



Entre el milagro y la devoción: imagen y evangelización en la Nueva Granada a la luz de la visita de Andrés Verdugo y Oquendo, 1755-1756

Between Miracle and Devotion. Image and Evangelization in New Granada in the Visita of Andrés Verdugo y Oquendo. 1755-1756

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1344>

Recibido: 2 de junio del 2020

Aprobado: 21 de julio del 2020

JUAN PABLO CRUZ MEDINA*
cruzmedjp@gmail.com

R E S U M E N

A lo largo del tiempo, la evangelización indígena ha estado asociada directamente a la imagen religiosa, lo que ha convertido al discurso visual en el puente

para superar las barreras idiomáticas entre los doctrineros españoles y los naturales de las nuevas tierras. Con tal aserto como referencia, en el presente

* Magíster en Historia de la Universidad de los Andes e historiador de la Pontificia Universidad Javeriana. Sus investigaciones se han centrado en la Conquista de América, la pintura colonial neogranadina y los procesos culturales relacionados con esta. En el 2008 fue ganador de la beca Jóvenes Investigadores otorgada por Colciencias, por su investigación "Alimentación y cultura material en la Santafé del siglo XVII". En la actualidad es docente de la Facultad de Patrimonio de la Universidad Externado de Colombia. <http://orcid.org/0000-0003-3189-6594>.

artículo nos preguntamos por el discurso visual fijado en el ámbito doctrinal y su posible funcionalidad en el marco de la “catequesis” del indio. A partir de los inventarios de los templos de doctrina pertenecientes al partido de Tunja, realizados en el marco de la visita efectuada por Andrés Verdugo y Oquendo entre 1755

y 1756, el presente texto busca entonces reconstruir el horizonte iconográfico de la doctrina en la Nueva Granada del siglo XVIII. Con base en ello se determinará el papel que la devoción y el milagro tuvieron, no solo como ejes del discurso visual de la doctrina, sino como núcleo de la catequesis misma.

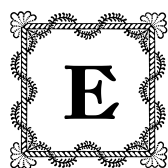
Palabras clave: evangelización indígena, templos doctrineros, pueblos de indios, pintura, escultura, Nuevo Reino de Granada

A B S T R A C T

Traditionally, indigenous evangelization has been directly associated with the religious image, context that has turned visual discourse into the link that overcame the language barriers present between the Spanish friars and the natives of the new lands. Taking such affirmation as a starting point in this article, we ask ourselves about the visual discourse established within the doctrinal field and its possible functionality within the framework of the “catechesis” of the indigenous. Starting

from the inventories of the doctrine temples belonging to the Tunja zone, carried out within the framework of the Visit carried out by Andrés Verdugo and Oquendo between 1755 and 1756, this text then seeks to reconstruct the iconographic horizon of the doctrine in New Granada from 18th Century. From this, the role that devotion and the miracle played, will be determined, not only as axes of the visual discourse of the doctrine, but also as the nucleus of catechesis itself.

Keywords: indigenous evangelization, doctrinal churches, indigenous villages, painting, sculpture, New Kingdom of Granada.



El 12 de mayo de 1738, por decreto real, Andrés Verdugo y Oquendo fue nombrado oidor decano de la Audiencia y Chancillería del Nuevo Reino de Granada. La designación iba en consonancia con el espíritu reformista impulsado por el rey Carlos III desde la metrópoli, y su materialización en el Nuevo Reino de Granada.

Aquí, bajo el mando del virrey José Solís, Verdugo y Oquendo fue comisionado para llevar a cabo la *visita* a los partidos de Tunja y Vélez, labor que desarrolló entre 1755 y 1756 (Restrepo 352-353). La diligencia estuvo encaminada —siguiendo las noticias aportadas por el informe final de la visita— hacia la actualización

de los datos relacionados con la población asentada en los pueblos de indios, así como de los tocantes a la distribución de los repartimientos y sus límites territoriales (Chaves y Jaramillo). Sin embargo, al margen de estos elementos, trabajados ampliamente por diversos investigadores (Herrera; Mingarro 92-95; Morner), son llamativos los diversos y poco estudiados inventarios de los templos doctrineros realizados por orden de Verdugo en la zona.

