el número y estado de los dolientes aunque no hubiese ningún registro o informe de los mismos “para que les proveyese socorro”<sup>151</sup>; Una vez los encontraba el mismo ángel o fuerza superior “Replicávale, sino el milagro, la diligencia milagrosa en todas partes”<sup>152</sup>

La comunicación con Dios se manifestó en su gracia para profetizar como ocurrió en el caso de una Morena llamada Úrsula quien había sido recibida y cuidada por otra ya libre llamada Ángela Rodríguez en su casa; aquella estuvo durante cuatro años en cama debido a que se encontraba tullida, llena de llagas y muy enferma. Una tarde, Claver, quien la visitaba con frecuencia, la proveía de alimentos y medicinas y le administraba los sacramentos y la confesión encontró muy afligida a su cuidadora que consideraba que Ángela estaba muy

---

<sup>149</sup> Calvo, 1752, p. 181

<sup>150</sup> Calvo, 1752, p. 182

<sup>151</sup> Fernández, Josef S.J, *Apostólica y penitente vida de elv.p. Pedro Claver de la Compañía de Jesús*, Diego Dormer, Zaragoza, 1666, p. 172

<sup>152</sup> Fernández, 1666, p. 173

cercana a la muerte; no obstante el padre le indicó que ésta permanecería viva durante tres o cuatro días más. Pasados estos días después de la celebración de la misa Claver fue a verla; según se menciona en el relato, estuvo durante una hora en “fervorosos actos”, se arrodilló y le dijo:

Madre Úrsula, mucho la quiere Dios, pues la quiere llevar a descansar: hoy ha de morir y no ha de entrar en el Purgatorio, más que tres horas: acuérdesse cuando se vea delante de Dios en la gloria de rogar por mí; y por esta mujer (señaló a Ángela Rodríguez) que la debe tanto, que si fuera su madre, no hubiera hecho más.<sup>153</sup>

Dicho esto la mujer murió en la hora y el día que el padre había indicado.

### **2.3.3 La multiplicación**

Las obras relacionadas con la santidad eran proyectadas a través del servicio de los religiosos interior de sus comunidades o frente a los más necesitados (enfermos, hambrientos, etc.). Las necesidades materiales eran entonces asuntos que en muchos casos lograban resolverse a través de actos prodigiosos; el principal referente de este tipo de milagros fueron las multiplicaciones realizadas por cristo que aparecen narradas en el Nuevo Testamento y que beneficiaban a un colectivo.

En las narraciones descritas a través de las vidas ejemplares este modelo aparece registrado como un aporte directo de Dios a la continuación de las labores misionales y espirituales de las órdenes religiosas, lo cual se afianza posteriormente con las apariciones póstumas que figuras en camino de santidad realizan a autoridades eclesiásticas u otros miembros manifestando su presencia y apoyo en las labores o su intersección después de la muerte (ver numeral 2.3.5).

Según se ha observado hasta ahora, la piedad de los religiosos y fieles se materializaba en el ornamento de los espacios que reflejaban las muestras y aportes económicos a los asuntos de fe. Limosnas, testamentos y ofrendas se entregaban en favor de estos lugares en los cuales también reposaban camarines y altares que recibían aportes de los devotos.

En algunos casos las dificultades también llegaron a estos recintos lo cual permitió que el milagro obrara en favor de las comunidades, como ocurrió cuando la madre Francisca del Niño Jesús, siendo priora del convento se dedicó a la “fábrica del claustro” y convocó a un carpintero llamado Isidro Gómez para enmaderar el lugar. Una vez acabado el primer tramo para el cual se contó con suficientes varillas, la madre notó que para el siguiente hacían falta

---

<sup>153</sup> Fernández, 1666, p. 178

así que solicitó más madera pero no hallaron más en toda la ciudad ni se podían traer desde afuera debido a las fuertes lluvias y el “mal tiempo”.

Después de lograr conseguir algunas entre los vecinos el carpintero y su ayudante cometieron un error en el corte de las pocas que habían hallado. Después de comunicarle esto a la madre con mucho temor, ella, “haciendo devotas reflexiones y secretas peticiones a Dios en lo íntimo de su corazón” y frente a los padres que presenciaban el hecho dijo:

Esto no tiene remedio si no es a fuerza de brazos, estirar estos maderos, y esto se ha de hacer en nombre de la Santísima Trinidad, entre los tres, porque el padre Juan Andrés ha de invocar al padre eterno, yo al Santísimo hijo y Isidro al Divino Espíritu<sup>154</sup>

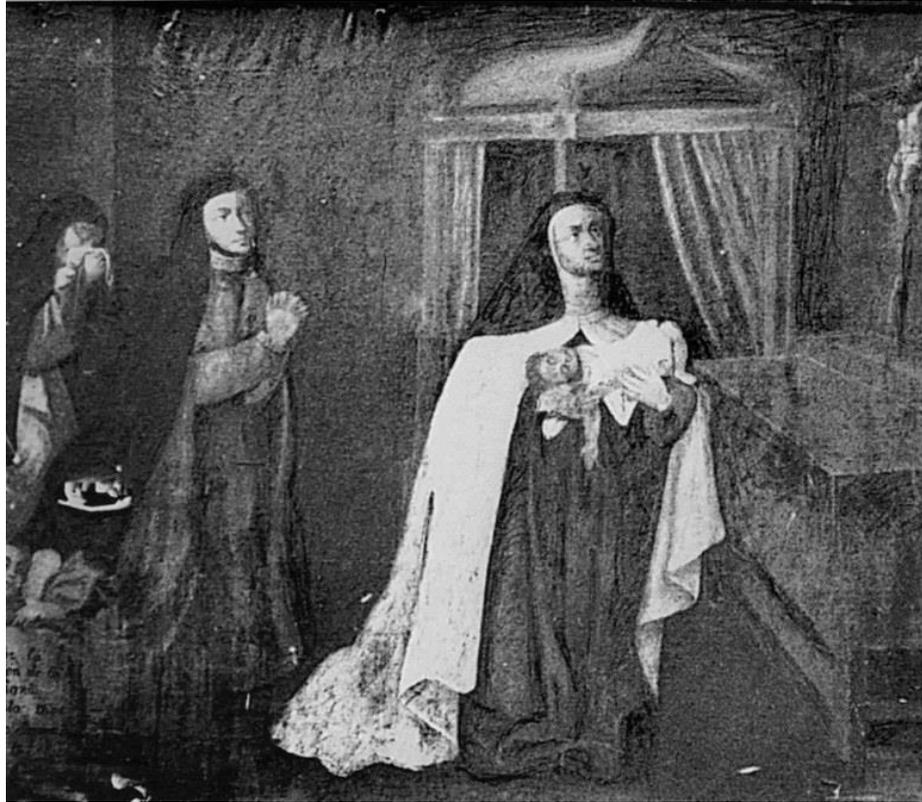
Al realizar esto procedieron a estirar cada vara con sus brazos lo cual al principio les causó diversión, pero quedaron asombrados después de ver cómo habían crecido. En esta misma obra, la madre Francisca pudo obrar milagrosamente sobre la salud del hijo del carpintero a quien le cayeron 28 maderos encima y a quien cubrió con su manto después de tal accidente dejándolo prácticamente ileso.

#### **2.3.4 El triunfo sobre la muerte**

La muerte es el hecho más contundente en el mundo físico y representaba una realidad cotidiana en el Nuevo Reino de Granada pues las pestes, hambrunas y entre otros “males” hacían de la expectativa de vida un asunto problemático.

---

<sup>154</sup> Villamor, 1723, p 220



**Imagen 2.** Escuela de Cuzco, La resurrección del sobrino, 1690, Convento del Carmen San José, Santiago, Chile. Fuente: Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA) <http://colonialart.org/galleries>

La sensibilidad religiosa de la época estaba profundamente marcada por la experiencia mística del cuerpo y por la consideración de este como una vía de purificación, acto que se lograba en vida a través de las obras benéficas hacia otros. Constituía un acto milagroso el hecho de sobrepasar la muerte o que esta se manifestase en condiciones diferentes a la putrefacción u otros signos en los cuales podría manifestarse un alma impura.

La historia de Claver pone también de manifiesto la relación del religioso con la muerte. Estos milagros tuvieron la particularidad de sustentarse en el acto que representaba la salvación o ganancia de almas para Dios: la recepción de sacramentos. Algunos de los prodigios realizados y que sobrepasaron la muerte parecían tener como fin la conservación de determinados sujetos dentro del mundo de los vivos ya fuese por la escucha que Dios tuvo de las solicitudes y la oración del sacerdote o por su conexión a una misión que la persona debía desempeñar; por otra parte los milagros de conversión imprimían la huella misional que se

obraba también frente y herejes y moros con quienes usaba palabras como “Jesús sea conmigo, me alumbré el entendimiento y me ablande el corazón”.<sup>155</sup>

Negros esclavos recibían también una suerte de “resurrección” como ocurrió a una esclava de Manuel López llamada Antonia a quien el mismo Claver estuvo ayudando a morir durante dos o tres noches y después de tomarle el pulso le dijo “Antonia esta es la resurrección de Lázaro: da muchas gracias a Dios por la salud que te la concedido”<sup>156</sup>; después de esto la esclava se repuso como el mencionado personaje. Se dice en el texto de dicha esclava tenía un vínculo con los pobres del hospital de San Lázaro y que Claver solicitó directamente a Dios que la curara en beneficio de ellos a quien les guardaba un aprecio especial; la respuesta divina se enmarca entonces en una especie de “premio” que obtuvo el religioso tras su súplica y devoción.

En el momento posterior a la muerte se identificaron los actos maravillosos de Claver. Se narra el caso de una negra llamada Agustina a quien ya se encontraban amortajando; a su llegada, el padre

a grandes voces empezó a llamarla por su nombre: ni respondió ni hizo movimiento. Púsose en oración a rogar a Dios por aquella alma: y a una ora que estuvo de rodillas haciendo su causa fervorosamente se comenzó a mover la difunta con espanto de todos; y a despedir gran copia de sangre por la boca; y ya desembarazada de ella, dijo con un suspiro (...) Que cansada vengo.<sup>157</sup>

En este relato también emergen los sacramentos como un elemento importante de la obra del religioso pues una vez incorporada a la vida y narrados los sucesos que vivió en su contacto con la muerte pasó a ser bautizada para expirar de nuevo. En otro caso el triunfo sobre la muerte ocurrió entre los negros que catequizaba a tal punto que la fama de sus milagros se extendieron por toda la tierra del Nuevo Reino.

En este marco ideológico surge el purgatorio como una integración del mundo de los vivos y los muertos. Al interior de las vidas ejemplares y en algunas obras pictóricas de la época; se representaba la transición así como la actitud compasiva frente a las almas que en allí se encontraban, así por ejemplo, se mencionan los ejercicios espirituales realizados por la madre Francisca del niño Jesús en favor de ellas:

Sus Ejercicios devotos que aplicaba a este piadosísimo fin era andar estaciones, cuyo empleo (como tengo dicho) es muy provechoso a esas afligidas Almas. Rezaba Rosarios a Nuestra Señora; dedicábase a rezar Nocturnos de salmos; hacia fervorosa el ejercicio de la Buena muerte los días viernes; ofrecía la sangre de Nuestro Redentor Jesucristo en devota Oración al Eterno Padre; oía misas y comulgaba con

---

<sup>155</sup> Fernández, 1666, p. 324

<sup>156</sup> Fernández, 1666, p. 190

<sup>157</sup> Fernández, 1666, p. 192

intención de favorecer con esos actos a sus aflicciones. Cada año cuando se celebraba la conmemoración de Difuntos, la noche antecedente se empleaba en devotas oraciones; y como para excitar la piedad católica, en lenguas de bronce claman las campanas para ablandar las humanas a orar y vocear por su alivio.<sup>158</sup>

La propia muerte asistida ante por el purgatorio fue uno de los principales temas de la pintura inspirada en las vidas ejemplares. En las imágenes 3 y 4 se observa la manifestación de esta doctrina. Una escena de la muerte gloriosa de Santa Rosa de Lima presenta a una comunidad religiosa afligida ante su pérdida y mientras un monje representando la vida terrenal pone sobre su cuerpo una luminaria, la santísima trinidad representada por un triángulo elevado hacia el cielo proyecta indica el camino que sigue el alma de la santa que asciende directamente sin pasar por ningún tipo de penurias.

En ambos casos y en los registros de las vidas ejemplares consultadas las religiosas tenían un paso directo sin atravesar el lugar mencionado. Según Jaime Humberto Borja, en la iconografía del Nuevo Reino de Granada el tema del purgatorio no fue sobresaliente y fue más bien un instrumento pedagógico para instruir sobre el funcionamiento del cuerpo social como un espacio salvífico; así sostiene que

Teológicamente el purgatorio hace referencia a la doctrina del tormento purificador de las almas. Pero la lectura de la tradición barroca depositada en la Nueva Granada aportó elementos particulares, entre los que se destaca la manera como a los purgatorios, y otras postrimerías como los Juicios finales, se les incluyó dentro de la llamada mística del corazón. Estas representaciones no fueron pensadas necesariamente como un espacio de represión religiosa para ejercer el control social a través de la generación del miedo entre los devotos, de manera que fuera una sociedad más susceptible a las propuestas de comportamiento de la Iglesia.<sup>159</sup>

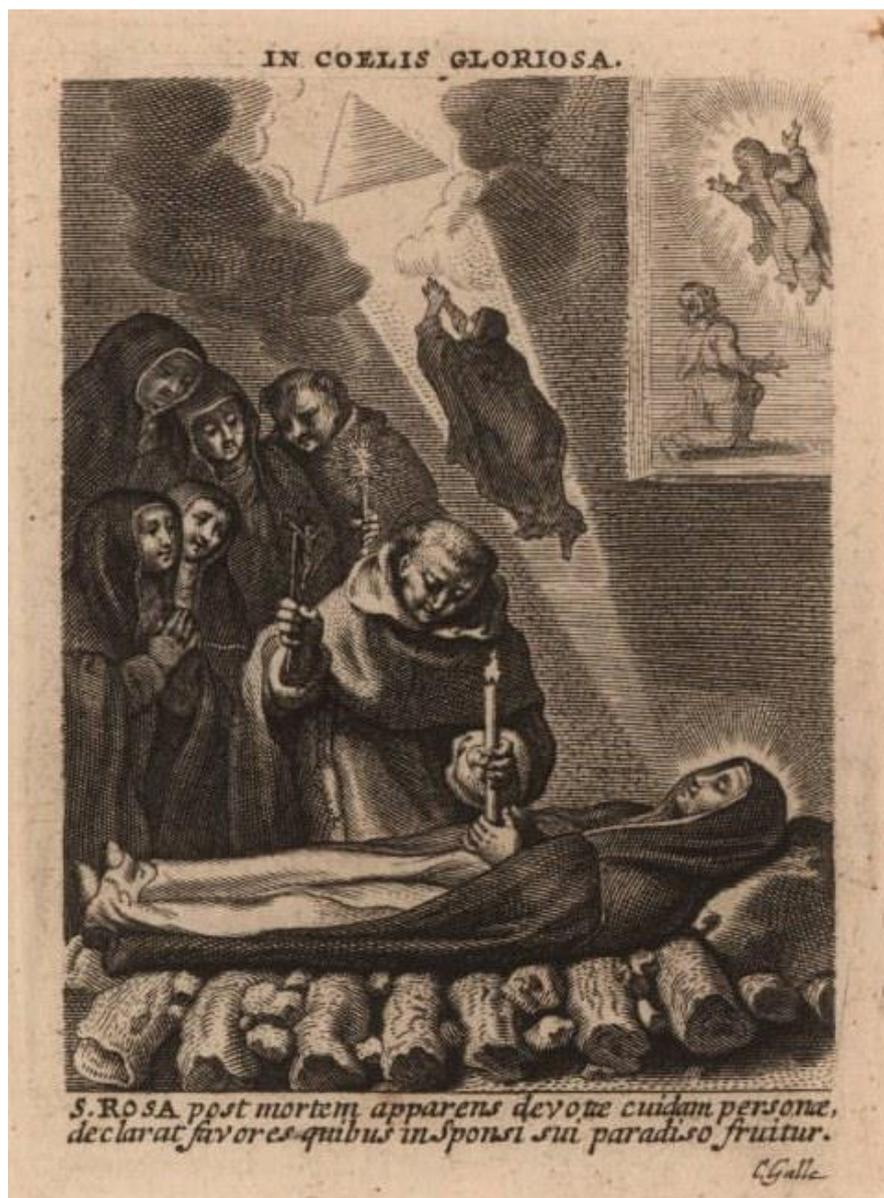
Esta tesis resulta interesante si se tiene en cuenta que esta creencia se encuentra vinculada con la devoción a la Virgen de Chiquinquirá o el Corpus Christi; creencias que se configuraron como una forma de la sociabilidad religiosa de la época<sup>160</sup> y que tuvieron un gran despliegue entre la vida social y comunitaria de finales del siglo XVIII.

---

<sup>158</sup> Villamor, 1723, p. 304

<sup>159</sup> Borja, Jaime Humberto, “El purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada” *Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 155-166 (edición digital a partir de La Paz, Fundación Visión Cultural, 2010), p. 155

<sup>160</sup> En los relatos que J.A. Vargas Jurado realiza sobre los tiempos coloniales relaciona la festividad del Corpus Christi con gran trascendencia pues la comunidad se reunía en pleno para la realización de las actividades programadas. Según Borja la relación del purgatorio se evidencia estrechamente con el concepto del Corpus; es decir, con “la comprensión de la sociedad como un cuerpo en donde cada miembro tiene una función particular” Borja, 2011, p. 259



**Imagen 3.** Cornelis Galle II, In coelis gloriosa. Grabado de la serie de la vida de Santa Rosa de Lina en Vita et Historia S. Rosae escrita por P. Ioan. del Valle, S.J., 1672. Fuente: Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA) <http://colonialart.org/galleries>

Diez y ocho años después, en un óleo referido a la muerte de Santa Teresa de Ávila se observa la presencia de seis ángeles que asisten el momento así como los santos patronos y dos religiosas que acompañan a la moribunda quien es iluminada desde lo alto del cielo por Jesús que le extiende los brazos y proyecta hacia ella un gesto pacífico que se repite en su rostro.



**Imagen 4.** José Espinoza de Los Monteros, Muerte de Santa Teresa, 1690, Convento del Carmen San José, Santiago, Chile. Fuente: Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA) <http://colonialart.org/galleries>

En la vida conventual del Nuevo Reino de Granada la muerte también representaba la vida espiritual y el encuentro de las religiosas con su esposo Jesús y una manera de mantener la memoria de su existencia y de este momento crucial fue la producción de retratos póstumos en los que se buscaba exaltar la distinción que ellas obtenían al llevar una vida apegada a las reglas de su vocación.

Los pintores que acudían para realizar estos lienzos no tenían la oportunidad de desplegar su creatividad en la construcción elaborada de escenas o momentos que solo se conocieron años después cuando en la búsqueda de santidad se pasó a elaborar textos escritos que narraban los pormenores de sus vidas. Este fue el caso de Sor María Gertrudis de Santa Inés, de quien se mencionó que había muerto en “eminente santidad”, una vez muerta, su cuerpo manifestó un milagro para sí.

Tal como indica la obra, la monja nacida en 1668 había profesado en el convento de Santa Inés el día 13 de junio el año de 1683 (fecha en que se celebraba en santa fe el día de la virgen del Campo que era milagrosa). A su muerte en 1730 fue ubicada como la mayoría de

ellas en el sector del coro. A través de las celosías los feligreses y asistentes lograron ver la transformación en el cuerpo de la religiosa que rejuvenecía; al ver esto se solicitó a un pintor que registrara el suceso y el óleo aún se conserva. (Imagen 5)

Este suceso fue registrado por su confesor 22 años después, de la siguiente manera:

murió la venerable maría y puesto su cuerpo en el Coro para el común consuelo, que en tres días en él estuvo, no cesó el general concurso a visitarles y se notó en muchas personas, que viendo su admirable transformación en hermosa niña y oyendo su inexplicable padecer y heroicas virtudes, movidas a dolor y arrepentimiento de sus culpas, derramando copiosas lágrimas, pedían a Dios misericordia, Que fue esto, sino conseguirles auxilios eficaces para la penitencia, dándoles vista para que conocieran sus culpas y salieran de ellas, detestándolas dolorosos.<sup>161</sup>



**Imagen 5.** Anónimo, Sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés, 1752. Colección particular Museo de Santa Clara, Bogotá

Las imágenes de estas monjas denominadas coronadas registran la muerte de otras religiosas “en olor de santidad” como la madre Rafaela de Santo Domingo (1815), o la madre María de Santa Teresa (1843), sin embargo en ninguno de ellos se da tanta relevancia a un milagro como en el mencionado anteriormente.

Una manifestación especial de los milagros que representan el triunfo sobre la muerte son las apariciones póstumas. Estas correspondían a la certificación de la presencia y

---

<sup>161</sup> Villamor, 1723, p. 297

acompañamiento de las personalidades santas aun después de su muerte. Los mensajes e indicaciones sobre el mundo físico y el apoyo a las órdenes religiosas a las cuales pertenecían los religiosos eran los temas más recurrentes, dando continuidad a lo observado en la imagen 6 donde Santa Teresa de Ávila aparece a las religiosas de su convento para acompañarlas en su labor y persistencia.



**Imagen 6.** Escuela de Cuzco, Aparición en Segovia, 1690. Convento del Carmen San José Santiago, Chile. Fuente: Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA) <http://colonialart.org/galleries>

Ya fuese a través de su manifestación en sueños, en oración o mediante el uso de imágenes suyas que fueron considerados milagrosas como lo relata el escritor de la vida de Sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés, Pedro Andrés Calvo, quien llevaba consigo sus reliquias y las aplicó a dolores en algunas personas diciéndoles que se encomendaran a ella solicitando la salud del cuerpo y el alma que según los testimonios los asistía antes de su muerte para permitirles recibir los sacramentos.<sup>162</sup>

Mientras esto ocurría en Santa fe, en 1763 el obispo de Popayán Gerónimo Antonio de Obregón Mena, se refirió a los ritos a través de un documento de la Real providencia que dictaba:

---

<sup>162</sup> Este dato lo menciona el autor en su obra sobre la vida de la religiosa

por la gracia de Dios y la Santa sede Apostólica por quanto por repetidos Decretos De la Sagrada Congregazion de Ritos conformados por la Santa Sede Apostolica se halla expresamente prohibido, el que se pueda resar de las reliquias ni selebrarse misa de ellas, si no son insignes contenidas en el mariologico Romano, y que Consta de su identidad declarada por insigne no qualquier reliquia, sino la que fuere caveza, brazo o aquel miembro en que padiesio el Martirio de suerte, que no se cumpla con la obligacion Del oficio Divino, resandose De las que no fuesen de esta calidad, según lo determinado por san Pio V en su constituzion o mutu propio, en tal grado que no sufraga la costumbre de más de treinta años, para continuar en la celebrazion de missa y rezo, Como asimismo lo tiene declarado la sagrada congregazion. (...)Mandamos que en adelante no se rese de dichas reliquias, y por consiguiente, ni se celebre de ellas el santo sacrificio de la Misa, reservandose solamente y guardándose para el culto y venerazion de los fieles, y que este auto se ponga en noticia de los Señores Nuestro B. D y cause y se haga un testimonio en la sacristía de esta Nuestra Yglesia Cathedral para que llegue a la de todas los obligados a las horas canonicas sacando otros para que se remitan a los vicarios de nuestra Diosesis para que se fixen, y publiquen en sus respectivas Yglesias (Sic).<sup>163</sup>

#### **2.4 La intervención sobre otros cuerpos: taumaturgia**

Este tipo de milagros son todos aquellos en los cuales un sujeto obra sobre otros y le devuelve el alivio o la salud; el contacto, las caricias, la oración misma actuaba sobre el cuerpo y el alma de quienes eran asistidos. La testificación de las obras fue el proceso más registrado en los documentos consultados. Estas vinculaban los sentidos en tanto que “Ha sido tradicional que los peregrinos en los santuarios practiquen los contactos milagrosos; que la transmisión de lo sobrenatural se efectúe a través del beso en la piedra, de los dedos o los rostros impresos en paños y vestiduras sacras, de la custodia y transmisión táctil de las reliquias”.<sup>164</sup>

La gracia que recibiera Claver entra entonces en el segundo orden mencionado en tanto que otros prodigios narrados servían de consuelo muertos y vivos; así, existieron otros casos en los cuales la oración y comunicación con el padre celestial le permitió al sacerdote hablar sobre el tránsito de las almas en el purgatorio, como ocurre con el caso de otra Morena que ya había partido en medio de la enfermedad y la esperanza de sus allegados.

Al recibir tal noticia Claver fue a verla notando la tristeza de sus allegados se puso de rodillas cerca del cadáver

---

<sup>163</sup> Pérez Pérez, María Cristina, I constitución sinodal 1717-1762. ii. real providencia del obispo de Popayán, Gerónimo Antonio de Obregón y Mena. En: *Historia y Sociedad*; núm. 13, 2007, p 265, Recuperado: 30/10/2014 [http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=archive&order=&q=milagro&\\_action\\_search=Buscar#sthash.fWhhiM4m.dpuf](http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=archive&order=&q=milagro&_action_search=Buscar#sthash.fWhhiM4m.dpuf)

<sup>164</sup> Cruz de Amenábar, 2014, p. 9

y después de una larga oración, se levantó a decirle un Responorio; y con semblante alegre a los que lloraban, que enjugasen el llanto, porque aquella muerte era más para envidiarla, que para sentirla; que la difunta estaba en camino de el Cielo, y que llegaría a él a veinte y quatro horas de penas padecidas en el Purgatorio; que le abreviasen el viaje con sufragios, de más el viaje con sufragios, de más beneficios, que aquellas lágrimas, inútil sentimiento del afecto.<sup>165</sup>

Pero no solo en el momento previo de la muerte podían observarse sus gracias milagrosas ya que en algunos de los casos referidos los moribundos se recuperaban en manos del padre para recibir sacramentos, absolución o para limpiar sus culpas antes de su partida a la gloria. La oración era tan poderosa que restituía el sentido como ocurrió con un negro en la casa de Doña Ventura de Puertollano quien “pudo declarar el Sacramento que le faltava”<sup>166</sup> o con una negra infiel a la cual halló en la casa con el cuerpo yerto y frio y con el cuerpo casi sin vida; al estar con ella durante cinco horas dándole remedio y oración para que recobrar sus fuerzas con fines bautismales

calentó el manto al fuego de olorosas yerbas, embolvió se desnudez en él: aplicòla varios fomentos; con que cobrando calor el cuerpo elado, salieron algunas llamaradas de vida a los sentidos. Antes que se apagàsen, pudo, aunque con prisa, reducirla, catequizarla, y administrarle el sacramento, que avia de darle entrada al Cielo: despedido el Demonio, de perder aquella alma, que ya tenía tan suya.<sup>167</sup>

El “consuelo” o caridad obrada sobre algunos enfermos negros también fue comprendido como un acto milagroso a través del cual el cuerpo encontraba descanso una vez se consolaba el alma. A través de su voz administraba calma al mismo tiempo que les proporcionaba limpieza, perfumes y administrándoles yerbas.