A pesar de que la visita de Verdugo y Oquendo pone de manifiesto que el interés administrativo relacionado con la población indígena y el manejo de la tributación era mucho más importante para España que la evangelización, lo cierto es que el visitador se tomó el tiempo de hacer inventarios detallados de los templos, en los que recogió una completa descripción de lo que en ellos se hallaba. Tal inclinación contrasta con lo observado en visitas anteriores como la de Tomás López y Diego de Villafañe (1563) o la del mismo Juan de Valcarcel (1635). En estas, si bien se puso un mayor énfasis sobre el tema evangelizador, la ornamentación de los templos pasó casi desapercibida, bien por su inexistencia, o bien porque los problemas que tenían que resolver fiscales y oidores se centraban en las disputas entre indios, encomenderos y curas de doctrina (López 102-104).

La visita de Verdugo y Oquendo, llevada a cabo entre 1755 y 1756, se convierte entonces en la primera diligencia que da cuenta —medianamente— del discurso iconográfico presente en los templos doctrineros pertenecientes al partido de Tunja, lo que la sitúa como una fuente invaluable acerca de la imaginaria que en estos se hallaba. El presente artículo buscará entonces dar cuenta del *discurso visual* desplegado en los pueblos de indios del partido de Tunja, tomando como fuente los inventarios de los veinte templos requisados en medio de la visita¹. Mediante los datos arrojados por la documentación buscaremos responder a una cuestión central: ¿cuál fue el discurso visual imperante en los templos de doctrina del partido de Tunja en la primera mitad del siglo XVIII?

A partir de este interrogante, en las páginas siguientes intentaremos demostrar que la imagen, como mecanismo de catequesis, no cumplió un papel central dentro de la estructura evangelizadora dispuesta en la Nueva Granada, lo cual impide hablar de una “imagen catequética” o de evangelización. Frente a esto, lo que demuestran los inventarios aquí analizados, es la presencia de un discurso que, si bien toca tangencialmente la construcción de un sujeto —el

1 Dichos templos son los pertenecientes a Cerinza, Chíquiza, Chiriví, Chivatá, Duitama, Iguaque, Monguí, Motavita, Oicatá, Pesca, Ráquira, Samacá, Sátiva, Siachoque, Soatá, Sugaita, Tinjacá, Toca, Tuta y Tutasá.

indio— modelado a partir de la norma cristiana (lo que podríamos intuir como catequesis), se asienta fundamentalmente sobre una estructura ensamblada a partir de lo milagroso. La imagen, como veremos, más que como un discurso catequético, se presentó como una formulación visual de lo maravilloso, tendido como puente dialéctico entre la “idolatría” —propia del mundo indígena— y la religión cristiana.

La imagen y sus funciones en el contexto doctrinal de mediados del siglo XVIII

Un lugar común dentro de la historiografía que tempranamente se ocupó de la evangelización de la Nueva Granada, fue ver este proceso como un fenómeno totalizante, y claramente ubicable dentro del marco temporal que va desde el ocaso del siglo XVI hasta el meridiano de la centuria siguiente (Friede; Romero). Tal aproximación al “problema de la evangelización”, aunada a la idea de una paulatina y rápida desaparición del indígena (Livi 18-23), se ve confrontada por la evidencia documental que demuestra que, aun a mediados del siglo XVIII, se mantenía vigente un esquema dirigido al adoctrinamiento de indios y mestizos. La pervivencia del fenómeno se ve reflejada en el cuestionario planteado por el visitador Andrés Verdugo y Oquendo entre 1755 y 1776 a los habitantes de los diferentes pueblos de indios ubicados dentro del *partido de Tunja*. En medio de estos interrogatorios, a la pregunta sobre el proceso de adoctrinamiento, algunos respondían señalando la existencia de doctrinas enfocadas en los “chinos” (como se les llamaba a los niños indígenas o mestizos), a las que se sumaba el rezo del rosario y la celebración de la misa. A esta última debían asistir todos los integrantes de los pueblos, tanto el domingo como los días de las fiestas de guardar. Las respuestas dadas en 1755 por Miguel Carreño, gobernador del pueblo de Busbanzá, son en este sentido reveladoras. Siguiendo el auto de la visita, Verdugo y Oquendo preguntó a Carreño:

si sabe o an oído decir que los yndios asisten con puntualidad a oir missa los días de precepto o si algunos se quedan sin oírla, si concurren al rosario, y que días asisten a doctrina y cuales son en los que se les explica, y dijo: que todos los domingos asisten a misa todos y que al rosario mui pocos que los chinos y chinas tienen doctrina todos los días y los reservados martes y sábado y que todos en común el domingo.
(AGN, VB, 3, f. 730 r.)

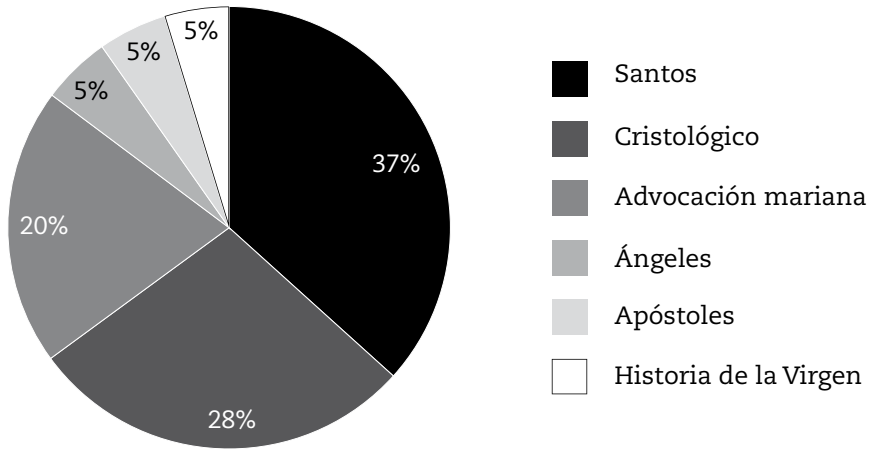
Lo señalado por el gobernador, reiterado en pueblos como Gámeza (AGN, *vs*, 9, f. 909 r.), pone de manifiesto la existencia, aun en el tardío siglo XVIII, de una estructura evangelizadora centrada en el adoctrinamiento de los más jóvenes. Esta fórmula, aplicada desde los albores del periodo colonial por franciscanos y dominicos, se había mantenido sin cambios hasta el siglo XVIII, fundándose sobre una separación de los niños cuya premisa era la de evitar una reproducción de las malas prácticas propias de los mayores (Borja, “Pintura, devoción y sociedad” 56). Ahora bien, probada la pervivencia de una estructura evangelizadora en el meridiano del siglo XVIII neogranadino, surge un interrogante: ¿qué papel tuvo la imagen dentro de dicha estructura? Y más allá de esto ¿cuál fue el discurso que se pretendió transmitir a partir del uso de lo visual?

Al revisar el registro de los objetos listados por Andrés Verdugo y Oquendo en los inventarios realizados entre 1755 y 1756 salta a la vista un primer elemento que permite responder las cuestiones planteadas: la inexistencia de lo que podríamos llamar *imágenes de catequesis*, es decir, iconografías centradas en discursos básicos tales como la enseñanza de la vida de Cristo, la configuración de la Iglesia o sus dogmas principales. Contrariamente a esta idea, la mayoría de los templos doctrineros registrados por Verdugo presentan un discurso iconográfico fundamentado en las imágenes de santos, seguidas por la iconografía cristológica y las representaciones de lo que la profesora Olga Acosta ha denominado “Milagrosas imágenes marianas”. Tal escenario nos lleva a replantear cuestiones referentes no solo a las fórmulas de enseñanza de la religión en el contexto evangelizador, sino también al papel que dentro de este tuvo el discurso visual.