En la historia de Sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Inés Religiosa del monasterio de Santa Inés escrita por Pedro Andrés Calvo se habla de las tres virtudes teologales que se manifestaron en la religiosa: fe, esperanza y caridad. Sobre la fe se dice que fue muy viva y grande y que se hizo efectiva en las maravillas y poderes que tuvo para obrar y sanar. El autor narra a título propio el favor que experimentó:

“Quebroseme la garganta y se me llenò tanto que parecía ya un desmedido coto, que me impedía para hablar, y caminar, y aunque apliquè algunos remedios, no tuvieron efecto. Compadecida la Venerable Maria de mi dolencia, se aplicò a solicitar mi remedio: hacíame la señal de la Santa Cruz, y rezabame, y algunas veces me bañaba con sebo, y en corto tiempo se me enjutó de fuerte, que quedé libre de mi dolencia y admiradas las personas que me vieron sano”.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Fernández, 1666, p. 179

<sup>166</sup> Fernández, 1666, p. 183

<sup>167</sup> Fernández, 1666, p. 183

<sup>168</sup> Calvo, Pedro Andrés, Historia de la singular vida, y admirables virtudes de la venerable madre Sor María Gertrudis Theresa de Santa Inés, religiosa professa en el sagrado monasterio de Santa Inés, de monte policiano,

Los actos como acariciar y lamer las heridas aparecen en la vida de Claver encuentran un equivalente terapéutico en el acto de “sobar” practicado por Gertrudis Theresa pues se dice de manera general que a través de sus manos puestas en un sitio determinado la monja lograba apaciguar dolores y frenar achaques, por este motivo “Concurrían las enfermas a su amparo y valiéndose de cosas muy ordinarias las sanaba: curó heridas y llagas peligrosas de un día para otro, que era el plazo por disfrazar el milagro”<sup>169</sup>(180)

Un caso particular ocurre cuando la madre Francisca interviene para curar a una mujer que no había podido dar a luz:

Hallábase una mujer de parto, en por cinco días, fue de grandes angustias, y excesivos dolores atormentada, sin poder arrojar de d vientre la criatura, aunque las parteras a desvelos de su aplicación de remedios lo procuraban. Viendo la sierva de Dios quan en vano eran los humanos remedios, quan crecida la pena de la doliente, y el peligro de vida que la amenazaba tomo en sus manos un Relicario, que tenía un *Lignum Crucis*<sup>170</sup>, que veneraba con devoción, y reverencia, y acudiendo con presteza al alivio de la enferma, le aplicó la Santa Reliquia, con lo qual parió al instante la criatura muerta, preservándose de la muerte la afligida madre, que convalació en breve de accidentes tan graves.<sup>171</sup>

Este relato se relaciona con el caso hallado en el archivo General de la Nación fechado para el año de 1712 en el que se narra un milagro póstumo de esta santa. El archivo relata el peligro de muerte en el cual se hallaba una mujer llamada María Urquijo a quien se había muerto su hijo en el vientre y quien ante los dolores que ello le causaba solicitó el cuadro de la madre Francisca y

Entrándosele por las puertas e invocando dicha enferma su intercesión para Dios, pasado un cuarto de hora le dio a la dicha enferma un grande dolor que quería parir (según la dicha lo refirió), y que luego echó la criatura ya podrida o corrompida con color verde, a cuyo tiempo el dicho retrato se puso descolorido en el rostro, de suerte que se notó por los circunstantes, y comenzó a sudar.<sup>172</sup>

En las declaraciones de María de Urquijo mencionó el conocimiento que su madre tenía sobre las obras de Francisca, las cuales recibió y acojió:

... que el día seis de agosto de este mismo año y crecido el peligro de muerte, llegó a la cama de esta declarante Dominga de Urquijo, su madre, como entre las diez y onc (...) y le aconsejó se encomendase a la madre Francisca del Niño Jesús, pues por su intercesión hacía Dios prodigios. Y que haciéndole traer su retrato de pintura (...) y habiéndoselo puesto en la cama ante su visita, dio esta testigo con grande fe y lágrimas de devoción, su deprecación a

---

fundado en la ciudad de Santa fe, del Nuevo Reino de Granada, Madrid, Imprenta de Phelippe Millán, 1752, p 180

<sup>169</sup> Calvo, 1752, p. 180

<sup>170</sup> Este término hace referencia a las reliquias que se relacionan con los maderos en los cuales Jesús fue crucificado.

<sup>171</sup> Villamor, 1723, p. 70

<sup>172</sup> AGN. Sección colonia. Fondo conventos, Tomo 63, folios 489 R. -490 R.

Dios para que por intercesión de su sierva la librase de aquel mortal riesgo, y que habiendo hecho su petición sintió impulsos de querer parir, y colocando el retrato sobre una mesa, luego sin dificultad alguna parió una criatura muerta.<sup>173</sup>

#### 2.4.1 Milagros para el cuerpo: enfermedad y salud

Las facultades que recibe el padre Claver consistieron en obrar un poder mayor sobre las medicinas, a tal punto que el poder no descansaba en la sustancia utilizada sino en la mano del sacerdote que imprimía un carácter especial a la cura. Así, lo que pareciese ser dañino y no actuar como remedio se volvía milagroso gracias a la intervención Dios a través de las manos por las cuales obra el poder. Tal como lo describe Fernández el milagro obrado por Claver usaba muchas veces “el traje de medicamento”.<sup>174</sup>

Sobre los dones concedidos en vida, Fernández narra que Claver recibió el de la *sanidad*. Entre los milagros de este tipo se encuentran los de curar “sin otra medicina que sus caricias”<sup>175</sup> o con sus fervorosas oraciones. La salud del alma equivalía a la salud de cuerpo, de allí que se considerara que si la primera era la llave de la segunda, por esta razón las narraciones manifiestan la presencia de todo un imaginario construido alrededor de la enfermedad como un suceso en el cual también intervenían fuerzas y poderes malignos que podían o no ser apaciguados por otros poderes espirituales de índole mágica.

Este es el caso de la sanación ofrecida por el padre a un negro esclavo de Doña Leonor de Ordaz, quien se había sentido aquejado por una enfermedad de causa desconocida y que por medio de otra negra había logrado reducir sus dolencias sin un éxito absoluto. Se cuenta que al confesarse con el padre el negro tomó fuertemente el rosario y quedó con la pequeña cruz en sus manos, la cual conservó como “prenda de su remedio”. El uso de esta pieza tuvo un efecto posterior cuando tuvo un “accidente” de lombrices y al recibir la medicina arrojó más de trescientas y recuperó su salud; así, se concluyó que fue la cruz la que “dio el tino” a la medicina para actuar en contra del “enemigo”.<sup>176</sup>

La oración fue una herramienta fundamental en la asistencia que brindó Claver a los enfermos pues cuando no podría asistirlos parecía que su gracia le permitía acompañarlos según las revelaciones en las cuales parecía que se le indicaba a través de una especie de “voz interior” que lo conducía hacia los lugares o personas necesitadas; así sucedió en casos como

---

<sup>173</sup> AGN. Sección colonia. Fondo conventos, Tomo 63, folios 489 R. -490 R.

<sup>174</sup> Fernández, 1666, p. 189

<sup>175</sup> Fernández, 1666, p. 184

<sup>176</sup> Fernández, 1666, p. 186

los de la casa de unas mujeres antes de llegar a la plaza de los Iaqueyes donde encontró a una mujer a morir brindándole exhortaciones y el sacramento de la confesión<sup>177</sup> o cuando tomó el camino de una huerta a las afueras de una ciudad llamada Zarate donde halló a un negro moribundo a quien asistió con Óleos Sagrados<sup>178</sup>; incluso en otros de los relatos se mencionaba que los “remedios” usados se favorecían tanto del conocimiento del sacerdote como de otros que se le brindaban como “superiores luces”, de allí que se reconociera su fervor que también predicaba impulsando los actos de conversión como la administración del bautismo justo antes de la muerte.<sup>179</sup>

Para Claver, las palabras dichas, la extremaunción, el uso de los Óleos Sagrados, el agua bendita y el santo Cristo fueron también herramientas utilizadas para curar almas, para devolverlas a la vida y permitirles el beneficio de su salvación; pero también lo fueron los medicamentos; elemento terapéutico a través del cual según el escritor se buscó esconder el milagro. Mediante el uso de conservas, medicinas, yerbas, sahumerios llevó a cabo curaciones incomprensibles puesto que a estas sustancias lo único que sumaba eran horas de plegaria e invocación. Al respecto, Schwartz señala que

los indios (...) aparecen regularmente en los procesos como agentes, maestros e intermediarios de curas, la brujería y tratamientos mágicos. Los españoles no necesitaban que los indios les enseñaran ocultismo ni maneras de hacer frente a las fuerzas naturales y sobrenaturales, pero siempre existía la posibilidad de que los espíritus, los rezos y pociones locales fueran más eficientes. Los indios vivían jurídica y teóricamente separados en sus "repúblicas" adecuadas, pero sin duda había una interacción social y cultural constante entre españoles e indígenas de la cual resultó una pretendida religiosidad católica de los indígenas, así como una no pretendida fusión de ideas y prácticas relacionadas con el ocultismo y las creencias heterodoxas, cuando no heréticas, entre europeos, indios y descendientes mestizos. Los amerindios muchas veces ingresaron en este mundo vendiendo su farmacopea, sus conocimientos y técnicas mágicas, encontrando de esta manera un nicho en la economía mercantil del mundo colonial.<sup>180</sup>

En la narración correspondiente a la vida de la madre Francisca del Niño Jesús se indican algunos de sus milagros póstumos derivados de lo que sucedió después de su muerte.

---

<sup>177</sup> Fernández, 1666, p. 180

<sup>178</sup> Fernández, 1666, p. 181

<sup>179</sup> Se narran los casos de un Indio en casa el capitán Simón de Lezgrave que había perdido los sentidos, o un moreno en la casa del Capitán Diego Fernández Calvo que se hallaba enfermo y una morena en la casa de Duarte Bravo reventada en una caída; todos ellos encontraron la muerte después de ser “bañados con agua del primer sacramento”. Fernández, 1666, p. 182

<sup>180</sup> Schwartz, Stuart B, *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, Companhia Das Letras, Editora da Universidade do sagrado Coração, Sao Paulo, 2009, p. 259

El primero de ellos ocurre cuando el pintor Francisco de Ochoa es solicitado por las religiosas del convento para elaborar un retrato de la madre horas después de su deceso.

Según el relato, este “llego en circunstancias tales, que no era posible condescender, porque lo aquejaba un recio dolor de cabeza, con incesantes flujos del vientre”<sup>181</sup>; a pesar de ello asistió al monasterio donde una de las monjas le dijo que confiara en la santidad de la madre con lo cual el pintor tomo fuerzas para realizar el retrato; una vez frente al cadáver experimentó el siguiente prodigio:

Llegado a la presencia del cadáver, se preparó al bosquejo, y idear el retrato: más fue infructuoso, porque con prodigio raro abrió los ojos el cadáver, y despedía tales rayos a la atención del Pintor, que llenándolo de pavor, y veneración, le impedía la Pintura. Hizo-todas las diligencias que pudo; según sus Reglas, sacó una Imagen, no copia porque no se parecía al Original: gastó diez horas en el ejercicio y salió del Monasterio. Aquí se repitió el prodigio, y el favor; porque todo el tiempo que estuvo en la presencia del cadáver y en el Monasterio, no sintió accidente alguno. Luego que salió repitió en la cabeza el dolor, y en sus movimientos, los que hacia aquel importuno achaque por lo cual hubo de acelerar los pasos a su casa a fu necesidad y apenas llevo a ella, y dio alivio quedó, del todo sano, sin experimentar ni en la cabeza fatiga ni menos los repetidos, y molestos pulsos de antes, que atribuyó a la tarea de aquel día un obsequio de la Venerable Madre y la viva fe de su mujer<sup>182</sup>

A este milagro le suceden otros como producto de una apropiación particular de las reliquias de la madre que se llevó a cabo entre las religiosas y quienes frecuentaban el templo. El texto de Villamor menciona que la sangre que vertió la madre Francisca fue recolectada en un vaso de vidrio que fue llevado al convento de Santa Clara el mismo día de su muerte y que con este frasco se humedecieron algodones y se mojaron paños, los cuales quedaron en manos de veinte o treinta religiosas, muchas de ellas mencionadas en los relatos.

Se cuenta además que a medida que se untaban los paños y algodones la sangre no mermaba sino que crecía su cantidad y que la madre vicaria del convento ordenó que no se repartiera más.<sup>183</sup> Aunque el frasco se guardó, en dos ocasiones se extrajo una muestra de dicha sangre, primero por mandato del juez del convento y otra por obra de un sirviente llamado Josef Molina quien repartió esta reliquia a varios devotos.

Entre las reliquias de la madre Francisca del Niño Jesús utilizadas para la curación también se hallan los retazos de su túnica o los objetos que la acompañaron en su vida y muerte como los maderos de su cama, los casos también se registran en los capítulos finales de su vida y virtudes.

---

<sup>181</sup> Villamor, 1723, p. 375

<sup>182</sup> Villamor, 1723, p. 373

<sup>183</sup> Según la leyenda el frasco se guardó y después de dos años, tres meses y quince días al ser abierto por un juez que confirmó el suceso, esta “se conservaba fluida y como reciente”. Villamor, 1723, p. 373

Asimismo, una alpargata suya se usaba como instrumento para la asistencia en los partos, por lo cual fue reconocida entre las poblaciones aledañas a Santa fe. La relación es la siguiente:

Padecimientos	Reliquia utilizada	Casos
Dolor de estómago	Sangre (pañó)	1
Dolor de cabeza	Retazo del hábito y sangre (pañó)	3
Convulsión-nervios	Sangre(paño)	1
Congojas del corazón-ansias	Sangre (algodón)	1
Convulsión epiléptica	Sangre (aplicación directa)- oración	1
Afecciones menstruales	Sangre (olor)	1
Afecciones renales ‘hijada’	Sangre (pañó)	1
Afecciones oculares (cataratas, ceguera)	Vela del sepulcro (se unge los párpados)	1
Sordera	Retazo del hábito	1
Contagios de Peste	Limosna por el alma de la madre	1/10 muertes referidas
Fracturas por accidente	Retazo del hábito/ invocación/Retrato de la madre	3
Afecciones respiratorias (ahogo, asma) Infecciones en la garganta	Leño de la cama (aplicación en el pecho)/invocación	2
Partos dificultosos	Alpargata/Retazo del hábito	7
Tumores (cotos y otras zonas)	Retazo del hábito (Ligados a la zona)/ pedazo del velo	4
Enfermedad de muerte	Invocación	1

**Tabla 1.** Relación de las curaciones realizadas por la madre Francisca del Niño Jesús por medio de sus reliquias Fuente: Villamor de, Pedro Pablo, *vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa professa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe*, Madrid, Juan Martínez de Casas impresor de libros en la puerta del sol, 1723, capítulos 9 y 10

En la tabal 1 es posible observar que la mayoría de los casos asistidos por la madre corresponden a intervenciones en parto dificultosos; alrededor de la aplicación de la alpargata se tejieron varias historias que eran transmitidas entre las mujeres de las ciudad y de sitios vecinos, esta habría sido retirada de los pies de la religiosa al momento de su muerte y se le habrían cubierto los pies por su solicitud. El encargado de compartir esta reliquia fue el padre don Joseph Peláez, sacristán Mayor del monasterio de Nuestra Señora del Carmen; sin embargo, la mayor popularización de dicha alpargata la realizó la señora Francisca Mena quien se menciona como la principal transmisora de estos sucesos.

Una segunda dolencia asistida con frecuencia fueron las fracturas que resultaban de los accidentes en medio de las labores cotidianas y que afectaban el movimiento. Además de la invocación y el uso de los retazos del hábito de la madre, se menciona la presencia de un retrato que al ser tomado en las manos del devoto logró obrar directamente sobre sus heridas que no sugerían recuperación aún después del uso de las medicinas recetadas.

El discurso médico también hace presencia en los testimonios referidos ya sea por la mención a médicos, cirujanos u otro tipo de personas que asistían la enfermedad, o por la referencia a los diagnósticos de algunos de los padecimientos. Así ocurre con el caso de Ana Ochoa, natural de Ubaté, quien había conocido en vida a la madre Francisca durante su trabajo como sirviente en el Monasterio, y se encontraba envejecida a causa de las cataratas y carnosidades en los ojos que padecía desde dos años atrás.

Dentro su testimonio se menciona al “Maestro Josef de la Cruz, médico de esta ciudad, y Domino de Aguilar, cirujano de ella” como las personalidades que le habían administrado un tratamiento; sobre los remedios se anotó que “no producían el efecto de alguna mejoría; creció después tanto la enfermedad que perdió por tres meses del todo la vista, tanto, que no percibía la luz, manteniéndose encerrada (...) hallándose así ciega, afligida y sin humano remedio”<sup>184</sup>

Entre quienes asistían los achaques también se encontraban en señor Juan de Mena que componía dislocaciones y fracturas y Soriano Ricaurte de quien no se señala su especialidad, en el caso del Maestro Luis Henrique Mancilla, quien relata los tratamientos que le administraron frente a una fractura que tuvo “en la parte del espinazo” y los agudos dolores que esto le produjo: remedios, ligaduras y nuevos dolores generados por las medicinas.

Otra de las formas en que aparece mencionado el saber médico tiene que ver con los diagnósticos nombrados por los testigos o descritos por Villamor. Así, al hablar de las dolencias del doctor Francisco de Mena, que consistían en unas convulsiones causadas por los nervios, se distingue una diferencia entre el reconocimiento de este mal en dentro del argot popular y el lenguaje médico.

De manera coloquial se denominaba a este achaque “enfermedad de hora” y como consecuencia se le retrajo la boca hacia una oreja; se especifica, por el contrario, que el saber médico le llamaba a esto “convulsión involuntaria”, “espasmo cynico” o “convulsión cánica” y que la describía como “una retracción de miembros, músculos y nervios hacia su origen”<sup>185</sup>. Del mismo modo ocurre cuando se mencionan los “dolores de hijada” que padecía la madre María de San Miguel, Religiosa del convento de Santa Clara y que según el autor “los médicos lo nombran nefrítico”.

La intervención milagrosa de la madre Francisca tuvo una mediación centrada en los objetos: mediante la sangre, con la imposición y bajo el contacto con ellos. Aunque la

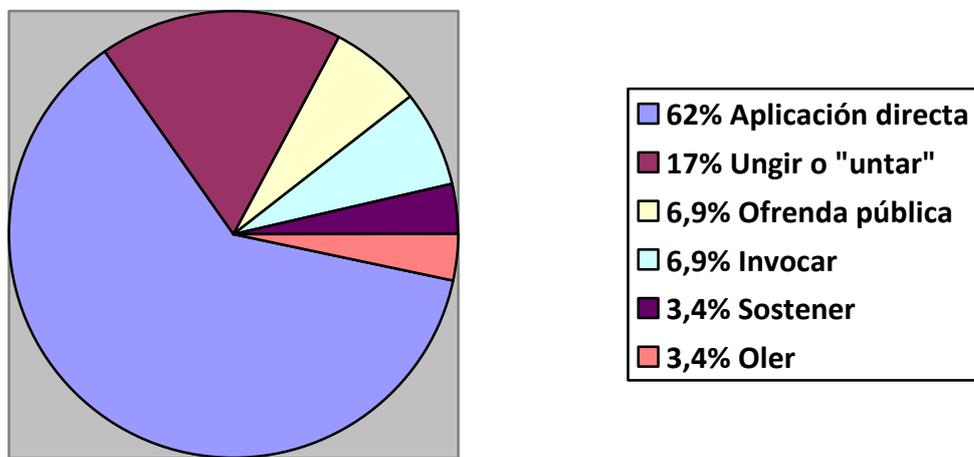
---

<sup>184</sup> Villamor, 1723, p. 368

<sup>185</sup> Villamor, 1723, p. 374

invocación y la oración parecen ser parte fundamental de los rituales curativos descritos, solo aparecen mencionados de manera específica en 4 casos. Se hace referencia a las oraciones fervorosas y a otras que se divulgaban al interior del catolicismo, ellas son la *Magnificat* y la *Salutación Angélica*. La primera es rezada por el esposo de Juana María de los Reyes, vecina de la ciudad de Santa fe cuando la observa afectada por un fuerte dolor de cabeza y de muelas; sin embargo, la mujer no obtiene mejoría hasta que se le aplica la sangre de la madre y una parte de su túnica; la segunda es utilizada por la madre Teresa de Santa Gertrudis del convento de Santa Clara, cuando al atender a Ana, la niña mulata, le hace sobre el corazón una cruz con la sangre de la madre; después de lo cual queda libre de la epilepsia.

Entre los 29 casos analizados de la historia de la vida de la madre Francisca, 18 de ellos fueron imposición o aplicación de las reliquias como el principal procedimiento o ritual curativo, seguido de 5 casos en los cuales se ungió o untó la sangre, en tercer lugar se ubicó el acto de realizar una ofrenda pública con 2 casos (aquí se incluye la visita al sepulcro) así como simplemente invocarla (2 casos). Tuvo menor significancia el hecho de sostener la reliquia u olerla (un caso respectivamente) La distribución de dichos procedimientos según los relatos es la siguiente:



**Gráfico 1.** Uso de las reliquias de la madre Francisca con fines curativos.<sup>186</sup>

<sup>186</sup> Fuente: Villamor de, Pedro Pablo, vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa professa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe, Madrid, Juan Martínez de Casas impresor de libros en la puerta del sol, 1723

## **CAPÍTULO IV**

### **La instrumentalización del milagro**

#### **1. El proceso de creación del milagro como discurso propio**

##### **1.1 La percepción del milagro y el mundo de los sentidos**

La relación de la oración con el cuerpo es un asunto también trabajado por Michel de Certeau quien sostiene que ésta se encuentra ligada con los gestos y que implica una imposición del sentido y un reconocimiento de los símbolos que la implican en tanto que “para no ser mágico el gesto solicita la palabra, que lo convierte en un llamado o en una recolección”.<sup>187</sup>

La tradición eclesiástica cifró este asunto en el cuerpo de los mártires, cuyas representaciones daban cuenta de la mortificación como vía para la santidad. En la gestualidad corporal, la postura y su ubicación, los retablos (pinturas) y estatuas producidas por solicitud del catolicismo oficial primó la exposición de estas características, lo cual se reflejó también en la transmisión del imaginario religioso asociado al milagro.

Así como el sacrificio, la devoción o la divinidad se manifestaban en el cuerpo de los mártires, los prodigios que estos religiosos podían obrar con sus propias manos y que transmitían “la gracia divina de Dios” incluían actos físicos como *tocar* las partes del cuerpo afectadas (la cabeza), ungir o dar de beber, esta situación es visible incluso en el acto de la liturgia en el que Marion reconoce “un espectáculo que convoca y, eventualmente, colma la vista, pero también el oído, el olfato, el tacto e incluso el gusto. Efectúa todas las estéticas posibles y puede así parecer el espectáculo total”<sup>188</sup>

De igual forma, como se verá más adelante, aunque el principal sentido que se identifica en la apreciación de estos sucesos era la vista, existían otros en los cuales sentidos como el *tacto* o el olfato ampliaban la experiencia perceptiva del milagro. El acto colectivo de *ver* implicaba un vínculo directo con la creencia y aunque en muchas ocasiones las imágenes o devociones fuesen impuestas, eran necesarios ciertos sucesos también inexplicables que afirmaran la presencia de las advocaciones o generaran vínculos con las poblaciones evangelizadas.

---

<sup>187</sup> De Certeau, Michel y Goldstein, Víctor, *El lugar del otro: historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, p 38

<sup>188</sup> Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, El lago Ediciones, Castellón, 2006, p 117

Jen-Luc Marion sostiene que la visión debe ser entendida como un “don hecho a unos ojos que no lo esperan” y que, por tanto, ver es recibir, puesto que aparecer es dar (se) a ver. Desde aquí es posible considerar que la idea de lo milagroso se constituyera como *testimonio* puesto que “Lo visible se da a ver. No se trata todavía de revelación, sino que se trata de lo que, eventualmente, deberá quizás soportar más tarde el peso de la gloria infligido por la revelación”.<sup>189</sup>

De Santa Gertrudis muestra dichos testimonios como un instrumento importante para el destierro de las supersticiones, observancias y agüeros en el caso de los indígenas del Valle del Sibundoy, muchas de ellas involucraban experiencias corporales relacionadas con santos.

Este religioso relata cómo específicamente en Mocoa (curato de padres dominicos) tuvo presencia un cristo al cual le llamaron el Zambo, por su color moreno y cuya veneración nace a partir de una experiencia física:

“Antiguamente el cura de Sibundoy quiso mudar el pueblo en un llanito, lugar más cómodo. Convinieron los indios en ello, y se fabricó allí casas e iglesia. Tenían en el pueblo, en la iglesia, una figura de Cristo sentado como en el Pretorio de Pilatos, de cuerpo entero y estatura perfecta. Él de color moreno. En el pueblo nuevo le armaron su capilla, y por fin, trasladando los trastos al pueblo nuevo, llevaron también al Señor; pero por la noche se volvió a su iglesia antigua.

Por 3 veces lo volvieron a traer, pensando que alguien era el que se lo llevaba, hasta que se pusieron ellos armados con sus macanas en el camino para coger y castigar al que se lo llevase. Estuvieron ellos velando, y al apuntar el alba vieron al Señor que se venía por sus pies, y uno de ellos le dio un macanazo en el hueso de la pierna, tal como si hubiera sido de carne le quedó el golpe con un gran cardenal señalado hasta el día de hoy.

El Señor, recibido el golpe, se volvió atrás, y se volvió a su iglesia nueva, obedeciendo a los indios. Dieron ellos cuenta al cura, y éste visto el prodigio, dio cuenta a su superior. Se divulgó el caso y se mandó llevar al Señor a Quito, donde está con mucha veneración, y por el color moreno que tiene lo llaman El Zambo.”<sup>190</sup>

Varios elementos se recatan del relato anterior: el primero tiene que ver con las cualidades físicas atribuidas en este caso a *cristo*, cuyo color moreno indica una caracterización mestiza de la imagen. La experiencia corporal de este prodigio empieza por la observación del color de su piel y de las similitudes que llevan a asignarle un sobrenombre: “el zambo”. La vista vuelve a ser el sentido privilegiado en el momento en el cual, al amanecer observan que el Señor se aproxima caminando y busca por cuarta vez el camino de

---

<sup>189</sup> Marion, 2006, p 87

<sup>190</sup> De Santa Gertrudis, Tomo I Capítulo 6

retorno a la iglesia antigua; uno de ellos lo golpea en el hueso de la pierna causándole un trauma.

La expresión “tal como si hubiera sido de carne” indica la magnitud del prodigio y dicho golpe, señalado con un gran cardenal queda como vestigio, evidencia y testimonio de lo ocurrido. Es así como a partir de una experiencia sensible que vincula el tacto –y por supuesto el dolor– los indígenas reportan ante el cura el caso de la obediencia de este Cristo mediada por el castigo.

Fenómenos como la sudoración de lienzos también involucraban los sentidos y le otorgaban cualidades de un cuerpo orgánico a las imágenes retratadas. En los Archivos de San Luis Beltrán (Bogotá) y en el Archivo General de la Nación reposan dos casos en los cuales las personas “vieron sudar lienzos”.