Una idea generalizada en relación con la *imagen religiosa colonial* es la que refiere su uso como herramienta de evangelización, proceso de instrumentalización icónica que —supuestamente— permitió al doctrinero sortear las barreras idiomáticas que impuso el encuentro con el otro. El enaltecimiento del discurso visual entendido como *biblia de los analfabetos* se vincula aquí a un largo proceso de uso de la imagen cristiana en el contexto europeo, transcurso en el que lo visual (ya fuera pintura o escultura) fue impulsado por la Iglesia como mecanismo de educación cristiana². Sin embargo, el fenómeno, que pareciera

2 Cabe señalar que la historia del uso de la imagen como mecanismo de enseñanza por parte de la Iglesia tiene sus orígenes en el lejano siglo VI, cuando el papa Gregorio Magno —inmerso en una disputa iconoclasta— apuntó al valor de la imagen como herramienta de educación. Según san Gregorio, las imágenes se hallaban en los templos “no para ser veneradas, sino solo para educar las mentes de los ignorantes”. Se encuentran allí “para edificación de los incultos [...] Así como el

no haber tenido cambios en su trasvase al Nuevo Mundo, terminó planteando rupturas, evidentes en el caso de la Nueva Granada en la ya señalada inexistencia de imágenes dirigidas a enseñar la religión. Al revisar los inventarios de los templos efectuados por Verdugo, salta a la vista que el discurso que prevalece en la generalidad es el de los santos (gráfico 1), iconografía que difiere de lo que podríamos denominar imágenes de *catequesis*.



➔ **GRÁFICO 1.**

Disposición porcentual de los temas iconográficos observados en los inventarios de los pueblos de Cerinza (AGN, c, 37, ff. 171 r.-172 r.); Chíquisa (AGN, VB, 13, ff. 1003 r. y v.); Chiriví (AGN, VB, 13, ff. 1017 r.-1018 r.); - Chivatá (AGN, VB, 13, ff. 990 r.-992 r.); Duitama (AGN, c, 37, ff. 168 r. y v.); Iguaque (AGN, VB, 13, ff. 1002 r. y v.); Monguí (AGN, FI, 10, ff. 658 v.-662 r.); Motavita (AGN, VB, 13, ff. 1000 r.-1001 r.); Oicatá (AGN, VB, 13, ff. 993 r.-994 r.); Pesca (AGN, VB, 13, ff. 967 r.-968 v.); Ráquira (AGN, VB, 13, ff. 1007 r.-1008 v.); Samacá (AGN, VB, 13, ff. 1012 v.-1013 v.); Sátiva (AGN, c, 37, ff. 174 r.-175 r.); Siachoque (AGN, VB, 13, ff. 983 v.-986 r.); Soatá (AGN, c, 37, ff. 175 v.-177 v.); Sugaita (AGN, VB, 13, ff. 1010 v.-1012 r.); Tinjacá (AGN, VB, 13, ff. 1005 r. y v.); Toca (AGN, VB, 13, ff. 973 r.-978 r.); Tuta (AGN, VB, 13, ff. 998 r. y v.) y Tutasá (AGN, c, 37, ff. 173 r. y v.).

Fuente: elaboración propia

libro escrito informa a los que lo leen, también la pintura informa al pueblo sin instrucción que la contempla” (Barasch 63-64). Esta idea se mantendría vigente a lo largo del tiempo, no solo materializándose en la praxis, sino también esgrimiéndose como defensa frente a aquellos que durante años proclamaron la iconoclastia.

Sobre un total de 616 imágenes cuya iconografía se identificó en los inventarios, no deja de ser llamativo que el tema que se podría considerar el fundamento de la catequesis (la vida de Cristo) se vea, no solo superado en porcentaje por las representaciones de santos, sino también casi igualado por el número de representaciones de advocaciones marianas, que asciende hasta el 20 % correspondiente a 125 piezas. A esto se suma el hecho de que las imágenes centradas en los *dogmas de la Iglesia* —la trinidad o la inmaculada concepción de María— no tienen ninguna relevancia porcentual, en la medida en que solo se registraron tres casos: una pintura de la Santísima Trinidad en el templo doctrinero de Motavita; un relieve en yeso que representa la trinidad, en Monguí, y una pintura de la *limpia concepción coronada por la santísima trinidad* en el mismo templo (AGN, VB, 13, f. 1001 r.; AGN, FI, 10, ff. 658 v., 659 r.). Los números aquí revelados pueden tener entonces dos posibles explicaciones: una, que la imagen —entendida en términos de catequesis básica— no fue protagonista dentro del proceso de evangelización neogranadina, y la otra, que su relevancia estuvo reducida a la construcción —siguiendo lo planteado por Jaime Borja— tanto de un cuerpo individual como de un cuerpo social modelado a partir del ideal proyectado por los santos (Borja, *Pintura y cultura* 53-54, 61-63).

En lo tocante a la primera perspectiva, cabe señalar que el proceso evangelizador de la Nueva Granada se organizó a partir de la casuística determinada por el hallazgo de diversas culturas lejanas del europeo, tanto en términos ontológicos como en materia lingüística. Ese “descubrimiento del otro” producido tras el encuentro de los dos mundos (Abulafia 312-313) llevó al doctrinero a enfrentar unas realidades tan adversas —en términos socioculturales— que terminarían superándolo, impidiendo la conversión del indio, elemento esgrimido como legitimador de la Conquista. En medio de este contexto temprano, la aparición de la imagen fue esporádica, en la medida en que —tal como lo señalaba la encomendera Leonor de Maldonado en 1563— “en Santafé no había un pintor que elaborara los retablos para las iglesias” (López 163). La ausencia de un discurso visual fue cubierta entonces por los catecismos, instrumentos privilegiados para la enseñanza de los rudimentos cristianos³.

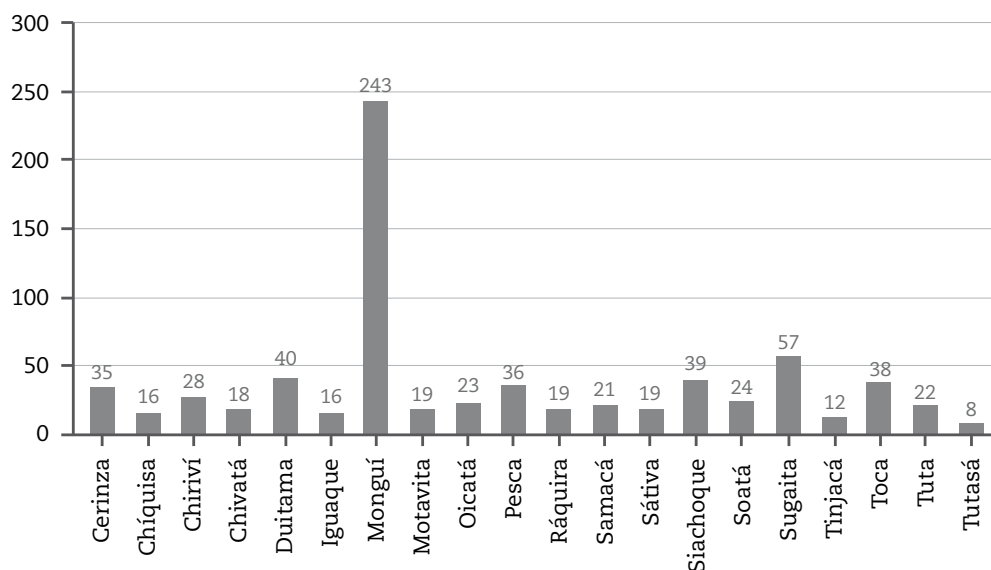
3 Según lo anotado por el profesor Jaime Borja, el primer catecismo del que se tiene noticia en la Nueva Granada lo compuso el dominico Dionisio de Sanctis en 1576, cuando era obispo de Cartagena. Dicho catecismo contenía una cartilla “para enseñar a leer la doctrina cristiana”. A este le seguirían los catecismos de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576), Miguel Espejo y Martín de la Coruña, re-dactados estos últimos en la década de 1580 (Borja, “Pintura, devoción y sociedad” 50-55).



❖ **FIGURA I.**
La Iglesia y el papa

Fuente: Pedro de Gante, Catecismo de la Doctrina Cristiana, siglo XVI, f. 4. Biblioteca Digital Hispánica - BNE, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000057904&page=1>.