El primero ocurrió en Mariquita en el año 1620 cuando Don Juan de Borja (capitán general del reino encargado de la conquista de panche y pijaos) A su paso de Ibagué a Mariquita, el 13 de noviembre presenció lo siguiente:

...estando en la función religiosa de esa noche los circunstantes comentaron que la pintura del señor San Diego principió a sudar agua en el rostro y no cesaba, aun cuando los fieles la enjugaban con algodones, pañuelos.<sup>191</sup>

Unas horas después de que el escribano diera fe de este hecho este aparentemente se detuvo y el cuadro secó pero con la llegada de otras personas curiosas el milagro volvió a repetirse esta vez sudando agua y sangre. Quien dio fe fue el escribano real don Alonso de Hurtado y Arias, después de cerciorarse de lo ocurrido hacia las 9 de la noche, luego cesó, pero "volvieron a notar, pasada algunas horas, volvió a repetirse el milagro, pero con admiración, pues sudaba agua y sangre; el segundo caso registrado en el año 1712 corresponde a la sudoración de un cuadro de la madre Francisca que fue testificado por el calificador del santo oficio de la inquisición José Chinchilla y que narró de la siguiente manera:

...viniendo de la asistencia de la fiesta del señor san Salvador, al llegar a las puertas de mi casa, vi salir de una tienda, en frente de mi casa una moza llamada Isidora de Urquijo, dando voces y diciendo que suda la madre Francisca. A cuyas voces acudí con presteza, y al llegar a ver el retrato de dicha madre Francisca reconocí iba cayendo, por la rodilla del retrato, a modo de sudor en cantidad, el cual limpié. A cuyo tiempo llegó el padre don Pedro de la Rosa y el maestro don Luis de Mancilla, presbíteros, y vieron si pudiera ser agua derramada

---

<sup>191</sup> Archivo San Luis Beltrán- Orden de predicadores (ASLOP), Bogotá. MAN. Mariquita, Convento de Sebastián mártir. Serie particulares. Índice 1188. Subserie Miscelánea. Vols. 2/1/3. F 0025R

por otro efecto trató; y no viéndole, dejaron a la providencia divina lo que pudiera ser. Discurriendo, al parecer, que era milagro obrar por intercesión de la madre María Francisca del Niño Jesús, religiosa que fue profesa en el convento de Carmelitas Descalzas de esta ciudad (...)se convocó muchísima gente fuera de las personas arriba [f.489 v.] referidas, todas las cuales, admiradas del suceso, prorrumpián en hacimientos de gracia, a vista de aquel suceso y movidas de devoción tocaban flores y rosarios a dicho retrato sin poder su devoción ni aclamación al que pareció milagro de la dicha madre; aunque procuré que el dicho retrato no se le diese más culto que el que permite nuestra santa madre Iglesia, pero así mismo certifico que dicho retrato, que conservo en mi casa para mi consuelo y por el buen crédito de sus famosas virtudes, expedido de muchas personas pobres de esta ciudad, en sus necesidades sin poder excusarme a sus repetidas súplicas y fervor con que le aclaman, y así llevan dicho retrato para alivio de ellas, principalmente para partos dificultosos en que se ha notado tener particular patrocinio, en cuya conformidad y por ser todo lo que aquí refiero cierto y verdadero (...) <sup>192</sup>

En el caso de los religiosos el cuerpo era el templo de purificación a través del martirio; muchas veces las enfermedades eran asociadas a la falta de pureza del alma y aún en su lecho de muerte la santidad podía reconocerse porque de sus cadáveres no se desprendiera ningún tipo de olor o se perfumara con aromas.

El acto de creer fue el principal intercambio espiritual que seguía incidiendo directamente en las formas religiosas de la época. En provincias como el Darién o el Casanare, los misioneros encontraron que dichos actos tejían un puente espiritual que era posible rastrear en otros lugares de América y que eran equiparables como apropiación de los cultos a través de la actualización de leyendas que habían migrado desde la península ibérica con los navegantes en los años de la conquista.

Además de los informes donde se relacionaba el número de conversiones, bautizos y otros sacramentos, misioneros como Joseph Gumilla incluyeron en sus reflexiones observaciones sobre la fe de los americanos. En ellas indica como prueba de la solidez la existencia de santuarios en las diferentes provincias: “en el Perú, en el célebre santuario de Nuestra Señora de Cocharcas: en Quito, en los de Nuestra Señora de Quinche, y Nuestra Señora de Guapulo: en el Nuevo Reino, en aquellos dos perennes manantiales de prodigios Nuestra Señora de Chiquinquirá, y Nuestra Señora de Monguí. En los inmensos llanos de Casanare reparte María Santísima del Buen Viaje innumerable favores, y hace grandes milagros en beneficio de los indios, y españoles, que de todas partes concurren a pedirle

---

<sup>192</sup> AGN. Sección colonia. Fondo conventos, Tomo 63, folios 489 R. -490 R.

mercedes: en la provincia de Barinas, Nuestra Señora del Real: en la de Guanare y Catacas, Nuestra Señora de Curumuto, quien se le apareció a un indio en el tronco de un árbol”.<sup>193</sup>

La referencia a los santos o advocaciones milagrosas también tuvo lugar como memoria plasmada en los textos de los misioneros que hallaban un puente espiritual entre las diversas advocaciones traídas por las órdenes religiosas. Los favores de la virgen se retrataron en anécdotas referidas como “singulares”, la mayoría de ella asociadas con la población indígena o criolla que eran testigos directos de las obras ya fuera por la manifestación del santo que se presentaba frente a ellos, por intervención en una causa que parecía imposible o por actos de taumaturgia experimentados en el propio cuerpo.

Como consecuencia, tales relatos beneficiaban la distribución geográfica de las manifestaciones de fe y se instalaban santuarios que acogían a los devotos al mismo tiempo que se edificaban Iglesias u oratorios privados que movilizaban las creencias entre las provincias e incluso entre los virreinos.

Gumilla relata, por ejemplo, los favores concedidos por Nuestra Señora de Copacabana a un “indio bárbaro” en el reino de Perú:

Hallábase el tal indio totalmente tullido en su fragoso bosque; pero los favores, que la Santísima Virgen repartía a todos en dicho santuario, penetraban con su fama hasta semejantes retiros: y movido el enfermo de lo que los otros indios le referían, tomó el camino; a ratos arrastrando, y a ratos llevado en hombros ajenos; y llegando a la iglesia, consiguió licencia para estarse, de día, y de noche, al pie del altar de la Santísima Virgen, pidiéndola favor por espacio de nueve días: mas, ¡oh piedad de la divina Señora! Desde la primera noche bajó del cielo llena de resplandores, y de belleza; y prosiguiendo las noches siguientes, no sólo enseñó al indio toda la doctrina, y las oraciones, sino también un himno muy devoto, en que se contenía la sagrada pasión del Señor, en metro elegante de la lengua aymaréa, de aquella provincia.<sup>194</sup>

El relato recopila la transmisión que se daba entre los indígenas de las obras de la virgen de manera oral, lo cual constituía un reconocimiento o, como el sacerdote lo indica una “fama” de grandes alcances. Las dificultades de tránsito entre las diferentes zonas y los terrenos agrestes eran un determinante en la ubicación de los santuarios; era común que la aparición de las personalidades sagradas ocurriera en las peñas, en lo alto de las montañas, el nacimiento de ríos o bosques retirados, a tal punto que muchas de ellas tomaban su nombre según el sitio en el que se produjera el hecho prodigioso.

---

<sup>193</sup> Gumilla, Joseph, *El Orinoco ilustrado: historia natural civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, Ministerio de Educación de Colombia, Bogotá 1944, p. 244, Recuperado 20/08/2014 Biblioteca virtual Luis Ángel Arango del Banco de la República, <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/87199/brblaa276569-1.pdf>

<sup>194</sup> Gumilla, 1944, p. 244

Las dificultades para acceder a estos lugares o aquellas circunstancias que se enfrentaban en el camino eran parte de la “manda” o voto de fe de quien solicitaba un favor y de nuevo la oración (en este caso por nueve días) aparece como mediadora entre el indígena (sujeto del milagro) y la figura sagrada.<sup>195</sup>

En el caso referido existen dos prodigios obrados como respuesta a la piedad solicitada por el tullido; el primero ocurre con el descenso de la advocación desde el cielo durante las nueve noches en las cuales enseña al indio la doctrina, oraciones y un himno en lengua aymaray que posteriormente es traducido por Gumilla. Con este acto, la fe –ya instalada a través de la “fama” de la virgen- cobra fuerza y se logra la conversión del mismo según la pauta reconocida por la iglesia que corresponde al conocimiento de las súplicas; de igual manera, la entrega de un “himno” en su propia lengua implica otro nivel de apropiación al generar una versión más cercana de la “sagrada pasión del señor” impartida en este territorio.

La segunda obra milagrosa en este relato ocurre directamente en el cuerpo del indígena quien recibe los favores de sanación: “En la última visita que le hizo la Santísima Señora, quedó él indio con entera salud. Concurrió a la novedad mucha gente, a quienes refirió los favores, que de la Madre de Dios había recibido; y después de haber rezado las oraciones, con admiración de todos, cantó el himno, causando general ternura, y dulces lágrimas, creciendo en fe, y devoción a vista de tales maravillas”.<sup>196</sup>

Al referirse al milagro como testimonio histórico, Ángela Muñoz Fernández señala las implicaciones mentales y religiosas que median en el análisis. De un lado, Muñoz se refiere posiciones registradas frente al milagro en dos formas: las populares y las “cultas”. En el primer caso, la percepción se relaciona con las necesidades de las personas, y es la presencia de un santo la que hace el milagro solo “porque es santo”; en el segundo caso, la postura eclesiástica observa el milagro como “una prueba subordinada o asociada a otras variables

---

<sup>195</sup> La virgen de La Candelaria de Copacabana tuvo gran difusión en el territorio correspondiente al Perú, se le reconoce como “la más célebre devoción mestiza” de este virreinato, se le conoce también como “Virgen del Lago”, según la leyenda fue tallada por el indígena Francisco Yupanqui para solicitar su ayuda tras un periodo de dificultades y malas cosechas, pero cuando se dirige al obispo para solicitar su autorización este la rechaza y después de decorarla con la ayuda de un dorador español consigue la licencia para una cofradía pero el pueblo tampoco la acepta, ante lo cual recibe la ayuda de dos franciscanos, gracias a quienes logró ser conducida al santuario que quedó a cargo de religiosos agustinos. Sobre su popularidad Isabel Cruz de Amenábar dice: “Desde su entronización, la popularidad de la virgen de Copacabana fue respaldada por sus numerosos milagros, a los que dieron fama y realce los más eficaces medios de difusión de la época. Su culto se acrecentó y llegó a distintos lugares dentro y fuera del continente (...) la advocación es asimismo punto de partida de otras dos devociones marianas propias de la zona, una de ellas, sustentada por los dominicos, la virgen del rosario de Pomata; la otra, directa réplica de su advocación devocional la de Cocharcas, relacionada también a los agustinos y difundida principalmente por los Jesuitas”. Cruz de Amenábar, Isabel, *Virgenes sur Andinas: María, territorio y protección*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2014, p 24

<sup>196</sup> Gumilla, 1944, p. 244.

constitutivas de santidad, *la virtus* (...) en esencia, el milagro es un testimonio histórico por el cual Dios certifica la santidad, indemostrable por ningún otro conducto.”<sup>197</sup>

Desde esta perspectiva, el proceso de creación se dio en cuatro formas que a su vez se vinculan con las posiciones descritas por Muñoz; ellas son: La construcción de una memoria, la escenificación y la testificación de las obras; el análisis de algunos casos da pistas sobre cada uno de ellas. Es importante anotar que las dos primeras se apoyan en las artes como medio de materialización, en tanto que la tercera y cuarta descansan en el testimonio oral o escrito.

## **1.2 Creer en el milagro y crearlo**

Aunque las fuentes no revelan un gran corpus documental relacionado con la producción de milagros, existen algunos registros a través de los cuales es posible dar cuenta de los aspectos que se consideraron fundamentales en la creación o testificación de los milagros por parte de la población civil.

En primer lugar es necesario recordar que todo hecho milagroso es un punto de encuentro de percepciones e imaginarios; es por ello que, una vez nombradas algunas precisiones sobre la construcción de la idea de lo milagroso, se procede a enunciar algunas particularidades de la creación del milagro entre la sociedad neogranadina.

Vale la pena señalar la testificación fue muy relevante en la creación de los discursos del milagro; no bastaba que se diera cuenta del suceso como tal, pues en todos los casos era indispensable contar con los testimonios de quienes habían presenciado el hecho y los antecedentes del mismo. Ocurre entonces que en los casos en los que una imagen obraba sobre sí misma, el testimonio del fiel relataba las obras de la advocación sobre su cuerpo como un acto curativo; con lo cual el milagro inicial tomaba un segundo impulso para que asegurarse un terreno significativo en la vida de las personas comunes.

En los casos se relatan los testimonios de los testigos. La más famosa de estas renovaciones ocurre a la Virgen de Chiquinquirá; no obstante en la ciudad de Popayán también ocurre una “maravilla” en el año 1643 cuando ocurre un caso similar en una pintura quiteña de la Virgen en los brazos de San Jacinto.

Los testigos de este suceso son mujeres en su mayoría; la primera de ellas, doña Magdalena de Paz Maldonado, mujer legítima del capitán Juan de Mera, vecino de la ciudad,

---

<sup>197</sup> Muñoz Fernández Ángela. El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. En: Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, *La Religiosidad Popular. Tomo I Antropología e Historia, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 169*

indicó que tenía en su casa la imagen desde hacía 20 años y que su esposo la había traído desde la ciudad de Quito; narra que el padre prior del convento de Santo Domingo le pidió prestados los retablos que tenía en su casa para el monumento y que al limpiarlos notó el desgaste de la imagen en cuestión pues no se veían ni la figura de la virgen ni la del niño Jesús. Al retorno de los retablos el viernes santo y al intentar colgarlos vio la renovación milagrosa de esta imagen:

...reconoció la novedad, porque tenía la imagen de Nuestra Señora y su niño pintada con tanta hermosura como hoy se ve, y con la novedad, extrañando maravilla tan grande se alborotó interiormente y, conmovida de devoción, dio voces a sus hijas que viniesen a ver aquella novedad, pues traía el dicho cuadro de San Jacinto lo que no se ve, y habiéndosela mostrado su señoría para que reconociese si era maravilla aquella o novedad, o afecto, o devoción suya, dijo que aunque le tiene mucha, es nacida de la novedad que ha visto de nuevo ahora.<sup>198</sup>

Otros testigos aprueban la existencia del cuadro, vale la pena resaltar que todos pertenecen a la misma familia: doña Lorenza de Paz Maldonado, doña Magdalena de la Paz Maldonado, el capitán Juan de Mera y sus hijos Micaela de Mera (hija natural del capitán Juan de Mera); don Juan de Mera (Hijo legítimo del capitán Juan de Mera), don Jerónimo de Mera, don Marcelino de Mera, don Sebastián de Mera, (todos hijos legítimos)

Asimismo, se menciona la intención que tuvo de reparar la imagen y los contactos con el pintor Narváez quien dijo estar ocupado y no poder hacerlo y que después trató el caso con un indio (Felipe o Miguel).

Los testigos que no hacían parte de esta familia fueron Juan Sánchez de Miranda (Criado nacido en la casa mencionada) y que colaboró en la limpieza previa a la salida de los cuadros hacia el convento; Elena, una india ladina al servicio del capitán Juan de Mera, el Padre Martín de Tolosa (clérigo, presbítero, sacristán mayor de la catedral) quien menciona su conocimiento de la imagen y de su préstamo sin estar perfeccionada y que conforme la veía después, su renovación “más parecía sobrenatural que pintura de hombre humano”<sup>199</sup>; y, finalmente, Juan de Villegas, (de color pardo, oficial herrero) quien testificó que “se le envió a la fragua para que le pusiera un tachuelo y lavase el lienzo y así lo hizo (..) imagen que el dicho santo tenía en la mano izquierda de Nuestra Señora, estaba todo el barniz caído (...) y

---

<sup>198</sup> Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente- Archivo Central del Cauca (ACC) Popayán. Ordenes sagradas, Asuntos varios. Signatura 9533 (Col. E.I-16 OR F.2R)

<sup>199</sup> Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente- Archivo Central del Cauca (ACC) Popayán. Ordenes sagradas, Asuntos varios. Signatura 9533 Col. E.I-16 OR F.20 R.

que hoy ha visto la pintura de ello y no sabe otra cosa más (...) se echa deber no es de pintor”.<sup>200</sup>

En otros casos operaron como observadores externos que mencionaban su sorpresa y validaban a través de sus argumentos los hechos ocurridos.

Estos milagros tuvieron la particularidad de que quienes eran sujeto de ellos eran desvalidos, enfermos, personas en situaciones críticas a quienes también habría de tocar la gracia de la salvación. Si se rastrea este aspecto es posible identificar que en el caso de las renovaciones los sujetos directos generalmente eran indios o mestizos acompañados de un infante que haciendo uso de su inocencia validaban el milagro como los infantes que vieron la virgen de las Lajas o la de Chiquinquirá.

En los milagros en los cuales la imagen obraba por si misma los asistentes exigían la presencia de otro tipo de testigos que eran los escribanos. Así, en el caso de la sudoración del cuadro de San Diego en Mariquita, el documento indica que ante la conmoción de los asistentes estos solicitaron la concurrencia del escribano real don Alonso de Hurtado y Arias quien daría fe como ministro real de aquel suceso extraordinario. El procedimiento implicaba “cerciorarse por todas las vías posibles de lo extraordinario del suceso”. El notario es llamado en dos ocasiones ya que el fenómeno se repite durante la misma noche y este se ve obligado a abandonar su cama para rubricar lo ocurrido.

## **2. La construcción de una memoria y el “milagro inicial”**

Se refiere a todos aquellos procesos que se conciben para promover un santo o figura milagrosa; estos duraron varios años, pues su intención era lograr una permanencia en el tiempo y en la mentalidad de los nativos; su principal medio fue la pintura (retablos, lienzos) y la propaganda de la devoción.

La colocación de imágenes de santos taumaturgos (como la de San Gregorio realizada por los capuchinos en Carolina del Darién en 1786)<sup>201</sup> la aparición de la virgen de la Concepción en Ocaña en 1793) y la pervivencia de los cuerpos de los mártires en las iglesias (como el caso del mártir Francisco Javier en el templo de San Ignacio de Santa fe) son los ejemplos más claros.

---

<sup>200</sup> Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente- Archivo Central del Cauca (ACC) Popayán. Ordenes sagradas, Asuntos varios. Signatura 9533 (Col. E.I-16 OR F.21R

<sup>201</sup> AGN. Sección Colonia Fondo Milicias y Marina, Legajo 121, Folio 1017 R.

La “invención” o re-creación tuvo la particularidad de estar vinculada con milagros de tipo impersonales en los que, tal como lo describe Julia Costilla: “la imagen obra sobre sí misma”. La *renovación* aparece como una forma de actualización de la leyenda original y es un caso repetitivo en varias imágenes que después de dicho suceso y según la aprobación de las autoridades eclesiásticas fueron consideradas como milagrosas.

En su texto *Pintura en América Hispana*, Santiago Londoño realiza un rastreo sobre algunas renovaciones que ejemplificaban el poder local en las provincias del Nuevo Reino de Granada y cuya propagación en algunos casos fue un recurso de los gobernantes españoles para consolidar su control político; así, menciona que

en el siglo XVI se remozó la de Nuestra Señora del Socorro de Guaca y la de la Virgen del Refugio en Tunja; en el siglo XVIII, la de Nuestra Señora de Bochica, en Ubaque, y en 1835 la de Mama Linda, venerada en el convento del Carmen, en Vila de Leyva. También están documentados lienzos en los que aparecieron de manera milagrosa imágenes marianas, como el de la Virgen del Amparo de Chinavita, renovado a su vez de manera extraordinaria en 1824; el de la Virgen del Milagro, aparecida en 1628; el de la Virgen de Tocoroma, encontrado en Ocaña en un enorme árbol en 1711; y el de la Virgen de Coyola, en Lérica.<sup>202</sup>

### 3. La “fama” de santidad

Un segundo nivel de apropiación correspondía a la “fama” de los santos que se elaboraba y se transmitía principalmente de manera oral. No bastaba con la imagen, su ornamentación o coronación hacían uso de las representaciones y de fragmentos de cuerpos muertos que tenían la facultad de producir milagros; así, la escenificación y producción de vidas ejemplares y el registro pictórico de la “santidad” cobraron relevancia como instrumento para afianzar el adoctrinamiento establecido.

Jaime Humberto Borja Gómez<sup>203</sup> resalta que el proyecto colonizador del siglo XVI estableció una tendencia evangelizadora en la cual se afianzó el adoctrinamiento religioso como un eco de las formas implementadas en España, donde

...a partir del siglo XIII las órdenes mendicantes y particularmente los franciscanos, fueron los encargados de revitalizar el uso del *exemplum* como alegoría moral o conjunto que permitía ejemplificar las buenas o malas acciones (...) el incentivo de su utilización en la predicación estuvo promovido por

---

<sup>202</sup> Londoño, 2012, p. 74

<sup>203</sup> Borja Gómez, Jaime Humberto. *Santos y mártires imaginarios en las crónicas de la conquista*. En: Villa Eugenia (Editora) Memorias II Seminario de Antropología de la religión. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana. Santa Fe de Bogotá, 1999.

la reforma gregoriana con sus efectos en el siglo XIII, experiencia igualmente notoria en Trento y en los consejos para la evangelización en el siglo XVI.<sup>204</sup>

Los milagros que se plasmaron en obras pictóricas hacían sus aportes a la persuasión mientras los sermones eclesiásticos, coronaciones, solicitudes de canonización, elaboración de hagiografías e historias de curaciones aportaban al *corpus* espiritual que continuaba fortaleciéndose.

De acuerdo a la información abordada con respecto a los sucesos milagrosos no era suficiente que la imagen o el religioso fuese el interventor en un acto prodigioso sino que también se hacía necesario comunicar lo ocurrido en tanto que esto permitía la validación de la obra ya fuera mediante la legitimidad obtenida entre los fieles y devotos o con el inicio de un proceso oficial de canonización.

El término “fama” fue utilizado por algunos cronistas para describir la acogida que tenían estos hechos entre los pobladores; esta se acrecentaba después de la muerte del religioso o la creación de un santuario –fuera o no reconocido por el obispo delegado-

Es importante señalar que a pesar de los esfuerzos en la escritura y producción de obras que acreditaran las obras de estas personalidades, pocas de ellas llegaron hasta Roma. En el caso del Nuevo Reino de Granada el reconocimiento del milagro solo se brindó a la imagen de la virgen de Chiquinquirá a inicios del siglo XIX, caso que se aborda más adelante.

La transmisión de los sucesos milagrosos tuvo mayor fuerza en las vidas ejemplares que en el recurso pictórico; no obstante es importante considerar algunas diferencias con respecto a las formas en las que fue abordada y lo que realmente logró generar. Los relatos de milagros fueron entonces la base de la legitimidad de las figuras religiosas e imágenes fijadas en la memoria colectiva y que empezaron a producir una movilización entre los fieles: rogativas, alabanzas, manifestaciones de gratitud.

Si bien el principal objetivo del milagro fue afianzar las profesiones de fe entre a través del reconocimiento de unas pautas de obrar por fuera del orden natural, la apropiación fue un proceso que se llevó a cabo en dos sentidos: la transmisión del mensaje y la recepción por parte de la sociedad neogranadina.

En los casos abordados durante el anterior apartado es posible visualizar algunas orientaciones de las órdenes religiosas con respecto a la transmisión del mensaje, es decir a la “propaganda” o consolidación de las representaciones colectivas de un santo o imagen milagrosa.

---

<sup>204</sup> Borja, 1999, p. 64

De un lado se tendría un modelo en el cual los dominicos y la orden carmelita se centraron en referir en sus relatos las obras milagrosas de dos religiosas (Gertrudis de Santa Inés y Francisca del Niño Jesús) en donde se proyecta el sufrimiento como vía de obtención de los favores.

En Santa Gertrudis (Dominicos) es posible observar su una sensibilidad y un martirio ligado a las tentaciones del demonio, sus constantes batallas y revelaciones sugieren a los feligreses y devotos una relación más estrecha con la oración que será una vía indispensable para obtener los favores de Dios. La pauta para la difusión es Santa Rosa de Lima, canonizada en 1671 y reconocida como primera santa de América y prevalece la concepción de la vida de purificación alcanzada después de la muerte<sup>205</sup>; así, más que aspirar a convertirse en sujetos milagrosos los practicantes tienen la certeza de convertirse en sujetos del milagro y así sentir ya sea en su vida material y ante todo espiritual los efectos resultan de su conversión.

De otra parte, en la historia de la madre Francisca del Niño Jesús (Carmelita) refiere la entrega en vida de esta religiosa a su orden. La pauta de referencia para este discurso milagroso es Santa Teresa de Ávila, también perteneciente a la orden y de quien como se ha visto se registran de manera pictórica y textual sus intervenciones en favor de los carmelitas. Sin embargo, el relato contiene una mayor aproximación a los beneficios que la madre propició a sus devotos, sobre este efecto entre los pobladores de Santa fe Villamor comenta que:

Hoy se conserva su fama acreditada con loores, y su memoria granjeada con muchos devotos que unos, para excitarla, han mandado a pintores sacar su retrato, para tenerle en sus casas a la vista; otros movidos de piedad, interponiendo para con Dios su intercesión, ejecutando sus necesidades; y así se ha experimentado, que muchas personas han recurrido a este religioso monasterio a llevar luces para que se pongan en su sepulcro; y las Religiosas deseando en todo guardar los decretos apostólicos, las ponen en un altar dedicado a Nuestra Señora del Carmen ubicada en el coro bajo.<sup>206</sup>

En esta descripción se evidencian las confrontaciones derivadas de las prácticas de los devotos externos pues insistían en manifestar su fe directamente a la madre, situación que estaba prohibida hasta que esta no fuera reconocida por las autoridades eclesiásticas como santa.

---

<sup>205</sup> Con respecto a esta Santa, Santiago Londoño menciona que se operó como integradora de la religiosidad indígena y que el culto profesado por sus devotos la llevó a convertirla “en una figura de importancia equivalente a la de la Virgen María en el altar” además de ser reconocida como una “protectora americana”. El autor también señala sus contribuciones al imaginario nacionalista ya que fue declarada en 1861 como patrona de la emancipación americana. Londoño, 2012, pp. 198-203

<sup>206</sup> Villamor, 1723, p. 362

En el capítulo noveno se incluye un apartado referido a los beneficios que recibieron sus devotos sobre la salud corporal, lo cual la ubica como una figura cuyas intersecciones se observan en la vida material. Los partos dificultosos, curación de enfermedades oculares, quebraduras, asma, tumores, dolores de cabeza, supresiones menstruales, y dolores de hijada.<sup>207</sup>

Uno de los principales aportes en la descripción de Villamor es que menciona la existencia de un discurso médico que diagnostica las enfermedades mencionadas o formula remedios catalogados por el autor como “humanos” y que poco aportan a la recuperación de la salud de los casos descritos. En estas circunstancias se empieza a perfilar la concepción moderna<sup>208</sup> de las curaciones milagrosas en el cual los datos científicos son relevantes pues corresponden al obrar del conocimiento o la razón en su máxima expresión en casos de enfermedad.

De igual manera, la descripción de este autor permite identificar los actos religiosos que viabilizaban la recuperación de la salud que ocurría bajo el uso de reliquias que se conservaron de la madre en el convento: maderos como parte de su cama, pañuelos con su sudor o restos de su sangre (ver tablas 1 y 2). Asimismo, sus narraciones permiten observar que los casos no eran aislados, pues en ellos se relata el uso que hacían de ellas las madres en los conventos.

Los jesuitas manifestaban con mucha más fuerza la proyección de un culto que justificara la presencia de los santos; esto permite observar que la *invención*<sup>209</sup> se establecía fundamentalmente como la propaganda de las misiones que estos tuvieran en diferentes territorios como ocurre con Francisco Xavier cuya imagen fue ubicada en Santa fe como una ícono que obraba maravillas.

Este caso, analizado por Constanza Villalobos también se relaciona con la curación, esta vez de un negro que sufre de tabardillo, lo cual se realizó en respuesta a las promesas de sus dueñas por ofrecer una misa en su altar e iluminarlo; de esta manera:

---

<sup>207</sup> A estos según el relato, la medicina los llamaba dolores “nefríticos”, es decir, de índole renal. Villamor, 1723, p. 368.

<sup>208</sup> Según Henri Bon y François Leuret esta concepción genera unos criterios específicos en los cuales el milagro ocurre con relación a unas características como: 1. la certidumbre de la existencia de la enfermedad (comprobada por un discurso médico), 2. la producción de la cura por un medio anormal (es decir que no corresponda con el discurso científico ya sea porque es una enfermedad incurable o porque ocurre en un tiempo menor del estipulado en un tratamiento), 3. La modificación de los patrones de la enfermedad y la innecesaria convalecencia, 4. La curación relacionada con un acto religioso y 5. La ausencia de recaída durante un largo periodo de tiempo. Bon, Henri y Leuret, François, *Las curaciones milagrosas modernas con radiografías, planos y gráficas*, Ediciones Fax, Madrid, 1953.

<sup>209</sup> Este concepto es usado por María Constanza Villalobos, 2012, p. 141

Las enfermedades y padecimientos en relaciona a milagros incluyen las mismas que se mencionan en la curación obtenida por el uso de las reliquias. En el caso de la imagen se prometen diversos votos y ofrendas a cambio de los favores solicitados: misas cantadas ante el altar, cirios del tamaño del enfermo, vestir al enfermo con el hábito del santo y visitar su imagen durante un año, colgar en la iglesia objetos votivos para memoria de los favores recibidos: vestidos, figuras de cera con la forma de la parte del cuerpo (pechos, pies, cabezas, niños, cabellos del enfermo) aceite para encender las lámparas del altar, medidas de trigo, ir descalzo, besar con la lengua la tierra y confesarse.<sup>210</sup>

En otras ocasiones el santo referido atendía las necesidades colectivas y por tanto llegaba a ser considerado como patrono, lo cual ocurrió con otras de las imágenes jesuitas protagonistas en medio de las dificultades acaecidas con las pestes y terremotos. Así por ejemplo las fiestas de San Luis Gonzaga se desarrollaron coincidieron con la entrada del sarampión a Santa fe en 1720, y la segunda votación colectiva por Francisco de Borja como santo patrón coincidió con los terremotos de 1741, 1742 y 1743.<sup>211</sup>

En 1754 se publica en Barcelona la *heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*, escrita por el padre Álvaro Cienfuegos. En este texto se mencionan los prodigios de una imagen del santo mencionado. Se puede observar también la gran relevancia que adquiere la pintura como principal elemento transmisor del prodigio. Además de presentar a Francisco de Borja como una figura milagrosa de carácter peninsular el escritor cataloga los sucesos ocurridos en el Nuevo Reino de Granada como relevantes en la acreditación de los poderes que ostentaba.

En los relatos que se mencionan existe un vínculo fuerte con las necesidades de la sociedad neogranadina y los temores que las ciudades de Tunja y Santa fe vivían, relacionadas con los fenómenos naturales. El cuadro, que había sido elaborado por un jesuita devoto había sido un objeto importante a lo largo de la campaña de su dueño fue extraviado y posteriormente vendido por un indio que lo había hallado al señor Sebastián de Moxica Buytrón.

Sobre esta venta se mencionan tres datos importantes: el primero es el vínculo que el comprador tenía con una Capilla en la ciudad de Tunja, para lo cual conseguía el artículo; el segundo corresponde al año en el cual el hombre logró dicha adquisición: seis de mayo de 1627, día de la fiesta de San Juan Evangelista para que “librase los campos de la langosta, que

---

<sup>210</sup> Villalobos Acosta, María Constanza. Artificios en un palacio celestial: Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio Santafé de Bogotá siglos XVII y XVIII. Colección Cuadernos Coloniales, ICANH, Bogotá, 2012, p. 146.

<sup>211</sup> Estos datos se obtienen de Vargas JA, 1902, p. 25

cubría funestamente la campaña”<sup>212</sup>; y, finalmente, la viveza que adquirió el retrato cuando fue puesto en el templo y empezó a sudar y llorar:

Tenía la frente, las mejillas, las manos, y la ropa bañados en menudas gotas de agua, como si se hubiese salpicado (...) el crucifijo, que apretaba en la mano también se hallaba envuelto en aquel sudor frío, amagando a expirar por segunda vez en aquel lienzo, derramaba pro los ojos una gota, que pasaba a ser lágrima, siendo por ello más caudalosa; y por la mano siniestra a raíz del clavo había otro arroyuelo dividido en cuatro más crecidas gotas de susto, que corrían a pesar del yelo.<sup>213</sup>

El hecho mencionado imprime en esta figura de santidad una primera labor frente a la sociedad neogranadina que tiene que ver con la asistencia ante las dificultades naturales que afectaban el territorio; así, la primera votación colectiva de este santo como emblema local ocurre hacia el año mencionado (1627) cuando las fuertes tormentas azotaban a la población.

Los prodigios que se despliegan posteriormente corresponden a dos maneras de instalar esta invención entre los pobladores: la adoración y la consecución de devotos. El primero ocurre cuando el corregidor de Duitama don Martín de Verganzo, “después de haber adorado con profunda reverencia la imagen milagrosa”<sup>214</sup> le ofrece a Borja delante de todos los asistentes una información sobre los milagros que había obrado, ante lo cual

miró Borja este obsequio agradecido, con blando aspecto, dispensando por un rato el aspecto doloroso que arrugaba su frente al ceño mal enjuto. Y abriendo la mano que empuñaba el crucifijo, a vista del pueblo todo, y del padre (...) en ademán de quine recibía con agrado aquel reverente voto, volvió a cerrarla en el crucifijo y en el lienzo.<sup>215</sup>

El segundo prodigio fue el cambio de colores que experimentó su semblante y que se observó como una predicción de las dificultades que se presentaron aquel año:

Apenas corrió por aquella viviente pintura lágrima o gota, que no fuese predicción de una lástima: siendo sus ojos humedecidos aquellas fuentes, que traen en el color de sus aguas los presagios de los tiempos. Empezaron los temblores de la tierra a sacudir las montañas una a una, y a estremecerse toda la máquina hermosa de la naturaleza, mudándose los montes, y las casas en árboles flexibles, que juntaban las ramas y las copas. Y fueron tantas las calamidades, que el gran Júpiter llovió sobre aquella Provincia, que solo la intercesión del que había avisado con la profecía muda, pudo temblar la ira interponiendo el brazo entre el cuello y la espada.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> Cienfuegos Álvaro, *Heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*, Barcelona, Imprenta de Carlos Spera y Jaime Ofset, 1754, p. 590

<sup>213</sup> Cienfuegos, 1754, p. 590

<sup>214</sup> Cienfuegos, 1754, p. 591

<sup>215</sup> Cienfuegos, 1754, p. 592

<sup>216</sup> Cienfuegos, 1754, p. 592

La conexión entre las situaciones mencionadas hizo emerger la figura de Borja bajo el dogma de la salvación, al mismo tiempo que instauró entre los neogranadinos un sentimiento de tributo que permitió un reconocimiento del santo y un vínculo de intercambio.

La creación de esta devoción se consolidó con la producción de milagros “venturosos” que empezó a obrar la pintura al curar dolores de cabeza, sorderas, cegueras y enfermedades de personas moribundas; así, “fueron innumerables los dolientes que hallaron la salud repentina y milagrosa en las lágrimas que sudaba aquel retrato: de suerte que pudo ser esponja la salud de aquel sudor, siendo inmenso”.<sup>217</sup>

Según también lo menciona Cienfuegos, el reconocimiento de esta figura contó con la aprobación clérigos como el Arzobispo de Santa fe, quien hizo el examen al retrato, los prebendados de su Iglesia, el provisor y Vicario General del Arzobispado, el prior de Santo Domingo, el guardián de San Francisco, el prior de San Agustín, el rector del colegio Jesuita, y al provincial de la Compañía de Jesús; todos ellos personalidades de la Iglesia a nivel local, quienes “después de examinar con la luz del Cielo, con el discurso, y con toda la atención del oído las circunstancias de aquel portentoso compendio de muchos en uno, le declararon por milagroso, y sobre toda la razón del poder humano”.<sup>218</sup>

Una vez avalado este discurso, se menciona la aclamación popular incluyendo nuevamente la presencia del Arzobispo, el Cabildo, el Presidente, los Tribunales y la ciudad. Al ser elegido patrón, se instaló su fiesta, procesión y la veneración. El culto se extendió a la ciudad de Popayán y al resto de las principales del Nuevo Reino de Granada “a despecho de la esterilidad del campo, y de los temblores a que vive trágicamente expuesto aquel Clima de las esmeraldas y del oro más subido, pies se pusieron en fuga innumerables veces una y otra desdicha a influjos de Borja”.<sup>219</sup>

La validación o legitimidad de la presencia del santo proliferó a lo largo del Reino a tal punto que cruzó la frontera a Quito y hacia otras ciudades aledañas. No obstante, la propaganda jesuita reflejada en el texto de Cienfuegos también reconoce las penurias que vivieron las ciudades y sitios que no lo asumieron como patrón o que no lo reverenciaban con su voto, como ocurrió con Pamplona y Muzo. Finalmente, se menciona que el culto se difundió, reconociendo en él a quien “amansó nuevamente la ira del elemento del aire y de la tierra, que chocaban furiosamente sobe apoderarse de la campaña: y el brazo de Borja hizo la

---

<sup>217</sup> Cienfuegos, 1754, p. 593

<sup>218</sup> Cienfuegos, 1754, p. 593

<sup>219</sup> Cienfuegos, 1754, p. 593

tregua, y aun la paz, entre ambos elementos, que obedecieron estando furiosos y con las armas en las manos”.<sup>220</sup>

El afianzamiento de la figura del “santo patrono” no solo se dio en el campo espiritual, los asuntos políticos (como los conflictos y guerras) también constituyeron una fuerza en la cual se implementaron estas estrategias como ocurrió con las procesiones de estos ante las noticias de guerras; Vargas relata que entre 1741 y 1742 se realizaron varias de ellas, en especial hacia el mes de marzo

(...) desde el 9 de marzo de este año, con la noticia de las guerras, empezaron las procesiones, con asistencia del SR Fermín: De La Concepción salió la original con los ángeles del lavatorio, del Carmen, un Señor caído; de santa Inés, Jesús Nazareno; de Las Nieves, Nuestra Señora.<sup>221</sup>

Como consecuencia, esta comprensión la religiosidad alimentó las formas emergentes a nivel popular, mucho más aquellas que se sustentaron en la emergencia y difusión del milagro. Ya fuera en el sentido espiritual- material o a la inversa la instauración del imaginario no culminaba con el establecimiento o invención de un milagro inicial sino que requería la circulación y expansión de la representación entre los devotos lo cual permitía la adscripción de nuevos creyentes o simplemente la aprobación de las obras del interventor.

## 2.2 La circulación de los milagros y los referentes de santidad

*“Pintaban los antiguos con alas a la fama, porque los claros hechos los difunde, y con veloz vuelo los publica de unas ciudades en otras; que por ello el poeta la llama volante en derredor de las poblaciones urbanas”<sup>222</sup>*

La difusión de los milagros en el Nuevo Reino de Granada no ocurrió únicamente bajo la orientación o los designios de la Iglesia; si bien la estrategia propagandista había instaurado una comprensión del milagro y de la fe, la experiencia mística parecía reservarse para el mundo conventual y para los claustros de oración.

La transmisión del milagro por medio de la literatura edificante reforzaba aún más dicha concepción y la distancia existente entre los pobladores y el cuerpo religioso en muchos casos acrecentaba la percepción de unas virtudes y favores otorgados a quienes dedicaban su vida a la penitencia, la oración o el servicio a los necesitados.

En este sentido los modelos de vidas ejemplares fortalecían la dinámica religiosa *hacia adentro* aunque la realidad económica requería de los aportes de los practicantes para

---

<sup>220</sup> Cienfuegos, 1754, p. 594

<sup>221</sup> Vargas JA, 1902, p. 23

<sup>222</sup> Villamor, 1723, p. 356

estimular la ornamentación de los espacios, la realización de las fiestas y el sostenimiento de las devociones, aspectos que solventaban el quehacer espiritual de las órdenes a finales del siglo XVIII. Por otra parte, las exposiciones pictóricas se presentaban como continuidad de la retórica de los siglos XVI y XVII; según Jaime Humberto Borja, esta

asumió los tres grados necesarios para lograr la persuasión que proponían los clásicos: enseñar, deleitar y conmover. Estos principios se aplicaban al discurso visual o narrativo: debían enseñar, porque este era el camino intelectual de la persuasión; al deleitar se captaba la simpatía del público hacia el discurso; y al conmover se pretendía crear una conmoción psíquica, afectar los sentidos, literalmente excitar el pathos.<sup>223</sup>

Aunque estas estrategias lograron empapar la dinámica de las poblaciones al imprimir en el orden social una espiritualidad basada en la devoción, el discurso milagroso se valió de ella para tomar un aire de popularidad apoyado en la transmisión oral como vía de legitimación.

Como resultado de dicha transmisión se produjo el incremento en la circulación de los relatos, y el establecimiento de redes de devotos creció de manera paralela a la “fama” que se le otorgaba a quien personificaba los hechos prodigiosos. En este proceso tuvo gran relevancia el reconocimiento de los milagros de tipo terapéutico mencionados anteriormente ya que posibilitaron una menor distancia entre el santo y las personas, situación que al mismo tiempo abrió paso a los discursos modernos de la *curación milagrosa* que se definiría en adelante como todo suceso que lograba trascender y obrar sobrepasando cualquier pronóstico de salud negativo.

En estos nuevos términos el santo se convirtió en una representación que resolvía casos difíciles de manera expedita, sin importar cuán difícil fuera el panorama. El milagro inicial – también descrito anteriormente- se reemplazó por una *serie* de obras prodigiosas que se producía entre redes sociales de la época y que posteriormente sirvió de evidencia para justificar su propia santidad.

De esta manera, el discurso asumió una forma autoreferencial para legitimar su práctica devocional. Las profesiones de fe se tornaron utilitarias ya que de la obra o suceso milagroso se derivaba la creencia y en muchos casos esta se sometía a las necesidades del solicitante, en estos procesos se observaban algunas de las siguientes características:

- a. La adopción de las reliquias, su uso como medio de curación
- b. La presencia de personas que dinamizaron la circulación del milagro

---

<sup>223</sup> Borja, Jaime Humberto, La pintura colonial y el control de los sentidos, *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, Vol. 4, Nº. 5, 2010, p. 61

- c. La producción (por parte del santo) de una serie de milagros “especializados”
- d. La adhesión de devotos como producto de las obras realizadas
- e. La extensión de la obra milagrosa entre los círculos sociales próximos
- f. La exportación de la “fama” del santo hacia otras fronteras territoriales
- g. La producción (por parte del devoto) de símbolos de gratitud frente a los favores recibidos.

Para dar cuenta de estos aspectos se considera nuevamente el caso de la madre Francisca del Niño Jesús en Santa fe, las circunstancias de su circulación y su posicionamiento como referente popular de santidad.

Según lo analizado en el apartado 2.3.5, el uso de las reliquias de la madre Francisca fue determinante como medio de curación (gráfica 1). En la provincia de Santa fe se reconocieron sus intervenciones milagrosas en favor de la salud de sus devotos y se conocía de ella en las calles de la ciudad. La asistencia, sin embargo, estuvo canalizada en muchos casos por las religiosas pertenecientes al Convento de Santa Clara donde según la leyenda se conservó durante mucho tiempo el pequeño frasco que contenía su sangre.

Como consecuencia, en la tabla 2 se observa que en los casos relatados el mayor número de asistidas fueron las mujeres adultas criollas (10) y las religiosas pertenecientes a los conventos de Santa Clara, Santa Inés y al Convento de la Inmaculada Concepción en Tunja (5); de igual forma, se relacionan los casos de 2 esclavas negras asistidas en partos mediante la alpargata mencionada y casi siempre por la mediación de sus amas, es notoria la inexistencia de estos casos en la población masculina tanto de esclavos como de religiosos.

Los niños, hijos de adultos criollos también recibieron el beneficio de la santa y los milagros fueron refrendados por sus madres, quienes encabezan los testimonios. Contrario a lo que ocurría en las leyendas de aparición de las vírgenes registradas en sus hagiografías, el niño (infante) no es una figura que valida o autoriza tales hechos, únicamente es sujeto de ellos.

<b>Tipo de población asistida</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Total</b>
Adultos criollos	6	10	16
Adultos Esclavos o sirvientes (Negros o mestizos)	0	2	2
Religiosos-eclésiásticos	0	5	5
Niños	4	1 <sup>224</sup>	5

<sup>224</sup> Este caso corresponde a Ana, una niña mulata de 7 años sirviente de una religiosa profesa en el monasterio de Santa Clara, no se dan más datos que la enfermedad de epilepsia sufrida por la pequeña que le ocasionaban constantes convulsiones. Villamor, 1723

Sin datos	0	1	1
Total de casos analizados	10	19	29

**Tabla 2.** Población asistida por los milagros de la madre Francisca del Niño Jesús, fuente: Villamor de, Pedro Pablo, *vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa professa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe*, Madrid, Juan Martínez de Casas impresor de libros en la puerta del sol, 1723, capítulos 9 y 10

Lo anterior se relaciona con la importancia que tuvo la presencia femenina en la circulación de la leyenda milagrosa. La transmisión de estas historias se realizaba principalmente en contextos domésticos, pues los relatos manifiestan que la santa era mencionada o “recomendada” entre los integrantes de las familias, con lo cual un caso milagroso provocaba otros entre familiares, amigos o conocidos.

Además de las religiosas que recibieron las reliquias de la madre, algunas personas son nombradas repetitivamente como agentes de la leyenda que actualizaban el discurso milagroso constantemente y configuraban una red de devotos alrededor de ella. Así, las referencias de la madre son inicialmente una noticia compartida por personas que dicen conocerla y sus milagros se convierten en hechos famosos que se “oyen” en todo Santa fe donde personalidades locales como el padre Joseph Peláez empiezan a promover el uso de las reliquias y el pago de limosnas para misas a favor de su alma. Este clérigo, sacristán Mayor del monasterio de Nuestra Señora del Carmen era quien facilitaba la alpargata de la madre a la señora Francisca de Mena que a su vez la distribuía entre las parturientas.

Con respecto a la importancia de la mujer en vida doméstica-religiosa, María del Pilar López menciona que estas administraban y cuidaban los espacios y que existían unas funciones asignadas especialmente a aquellas que pertenecían al estrato superior de la sociedad:

tareas de la casa, educación de los hijos, cuidado de los enfermos, organización de la servidumbre, las comidas, el aseo el cuidado de la ropa, y la labor de costura. Los eventos familiares y sociales los asumía la mujer; también la preparación de los bautizos, los velorios, la organización de las visitas y las fiestas. Le fueron también propias las prácticas de caridad, los rezos y su participación en las fiestas religiosas contribuyendo al adorno y embellecimiento de la ciudad; más allá de la devoción individual, su presencia en la sociedad a través de estas actividades les permitió tener un reconocimiento ante la comunidad<sup>225</sup>

Otras personas también son importantes para la difusión de la creencia en tanto que desplazan la presencia de las reliquias desde el mundo conventual a la vida civil; ellos son Josef Molina, un sirviente del convento que logra extraer un poco de la sangre y repartirla

---

<sup>225</sup> López, 2003, p. 196

entre los devotos e Isidro Gómez Monzón que adquiere una Toca de ella durante la preparación de sus exequias.

Isidro era reconocido como la persona en quien la madre había confiado para las “obras artificiales” del monasterio; el relato sobre el hallazgo de la Toca que mediaría algunos de los prodigios entre los pobladores de santa fe es el siguiente:

Oyéndola hablar con tanta expresión, y circunstancias de su muerte y entierro le dijo, como por chanza (no pareciéndole por entonces que fuesen los pronósticos de su cercana muerte, por mantenerse con salud): *Madre mía, ¿y qué me va a dejar cuando se muera?* Respondió: *Que alguna cosa le dejaría.* Aviendo pues fallecido, estando este testigo presente al amortajar el cuerpo (por haber entrado en la clausura para disposición de la sepultura) reconoció que desapareció una Toca de la Venerable Madre, y a diligencias de las que la amortajaban; determinaron el poner la otra, que él vio de otra religiosa y así se ejecutó. Cuidando después este testigo, por encargo que tuvo en vida de la Madre, que le cubriesen los pies, por no ser vistos (...) cuando se los intentasen besar en su aclamación se llegó a esta diligencia, y en ella se le vino a las manos la Toca.<sup>226</sup>

El contacto con la madre o sus objetos fue entonces un elemento indispensable para la legitimidad del objeto/reliquia milagroso. Todo elemento que hubiera tenido un vínculo físico con la madre Francisca se convertía en mediador potencial y quienes los poseían alimentaban la leyenda. Los milagros también ocurrían para casos de dificultades materiales en los que empieza a operar con más fuerza una economía de la fe a través de la dinámica demanda (promesa-solicitud)- satisfacción (favor- milagro obtenido) y expresión de gratitud (nueva demanda, testimonio o exvoto).

En primer lugar, la promesa o solicitud equivale a un contrato que se establece sobre la base del sacrificio. Como lo propone Marcel Mauss en el ensayo sobre los dones esta situación se comprende a través de los rituales económicos que practican los hombres entre sí, en los que existe un cambio de unas cosas por otras. Según lo menciona el autor, en las sociedades más avanzadas que cuentan con una evolución de los derechos y religiones, algunos hombres son representantes de los Dioses o de los muertos, lo cual complejiza la relación en tanto que no solo median los hombres y las cosas sino también los seres sagrados a los que están asociados en mayor o menor medida. Por lo tanto, “la limosna es el resultado de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de la noción de sacrificio por otro.”<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Villamor, 1723, p. 383

<sup>227</sup> Mauss, Marcel, Ensayo sobre los dones, motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas, En: *sociología y antropología*, Madrid, editorial Tecnos, 1979, p. 175

En segundo lugar, la satisfacción se obtenía en respuesta a la ofrenda casi siempre en un tiempo reducido y de manera definitiva, situación que posteriormente fue asumida como un factor determinante para la certificación de los sucesos. En los relatos analizados son significativas las alusiones a la sanación en veinticuatro horas, “el mismo día” y tres días después; vale la pena resaltar que solo los milagros terapéuticos mencionan una cura “inmediata” y que los milagros materiales sugieren que además del pago de limosnas existía un pago espiritual por medio de oraciones que los devotos realizaban ante las milagrosas imágenes o representaciones de los santos y advocaciones. En los testimonios abordados sobre la madre Francisca, los milagros ocurrieron en un lapso de tiempo que iba desde el mismo instante en que se le invocaba hasta una semana después.

En consecuencia, las expresiones de gratitud incluían la profesión como devoto (y por tanto nuevas demandas), la difusión del testimonio ya fuese de manera oficial o extraoficial (entre familiares, vecinos y personas cercanas) o la elaboración de un exvoto comprendido como aquella restitución. Este proceso es similar al descrito por Mauss al estudiar el potlatch, en el que reconoce como las tres obligaciones del intercambio: dar, recibir y devolver.

En el intercambio de favores materiales entre la madre Francisca y sus devotos existieron dos tipos de solicitudes: el hallazgo de elementos extraviados<sup>228</sup> y el auxilio en circunstancias peligrosas<sup>229</sup>; por otra parte se encuentra el pago de una deuda de su convento y la transformación de su retrato. Entre estos se destacan dos casos en los que se menciona la presencia de indígenas y como acto mediador la solicitud de limosnas; se incluye una asociación a la magia en tanto que los personajes mencionados desaparecen una vez realizado el milagro y, por tanto, se considera que la madre encarna en ellos como una forma de acercarse a quienes le suplican.

En el primer caso un hombre busca un caballo extraviado que le han prestado, después de varios días consulta con el sacerdote quien le aconseja ofrecer una limosna para una misa a favor de la madre; después del pago de esta, el equino aparece en un pueblo cercano, y se dice que la madre se transformó en india para guiarlo hasta el lugar.

En el segundo se narra la historia de la pérdida de un plato de plata que se organizaba para una reunión de religiosos en el convento de San Diego; un indio que hizo un recado ese

---

<sup>228</sup>El inventario de estos elementos es variado: un caballo, unas medias, un paño de olanda desaparecido de la celda de la abadesa del monasterio de Santa clara, un rosario y un plato de plata que se había perdido en el Convento de los recoletos de San Diego , parroquia de Nuestra Señora de las Nieves.

<sup>229</sup> Estas corresponden al auxilio que prestó milagrosamente ante la borrasca a uno de sus devotos y la extinción de un incendio.

día es inculpaado y castigado fuertemente y al ver su sufrimiento otra sirviente del lugar suplica por él a los santos y vírgenes que conoce (Nuestra Señora de las Nieves, la virgen del Topo y del Rosario, San Antonio de Padua) un hombre del barrio le sugiere que haga una limosna a la madre y solicite su milagro para lo cual la mujer pide dinero. Una vez realizada esta demanda el plato aparece y el indio escapa en la víspera del día de la Ascensión del Señor.

Finalmente, los milagros materiales le otorgan cualidades humanas a la madre Francisca. Así como el cuadro que suda en la casa de Isidora y Dominga Urquijo<sup>230</sup> sugiere la realización de un prodigio de la madre sobre sí misma, se atestigua también un suceso en el cual otro retrato que permanecía en la celda de una de las religiosas del convento de Santa Clara cobra vida ante una de sus solicitudes.

El relato menciona como dicha madre, llamada María Teresa se compadecía de los trabajos que vivía una persona con la cual se encontraba muy agradecida y frente al retrato de la madre Francisca pronunció lo siguiente: “*madre mía Francisca, pues viviendo en este mundo amabas tanto a fulano, líbrale de sus enemigos y quebrantos en que se halla*”<sup>231</sup>. La religiosa quedó sorprendida al observar que

El rostro de aquella imagen de la Venerable Madre se le representaba como si estuviera vivo; admirada del suceso volvió a certificarse, mirándole y remirándole; y siendo de día claro, reconoció que se movían los ojos, y la cara, con una grande alegría, que le parecía no ser cosa pintada, sino viva; y que luego instantáneamente hablándole a lo interior, le dijo que haría lo que le pedía y libraría a la persona de sus trabajos<sup>232</sup>

Más adelante, se menciona que este mismo cuadro sonrió a una niña, sobrina de la mencionada madre que visitaba su celda y se encontraba en oración, situación que no se asumió como prodigio hasta que

Enfermando María de San Miguel, religiosa del mismo monasterio, le llevaron el retrato (...) y registrándole admirada la boca, le halló más abiertos los labios; hizo llamar a la madre Teresa y se lo dijo en admiración; y entonces se certificó que no era ilusión, ni aprehensión lo que había visto por sus propios ojos.<sup>233</sup>

Un aspecto significativo para la transmisión de estas creencias y las prácticas sustentadas en la actividad milagrosa de la madre Francisca tiene que ver con la expansión de los casos hacia sectores aledaños a la provincia de Santa fe (ver tabla 3), lo cual cobra

---

<sup>230</sup> Este caso es citado anteriormente. AGN. Sección colonia. Fondo conventos, Tomo 63, folios 489 R. -490 R.

<sup>231</sup> Villamor, 1723, p. 390

<sup>232</sup> Villamor, 1723, p. 390

<sup>233</sup> Villamor, 1723, p. 390

relevancia si se tiene en cuenta que en esta época se conservaba la visión española de considerar que “la grandeza y la nobleza de una ciudad no era tanto en sus monumentos y el diseño urbano, sino en la piedad y la lealtad religiosa de sus habitantes”.<sup>234</sup>

El milagro inicial se crea entonces al momento de la muerte de la madre en 1708; durante este año y los siguientes se produce la difusión de los sucesos y hacia 1711 se registra su paso a otras provincias.

En Santa fe, Mariquita, Tunja y Sogamoso se mencionan algunos prodigios realizados en conexión con la vida conventual; en la primera ciudad de 18 casos la mitad ocurrieron al interior de los monasterios de Santa Clara y Santa Inés; en la segunda se testifica un hecho ocurrido en el mismo año de la muerte de la madre cuando un hombre pide a la madre María de la Concepción, priora del monasterio carmelitano una reliquia, la lleva hasta su hogar y su mujer se recupera, posteriormente envía una carta de agradecimiento en la cual solicita más reliquias porque reparte las obtenidas.