Sin embargo, el uso del verbo por encima de la imagen no fue óbice para que en las instancias más tempranas de la evangelización se empleara lo visual como único canal de comunicación posible entre doctrineros y naturales. De este fenómeno nos ha quedado como testigo el catecismo atribuido a fray Pedro de Gante, uno de los primeros franciscanos que arribaron a la Nueva España. En este pequeño documento, conservado hoy por la Biblioteca Nacional de España (véase figura 1), se hace presente el uso de imágenes muy sencillas, dirigidas a expresar a partir de lo simbólico temas tan extraños para el indígena como la existencia de Jesús, su resurrección o la presencia de un papa entronizado como vicario de Cristo y príncipe de la Iglesia. Imágenes similares a las utilizadas por el fraile franciscano en la Nueva España fueron quizá aprovechadas también en otros territorios, aun cuando de ellas no ha quedado huella. Lo cierto es que en los doscientos años transcurridos entre 1550 y 1750, los templos doctrineros de la Nueva Granada no habían llegado a consolidar grandes colecciones iconográficas, estableciendo cifras que —siguiendo las diligencias de visita de Verdugo y Oquendo— fluctuaban entre la veintena y el medio centenar de imágenes por templo (gráfico 2).



➔ GRÁFICO 2.

Cantidad de imágenes existentes en los diferentes templos doctrineros del partido de Tunja

Fuente: elaboración propia a partir de información recogida de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

Lo que podría parecer una regularidad en el promedio de imágenes por doctrina, se ve alterado por el alto número de piezas que para 1755 poseía el templo de Monguú. La disparidad se explica por el propio contexto del pequeño pueblo enclavado en lo alto del camino que conectaba a Sogamoso con los llanos orientales. Monguú, consolidado por los franciscanos como un punto estratégico para las misiones de los llanos, terminó convertido en el gran centro de peregrinación religiosa del siglo xvii, debido principalmente a los dones prodigados por la milagrosa imagen de la llamada Virgen de Monguú. El icono, una representación del descanso en la huida a Egipto, se convirtió —desde finales del siglo xvi y al menos hasta bien entrado el xvii— en el núcleo de la piedad en la zona central de la Nueva Granada⁴. El fenómeno votivo trajo consigo el ensanchamiento de las arcas del templo, lo cual repercutiría en el crecimiento de su fábrica y su colección iconográfica. En Monguú, contrariamente a la tendencia general, sobresale la imagen cristológica, siendo quizá el único centro de doctrina que poseía para el siglo xviii una narrativa visual completa de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Según lo registrado en el inventario de 1755, en el templo se hallaban, entre otras imágenes: “Un quadro de Christo crucificado con su santísima madre [...] otro de Christo en la bofetada [...] otro en que Christo señor nuestro manda a sus discípulos san pedro y san Andrés que le sigan y suelten sus redes [...] otro en que Christo señor nuestro se la aparece resucitado a su santísima madre [...] otro de la adúltera [...] otro de la samaritana [y] otro en que Christo señor nuestro vaxo al limbo a visitar a los santos padres” (AGN, FI, IO, f. 659 r.)

Imágenes como las mencionadas bien podrían ser definidas como propias de un discurso de *catequesis*, en la medida en que actuaban como vaso comunicante entre el doctrinero y el fiel, al representar “elementos básicos” de la vida de Jesús, núcleo del *ethos* cristiano⁵. No obstante, el carácter excepcional de la colección

4 Atribuida según la leyenda a la mano del emperador Carlos V, la imagen de la virgen de Monguú se consolidó desde 1558 como piedra angular de la piedad neogranadina. Su catálogo de milagros, entre los que se cuentan curaciones, protección de cosechas y otros hechos maravillosos, movilizó a pobladores y rentas del centro de la Nueva Granada en torno al pequeño poblado (Acosta 248-281; Cruz 36-39).