Según los relatos la historia de la madre llega a Tunja hacia 1710, aunque se refiere un caso milagroso obrado el año anterior que narra la existencia de un retrato suyo. Las reliquias viajan a esta población por las manos de su presbítero Florencio Sánchez Hurtado y un milagro es obrado por la madre en el convento de la Inmaculada Concepción. Una situación similar ocurre en Sogamoso donde las virtudes de la santa eran comentadas principalmente por los padres de la Compañía de Jesús Pedro de Mercado y Martín Niño, y los reverendos Fray Diego de Ochoa y Fray Miguel Carlos de Melgarejo, predicadores y directores de almas.

En las narraciones se indica que las principales formas de participación de los religiosos en la transmisión de las leyendas sobre milagros fue la circulación de objetos y la práctica de la limosna, ya que alentaban el pago de misas a favor del alma de la santa que conllevara a la consecución de los favores. La población civil también se ocupó de hacer llegar las leyendas y elementos hasta otros sitios; así, en su testimonio, el capitán don Juan Martínez informa sobre el esparcimiento de las mismas, cuando habla del traslado de las reliquias que realizó en 1711:

(En Santa fe) consiguió de algunas personas algunas reliquias de la sangre (...) y que pasando a Maracaybo, las repartió en aquella provincia a muchas personas devotas, clamando por imágenes y retratos de la venerable madre, extendiéndose la fama de su santidad, de sus portentos, y milagros en dicha provincia de Venezuela, en la de Cartagena y en la de Santiago de Caracas.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Domínguez, Mónica, Artistic Dis/Placement in Colonial Maracaibo, *Delaware Review of Latin American Studies*, Vol. 6 No. 1 June 30, 2005, Recuperado: 31/10/201 <http://www.udel.edu/LASP/Vol6-1Dominguez.html>

<sup>235</sup> Villamor, 1723, p. 386

La expansión de la leyenda de la madre Francisca hacia San Antonio de Gibraltar se produjo como consecuencia de un milagro de parto que esta obrara sobre la esposa del capitán mencionado; no obstante, la relevancia de su paso hacia dicho sitio consiste en el interés que tenían las élites de Maracaibo por la importación de imágenes artísticas para adornar sus templos y, más allá de esto, fortalecer tanto sus conexiones comerciales, como su dependencia cultural y espiritual de los más sofisticados centros coloniales españoles.<sup>236</sup>

La tabla 3 corresponde a los casos relatados según los datos que se consignan en los testimonios de la historia recopilada por Villamor y que sugieren un recorrido geográfico en el lapso 9 años.

Lugar geográfico	Número de casos	Año registrado
Santa fe	18	1710, 1717
Tunja	7	1709, 1710, 1711, 1716
Sogamoso	5	1708, 1709, 1711
Mariquita	1	Sin datos
Santander	1	Sin datos
San Antonio de Gibraltar	1	1711
Otras provincias	Sin datos	1711

**Tabla 3.** Ubicación geográfica de los sucesos milagrosos realizados por la madre Francisca del Niño Jesús por medio de sus reliquias, fuente: Villamor de, Pedro Pablo, *vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa professa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe*, Madrid, Juan Martínez de Casas impresor de libros en la puerta del sol, 1723, capítulos 9 y 10

La producción de una serie de milagros ocurre con el caso de los partos. Como se ha mencionado, la señora Francisca de Mena y la leyenda de la alpargata jugaron un papel fundamental en la popularidad de esta leyenda. La invocación y la imposición de la alpargata ayudaban de manera inmediata a las mujeres en este difícil proceso ya fuera que la criatura estuviese viva o muerta en su vientre, esto último suponía un peligro de muerte (muchas de ellas mencionaban estar postradas en cama y a punto de solicitar los Santos Óleos) y un padecimiento que podía durar varios meses.

Tanto en esta serie como en los otros relatos es posible observar el vínculo familiar y vecinal a través del cual se hacía efectiva la transmisión oral. Los sucesos eran obrados en primos, parientes, esposo, esposas e hijos. De igual forma ocurría entre personas que no necesariamente compartían un lazo de consanguinidad pero que convivían bajo un mismo techo ya fuera en casas o conventos; así, hermanas de fe, sirvientes o inquilinos lograban los favores en algunos casos porque la reliquia llegaba a sus casas y las dolencias o necesidades

<sup>236</sup> Domínguez, Mónica, Artistic Dis/Placement in Colonial Maracaibo, *Delaware Review of Latin American Studies*, Vol. 6 No. 1 June 30, 2005, Recuperado: 31/10/201 <http://www.udel.edu/LASP/Vol6-1Dominguez.html>

coincidían. La figura del vecino o la vecina era fundamental ya que se establecía como multiplicador de los casos o quien daba las voces a los “oyentes” de la existencia y milagros de la madre.

Finalmente, aunque el símbolo de gratitud se realizaba de manera “oficial” a través de los testimonios, los exvotos ocurren de manera tardía y la manifestación que se privilegia es la celebración de ceremonias, testificación de las obras lo que sugiere un uso público que genera eco entre los creyentes. Los exvotos aparecen después como una comunicación más directa con el santo sin mediaciones eclesiológicas a través de un cura.

#### **4. La funcionalidad del milagro y su permanencia**

Según Michel de Certeau, la espiritualidad puede ser leída históricamente desde una perspectiva cultural

...el análisis histórico debe captar la conciencia que una sociedad tuvo en sí misma y, por consiguiente, la unicidad diversificada del simbolismo social a la que constantemente se refiere una *Geistesgeschichte*: los múltiples aspectos de la ‘comunicación’ cultural, inclusive las espiritualidades, representan aquí (a través de las ideas conscientes, las estructuras del pensamiento, los postulados subyacentes o las formas de la sensibilidad) otros tantos registros en la utilización de un lenguaje.<sup>237</sup>

De acuerdo a esto, una lectura del milagro no puede desligarse de la mirada sobre la espiritualidad. La noción de sensibilidad religiosa plantea la existencia de unas formas a través de las cuales se manifestó la creencia, casi todas a nivel material; así, la elección de los santos, sus milagros y su presencia en la vida de los neogranadinos encuentra su representación en las prácticas devocionales, testimonios y celebraciones.

En dicho contexto, la testificación de un milagro vinculaba aspectos como la territorialidad (dónde ocurre, dónde “se queda” el santo) la calidad de los personajes (ante quienes se manifiesta y quiénes son los testigos) y el significado místico que lo envolvía (mensajes, gestos, llamados).

El conjunto de sucesos milagrosos que vivió el Nuevo Reino de Granada en los siglos XVII y XVIII tuvo un estrecho vínculo con las manifestaciones religiosas que daban sentido a la vida cotidiana; este momento, sumamente activo en el campo de las creencias vio resurgir una Iglesia Católica estratega, que apoyada en las cofradías y vocaciones afirmó su presencia en todos los ámbitos de la vida social.

---

<sup>237</sup> Michel de Certeau. *La debilidad del creer*, Katz editores, Buenos Aires, 2006, p. 47

Este acontecimiento no se dio de la noche a la mañana ni correspondió a un esfuerzo momentáneo de las clases dominantes. Por el contrario los milagros operaban en todos los sectores sociales y estuvieron atados profundamente a la religiosidad local, por lo cual fueron un instrumento que reafirmó el poder eclesiástico y a través del cual se sentaron las bases de una estrecha comunión entre la Iglesia y el Estado.

De una parte, los relatos milagros planteados en las vidas ejemplares contemplaban:

-Un vínculo con la transmisión de dogmas y doctrinas como el purgatorio, la conversión, entre otras que a su vez condujeron a la implementación justificación y fortalecimiento de prácticas devocionales (rezos, procesiones, fiestas, imágenes, entre otros).

- Ejemplificaciones inspiradas en las vidas privadas de religiosos que adquirirían un carácter público al ser escritas o mediante actos que permitía una aproximación de los feligreses a los cuerpos milagrosos (monjas). En este aspecto la *forma* cobra mayor relevancia que la historia ya que a través de él se observa o percibe el milagro o incluso se espera, como ocurría con las monjas conventuales cuyos casos fueron presentados.

- Transmisión de un imaginario del cuerpo inscrito en la religiosidad barroca donde como lo señala Borja, “el cuerpo era una obsesión, ya se trataba del cuerpo fragmentado (la reliquia), el cuerpo oloroso (la muerte), el cuerpo humillado (la mortificación), el cuerpo paciente (el otro).<sup>238</sup>

- Al ser ubicados en un plano público los relatos de vidas, obras y sucesos milagrosos pretendían movilizar sentimientos colectivos por medio de la apreciación de tales acontecimientos y para ello su reproducción pictórica. La sensibilidad religiosa proyectaba así la analogía entre el cuerpo místico y el cuerpo social y al mismo tiempo impulsaba los actos que fueron problemáticos para la Iglesia Católica desde las disposiciones tridentinas.

De otra parte, La funcionalidad del milagro no fue únicamente propagandista<sup>239</sup> pues a esta se sumó una de tipo cohesiva ya que condujo al fortalecimiento de organizaciones sociales como las cofradías y congregaciones al establecer el espíritu devocional entre sus integrantes. De otra parte, las figuras milagrosas (imágenes o personalidades) se instalaron como referentes de las mismas y la espera del milagro también pasó a ser una condición colectiva; esta situación alimentaba la sacralización de la sociedad neogranadina que se sustentaba en el vínculo comunitario.

---

<sup>238</sup> Borja, Jaime Humberto. Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina. En: *Theologica Xaveriana* - vol. 57 no. 162 (259-286). abril-junio de 2007. Bogotá, Colombia, p. 263

<sup>239</sup> Este concepto es utilizado por Carrasco para definir el uso del milagro en España durante el siglo XVII

En consecuencia, la instrumentalización se refiere al uso del milagro de acuerdo a circunstancias determinadas en una sociedad. En el Nuevo Reino de Granada esta correspondió con situaciones de crisis política, económica y social que justificaban y validaban su discurso. Así, los hechos extraordinarios que obraban las representaciones de las advocaciones marianas, los cristos, santos o crucifijos se convirtieron en un medio para “legalizar” lo maravilloso y sus formas de evidenciarse en distintos grupos sociales.

En dicho proceso también influyó la “multiplicación” que los artistas hicieron de las leyendas, la impresión de libros, historias y novenarios que fijaron una memoria para las generaciones siguientes ya que “en el plano simbólico, crearon la necesaria cohesión social en medio del sometimiento, la fragmentación y la disparidad económica, lingüística y étnica.”<sup>240</sup>

## **5. Los valores morales de la sociedad neogranadina: del sermón oficial a la religiosidad popular**

A finales del siglo XVIII el milagro mantenía su esencia cohesiva. Frente a esto, acontecimientos o sucesos de tipo prodigioso tendían a posibilitar la participación de comunidades religiosas o la formación de las mismas y las poblaciones emergieron como agentes de las creencias y devociones. La imagen continuó siendo el principal medio retórico a través del cual se difundían las posturas eclesiásticas aún con la oposición del protestantismo que catalogaba estos actos como superstición y adoración.

Como un aporte a la difusión de las manifestaciones de religiosidad popular, la dilatación del poder, la oposición a las reformas, incluso la compleja situación de pobreza y las condiciones naturales (desastres, enfermedades) crearon un escenario propicio para la consolidación del discurso del milagro.

El Nuevo Reino de Granada también asiste a la consolidación de un imaginario en el cual el Estado- Nación requiere no solo pilares políticos sino un fuerte de enraizamiento espiritual, para lo cual era necesario el establecimiento de elementos identitarios nacionales. Sin embargo, los valores morales que se habían promovido a través de las vidas ejemplares, la literatura edificante, los sermones y la vida religiosa no correspondían a demandas políticas de los ilustrados; por lo cual la retórica teológica encontró su espacio entre los feligreses, devotos y adoradores a la espera de su salvación. Los héroes espirituales que lo eran por ser

---

<sup>240</sup> Londoño Vélez, Santiago, *pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*, Bogotá, Luna Libros editorial universidad del Rosario, 2012, p. 64.

mártires coincidían con el romanticismo que, como figura, se transmitió posteriormente a los próceres de la patria aunque no con las mismas facultades divinas.

Al respecto, cabe resaltar la diferencia señalada por Ángela Muñoz Fernández en su texto *El milagro como testimonio histórico*, en el cual indica el distanciamiento existente entre las valoraciones presentes tanto de la óptica eclesiástica como de la óptica del pueblo; según ella, “por un lado está el suceso per se, inserto en una tradición cultural; por otro el testimonio de este suceso”<sup>241</sup> De esta manera, para la oficialidad eclesiástica el milagro representa una manifestación divina que requiere ser validada en términos de su *verdad* en tanto que para el pueblo la explicación del milagro se valida por la simple condición de santidad del personaje (santo) que intervenga.

Las épocas de *crisis* representan momentos de *auge* para el discurso de la salvación, pues vinculan la espiritualidad del pueblo con la fuerte presencia y acción de los santos, de allí que aunque fuese indispensable el reconocimiento de ellos por parte de la iglesia católica muchos devotos hacían uso privado de reliquias sobre las cuales depositaban su fe.

Cabría señalar además las dificultades que enfrentaba la Iglesia en aquella época que pueden notarse en el siguiente relato de Eduardo Cárdenas en su texto *pueblo y religión en Colombia (1780-1820)*:

“Las limitaciones de la acción pastoral tenían su raíz especialmente en el sistema de patronato, porque los obispos eran, en último término, creación del rey de España a través del consejo de indias. Señalaremos las tres más voluminosas:

- La vastedad de las diócesis, “grandes como un reino” en expresión de Desdevises Du Dezert, imposibles de conocer y de visitar. En el territorio Colombiano, donde actualmente llegan a sesenta las circunscripciones eclesiásticas, sólo había cuatro enormes diócesis en el momento de declararse la independencia.
- Las frecuentes vacantes que no permitían una acción coherente y programada, y dejaban a las diócesis carentes de obispo durante dos, cuatro, o cinco años, a merced de cabillos catedrales conflictivos.

---

<sup>241</sup> Muñoz Fernández, Ángela. “El milagro como testimonio histórico”, *La religiosidad popular*. Compiladores: Álvarez Santaló Carlos; Buxo i Rey, María Jesús; Rodríguez Becerra, Salvador. España, Anthropos, 2003, p. 165.

- La politización de la función episcopal, porque el obispo, escogido por la corona se debía a ella, y se convertía en un funcionario real”.<sup>242</sup>

Según este autor esto llevó a que en los primeros años de la independencia hubiese una dramática división entre los fieles, el clero y los obispos pues cesaron las ordenaciones, muchas diócesis permanecieron sin un orientador y ello condujo al enfrentamiento interno y su confrontación con la causa patriótica.

Al narrar la vida de Francisca María del Niño Jesús, Pedro de Villamor advirtió las particularidades de la sensibilidad religiosa de la época indicando la dinámica de las órdenes religiosas y la promoción devocional:

Aseguran en sus, felicidades a esta esclarecida Ciudad las muy Observantes Religiones en ella fundadas, que son de Santo Domingo, de San Francisco, de San Agustín, de la Compañía de Jesús, de la Sagrada Hospitalidad de mi Padre San Juan de- Dios, dos Recolectones que fon de San Agustín, y San Diego, casa de Noviciado de la Compañía de Jesús. Cuatro monasterios de monjas: de Nuestra Señora de la Concepción, de Carmelitas Descalzas, de Santa Clara de Santa Inés de Monte Policiano: las cuales con su puntual observancia de sus Sagrados Institutos, frecuente oración, especial culto divino, y muchas Festividades a los Santos, ejecutadas con ostentación magnifica y muchas y repetidas novenas (a que son inclinados con particular devoción sus piadosos habitantes) tienen a Dios propicio en beneficio común: como en edificación y fruto espiritual de las almas los repetidos Sermones y platicas de tanto operarios; así del Clero como de las Religiones, que desvelados en las divinas letras, logran de su predicación copiosos frutos.<sup>243</sup>

El autor también aborda una interesante relación cuando confronta la riqueza espiritual de Santa fe con la pobreza económica que se vivía en aquella época. En su relato hace referencia a los frutos materiales que la Iglesia ha alcanzado por la vía devocional. La ciudad es descrita por Villamor como ubicada en una zona próxima a “altos montes” que tienen como defensa la presencia de imágenes de la virgen en una variedad de advocaciones: Monserrate, Guadalupe, Egipto, La Peña y Belén. De igual forma menciona otras que la rodean: Nuestra Señora del campo (venerada en la Iglesia de Las Aguas por Padres Descalzos de San Diego), un cristo crucificado (ubicada en la iglesia de la plazuela de San Francisco ‘donde es tradición que se dijo la primera misa solemne de la conquista’) y un cristo desnudo al que llamaban “de las cruces”.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> Cárdenas G. Eduardo SJ, *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820): Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española*. Bogotá: Archivo Histórico Javeriano, 2004. P. 35.

<sup>243</sup> Villamor, 1723, p. 6

<sup>244</sup> Villamor, 1723, p. 7

Sin embargo, las riquezas materiales de la Iglesia –producto de la piedad de sus fieles– se reflejaban según este autor en un costoso culto que se observaba en los ornamentos de los templos<sup>245</sup>; no obstante, esta no parecía corresponder con las dificultades económicas que afrontaba el reino debido a los escasos frutos que producía la tierra y las cosechas afectadas por un eclipse de sol ocurrido en 1691.<sup>246</sup>

Los jesuitas habían avanzado el establecimiento de figuras religiosas a través de las cuales se administraban las rogativas y se organizaba la fuerza espiritual; esta estructura resultaba funcional ante las situaciones expuestas. Un aspecto importante para la consolidación de la fe fue el estímulo de un sentimiento de identidad comunal que alentara los lazos establecidos alrededor del milagro.

La veneración seguía siendo la principal forma de manifestar el afecto y el vínculo entre los feligreses y la institución eclesiástica, no obstante, era necesario recurrir nuevamente a la idea de unidad en tanto entre la sociedad neogranadina de finales del siglo XVII empezaban a circular pensamientos de fragmentación del cuerpo social instaurado. Según Domínguez, dicha veneración “es uno de los medios por los cuales los creyentes pueden participar en la vida pública de una ciudad. Por otra parte, la cultura de las imágenes milagrosas era una arena en la que se solucionaron los problemas difíciles de la autoridad política, económica y religiosa en tiempos de crisis”.<sup>247</sup>

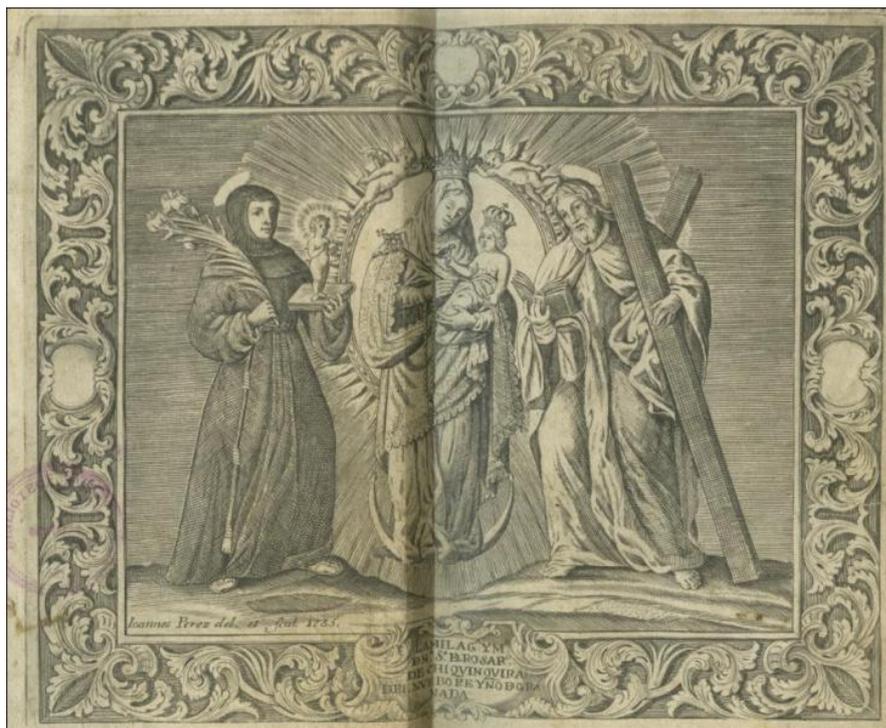
Como consecuencia el reconocimiento de la Virgen de Chiquinquirá se convirtió en una de las empresas religiosas más fuertes, que buscó convertirla en un ícono sobre el cual descansara tal identidad (imagen 7) y que a su vez representó el fortalecimiento de las bases de un poder que estaba a merced de la providencia. El reconocimiento de una imagen como predominante (Virgen de Chiquinquirá) a la cual se busca coronar como heroína; así como el fortalecimiento de rituales que condensaran la fuerza devota de la época como el Corpus Cristi, y la ascensión del señor u otras celebraciones (por ejemplo en los oratorios privados estas celebraciones no eran permitidas) surgen como alternativas para institucionalizar la fuerza colectiva.

---

<sup>245</sup> Techos y paredes de otro batido, tallas labradas, pinturas y esculturas de santos, altares, tabernáculos, alhajas, etc. Villamor, 1723, p. 8

<sup>246</sup> El efecto que describe Villamor como resultado de este eclipse en la tierra es el siguiente: “se fe infestó la tierra para los trigos; los cuales en, muchas partes al comenzar a granar en sus espigas se llena su caña de un polvillo de color de tabaco, que impide la producción de sus granos, quedando vanas sus aparentes espigas” Villamor, 1723, p. 8

<sup>247</sup> Domínguez, Mónica, Artistic Dis/Placement in Colonial Maracaibo, *Delaware Review of Latin American Studies*, Vol. 6 No. 1 June 30, 2005, Recuperado: 31/10/201 <http://www.udel.edu/LASP/Vol6-1Dominguez.html>



**Imagen 7.** La virgen de Chinquirá, grabado del libro Verdadera histórica relación del origen, manifestación, y prodigiosa renovación por sí misma, y los milagros de la imagen de la sacratissima Virgen Maria, Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquirá escrito por Fray Pedro de Tobar y Buendía en 1735. Fuente: <http://www.bibliotecanacional.gov.co/content/dos-siglos-de-escritura-en-la-nueva-granada-y-colombia-pre%C3%A1mbulos-criollos-1630-1740>

Las sensibilidades religiosas de la sociedad neogranadina en el siglo XVIII estuvieron marcadas por el dinamismo religioso y por la diversificación de las formas rituales. Así, las demostraciones de afecto, rogativas, promesas y celebraciones a los santos se convirtieron en un punto de partida clave ya que conectaron los ámbitos espiritual, social y económico.

Según Juan Carlos Jurado, la religiosidad popular, que no era característica solo de las clases “populares”, vinculaba la espiritualidad del pueblo con la fuerte presencia y acción de los santos. Las diferentes provincias contaban con sus preferidos,

...en otras regiones de la Nueva Granada, como en la sabana de Bogotá, los labradores tenían en la iglesia de Monserrate su ‘Santo Abogado’, al que acudían para calmar la sequía y la falta de pastos. En Popayán, hacia principios del siglo XIX, las religiosas de la orden de la Encarnación dirigían sus rogativas a una estatuilla del Divino Salvador, ‘que se sacaba en procesión para implorar al cielo cambio de tiempo en épocas de lluvias o sequías muy prolongadas’.<sup>248</sup>

Como consecuencia, el discurso del milagro sufre algunas variaciones en tanto que se pasa de los relatos que comprenden la transmisión de las leyendas iniciales y el

<sup>248</sup> Jurado, Juan Carlos, “Terremotos, pestes y calamidades: del castigo y la misericordia de Dios en la Nueva Granada, siglos XVIII y XIX”, *Revista Credencial Historia*, Bogotá, Edición 140, agosto 2001, p. 66

reconocimiento de las bondades de la fe al reconocimiento y relevancia de las obras realizadas por las figuras locales<sup>249</sup>.

Con la producción de las hagiografías de imágenes se inicia la *oficialización* de las devociones popularizadas; así, la difusión iconográfica y de las advocaciones logró su máxima expresión en el ensalzamiento, glorificación y ornamentación de las mismas y como acto de reconocimiento de su poder en la coronación de sus imágenes.

Olga L. Acosta sostiene que en el contexto neogranadino las vírgenes que registran un reconocimiento como intermediarias entre los devotos fueron las de Chiquinquirá, del Campo y del Topo; ellas compartían la realización de un prodigio considerado como inicial y, posteriormente realizaron algunos más que respondían a la solución de problemas terrenales gracias a su invocación: curación de enfermedades, recuperación de cosechas y erradicación de epidemias. Por su parte, Santiago Londoño considera que en este “inventario” tuvo gran incidencia el establecimiento de la Virgen de Guadalupe y la de Chiquinquirá como dos emblemas que afianzaron la fe popular virreinal y que posteriormente acompañaron la formación de la conciencia nacional<sup>250</sup>.

Crear era indispensable, pero depositar la fe en una imagen “habilitada” constituía una comunión con la oficialidad. Finalmente, la espiritualidad del pueblo no podía estar suelta, era necesario amarrarla a la naciente vida independentista; por tanto, el reconocimiento oficial del culto a la Virgen de Chiquinquirá que estuvo soportado por la aprobación del oficio litúrgico, la celebración de una misa en su honor, la adjudicación de una iglesia y la creación de la fiesta votiva resultó ser a todas luces una estrategia “salvadora” ante la posible crisis de fe que se venía encima tras la llegada de una nueva ideología. Por su parte, el avivamiento de la fe, como una brasa ardiente, solo necesitaba de un soplo – no tan divino- para volverse a encender.

Conforme se avanzaba en esta oficialización, se hizo indispensable que la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada empezara a considerar sus propias disposiciones con respecto a las imágenes. El tema principal fue la legitimación de su uso que, según la trilogía tomista,

---

<sup>249</sup> Según Olga Isabel Acosta, para el caso de las imágenes este proceso visto a largo plazo implicó varios momentos: los antecedentes españoles de las mismas, el arribo al territorio neogranadino y su recepción, el recurso del milagro que lleva a la instauración de la imagen milagrosa y el establecimiento de esta como objeto de culto. Acosta L, Olga Isabel, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, Iberoamericana Vervuert, Madrid, 2011

<sup>250</sup> El autor menciona algunas vías para la formación de dicha conciencia nacional, ellas fueron: la introducción y generalización del culto religioso en la vida diaria de las personas, la consagración de templos a las figuras emblemáticas mencionadas que atrajeron numerosos peregrinos y su entronización como patronas tutelares de los respectivos países (Nueva España y Nuevo Reino de Granada). Londoño, 2012, p. 65

consistía en “venerar, recordar y excitar.”<sup>251</sup> Como lo analiza Acosta, la legislación santafereña manifestada en el concilio celebrado hacia 1774, se concentra en retomar los planteamientos de Trento bajo la idea de preservar y reglamentar la “decencia” de las imágenes más que su debida utilización.<sup>252</sup>

El texto que surge como producto de dicho concilio y del cual la autora rescata algunos apartes plantea la necesidad de regular la solicitud de limosnas que algunas iglesias o conventos solicitaban a los fieles para acceder a las imágenes. En cambio, se propone una voluntariedad al respecto, que aminore los abusos generados hacia algunas personas que se privaban de ejercer su devoción por falta de dinero.

De esta manera, un asunto relevante para el establecimiento de los íconos religiosos fue la actitud despreocupada de los concilios y sínodos locales frente a la proliferación de las devociones ya que, según Acosta

El silencio de los textos eclesiásticos nos lleva a considerar la permisión callada que la iglesia dio a la existencia y a la práctica de una cierta religiosidad local que habría convivido con el catolicismo oficial en el Nuevo Reino durante los años coloniales y dentro de la cual, las imágenes milagrosas no solo tuvieron cabida, sino que su culto se convirtió en uno de sus pilares fundamentales. Sin embargo, estas milagrosas imágenes fueron objetos de veneración particular e individual, que las convirtió en herramientas poderosas al servicio del catolicismo, confesión que paradójicamente las condenaba e ignoraba, defendía su carácter monoteísta y combatía los ídolos indígenas.<sup>253</sup>

Con respecto a este tema, Santiago Londoño considera que las imágenes desbordaron su función doctrinal o didáctica y que se instituyeron como portadoras de los prodigios. En su estudio sobre las pinturas milagrosas y los milagros pintados, este autor sostiene que los religiosos mismos alentaron la presencia del milagro ya que reconocían en estos sucesos una potencialidad para conmovir, “lo cual facilitó la integración del pensamiento mágico de los naturales con el culto cristiano.”<sup>254</sup>

La afirmación de la Virgen de Chiquinquirá estuvo entonces orientada y fortalecida por dos aspectos: su participación en la curación de la Peste y el reconocimiento de la fuerte devoción manifestada por los indígenas hacia el cuadro; en una de las comunicaciones realizada por el obispo de Mérida en 1823, este manifestaba:

---

<sup>251</sup> Acosta L, Olga Isabel, las ‘milagrosas imágenes’ a la luz de los textos conciliares y sinodales en la Nueva Granada, En: Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo, *Caminos cruzados: cultura, imágenes e Historia*, Universidad Nacional Colombia, Medellín, 2010, p. 67

<sup>252</sup> Acosta, 2010, p. 67

<sup>253</sup> Acosta, 2010, p. 71

<sup>254</sup> Londoño Vélez, Santiago, *pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*, Bogotá, Luna Libros Editorial Universidad del Rosario, 2012, p. 64

En todo el Arzobispado de Santafé y en la Diócesis sufragáneas del mismo, es general la devoción de los fieles a la Santísima Virgen del Rosario, bajo el título de Chiquinquirá, llamada así con nombre indígena, debido a la inundación de las aguas; esta devoción se ha extendido también a las naciones extranjeras. Tiene un magnífico Templo para el culto público y adoración, y lo que más mueve, excita y obliga mi ánimo, son las conversiones de los pecadores que allí se efectúan. Por lo cual, me presento como testigo de la relación que se hace en las lecciones, lo cual me consta en muchas cosas de oídas, y en no pocas, de vista. La Imagen está colocada bajo el cuidado de los religiosos Dominicos, cuyo celo y asistencia constante, principalmente al confesionario, son muy de recomendar, lo mismo que la observancia de su profesión, en palabras, en el vestido y en la mesa. Suplico, pues, e imploro la concesión de oficio, mientras encomiendo a Dios Omnipotente la incolumidad de Vuestra Beatitud.<sup>255</sup>

Después de muchas más comunicaciones la respuesta de Roma fue contundente:

Habiendo hecho relación de todas y cada una de estas cosas a Nuestro Santísimo padre León XII, pontífice máximo, su santidad, consideradas todas las circunstancias y teniendo en cuenta tanto el título de la Iglesia de la santísima Virgen llamada de Chiquinquirá, como la tierna devoción de los indios hacia la reina del cielo, cuyo Patrocinio buscan constantemente en aquella imagen, atendió a lo pedido en esta forma:” quedando en todo su vigor la respuesta de la Sda. Congregación en cuanto se refiere al Arzobispado de Santafé, y diócesis sufragáneas, permítase que solamente en la iglesia de la Santísima Virgen llamada de Chiquinquirá, además de la fiesta solemne de la Santísima Virgen del rosario en la dominica primera clase con octava, se pueda honrar la memoria de la dicha imagen, en otro día que el Revmo. Ordinario designará fijamente, sin que pueda ser variado jamás, con el oficio y Misa aprobados ya para la Iglesia universal, pero con el rito de doble de segunda clase sin octava, guardando las rúbricas. Abril 12 de 1825<sup>256</sup>

Posteriormente, su apropiación siguió siendo un fenómeno eclesiástico y civil de gran importancia que se vio reflejado en las rogativas y participación de esta imagen en las disputas por el poder. En los sucesos relatados por José Manuel Groot, donde se narran las dificultades del gobierno español ante las tropas francesas se mencionan las rogativas que envió a realizar el Rey en 1809:

En virtud de esta excitación los gobernadores del Arzobispado dictaron un decreto que disponía se diese principio a la rogativa el 19 de Septiembre en la iglesia Catedral y continuase hasta el 2 de Octubre en que debía concluir con una solemne procesión de la Virgen y varios santos, acompañada de todo el clero y cruces de las parroquias y comunidades religiosas, dando la vuelta por la plaza mayor, como en efecto se hizo, acompañando, además, el Virrey, la Audiencia, los dos Cabildos y los Tribunales. Por el

---

<sup>255</sup> Ariza S, Alberto E, Fray, *Hagiografía de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá, Iqueima, 1950, p. 97

<sup>256</sup> Ariza, p 178

mismo edicto se mandó que concluida la rogativa de la Catedral siguiese la de las otras parroquias, conventos y ermitas de la ciudad.<sup>257</sup>

La participación de la Virgen fue activa también en las batallas en las que sirvió como apoyo económico a la guerra, providencias y relaciones del Gobierno con el clero:

El Gobernador de Cundinamarca dio sus órdenes a los jefes políticos, entre ellos al del distrito de Chiquinquirá, ciudadano José Acebedo Gómel, para que solicitaran un empréstito en los partidos municipales de aquel distrito. Este dirigió un oficio al padre Prior del convento de dominicanos de Chiquinquirá, en el que, después de pintar la situación angustiosa del país amenazado tan de cerca por los españoles, y la carencia absoluta de fondos para mantener el ejército, le proponla, a nombre del Gobierno, que hiciese un empréstito en dinero o alhajas preciosas del convento. Acebedo pasó su oficio al Prior el 17 de Enero, y en el mismo día reunió el prelado la consulta, la que, impuesta del oficio, resolvió unánimemente que se pusiesen a disposición del Gobierno general todos cuantos haberes poseía en común y en particular, hasta las personas de los religiosos del convento, siempre que el Gobierno tuviese a bien disponer de todo sin excepción ¡y que por lo pronto se entregase a los comisionados el dinero y alhajas de oro y plata existentes en el depósito, para acudir con la mayor presteza a las urgencias del Estado. El Prior dio su contestación al día siguiente, y concluía ofreciendo, además, todas las haciendas del Convento y las valiosas alhajas que adornaban el cuadro de la Virgen, si el Gobierno tuviese necesidad de ello para la libertad del país y triunfo de la independencia.<sup>258</sup>

Así también, en los primeros años de configuración territorial tras la independencia, la visión de la ciudad y las regulaciones tuvieron un eco religioso y eclesiástico que reconocía en los ciudadanos la fuerza colectiva de la fe; según Groot en la Constitución sancionada en 1810 se estableció un estrecho vínculo en el cual se reflejaba la idea de unidad, aunque se delegaron funciones específicas a la Iglesia y al Estado.

Sobre la religión se reconoció a la Católica apostólica y romana como la principal, con un artículo que rezaba: “No se permitirá otro culto público ni privado, y ella será la única que podrá subsistir a espensas de las contribuciones de la provincia y caudales destinados a efecto, conforme a las leyes que en la materia gobiernan”<sup>259</sup>; a la iglesia se le delegaron los asuntos del culto en donde las autoridades civiles no podían operar, se observó la protección de los curas y se prohibió que se les solicitase a estos la excomunión o las armas.

Bajo el discurso del nacionalismo se oficializó la relación de los ciudadanos con la Iglesia en materia económica; así, el artículo 10, correspondiente al “tesoro nacional”

---

<sup>257</sup> Groot, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada escrita sobre documentos auténticos* Tomo III, casa Editorial de M Rivas, Bogotá, 1889, p. 25

<sup>258</sup> Groot, Tomo III, 1889, p. 348

<sup>259</sup> Groot, Tomo III, 1889, p. 106

obligaba a todo ciudadano a contribuir con el culto divino y subsistencia de los ministros. Entre los compromisos se postulaban que

La primera obligación del ciudadano mira a la conservación de la sociedad, y exige que, los que la componen, conozcan y llenen respectivamente sus deberes. Estos están encerrados en la pureza de la religión y de las costumbres.<sup>260</sup>

Así, la religiosidad local manifestaba el sincretismo espiritual de una época de convulsiones y oposiciones frente al orden promovido por las reformas borbónicas lo cual había generado numerosas confrontaciones a lo largo del territorio; y, como consecuencia las manifestaciones populares en las que se reflejaban las creencias tuvieron su propio espacio al interior del discurso independentista; por lo cual en algunas de los relatos de aquella época se registra nuevamente la presencia de figuras como la virgen que “baja” de los cielos para asistir ante las devastadoras confrontaciones que vivían los soldados y las gentes.

Al interior de los discursos nacionalistas, se hacía necesaria la configuración de un referente de identidad sobre el cual tejer un puente entre un pasado colonial adscrito a las formas piadosas de la religiosidad local y la consolidación de una unidad en la que la Iglesia Católica se fortaleció a través del avivamiento de la fe.

En el diario de la patria boba, José Manuel Caballero, ciudadano del común registra los días de la independencia y presenta un panorama de constantes terremotos, pestes y guerras, al interior del cual el pueblo tenía la esperanza de una liberación. Las fuerzas en oposición generaron un *continuum* de batallas a través de las cuales se pretendía sembrar la noción de patria.; finalmente, las revueltas, alborotos y abusos reflejaron la dificultad que supuso la instauración de una idea y la materialización de unos actos políticos inscritos en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad provenientes de una revolución francesa que la sociedad granadina veía como ajena y el poder de la corona española como amenaza.<sup>261</sup>

El mismo autor relata la presencia de la virgen como un suceso importante en la cotidianidad de Santa fe por aquellos días:

Cuando las tropas enemigas salieron a la esquina de Carnicería y pensaban esparcirse por toda la ciudad, dicen que estaba una mujer vestida toda de azul, que según algunos piadosos aseguraron ser María Santísima Nuestra Señora de la Concepción, pues bajo los dulcísimos nombre sde Jesús, María y José militaban nuestras tropas y esta mujer les dijo que no entrasen en la ciudad, sino que siguiesen para San Victorino, que allá estaban todas las tropas; y así lo hicieron sin que uno solo se animase a entrar en la

---

<sup>260</sup> Groot, Tomo III, 1889, p. 107

<sup>261</sup> Días de la Independencia, José María Caballero, publicado por primera vez en el libro "La Patria Boba", Biblioteca de Historia Nacional, vol. 1, Bogotá, Imprenta Nacional, 1902. Libro ubicado en Sala Fondo Antiguo, No. F. Caro 1547. Recuperado: 22/10/2014. <http://www.bibliotecanacional.gov.co/content/d%C3%AD-de-la-independencia>

ciudad (...) ¿no deja ver claro el poderosísimo patrocinio de María Santísima, que no consintió que esta ciudad fuese entregada al saqueo, al estupro y quizá a la violación de las esposas de Jesucristo y profanación de los templos, muertes y otras tantas iniquidades?<sup>262</sup>

Estos sucesos ocurrieron de manera similar en otras partes de América Sur andina, donde como lo menciona Isabel Cruz de Amenábar María devenía combatiente y apadrinaba ejércitos y naciones como centro de soberanía<sup>263</sup>; no obstante en el Nuevo reino de Granada prevaleció su imagen salvadora en lugar de guerrera.

Se reconocía en aquella imagen su gran potencial como instrumento de dominación, condición que se incrementó con el paso de los años; por tanto fue objeto de atentados como robos e incluso en 1816 el cuadro fue secuestrado por parte de manos militares, en palabras de Mollien todo ocurrió así:

Serviez, oficial francés al servicio de Colombia, pensó en que si se apoderaba de esa imagen sagrada, toda la gente iría a adorarla al lugar a que él la condujese, y que, nuevo pontífice de la imagen, sería él quien recogiera el producto de todas las ofrendas que le llevaran. Se equivocó: la gente abominó del profanador, y nadie acudió a tal sitio. Serviez fue batido en las inmediaciones de Bogotá, adonde se había retirado, y pensando más en escapar que en salvar aquel nuevo lábaro, lo abandonó en Cáqueza; los dominicos, desolados, fueron allá a buscarlo y lo reintegraron con gran pompa a Chiquinquirá, adonde desde entonces, la gente sigue yendo en peregrinación.

Poco tiempo después Serviez fue asesinado por sus mismos oficiales porque quiso someterles a los rigores de la disciplina europea. Su muerte violenta se consideró por el pueblo como castigo del sacrilegio que había cometido.<sup>264</sup>

La defensa del santoral y en especial de la Virgen de Chiquinquirá se hizo evidente conforme avanzó su reconocimiento oficial y su difusión en el territorio, Groot relata que hacia 1916 ocurrió un secuestro de la imagen que empezó por el establecimiento de un “compromiso del espíritu religioso de los pueblos en favor de la causa de la República”, cuando Serviez

concibió desde que estaba en Sogamoso el proyecto de traer en su retirada la imagen de Nuestra Señora de Chiquinquirá y con tal pensamiento expidió una proclama en la que decía a las tropas que era preciso volar a defender el templo de la Virgen, que iba a ser profanado por los españoles.<sup>265</sup>

Esta actitud se presentó como un secuestro en tanto que se tomó la imagen por la fuerza a pesar de la oposición y resistencia que tuvieron los padres dominicos y los vecinos. Durante su rapto la Virgen estuvo en diversas poblaciones como Ubaté, Cucunubá, Chocontá, lugar en

---

<sup>262</sup> Caballero, J.M. Días de la Independencia. En: La patria boba. Vol. I. Bogotá, Imprenta Nacional, 1902, p. 158

<sup>263</sup> Cruz de Amenábar, 2014, p. 11

<sup>264</sup> Mollien, Capítulo X, p. 1.

<sup>265</sup> Groot, Tomo III, 1889, p. 375

el cual realizó un nuevo prodigio cuando Serviez iba a asesinar a un desertor de la guerra quien solicitó la gracia de la mencionada imagen y fue perdonado.

Después de tales sucesos y de su hallazgo en Rionegro; en el retorno de la imagen hacia su lugar de origen se observa el tratamiento brindado por las autoridades eclesiásticas y las comunidades:

Dispúsose que se trajese la imagen al pueblo de Usme, donde debían aguardarla el cura párroco de las Nieves, doctor don Santiago Torres, y el de Santa Bárbara, doctor don Juan Martínez Malo. De allí la condujeron en procesión á Santafé, donde fue recibida por los cabildos eclesiástico y secular con gran solemnidad. Todas las calles del tránsito, desde las Cruces hasta la Catedral, se adornaron con colgaduras y arcos. La imagen permaneció algunos días en la capital y luégo fue conducida a su iglesia y convento de Chiquinquirá.<sup>266</sup>

## **6. La proliferación de las manifestaciones**

La apropiación y el sentido que se dio a los milagros incluyeron la vida pública y la privada y por esta razón el discurso del milagro descansó principalmente en su capacidad de evidenciar la realización de lo imposible. La introducción de discursos cientificistas en el campo teológico que tradicionalmente veía en los actos prodigiosos la presencia divina llevó a consolidar una mirada resistente a aquello que al ser inexplicable parecía más del orden de la magia.

De esta manera los ideales de salvación y gracia que sustentaban las leyendas milagrosas requirieron un piso más fuerte que dialogara con el cientificismo naciente y que lo pusiera a su servicio y, contrario a lo planteado en siglos anteriores, cobraron mayor relevancia aquellos actos donde el poder rebasaba el orden de obrar o, en palabras de Julia Costilla, se produjo un tránsito de los milagros colectivos a los prodigios de tipo individual. La taumaturgia fue importante porque permitió la cristalización de las devociones en todas sus formas y promovió la gratitud entre los fieles (producción de exvotos).

Los testimonios orales equivalentes a la “fama” difundida en el territorio obraron como mecanismo de afianzamiento de esta creencia ya que no era necesario haber experimentado en carne propia la obra milagrosa sino que bastaba con que alguien cercano hubiese tenido tal aproximación. La fe parecía democratizarse hallando nuevos espacios de difusión en tanto que ya no eran solo las personas con aire de santidad –como los mártires- quienes recibían favores sino que estos se alcanzaban por la piedad divina ante la fervorosa oración, dicha lección se

---

<sup>266</sup> Groot, Tomo III, 1889, p 383

había aprendido a través de la literatura edificante en donde se registraban los beneficios que Dios brindaba a quien solicitaba su favor y se comprometía ante él.

Por otra parte los santuarios ubicados en lugares de difícil acceso configuraron una proyección del ideal de sacrificio en el cual se sustentó la relación de los feligreses con los santos milagrosos: Pagar una “promesa” o “manda” implicaba el esfuerzo que el devoto asumía al hacer presencia en estos sitios, tener una oración fervorosa y una espera sin medida. Muchos de los sitios fueron reconfigurados y ante tal efervescencia la iglesia optó por administrar edificaciones de gran envergadura en las cuales se alojaron tanto las imágenes milagrosas como los exvotos u ofrendas de gratitud.

Así, por ejemplo, De Santa Gertrudis relata el reconocimiento que tuvo la virgen de Lajas entre los pobladores y las prácticas de adoración que comenzaban a configurarse en torno a la Virgen de la Concepción cerca de Ipiales. El clérigo menciona que un señor llamado Manuel quien le solicitó compañía para visitar a dicha virgen y mandarle celebrar misas en solicitud de la recuperación de su esposa; según el hombre, requería de un sacerdote ya que el lugar era despoblado y solo se contaba con el cura de Ipiales que era viejo y se resistía a viajar hasta el sitio por no dejar el pueblo sin sacerdote:

Si V. Paternidad me quisiese hacer el favor, yo le daré bestia en que ir y volver, y se le pagarán las misas a peso que allá es la limosna ordinaria. Yo le dije: Señor don Manuel, y ¿cuánto dista de Pasto este santuario? Él me dijo que cuatro días. Entonces le dije: Vaya usted, y yo mañana le daré la respuesta de si puedo o no ir con usted allá<sup>267</sup>.

Al consultar a otro clérigo llamado Melchor y que ostentaba el título de Comisario de la Cruzada, este le informó que dicho santuario se encontraba despoblado y que el fervor era producto de la aparición que hizo María a una persona devota en una laja para hacer frente a la presencia del demonio entre la gente de la Provincia de los Pastos cerca al río de Guáitara,<sup>268</sup> este suceso llevó a que tanto el sitio como el otro lado del río fueran catequizados gracias a la construcción de un puente que permitió acercar a estas personas al evangelio; Finalmente, el clérigo también reconocía que

---

<sup>267</sup> De santa Gertrudis, Fray Juan, *Maravillas de la naturaleza*, Bogotá, Comisión Preparatoria para el V Centenario del Descubrimiento de América, Instituto Colombiano de Cultura, 1994. Tomo III Cap. 3

<sup>268</sup> Según el relato del clérigo Melchor, el demonio se había instalado en este sitio y buscaba conservar su culto y adoración para que no entrara la luz del evangelio, razón por la cual había trazado surcos “de aparecerse en una forma horrorosa a todos los que querían acercarse a bajar al Guáitara (río) y si iban a caballo se les ponía sentado en la grupa. Era esto de manera, que atemorizada la gente no había quien se atreviese a ir a dicho paraje”

La Virgen ha ido perseverando su obra, y con el tiempo se ha formado en la dicha piedra la imagen de realce con mucha perfección, y con ello ha ido aumentando la devoción y las romerías a visitarla, y ha hecho varios milagros.<sup>269</sup>

Por otra parte, las solicitudes relacionadas con prácticas devocionales de los civiles son también asumidas como evidencia de la cultura espiritual de la época; esto permitió que los oratorios se presentaran como una rogativa al clero para autorizar rituales y celebraciones en espacios domésticos.

Para María del Pilar López, la difusión de los oratorios se relaciona con la dinámica urbana y la importancia que adquiría la ciudad en la cual se centralizaba el orden y la estabilidad familiar; de esto dan cuenta las transformaciones de las casas que incorporaban estos sitios como “solemnes” y “privilegiados” espacios para el culto.

Al revisar algunas fuentes históricas esta autora identifica los principales santos, ornamentos y elementos que componían los altares de las principales familias entre los cuales se encuentran los monogramas que corresponden a la sagrada familia (la Virgen, san Joseph y Jesucristo), el Niño Jesús, los ángeles (en especial el de la guarda), así como otros santos de protección y asistencia especial: san Isidro, san Victorino, el Señor de la Humildad y santa Bárbara<sup>270</sup>. Entre los mártires y figuras que inspiraban la fe cristiana se encontraban san Francisco de Asís, San Agustín, san Ignacio, santo Domingo y otros santos como san Francisco Xavier, y San Antonio de Padua, además de las Vírgenes: Nuestra Señora de la Concepción, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora de la Pobreza, la Virgen del Campo y Nuestra Señora del Topo.

Otros objetos reconocidos por la autora como importantes dentro de los oratorios fueron los cuadros de algunos reyes de España (San Luis Rey de Francia en el siglo XIII, Fernando II el rey Católico), esto se explica por

la actitud que tuvieron durante su reinado, la cual fue coherente con su política religiosa encaminada a la lucha contra la herejía y la creación de la unidad del territorio centrada en la fe y bajo el signo del cristianismo. Por otro lado, algo que caracterizó a estos reyes fue la búsqueda de cohesión social con el apoyo de la religiosidad colectiva. Desde el siglo XVI se dio una especial cercanía entre el pueblo

---

<sup>269</sup> De Santa Gertrudis, 1994, Tomo III Cap. 3

<sup>270</sup> Según María Cristina Pérez la sociedad colonial tenía un especial afecto por las imágenes de Santa Bárbara y Santa Lucía y la creencia en que éstas podían incidir en el progreso y bienestar de los poblados. Además, la Iglesia utilizó la intercesión de los santos, a través de las imágenes, como puentes entre la divinidad y los hombres, recalcando que los mártires intercedían ante Dios por los hombres y que los protegían de enfermedades y otras tantas calamidades. Pérez, Pérez; María Cristina, I constitución sinodal 1717-1762. ii. real providencia del obispo de Popayán, Gerónimo Antonio de Obregón y Mena. En: *Historia y Sociedad*; núm. 13, 2007, p 265, Recuperado: 30/10/2014

[http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=archive&order=&q=milagro&\\_action\\_search=Buscar#sthash.fWhhiM4m.dpuf](http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=archive&order=&q=milagro&_action_search=Buscar#sthash.fWhhiM4m.dpuf)

y el rey, un vínculo emocional y un afecto casi familiar, que surge entre ellos, fundado principalmente en una política religiosa y en el principio del ejemplo de vida del monarca. La gente compartía con el rey sus creencias y le gustaba estar enterada de todo lo que él hacía y le sucedía. El rey, a su vez, respetando las tradiciones de su pueblo, visitaba los santuarios, realizaba las peregrinaciones, se interesaba por las noticias relacionadas con los milagros y las apariciones y hasta cumplía con las mismas penitencias que al pueblo se le imponían<sup>271</sup>

La consideración de estos espacios como testimonios indirectos del milagro o de lo milagroso se realiza a partir de los planteamientos expuestos por Ángela Muñoz, ya que se entiende que

...el milagro puede llegar a ser la concreción positiva de un acto de fe por el que se vinculan el beneficiario de una gracia y, en ocasiones, el inductor de la invocación con el santo que canaliza la concesión. Dentro de este esquema, la elección del santo en cuestión incluye en sí misma un acto de fe individualizado, que se convierte automáticamente en testimonio de una devoción.<sup>272</sup>

A través del análisis de los oratorios también es posible comprender la relación del milagro con las devociones promulgadas, así como el sentido de la elección y las conexiones existentes entre las dimensiones públicas y privadas de los actos de fe; pues estos se convirtieron en una estrategia para sortear las dificultades del terreno y de salud de los obispos y curas en los diferentes poblados, aunque desde las bulas de la Santa Cruzada se ordenaba “que no se dé ninguna licencia si primero los subdelegados particulares de los obispados no lo consultaren al subdelegado general, para que con justificación de las calidades de las personas y necesidades que para ello ocurrieren, puedan darse estas licencias y no de otra forma”.<sup>273</sup>

En las solicitudes enviadas por los curas al Obispado de Popayán se observa que las principales razones que movilizaban su petición tenían que ver con los caminos pantanosos, quebradas y las dificultades que representaba la temporada de lluvias; asimismo se menciona la gordura de algunos sacerdotes que les impide desplazarse hasta las capillas principales para officiar el sacramento de la misa.

En muchas ocasiones el éxito de estos lugares privados que se aprobaban en las haciendas conducía a la instauración de capillas auxiliares o Vice parroquias lo que

---

<sup>271</sup> López María del Pilar, *El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana en Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII*, *Ensayos. Historia y teoría del arte*, vol. 8, No 8, Bogotá, 2003, Universidad Nacional de Colombia, p. 208

<sup>272</sup> Muñoz Fernández Ángela, “El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, En: Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, *La Religiosidad Popular*, Tomo I Antropología e Historia, Anthropos, Barcelona, 1989, 177.

<sup>273</sup> Ley XXII, Madrid, junio de 1634, Libro I Título XX De la Santa Cruzada. En: España. Recopilación de leyes de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos I nuestro señor. España: Ignacio Ibox, 1841, p. 124

ocasionaba una dispersión espiritual de los feligreses; al respecto, en la *Relación de la Provincia de Antioquia*<sup>274</sup>, el Gobernador Francisco Silvestre mencionaba los “males en lo espiritual, o civil en lo espiritual” que nacían con tal proliferación:

...a título que tienen la misa cerca, no acuden a la Parroquial de los vecinos; aunque está mandado por el Sor. Obispo que se les explique la Doctrina, por los capellanes, no lo hacen; o no se sabe cómo lo hacen. Como no frecuentan su parroquia, ni los seglares conocen a su propio Párroco o Pastor, ni éste a sus ovejas; y solo acuden cada año a la Parroquial para el cumplimiento de Yglesia, y algunas veces con trabajo. No toman afección a su parroquia y lo padece el culto de ésta, y su ornato, obligado a nuevas Quentas o Limosnas, para él que no dejan de cogerse con pretexto de piedad. El Capellán de la Capilla o Vice Parroquia, logra también uno, con que además de la comodidad propia, y de su Familia, en tener la misa dentro de casa, que es hacer su propio negocio; pues a título de celebrar la fiesta de la Patrona, y hacerle su Novena, nombra un Alférez de aquel Partido, o se mueve a que la pida, y este costea, y paga la misa, sermón, Pólvora (porque si no hay este ruido no parece que hai fiesta) cera y aun la comida a los convidados que no son pocos.<sup>275</sup>

La misa y la celebración de los sacramentos se regulaban a través de mandatos de los obispos, de manera que en estos solo se permitía comulgar y las hostias se llevaban solo en los momentos en los que se impartía la comunión; no obstante, los oratorios fueron un *foco* importante para la difusión de la religiosidad doméstica y por tanto, para la popularización de algunas prácticas como los oficios de difuntos y celebraciones del año litúrgico;

Además se llevaban a cabo los ejercicios de perfección del espíritu, en donde las personas se entregaban a sus devociones, al culto de Dios, la Virgen María y los santos, al recogimiento y a la lectura de novenarios, a los rezos del mes de mayo, del rosario, de dolientes, y a las oraciones correspondientes a cada festividad religiosa. Se realizaban los actos de penitencia, con los castigos y mortificaciones que los hombres se imponían, y también la enseñanza de la fe.<sup>276</sup>

De esta manera, a finales del siglo XVIII fue común que la piedad se diversificara y encontrara otros espacios hacia los cuales se buscaba extender el culto; razón por la cual la instrumentalización o uso del milagro tuvo como consecuencia la regulación espiritual de la vida pública. Aquí, la función del milagro no consiste solamente en legitimar la presencia de un santo, orden religiosa o de la iglesia misma en un poblado o provincia sino que trasciende hasta encontrar un sitio en la vida doméstica que impulsa la configuración de la religiosidad popular.

---

<sup>274</sup> En la edición de este texto se resalta que la relación empezó a escribirse por el Gobernador Silvestre en 1786 y se terminó en Madrid hacia el año 1797.

<sup>275</sup> Silvestre, Francisco. *Relación de la provincia de Antioquia* (Transcripción introducción y notas: David J. Robinson) Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, 1988. F. 57, p. 211.

<sup>276</sup> López, 2003, p. 200

Los principales elementos que circularon a través de los oratorios fueron las oraciones y novenas. A nivel Doméstico, López señala que en los oratorios se llevaban a cabo oraciones constantes al ángel de la guarda y a san Joseph, al igual que a la reconocida Virgen de Chiquinquirá; al respecto también indica que

Fueron muchas las novenas que se rezaron en las casas de Santa Fe: la Novena en Reverencia a san Francisco de Sales, la Novena de la Concepción Inmaculada Reina y Emperatriz de los Cielos, la Novena en honor de san Joaquín y memoria de sus especiales gozos, la Novena de la Santísima Virgen María en sus Dolores, la Novena del Glorioso Patriarca san Joseph y la Novena de santa María Magdalena. Muchas de éstas, de oraciones manuscritas pasaron a ser publicadas como Día de la Grande Reyna, y ejercicio de un día de cada mes, dedicado al culto y memoria de Nuestra Señora por el doctor Juan Bautista de Toro, capellán y director de la congregación de la escuela de Cristo en la insigne capilla del Sagrario de la Iglesia Metropolitana de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada, año 1711.<sup>277</sup>

Al analizar los casos milagros para la España del siglo XVII, Rafael Carrasco argumenta que los testimonios son un acto propagandístico de la fe católica; por ello sostiene que “los milagros nos aparecen como productos complejos, más vinculados con las técnicas modernas de manipulación de la opinión que con la vida religiosa.”<sup>278</sup>. De esta manera, pone de manifiesto que más que una forma espiritual vinculada a un periodo de tiempo, los milagros son una forma discursiva que puede verse como un vehículo de dominación católica.

## **6.1 La configuración de la Religiosidad Popular**

La configuración de la religiosidad popular correspondió a una dinámica que relacionaba directamente la cultura espiritual y la cultura material. En términos de lo visible y lo No-visible.

Es por ello que la imagen se convirtió en el epicentro de este proceso, pues proveyó numerosas “formas” que era posible llenar con diversos contenidos y que se convertían en uno de los eslabones para el sostenimiento de la fe; en consecuencia la fábrica de iglesias, santos, leyendas u otros espacios que alimentaran el capital espiritual siempre estuvo ligada tanto a antiguas formas aprendidas (provenientes de la historia eclesiástica española) como a los discursos sociales, políticos y religiosos cuyos dominios tenían alcances continentales.

La consolidación de los íconos como vía de excitación de los sentidos y de exaltación de ciertas virtudes o valores morales llevó a la comprensión o asimilación de las prácticas de religiosidad española y a consolidar unas versiones propias o autóctonas de las mismas. Según

---

<sup>277</sup> López, 2003, p. 207

<sup>278</sup> Carrasco, p. 401

Marion, el ícono “designa una doctrina de la visibilidad de la imagen, más exactamente del uso de esta visibilidad. (...) ante el icono, siendo el que ve, me siento visto (*debo sentirme así para que se trate efectivamente de un icono*)”.<sup>279</sup>

La elección de los santos permitió también fijar una mirada de lo “invisible” que equivalía al milagro, en lo “visible” que corresponde a las imágenes, cuadros e incluso los testimonios orales que se construían alrededor de él; la experiencia de la observación es asumida por Marion como el foco de esta elaboración, ya que

La mirada insufla lo invisible en lo visible, no para hacerlo menos visible sino, al contrario, para hacerlo *más* visible: en lugar de experimentar impresiones caóticamente informes, vemos así la visibilidad misma de las cosas. Lo invisible pues, y sólo lo invisible, hace lo visible real.<sup>280</sup>

El segundo orden de importancia entre dichos eslabones fue el de las prácticas religiosas, aquí se incluyen las actividades que regularon la piedad colectiva: plegarias, festividades, rogativas, fraternidades y manifestaciones colectivas que agrupaban los ideales de la institución. El establecimiento de este eslabón fue el de más largo aliento y coexistió de manera similar a lo largo del territorio americano; es por esta razón que el “brote” de la santidad se vincula con una estrategia político religiosa que requiere un abordaje en detalle.

Al respecto, es importante considerar la idea de comunidad que permanecía en la visión española desde el siglo XVI y que se generó tras la unión y las modificaciones en la corona; así,

la ‘nueva España’ que se creó tras la unión de las Coronas de Castilla y Aragón bajo los Reyes Católicos –y después de la conquista del Reino de Granada (en 1492), del Reino de Navarra (en 1512) y de los territorios americanos-, y tras el ascenso al trono de Carlos I, estaba obligada en la política europea a una necesaria renovación de las estructuras de poder, y a la creación de ‘nuevas imágenes del pasado que explicaran y ensalzaran la posición alcanzada.’<sup>281</sup>

Desde este punto de vista, la consideración política del milagro sugiere la revisión de los poderes a pequeña escala o ‘locales’ y su comunicación con los poderes continentales de la corona; pues a través de ellos no se difundía únicamente la propaganda espiritual y económica sino “construir una idea de España como colectividad susceptible de dar un

---

<sup>279</sup> Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, El lago Ediciones, Castellón, 2006, p. 110

<sup>280</sup> Marion 2006, p. 22

<sup>281</sup> Gómez Zorraquino, José Ignacio, Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII, En: *Jerónimo Zurita, Revista de Historia, Dossier fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII*, Vol. 85, 2010, p. 39

sentido de pertenencia general, y en particular, a esos nuevos grupos burocráticos o guerreros dispersos por los espacios dominados en los que representarán y proyectarán el poder real”<sup>282</sup>

El sentido de identidad que migró con las comunidades religiosas tenía sus raíces en una perspectiva para la cual la ciudad era un constructo fundamental; a través de ellas se “idealizaba” la comunidad lo cual producía un puente con lo mítico y lo heroico que se duplicaría en los relatos de fundaciones de pueblos, en la descripción de la llegada de los religiosos a las provincias y en la asistencia divina que recibieron. Gómez Zorraquino, en el caso español esta fue la primera conformación de una *patria* que se componía de un territorio físico, con sus leyes, con sus instituciones, con sus tradiciones, etc cuya principal competencia eran otras ciudades y cuyo interés era el honor.<sup>283</sup>

Aunque dicho sentido se intentó transmitir desde las disposiciones del Régimen, el contexto del Nuevo reino de Granada ofrecía sus propias dificultades para los conquistadores de almas; ya que la “propaganda” de estas ideas -que tuvo gran extensión en España apoyada por la reivindicación de las reliquias, la publicación de hagiografías (gracias a la existencia de imprentas) y la identificación de los santos como “héroes”-no tuvo un eco inmediato entre los pobladores, ni un medio por el cual difundirse y mucho menos un reconocimiento colectivo de los símbolos que circulaban.

De esta manera, el trabajo de los religiosos requirió otras herramientas que facilitaran a los habitantes del Nuevo Reino de Granada asimilar, comprender e interiorizar el discurso y el milagro fue uno de ellos. La hagiografía, cuya transmisión descansaba en la palabra escrita tuvo que ser puesta en la oralidad, el uso de analogías entre los dioses locales y el Dios español fue pieza clave para las obras de sacramentalización y la construcción simbólica de los objetos de devoción requirió de una validación que develara el poder único que encarnaban. De esta manera, aunque las fuentes de inspiración fueran las mismas, no es posible decir que las técnicas de elaboración o los recursos fueran los mismos.

Por otra parte, la veneración que era una práctica constante en la Iglesia Católica desde el siglo IV<sup>284</sup> fue rápidamente acogida y asimilada por los habitantes del Nuevo Reino de Granada y los sitios de romería e incluso las imágenes encontraron su relevo con nuevas reliquias. Según Marion, la imagen se da a venerar, lo cual supone una relación distinta a la

---

<sup>282</sup> Wulff, Fernando, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003, p 18, citado en: Gómez Zorraquino, 2010, p. 39

<sup>283</sup> Gómez, 2010, p. 43

<sup>284</sup> Gómez. 2010, p. 46

adoración a la que se oponía la iglesia católica. Marion lo explica al referirse a la “veneración respetuosa”, que

no se confunde con la adoración: ésta en efecto, concierne a una naturaleza (real), aquella mirada (irreal, intencional), ante el icono, no hay que adorar, puesto que el soporte visible y real (la imagen con su material) no merece lo que requiere únicamente una naturaleza divina (en la Eucaristía, por excelencia) ; pero hay que venerar –es decir, remontar la mirada- a través de la imagen visible y exponerse a la invisible contra-mirada del prototipo.<sup>285</sup>

La Contrareforma, el Concilio de Trento y otros acontecimientos ocurridos en la segunda mitad del siglo XVI en España<sup>286</sup> habían reforzado la idea de culto, por lo cual se extendió con mayor potencia hacia las provincias, en especial aquellas con fuerte presencia indígena o lejanas y de difícil acceso, que requerían mayores esfuerzos para desterrar a los demonios y lograr la obediencia.

A nivel cultural, el impacto de estos hechos tuvo también un alcance Peninsular. Como le retrata Schwartz:

América, con su vasta extensión y su gran cantidad de personas hasta ahora desconocidas, abría la posibilidad para proyectos utópicos y milenaristas de una Iglesia renovada, además de la oportunidad integración y ampliación de nuevos elementos en el conjunto de creencias populares, ella también ofrecía un ambiente fértil para el desarrollo de dudas y cuestionamientos sobre las certezas del dogma. Como en España y Portugal había en el Nuevo Mundo una soteriología disidente que encontraba ejemplos en todos los ámbitos sociales. Los panaderos, zapateros, mestizos encomenderos, gobernadores y ocasionalmente clérigos dieron voz a los sentimientos de la tolerancia y el relativismo religioso. Estas expresiones a menudo surgidas a partir de una apertura mental hacia otros medios de influir en lo sobrenatural, algunas veces se basaron en un puro y simple materialismo y otras veces nacían de un cristianismo universalista abrazador que enfatizaba en la caridad y la paz.<sup>287</sup>

Introducir los santos y oraciones en el espacio doméstico constituye un acto fundamental para la devoción en tanto que implica la construcción de una “familiaridad” con el ícono visible que conectaba a las personas de forma amorosa con dicha figura en la cual se representaban o materializaban dogmas, preceptos y los sentimientos mencionados (identidad, fraternidad, intercambio).

---

<sup>285</sup> Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006, p. 111

<sup>286</sup> Gómez reconoce entre estos acontecimientos: el ejemplo de Felipe II con la colección de 7422 reliquias recogidas de diferentes puntos de Europa y reunidas en el Escorial, la canonización de Diego de Alcalá (1588), la edición por tercera vez del martyrologium romanum (1583), el descubrimiento de una antigua catatumba cristiana en Roma (1578) y la bula de Gregorio XIII que disponía la veneración de los santos naturales de cada diócesis en las iglesias españolas. Gómez, 2010, p. 46

<sup>287</sup> Schwartz, Stuart B, *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, Companhia Das Letras, Editora da Universidade do sagrado Coração, Sao Paulo, 2009, p. 261

A nivel local, la existencia de un santo mezcló las expectativas de los habitantes en las provincias con aquellas que se también correspondían a la forma española de considerar a los protectores; al respecto Gómez indica que

las comunidades (...) buscaban que sus santos patronos cohesionasen al máximo a sus pobladores y que, a la vez, contasen, con respecto a sus posibles competidores, con la máxima preeminencia (...), con un gran prestigio personal, con un significativo atractivo de veneración, con capacidad taumátúrgica y milagrosa, (...) y específicamente, que el natalicio del santo patrón se hubiese producido en la comunidad que lo reclamaba como tal.<sup>288</sup>

Argumenta también este autor que este último asunto se relaciona con que en España durante los siglos XVI y XVII la patria se identificaba con la ciudad natal; por el contrario, en el Nuevo reino de Granada, no es posible considerar la contundencia de este vínculo socio-espacial aunque las fuentes evidencian los esfuerzos de algunas órdenes por establecer esta dinámica pues algunas hagiografías escritas daban relevancia al asunto territorial en la relación de los santos y sus seguidores.

Así, mientras en los ejemplos mencionados por el autor se sugiere que después de la canonización del apóstol Santiago los siete “varones apostólicos” eran los santos más demandados, en el Nuevo Reino de Granada se registra una nutrida devoción por una gran diversidad de ellos e incluso en el caso de la Virgen las advocaciones eran variadas; por tanto, la selección de patronos se realizaba más por las “causas” que defendía que por su relación con las poblaciones.

Sin embargo, es importante reconocer que la *invención* de las imágenes o santos que en muchas ocasiones incluía el establecimiento o creación de un milagro inicial, se derivaba de los patronazgos. Tal como se mencionó en los capítulos anteriores con los casos de San Francisco de Borja y Francisco Javier los jesuitas implementaron esta estrategia con el fin de replicar y fortalecer los cuerpos sociales y las congregaciones.

De la misma manera que se promovía el sentido de identidad, se estimulaba la devoción popular por sus aportes a la cohesión social. Tal como ocurrió en España, las fiestas de exaltación eran un escenario en el cual las jerarquías hacían presencia y muchas de ellas eran punto de encuentro para autoridades eclesiásticas y civiles. El sentido de la fraternidad se sustentaba en las actividades colectivas y con la presencia de los santos se dinamizó también el uso de oraciones. Para Raquel Fischer la plegaria es un gesto celebratorio que encierra una espiritualidad caracterizada por una “razón itinerante” que transita entre la fe terrena y la

---

<sup>288</sup> Gómez, 2010, p. 51

visión eterna<sup>289</sup> lo cual equivale a que esta se encuentra en la frontera que separa la visión racional de la trascendental.

Los aportes de Fischer son valiosos para comprender la configuración de la religiosidad popular en el Nuevo Reino de Granada. Sus planteamientos sobre la *objetividad* que alcanza el dogma en la plegaria ya que resignifica la experiencia religiosa personal y comunitaria. Toda rogativa propone un diálogo –diferente al sermón en el que principalmente se apela a la escucha paciente del receptor- y por ello el devoto se asume como interlocutor de una conciencia superior, pero es importante mencionar las diferencias del acto personal y el colectivo.

Mientras la oración incluye algunos componentes actitudinales pertenecientes a la meditación y la respuesta del santo es importante ya sea mediante promesas o “voces internas” que transmiten un mensaje, la plegaria o rezo contiene en su esencia misma una fuerza particular; “Por eso en la lectura de una plegaria, aun cuando se intente mantener una distancia “descomprometida”, el espíritu entra en una atmósfera diferente de la estrictamente racional y participa de una corriente vital que lo vivifica interiormente”<sup>290</sup>

En los casos estudiados como por ejemplo el de la madre Francisca del Niño Jesús, se menciona que ella se comunicaba con sus devotos a través de sueños, con voces internas derivadas de sus solicitudes o mediante impulsos que recibían para la acción. Las cualidades dialógicas no se agotaban en la palabra sino que se referían a encuentros de varios tipos: con Dios, con el hermano, con un maestro o con un discípulo<sup>291</sup>

Con la plegaria y rogativas –que se hacían a los santos de manera pública en las principales iglesias de las provincias se sella la tendencia cohesiva del milagro, pues este se renueva, se afianzan los votos o promesas de los creyentes, se establece la expectativa del cumplimiento ante la demanda colectiva y se asegura una continuidad del acontecimiento o permanencia histórica. El núcleo, según Fischer es el sentimiento de fraternidad a partir del cual se erigen los vínculos entre los miembros de una comunidad debido a que “el vínculo de la fraternidad en su doble dimensión, histórica y eterna, recupera el sentido, especialmente, cuando las ambivalencias de la vida calan la existencia y lo absoluto pierde validez. Sobre

---

<sup>289</sup> Fischer, Raquel, *Hermenéutica filosófica de un texto de plegarias*, En: *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 11, 2006, p. 117

<sup>290</sup> Fischer, 2006, p. 119

<sup>291</sup> Fischer, 2006, p. 123

esta base ontológica echa raíces la comunidad incluso la filosófica, y funda su permanencia histórica”.<sup>292</sup>

La exposición de la fe en la esfera pública también se puede considerar determinante en las nuevas formas de asumir el milagro; el elemento del don cobra vida cuando se da rostro a las plegarias y la mística se evidencia en las formas subjetivas que la acompañan. De esta manera, también existe un tránsito desde el individualismo hacia el colectivo que compone la unidad eclesiástica y que valida al catolicismo.

Lo anterior se cruza con la disputa entre la Reforma y la Contrarreforma de la cual se derivó el sentimiento de unidad católica y que Jaime Humberto Borja denomina “cuerpo místico eclesial” retomando los postulados de Michel de Certeau quien asegura que en dicho cuerpo debía simbolizar y sostener la “estabilidad” de la Iglesia y “permitía una mejor ordenación del espacio social, al tiempo que se convertía en un vínculo cultural que articulaba lo público y lo privado”.<sup>293</sup>

El éxtasis místico fue la principal fuente creativa del milagro durante la época estudiada; tal como se mencionó en los capítulos anteriores, las leyendas de vidas ejemplares se escribían bajo el esquema barroco impartido a través de la representación de los mártires europeos pero su contenido proyectaba las virtudes ansiadas entre la sociedad neogranadina.

La vida conventual y monástica se convertía en sí misma en un ejemplo comunitario y fraternal que disfrutaba de los favores derivados de su fe íntima, expuesta a los ojos de los pobladores en los templos y amparada nuevamente en la oración como práctica que conducía a la salvación.

Con el establecimiento de las “comunidades orantes” y del culto organizado alrededor de los rezos y plegarias se establece también un vínculo que sostuvo la presencia y legitimidad de la iglesia al interior del espacio doméstico. Así, tanto las prácticas (rezo del rosario) como los espacios (oratorios) fueron determinantes en la proyección de la vida fraternal y en la generación de una experiencia que permitía sentir la  *fuerza*  de la unidad; según Fischer este vínculo hace posible ahondar la experiencia religiosa en la reconciliación profunda con las fuerzas de la vida y la conciencia de la unidad de la historia. Fischer.<sup>294</sup>

Por último, el sentido de intercambio asociado a los beneficios del don enlazó desde los primeros años de la conquista lo  *no visible*  de los rituales ancestrales. El espíritu animista de

---

<sup>292</sup> Fischer, 2006, p. 119

<sup>293</sup> Borja, Jaime Humberto, El discurso visual del cuerpo barroco neogranadino, En: *Desde el jardín de Freud* N°2, Bogotá, 2002, p. 170

<sup>294</sup> Fischer, 2006, p. 128

los indígenas encontró empatía en la fe española así como en la *magia* que contenían los milagros. El asombro ante lo maravilloso fue el primer intercambio al que estuvieron expuestos tanto pobladores como conquistadores que observaron también la ofrenda constante en favor de los dioses y el poder simbólico que contenían estos actos lo cual influyó posteriormente en el sentido utilitario que adquirió el milagro y que se aborda en el siguiente apartado.

Desde afuera, las condiciones de posibilidad del milagro en la religiosidad neogranadina permiten ubicar los sucesos prodigiosos en una lógica de la paradoja. Así, es posible citar al menos dos de ellas reflejadas en las fuentes que se abordaron a lo largo de las páginas anteriores.

La primera de estas paradojas corresponde a la negación del milagro por las autoridades eclesiásticas que a partir de Trento regularon su producción tanto en Europa como en tierras americanas; no obstante, la emergencia y profusión en el Nuevo Reino de Granada manifiesta la poca atención que tuvo esta disposición por parte de las comunidades religiosas; asimismo, es posible que el escaso registros de historias y testimonios que aún se conservan también se deba a un tipo de protección ante las normas pues muchos de los misioneros y clérigos vieron en ellas una forma de contribución directa al espíritu de unidad y la fuerza cohesiva en territorios dilatados y carentes de un orden sociopolítico que correspondiera a las funcionalidad que requería la corona.

La segunda paradoja se refiere a las condiciones materiales de la época; la pobreza y dificultades enfrentadas por los habitantes del Nuevo Reino de Granada no parecían proporcionales a las formas de vida conventual y eclesiástica debido a que en estas se manifestaba una abundancia económica latente. Los materiales, ornamentos y alhajas de los principales templos eran ostentosos en tanto que la mayoría de los devotos no parecía contar con un nivel de vida correspondiente a ello. Aunque a simple vista la paradoja es precisa, esta situación ofrece la condición perfecta para el deslumbramiento del devoto que ve en ella la muestra de la presencia de Dios en las situaciones más adversas; esto puede interpretarse al contrastar la postura de Marion cuando establece que “la paradoja nace de la intervención en lo visible de lo invisible, sea cual sea. De ahí su efecto inevitable, en el pensamiento así como en lo sensible: la paradoja deslumbra, sorprende el espíritu y choca la vista de manera que,

lejos de colmarlos, su exceso mismo de visibilidad los hiere. (...) los milagros suscitan tanta más resistencia en la medida en que su efectividad no puede contestarse”.<sup>295</sup>

El milagro fue una idea que se instaló en el imaginario local como un asunto práctico, de allí el utilitarismo con que se asumió durante los siglos XVII y XVIII: de ser una herramienta propagandista pasó a convertirse en una respuesta a la encarnación mística y, finalmente, se implementó como un elemento de cohesión que logró un eco especial entre los criollos que promulgaban el catolicismo.

### **6.1.1 La relevancia del milagro terapéutico**

La prevalencia de un orden popular que invertía la jerarquía de los milagros propuesta por Tomas de Aquino fue la principal impronta de la época, en donde el discurso manifiesto “en el papel” que prohibía la expansión de manifestaciones sin aprobación eclesiástica no correspondía con la proliferación de las prácticas. Así, los hechos relacionados a la curación que antes no se consideraban determinantes de la santidad cobraron relevancia y las vidas ejemplares cada vez fueron más anónimas para los pobladores de las provincias que vieron en las imágenes una alternativa a sus dificultades.

Bon y Leuret<sup>296</sup> la clasificación de los milagros de fe no se ubica en un plano netamente figurativo sino que también atiende a una profundidad de los hechos. Estos autores proponen una división también proveniente de la teología, que los divide en: milagros *supra naturam* como aquellos que superan de manera absoluta las fuerzas de la naturaleza (como los de la resurrección), los *contra naturam* cuyo efecto producido parece contradecir al que hubiera debido ocurrir según las leyes naturales (como la salvación ante los desastres naturales) y, por último, los milagros *praeter naturam* que se refieren a los sucesos en los cuales no se sobrepasan la fuerzas de la naturaleza sino de manera relativa y en cuanto al modo de obrar (estos corresponden a las curas milagrosas).<sup>297</sup>

Bajo esta perspectiva, y según lo abordado en los capítulos anteriores el siglo XVIII privilegió la invención y circulación estos últimos y conforme aumentaron los casos relatados y la transmisión de los mismos entre los pobladores, la fama de los milagros se incrementó y el uso de la fe se trasladó de la figura a los objetos con gran facilidad.

---

<sup>295</sup> Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006, p. 22

<sup>296</sup> Bon y Leuret, 1953

<sup>297</sup> Bon y Leuret, 1953, p. 26

Por otra parte, el uso colectivo la fuerza de la rogativa pública y los favores de la oración colectiva pretendía ser la regulación de devociones emergentes a lo largo del territorio pero la fe operaba ya bajo la lógica de causa y efecto y la oración en lugar de ser la vía del perfeccionamiento o la salvación era un instrumento para la consecución de favores inmediatos.

Los exvotos se convirtieron en una forma de dar cuenta de la relevancia de los milagros particulares entre la sociedad neogranadina de finales del siglo XVIII y principios del XIX donde prevalecían los milagros materiales y, por supuesto la gratitud devocional; es importante señalar que no existe un número generoso de ellos y no son claras las razones por las cuales no se produjeron o conservaron. Los inventarios pictóricos relacionan la existencia de exvotos en poblaciones como Monguít (1774, dedicado a la virgen de esa ciudad por proteger a un cura de la orden de San Agustín que sufrió un accidente en un viaje a Bogotá), Tópaga (principios del siglo XVIII, en agradecimiento a San Judas Tadeo por la protección a sus fieles), Cuítiva (en honor a la Virgen de los Dolores por auxiliar a un miembro de una familia, Medellín (1776, *Exvoto de Juan Salvador de Villa*, que muestra a un clérigo encomendado a la virgen de la Candelaria por la construcción del templo) y Rionegro (1790, *Exvoto de José Felix de Restrepo y Francisco Mejía*, que pone al sacerdote y funcionario señalados bajo la protección de Jesús ); estos exvotos se representaban en formas diversas que iban desde las pinturas individuales y en serie de diferentes tamaños hasta las estatuas elaboradas por solicitud de los devotos para agradecer la intervención del santo o advocación mariana<sup>298</sup>

Los temas de los que habla esta relación se asocian a las causas en las que el ícono intervenía y que naturalmente se relacionaron con las necesidades de la población: el auxilio en casos de riesgo o accidentes (como en el caso de los indígenas a quienes se les protegía contras las mordeduras de serpientes), afecciones o enfermedades graves (ver imagen 10), protección de la empresa evangelizadora o de las causas independistas.

---

<sup>298</sup> Londoño, 2012, p 293. En su estudio, el autor menciona a Tópaga y Cuítiva como pueblos en donde la presencia indígena era significativa.



**Imagen 8.** Exvoto a la Virgen del Rosario, Siglo XVIII, Museo Colonial, Bogotá



**Imagen 9.** Detalle del exvoto a la Virgen del Rosario. Siglo XVIII Museo Colonial, Bogotá

En los exvotos de finales del siglo XVIII se observa la imagen de la virgen coronada, lo cual implica su reconocimiento por las autoridades y generalmente acompañada de dos figuras a quienes favorece. Así, en las imágenes 8 y 9 correspondientes a un exvoto existente en el museo colonial, posiblemente de origen limeño, se presenta la ferviente devoción del alférez frente la Virgen del Rosario. El hombre porta una bandera (o estandarte) que permite identificar su oficio honorífico como jefe de las tropas reales; en el contexto indiano esta figura tenía gran reconocimiento durante las fiestas y ceremonias oficiales ya que, además de porta este símbolo de “soberano” se encargaba de financiar los homenajes; de esta manera, los exvotos también difundían las prácticas religiosas entre los pobladores.

En otros casos, estas pinturas representaron la devolución de la salud; como ocurre en la imagen 10, un óleo de 1813 en el cual se da relevancia al cuadro milagroso de la Virgen de Chiquinquirá y unos devotos aparecen en actitud de oración frente a él. Según narra la leyenda en la parte inferior, el prodigio curativo fue obrado por la advocación en María de Jesús Jaramillo, quien aparece incorporada en su lecho y acompañada de su esposo.



**Imagen 10.** Anónimo. *Exvoto de doña María Jesús Jaramillo y Gavidiria.* Óleo sobre tela, 1813

## CONCLUSIONES

Las *formas espirituales* promovidas por la Iglesia Católica en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial vinieron de la mano de los españoles y fueron objeto permanente de disputa. Sin embargo, muchas de las poblaciones nativas lograron niveles de apropiación simbólica que llevaron a un diálogo de creencias y saberes o a resistencias culturales que posteriormente se convertirían en conflictos legales cuyos testimonios reposan en algunos archivos judiciales del país.

La circulación de poderes estaba ligada tanto al ámbito “oficial” como al “popular”, es decir, a aquellos reconocimientos que persistieron como vínculo con los saberes nativos u originarios. El poder otorgado por lo divino era la base fundamental del primer ámbito en el cual la aprobación de la Iglesia era el principal criterio que se tenía frente a un acontecimiento maravilloso; por tanto, la aparición, renovación o riqueza taumatúrgica de una imagen siempre estaba mediada por un reconocimiento del clero.

Por otra parte, el ámbito popular fue un lugar de encuentro entre las manifestaciones impuestas y la ritualidad que existente entre los nativos hispanoamericanos. Muchas de las devociones y prácticas vigentes en la actualidad provienen de estas nuevas versiones que sufrieron los rituales traídos por los misioneros y los hallados en algunos sitios colonizados. Tal como lo señala Stuart B Schwartz,

el cristianismo y la religión amerindia no eran "alternativas mutuamente excluyentes", entre las cuales los indios o los Europeos tenían que elegir, y sus sistemas de creencias convivían en mayor o menor medida en la sociedad colonial. Las Américas se convirtieron en el centro de un nuevo sincretismo en una escala gigantesca. Fue un proceso multidireccional de absorción, adaptación e incorporación, pero siempre en desequilibrio debido a las fuerzas desiguales de las tradiciones involucradas y la capacidad de la cultura hispana de limitar, extirpar, censurar y reprimir, con los instrumentos del Estado y la Iglesia, o cualquier cosa que pudiera impugnar su cosmografía.<sup>299</sup>

Durante el periodo colonial la Iglesia procuró impulsar la catequesis e inculcar mucho más las devociones; el ambiente que se intentaba crear en el Nuevo Reino de Granada buscaba replicar la esencia del catolicismo español; reino que en ese entonces se caracterizaba por ser netamente mariano. Las manifestaciones de fe, la moral impuesta y los rezos competían con las supersticiones y la existencia de otros rituales ya existentes y afianzados;

---

<sup>299</sup> Schwartz, Stuart B, *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, Companhia Das Letras, Editora da Universidade do sagrado Coração, Sao Paulo, 2009, p 261

por lo cual los misioneros nuevamente usaron múltiples estrategias para lograr la transmisión de su doctrina.

En medio de estas fuerzas contradictorias, “algunas de las manifestaciones del culto mariano y de los santos existieron y se perpetuaron, protegidas por el clero, pero alejadas de la vivencia litúrgica, cuyo ritualismo impedía su desarrollo armonioso”<sup>300</sup>. Además, la existencia de una fuerte tendencia barroca apoyó el despliegue de la religiosidad; la necesidad de milagros, la multiplicación de las peregrinaciones, la creación de las cofradías y asociaciones de devotos apoyadas en las imágenes así como las indulgencias representaban el sentir de los pobladores cuya vida giraba en torno a la fe católica.

En esta medida, la funcionalidad de las imágenes empezó a ser más de legitimación que de evangelización y algunas provincias tuvieron la posibilidad de iniciar procesos de canonización de algunas de las “apariciones” a través de las cuales un santo o figura “elegía” a un territorio y, por supuesto, a sus habitantes.

El siglo XVIII pasó de retratar las leyendas concentradas en la *aparición* reflejadas en el siglo XVI y XVII<sup>301</sup> a consignar los actos de *afirmación* como la permanencia –santos que deciden quedarse, no ser trasladados- o aquellos milagros catalogados por Tomás de Aquino como menores y referidos a la curación; la mayoría de estos casos no se presentaban como aislados.

Lejos de ser calificados como un asunto real o un producto de la imaginación popular los acontecimientos milagrosos posibilitaron la participación de comunidades religiosas y los pobladores como agentes de las creencias y devociones de la época, al mismo tiempo fueron un referente de identidad sobre el cual se tejió un puente entre un pasado colonial adscrito a las formas piadosas de la religiosidad local y la consolidación de una nueva nación en la que la Iglesia Católica se fortaleció a través del avivamiento de la fe.

En la sociedad neogranadina de finales del siglo XVIII los criollos y en especial las mujeres fueron el principal grupo social involucrado como agentes de transmisión del milagro, este hallazgo permite situar el afianzamiento de la religiosidad popular por fuera de

---

<sup>300</sup> Alonso Llano Ruiz. *Orientación de la religiosidad popular en Colombia devociones Cristológicas, Marianas, a los Santos y a los Difuntos*, Medellín, Bedout, 1982 p. 37.

<sup>301</sup> Sobre las leyendas de vírgenes neogranadinas Olga Isabel Acosta señala que en los siglos XVI y XVII las órdenes religiosas cumplen un papel en la gestación taumatúrgica de las imágenes a través de las cuales se magnifica su rol evangelizador y redentor; uno de sus planteamientos expone que la explicación de dicho imaginario es que puede ser una respuesta “a la mala fama ganada por los frailes durante las primeras décadas de colonización (...) según testimonios oficiales de la Real Hacienda, los frailes, en su mayoría dominicos y franciscanos, estaban muy lejos de llevar una vida de recogimiento y predicación y de cumplir sus votos de pobreza, porque al igual que los encomenderos, gran parte de ellos buscaba adquirir riquezas y poder”. Acosta Luna, 2011, p. 103

sus definiciones comúnmente establecidas que plantean una diferenciación entre la “alta cultura” o cultura de élites y la “cultura popular” o la “gran tradición” y la “pequeña tradición” y que le atribuye este concepto a quienes pertenecían a este último grupo.

Sobre este debate de la circulación de las ideas entre las clases sociales, las normas académicas y las percepciones culturales, Schwartz señala que “el papel de las personas que ocupaban posiciones sociales intermediarias era fundamental; pues muchas de las personas que exponían conceptos soteriológicos disidentes no eran del campo, ni obreros, ni gente de oficio o de clase media de la sociedad. A excepción de algunos frailes y clérigos, que parecían basar sus discusiones teológicas anteriores acerca de la salvación, la minoría de las personas no tenían acceso a la Universidad y no poseían formación teológica, pero estaban alfabetizados y utilizaban las letras para ampliar sus horizontes y pensar por cuenta propia (...) Tal vez ellos constituían una subcultura de personas más abierta, más viajadas, más leídas, de espíritu más independiente que la mayoría de sus contemporáneos, pero siempre había entre ellos otros individuos que no encajaban en el criterio de la movilidad y las dudas y que todavía creían que cada alma debe encontrar su propio camino<sup>302</sup>

las mujeres eran sin duda intermediarias entre la vida doméstica y la vida de la ciudad y entre sus múltiples funciones se encontraría una de tipo espiritual que consistía en preservar la semilla de la fe, para lo cual no requerían ser muy versadas sino recibir con atención las disposiciones eclesiásticas (sermones) y mantener un vínculo con los centros de fe (monasterios, conventos, iglesias), personalidades (religiosos) y comunidades (fraternidades, congregaciones), como lo evidencian los casos estudiados.

La instauración del milagro asumió la vía pedagógica como primera justificación; sin embargo, las condiciones de urbanización y el orden de las ciudades le otorgaron un lugar privilegiado al milagro en los espacios domésticos, en donde además de “sembrar” la semilla de la devoción, se aseguró su fortalecimiento y proliferación.

De igual forma, la vida monástica y conventual proveyó a la sensibilidad religiosa abundante material espiritual, ya fuera en la elaboración o testificación de las leyendas o en el cuidado de ellas. Las monjas de los principales conventos aportaban a la visión de la virtud, la caridad y por supuesto, al dogma de santidad a través de sus propias vidas dedicadas a la oración y a la mística; por su parte, los sacerdotes confesores asumieron el importante rol de la escritura de sus vidas, obras y sucesos prodigiosos, en tanto que en algunos casos los pintores locales retrataron según las solicitudes, la materialización de los milagros ocurridos en los cuerpos de las religiosas.

---

<sup>302</sup> Schwartz, 2009, p. 265

Se pasa entonces de la concepción de lo maravilloso como algo impreciso, definido como parte de la naturaleza que se encontraba en el nuevo mundo, a la creación concreta del milagro como suceso. El acontecimiento milagroso se instaló como objetivación inicial de una experiencia personal y en la mayoría de los casos comunitaria; este paso de lo individual a lo colectivo definió los límites de la mística a través de la cual se constituían las leyendas.

En los estudios consultados el milagro no aparece como un asunto de interés debido a las dificultades para acceder a las fuentes que registradas; no obstante, los aportes de la lectura iconográfica de las imágenes ha permitido desentrañar aspectos importantes relacionados con la producción de la información concerniente a ellos, al mismo tiempo que ha establecido rutas de análisis sobre la cultura material en la que descansaron los imaginarios religiosos de la época.

Tal como lo demuestran dichos estudios, en el Nuevo Reino de Granada existió una actitud despreocupada de las autoridades eclesiásticas por controlar la proliferación de imágenes y mucho menos de las leyendas milagrosas; no existió ninguna disposición que prohibiera estos “brotos”, por lo cual la única vía de contención fue la “legitimidad” o aprobación que solo podía darse a través de los obispos (para el caso de los oratorios) y del papa (para el caso de las imágenes).

Esta situación generó confusiones en el manejo del tema y una mayor proliferación de las manifestaciones al margen de la escasa regulación. Entre las condiciones que también favorecieron la multiplicación de la cultura religiosa material y espiritual afincada en el milagro se encuentran también asuntos como el territorio y las circunstancias a las que se enfrentaba la sociedad neogranadina; esta era “una religiosidad intensa, que se desenvolvía y se mantenía entre los fieles con la colaboración favorable del credo y con el escrutinio constante de los obispos de Roma que intentaban controlar e imponer la liturgia como el elemento central ya fuese como dogma o como práctica”<sup>303</sup>

En cuanto al territorio, la delimitación y la creación de referentes espaciales en respuesta a la necesidad de control (lugares) generó una dinámica de toponimia como principio de *unidad patria* que se replicaba de las estampas españolas; asimismo, ubicar un santo y definirlo como patrono implicaba la instalación y nominación de su presencia en los sitios colonizados que asumieron el nombre de avocaciones. Por otra parte, y extensión de las provincias dificultó el establecimiento del control; así, en las poblaciones que tenían nexos indígenas más profundos se observa una mayor implementación y proliferación de los relatos

---

<sup>303</sup> Schwartz, 2009, p 258

milagrosos aunque ello no implicara unos aportes significativos en la medición de la riqueza material en la cual se expresaba la piedad de las ciudades.

Con respecto a las circunstancias es posible identificar que el milagro es en sí mismo una paradoja, pues su emergencia requiere de condiciones que permitan la generación de asombro y maravilla entre los pobladores. La producción de los santos cuando estos estaban prohibidos por las autoridades eclesiásticas que en ocasiones promovían su devoción y la ostentación de los templos en un contexto de pobreza son dos ejemplos de ello.

En este trabajo se han examinado fuentes católicas que permiten reconocer la instrumentalización brindada por la iglesia católica a la idea del milagro durante los siglos XVII y XVIII; no obstante, sería necesario reconocer la función y el uso que otras religiones han hecho de esta en tanto que a partir de esta época se empiezan a reconocer los pluralismos, la diversidad y la libertad religiosa producto de la presencia protestante y las inmigraciones extranjeras.<sup>304</sup>

Como se ha argumentado a lo largo de este análisis, los procesos de instauración, apropiación e instrumentalización del milagro reflejan un andamiaje espiritual que sostuvo –y sostiene– un fuerte vínculo con la mística. Es posible entonces hablar de un corpus espiritual y otro material que definen los lugares de este fenómeno en la sociedad neogranadina de los siglos XVII y XVIII.

Más allá de su representación física y espacial, estos lugares pueden definirse a través de los principios de cohesión que operaron entre las comunidades; ellos fueron:

- Las cualidades dialógicas insertas en las prácticas implementadas ya fuese en la vía hombre-Dios, Hermano-hermano, maestro-discípulo.
- Los sentimientos en los cuales se fundamentó la apropiación del discurso eclesiástico y que se reflejaron en el tratamiento del milagro: identidad, fraternidad, intercambio. Estos dieron lugar a la definición de santos patronos, a la creación de cofradías y al establecimiento de una economía de la fe.
- La orientación de una propaganda que se sustentó en la justificación o sentido de la iglesia más allá de su tarea evangelizadora y que bajo dicha economía de la fe adquirió entre los receptores del milagro un carácter utilitarista principalmente frente a la enfermedad
- La prevalencia de la forma (ícono-emblema) como extensión de la idea de unidad

---

<sup>304</sup> Al respecto ver: Arboleda Mora, Carlos, *Historia del pluralismo religioso en Colombia*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2002.

Así las cosas, los milagros tuvieron una dimensión material y espiritual que cobra relevancia en cuanto a las formas de instrumentalización de las mismas; sin embargo una y otra no se encontraban aisladas sino que fueron complementarias en un mismo discurso. En el orden de lo espiritual-material se privilegiaron aquellos que sobrepasaban las fuerzas de la naturaleza en cuanto a su modo de obrar, principalmente en el ámbito de la salud-enfermedad donde encontraron una problemática vital para la asistencia; aquí la transmisión requería del relato oral y el testimonio que viajaba de manera doméstica para ganar devotos.

Esta lógica también operó para el orden de lo material-espiritual pero su transmisión se desarrolló mediante la instauración de un discurso-imagen que servía de referente para la construcción de un cuerpo social a través del cual se orientaban las prácticas devocionales y el control de las mimas.

Finalmente, las órdenes religiosas buscaron la unificación de las necesidades materiales y espirituales de la sociedad neogranadina para justificar la presencia y labor de la iglesia. Las enfermedades, catástrofes naturales y guerras ponían la naturaleza como un aspecto crucial en la vida cotidiana. La vida conventual y la retórica difundida a través de las imágenes lograron operar como pautas para la consolidación de un imaginario social y de unas prácticas que dieron pie a la proliferación de un discurso moderno de las curaciones milagrosas que usó el cientificismo como validación de su discurso.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes impresas

- Ariza S, Alberto E, Fray, *Hagiografía de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá, Iqueima, 1950, p. 97.
- Caballero, J.M. Días de la Independencia. En: La patria boba. Vol. I. Bogotá, Imprenta Nacional, 1902, disponible en:  
[http://www.bibliotecanacional.gov.co/bookreader/dias\\_de\\_la\\_independencia/#page/2/mode/2up](http://www.bibliotecanacional.gov.co/bookreader/dias_de_la_independencia/#page/2/mode/2up)
- Calvo, Pedro Andrés, *Historia de la singular vida, y admirables virtudes de la venerable madre Sor María Gertrudis Theresa de Santa Inés, religiosa professa en el sagrado monasterio de Santa Inés, de monte policiano, fundado en la ciudad de Santa fe, del Nuevo Reino de Granada*, Madrid, Imprenta de Phelippe Millán, 1752
- Cienfuegos Álvaro, *Heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*, Barcelona, Imprenta de Carlos Spera y Jaime Ofset, 1754.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de, fl. *Nuevo tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611. Recuperado: 04/04/2013, disponible en:  
<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1137/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/P.1137>
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teología*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001.
- De santa Gertrudis, Fray Juan. *Maravillas de la naturaleza* Bogotá: Comisión Preparatoria para el V Centenario del Descubrimiento de América, Instituto Colombiano de Cultura, 1994.
- España, Recopilación de leyes de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos I nuestro señor. España: Ignacio Ibox, 1841
- Fernández, *Josef S.J, Apostólica y penitente vida de elv.p. Pedro Claver de la Compañía de Jesús*, Diego Dormer, Zaragoza, 1666
- Gumilla, Joseph, *El Orinoco ilustrado: historia natural civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, Ministerio de Educación de Colombia, Bogotá 1944, p 244, Recuperado 20/08/2014 Biblioteca virtual Luis Ángel Arango del Banco de la

- República, <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/87199/brblaa276569-1.pdf>
- Groot, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada escrita sobre documentos auténticos* Tomo III, casa Editorial de M Rivas, Bogotá, 1889
- Mollien, Gaspar, *El viaje de Gaspard-Théodore Mollien por la República de Colombia en 1823*, Biblioteca Virtual del Banco de la República, Bogotá, sa, Recuperado <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/vireco/indice.htm>
- Oviedo, Basilio Vicente de, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada: manuscrito del siglo XVIII*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1930
- Palacios de la Vega, Joseph y Reichel Dolmatoff, Gerardo, 1912-1994 ed, *Diario de viaje del P. Joseph Palacios de la Vega: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*, Edición original, Bogotá, Editorial A B C, 1955.
- RAE, Diccionario de Autoridades 1734; en: Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española. Recuperado: 04/04/2013, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.
- Silvestre, Francisco. Relación de la provincia de Antioquia (Transcripción introducción y notas: David J. Robinson) Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, 1988. F. 57, p. 211.
- Vargas Jurado, JA. Tiempos coloniales. En: La patria boba. Vol I. Bogotá, Imprenta Nacional, 1902. [http://www.bibliotecanacional.gov.co/bookreader/dias\\_de\\_la\\_independencia/#page/2/mode/2up](http://www.bibliotecanacional.gov.co/bookreader/dias_de_la_independencia/#page/2/mode/2up)
- Villamor de, Pedro Pablo, *vida y virtudes de la venerable madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa professa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe*, Madrid, Juan Martínez de Casas impresor de libros en la puerta del sol, 1723

## Visuales

Anónimo. *Exvoto de doña María Jesús Jaramillo y Gavidiria* óleo sobre tela, 1813, 0.37 x 0.40 cm Museo de Antioquia, Medellín.

## Archivos

AHN

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Sección Inquisición, Fondo cartas desde la suprema para los Tribunales de Indias, Edición 28, 23 de agosto de 1753.

AHN, Sección Inquisición, Fondo cartas desde la suprema para los Tribunales de Indias, Libro 346. R. 4, 10 de febrero de 1757.

### **AGN**

Archivo General de la Nación. Sección Colonia, Fondo Milicias y Marina, Legajo 133, F.982 R.AGN. Sección Colonia, Fondo Conventos, Tomo 22 Folio s727- 729 R

AGN, Sección Colonia. Fondo Milicias y Marina, Leg. 91, orden 068, f. 447-451.AGN, Nuestra Señora del Campo: testimonio milagros.033/143, f. 761-766

AGN. Sección Colonia Fondo Milicias y Marina, Legajo 121, Folio 1017 R.

AGN. Sección colonia. Fondo conventos, Tomo 63, folios 489 R. -490 R.

### **AHRB**

Archivo Histórico Regional de Boyacá (AHRB), Tunja. Fondo Cabildo. Legajo 16 folios 189 R- 190 R.

### **ACC**

Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente- Archivo Central del Cauca (ACC) Popayán. Ordenes sagradas, Asuntos varios. Signatura 9533 (Col. E.I-16 OR F.2R

Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente- Archivo Central del Cauca (ACC) Popayán. Ordenes sagradas, Asuntos varios. Signatura 9533 Col. E.I-16 OR F.20 R.

### **Archivo San Luis Beltrán**

Archivo San Luis Beltrán- Orden de predicadores (ASLOP), Bogotá. MAN. Mariquita, Convento de Sebastián mártir. Serie particulares. Índice 1188. Subserie Miscelánea. Vols. 2/1/3. F 0025R

### **Libros**

Acosta Luna, Olga Isabel. Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada. Iberoamericana Vervuert. Madrid: 2011

- Álvarez Santaló, Carlos; Buxo i Rey, María Jesús; Rodríguez Becerra, Salvador; Álvarez Barrientos, Joaquín; Apalategi Begiristain, Joxemartin; Cantón Delgado, Manuela; CastonBoyer, Pedro; Delgado Ruiz, Manuel. *Antropología e historia: Tomo 1*. España, Anthropos: 2003.
- Bélaré Marianne Verrier, Philippe. *Los exvotos del occidente de México*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. 1997.
- Bon, Henri y Leuret, Francois, *Las curaciones milagrosas modernas con radiografías, planos y gráficas*, Ediciones Fax, Madrid, 1953.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: Construcción del idólatra y la escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada, los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.
- \_\_\_\_\_ *Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía*. En: *Fronteras de la historia*. Vol. 7, 2007
- \_\_\_\_\_ “El purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada” *Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 155-166 (edición digital a partir de La Paz, Fundación Visión Cultural, 2010)
- \_\_\_\_\_ Santos y mártires imaginarios en las crónicas de la conquista. En: Villa Eugenia (Editora) *Memorias II Seminario de Antropología de la religión*. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana. Santa Fe de Bogotá, 1999
- \_\_\_\_\_ *Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina*. En: *Theologica Xaveriana* - vol. 57 no. 162 (259-286). abril-junio de 2007. Bogotá, Colombia, p 263
- \_\_\_\_\_ *La pintura colonial y el control de los sentidos*, *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, Vol. 4, N°. 5, 2010
- Borges Moran, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1992. p. 620. Recuperado: 27/08/2014  
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/4786/1/PEDRO%20BORGES%20MORAN.pdf>

- Caicedo Osorio, Amanda. Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII), Ediciones Uniandes, Bogotá, 2008.
- Cárdenas G. Eduardo SJ, *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820): Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española*. Bogotá: Archivo Histórico Javeriano, 2004.
- Carrasco, Rafael. "Milagrero Siglo XVII" En: *Estudios de Historia Social* N°. 36-37, págs. 401-422. 1986.
- Ceballos, Diana Luz, Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada a finales del periodo colonial En: *Revista Historia Crítica*, N° 22, diciembre de 2001
- Costilla, Julia. "El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (virreinato del Perú, 1582-1651)". En: ESTUDIOS ATACAMEÑOS: Arqueología y Antropología Surandinas. N° 39, 201. p. 36
- Cuervo, Luis Augusto. Prólogo al texto: De Oviedo, Basilio Vicente, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Manuscrito del siglo XVIII. Biblioteca de Historia Nacional- imprenta nacional, Bogotá: 1930. p. VI.
- Cruz de Amenábar, Isabel, Vírgenes sur Andinas: María, territorio y protección, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2014
- De Certeau, Michel; Goldstein, Víctor. *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Domínguez, Mónica, Artistic Dis/Placement in Colonial Maracaibo, *Delaware Review of Latin American Studies*, Vol. 6 No. 1, June 30, 2005, Recuperado: 31/10/201 <http://www.udel.edu/LASP/Vol6-1Dominguez.html>
- La debilidad del creer, Katz editores, Buenos Aires, 2006. p. 47
- Egan, Martha. Milagros: votive offerings from the Americas. Museum of New Mexico Press, Santa Fe 1991 p 79
- Fajardo de Rueda, Marta. El arte colonial neogranadino a la luz del estudio iconográfico e iconológico. Bogotá, 1999; Londoño Vélez, Santiago. Breve historia de la pintura en Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Fischer, Raquel, Hermenéutica filosófica de un texto de plegarias, En: *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 11, 2006, págs. 117-129
- Flórez, Carlos. *Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1985

- García Jesús, Pastor. Introducción a la obra *Maravillas de la naturaleza*, de Fray Juan de Santa Gertrudis. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango 08/08/2014: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/faunayflora/maravol1/mara1a.htm>
- Gómez Zorraquino, José Ignacio, Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII, En: *Jerónimo Zurita, Revista de Historia, Dossier fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII*, Vol. 85, 2010
- Hazard, Paul, *The crisis of the european mind, 1680-1715*, New York, New York Review of books, 2013
- Jiménez, Meneses; Orián. Devoción y fiesta. El arco iris de la paz en el Nuevo Reino de Granada, 1680-1810, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2013; El frenesí del vulgo: fiestas, juegos y bailes en la sociedad colonial, Universidad de Antioquia, Medellín, 2007.
- Jurado, Juan Carlos. “Terremotos, pestes y calamidades: del castigo y la misericordia de Dios en la Nueva Granada, siglos XVIII y XIX”. *Revista Credencial Historia*, Bogotá, Edición 140, agosto 2001.
- Latre, Mariano. El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. Barcelona: Imprenta D. Ramón Martín Indár, 1847. Recuperado: 28/08/2014. <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf> p. 33
- Le Goff, Jacques. Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval. Altaya, 1999.
- Londoño Vélez, Santiago, *pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*, Bogotá, Luna Libros editorial universidad del Rosario, 2012
- López María del Pilar, El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana en Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII, *Ensayos. Historia y teoría del arte*, vol. 8, No 8, Bogotá, 2003, Universidad Nacional de Colombia, págs. 157-226.
- López Rodríguez, Mercedes. “Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y Frayles doctrineros en Tunja y Santafé” En: *Historia Crítica Volumen 19*, diciembre 2001 páginas 129 – 158. Recuperado: 01/09/2014. [http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/429/index.php?id=429#\[10\]](http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/429/index.php?id=429#[10])
- Llano Ruiz, Alonso Orientación de la religiosidad popular en Colombia devociones Cristológicas, Marianas, a los Santos y a los Difuntos, Medellín, Bedout, 1982
- Maldonado, Luis. *Introducción a la religiosidad popular*. Colombia: Sal Terrae, 1985
- Marion, Jean-Luc, *El cruce de lo visible*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006

- Marzal, Manuel M. *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002
- Mauss, Marcel, Ensayo sobre los dones, motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas, En: *sociología y antropología*, Madrid, editorial Tecnos, 1979
- Museo Franz Mayer (Ciudad de México). *Retablos y exvotos*. México, Edición Margarita de Orellana.: El Colegio de México, 2000, 83 p
- Museo Colonial de San Francisco, *Álbum de las pinturas que representan el nacimiento, vida, milagros, santidad y último trance de Nuestro Seráfico padre San Francisco, ejecutadas hace tres siglos para la Orden Franciscana de Santiago de Chile y en cuyo convento se hallan*, Morgan Antártica, Santiago de Chile, 1990.
- Museo Santa Clara, *Cuerpos opacos: delicias invisibles del erotismo místico*, Ministerio de cultura, Bogotá, sa
- Muñoz Fernández Ángela. El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. En: Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, *La Religiosidad Popular*. Tomo I Antropología e Historia, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Otto, Rudolf. Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 51
- Osorio Oliveros María Eugenia “La botica neogranadina de la Compañía de Jesús: un laboratorio para explorar prácticas médicas en la provincia de Santafé, primera mitad del siglo XVIII” En: *Revista Historia y memoria*, vol. 6, 2013
- Patiño, Victor Manuel, *Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial IV: Plantas introducidas*. Imprenta Departamental. Cali: 1963. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. 07/09/2014. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/puti/indice.htm>
- Pérez, Pérez; María Cristina, Sotos con santos en lienzos y esculturas: la apropiación de la imagen religiosa en la provincia de Antioquia, segunda mitad del siglo XVIII, En: *Fronteras de la Historia*, Volumen 14-1, 2009, p. 40-45
- \_\_\_\_\_, I constitución sinodal 1717-1762. ii. real providencia del obispo de Popayán, Gerónimo Antonio de Obregón y Mena. En: *Historia y Sociedad*; núm. 13, 2007, págs. 261-266 Recuperado: 30/10/2014 [http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=arc](http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=archive&order=&q=milagro&_action_search=Buscar#sthash.fWhhiM4m.dpuf)

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. Introducción a la obra *Diario de viaje del p. Joseph palacios de la vega: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*. Editorial A-B-C. Bogotá: 1955. Recuperado: Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. 08/08/2014: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/diario/indice.htm>
- Sánchez, Libardo, *Imagen Milagrosa y retórica: un estudio sobre la legitimación de los discursos sobre imágenes milagrosas a partir de un caso sucedido en Vélez en 1633*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2012
- Schwartz, Stuart B, *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, Companhia Das Letras, Editora da Universidade do sagrado Coração, Sao Paulo, 2009
- Sotomayor, María Lucía. *Cofradías, caciques y Mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios. Siglo XVIII. Colección Cuadernos Coloniales XII*, ICANH, Bogotá, 2005.
- Toquica, Constanza, *El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez*, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2005
- Vargas Murcia Laura Liliana. *Del pincel al papel: Fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)* Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2012
- Villalobos Acosta, María Constanza. *Artificios en un palacio celestial: Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio Santafé de Bogotá siglos XVII y XVIII. Colección Cuadernos Coloniales*, ICANH, Bogotá, 2012
- Wulff, Fernando, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003, citado en: Gómez Zorraquino, José Ignacio, *Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII*, En: *Jerónimo Zurita, Revista de Historia, Dossier fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII*, Vol. 85, 2010