5 Un ejemplo de iconografías similares a las listadas en el inventario de Monguú es el que presenta en sus muros el templo doctrinero de Sutatausa. El edificio, levantado por la orden franciscana a lo largo del siglo xvii, presenta iconografías como la Última Cena, la Oración del Huerto, la Flagelación, la Coronación de Espinas, el Ecce-Homo, o la Crucifixión, temas que, en consonancia con lo hallado en Monguú, tienen una clara intención catequética (Almansa 18-20). Sin embargo, la presencia de este tipo de representaciones es atípica, dentro de un discurso que en su generalidad no tiende a exponer visualmente los elementos básicos de la doctrina. De hecho, algunos estudios

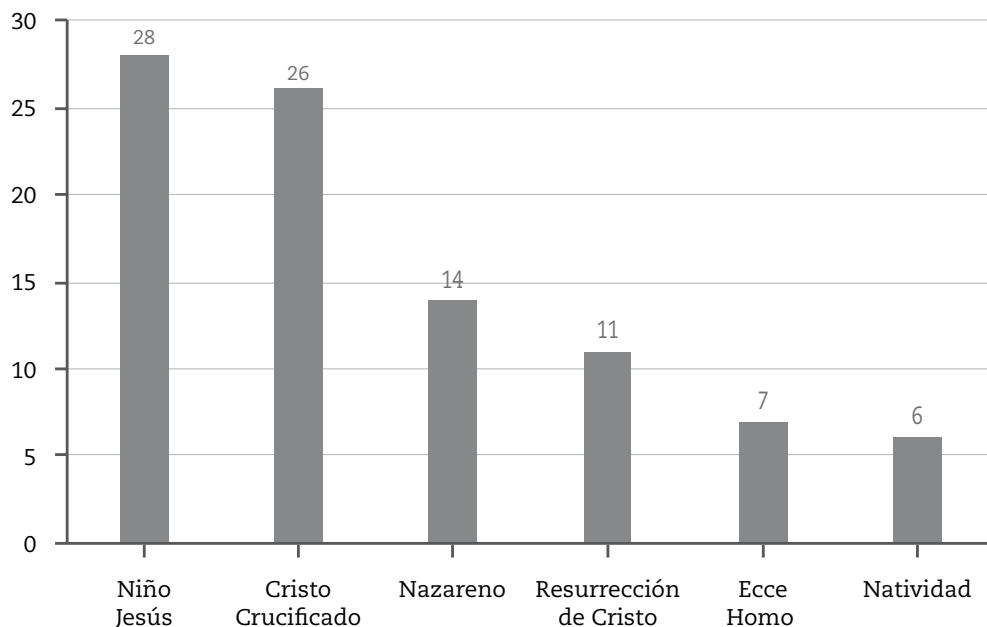
de Monguí lleva a preguntarnos por el discurso que se hallaba en el resto de los templos doctrineros aquí considerados, siendo este el que puede determinar —si es que tal cosa es posible— una línea iconográfica ligada a la evangelización.

Si tomamos como punto de partida la iconografía cristológica, aquella que supuestamente debía “estructurar” el discurso catequético, nos encontramos no solo con que esta ocupa una segunda posición en términos porcentuales, sino también con el hecho de que los “temas” que más se representan no reflejan propiamente lo catequético. Las representaciones más recurrentes —en materia cristológica— son el Niño Jesús, la Crucifixión de Cristo y lo que en los inventarios se reconoce como el Nazareno, iconografía de Jesús con la cruz auestas y vestido con túnica roja o púrpura⁶. A estos temas les siguen las imágenes de la resurrección de Cristo, el *Ecce Homo* y la Natividad (véase gráfico 3). La relevancia del Niño Jesús dentro de estas iconografías puede explicarse como un fenómeno vinculado a la catequesis de los niños, aspecto que iría de la mano con la idea de un *cuero social sacrificial* modelado a partir de la imagen del Cristo sufriente, representado en las imágenes de la pasión. Aun así, el número de imágenes relacionadas con Cristo no es, como se podría suponer, representativo.

Jaime Borja ha señalado que las representaciones de la vida de Cristo constituyen el núcleo visual más importante de la cristiandad, en cuanto a que acogen la figura prototípica sobre la cual se asienta el culto. Sin embargo, como el mismo Borja sostiene, las condiciones de desarrollo de lo que podríamos llamar la “cultura barroca” en la Nueva Granada determinaron que esta iconografía no fuera la más representada, viéndose superada en número por las representaciones de los santos (Borja, “Las representaciones” 103). Esta hipótesis, confirmada por lo hallado en los inventarios aquí analizados, al llevarse al campo de la “doctrina” plantea un problema adicional: la inexistencia de una abundante imaginería en torno a Cristo desplaza la función evangelizadora desde el que debería ser su centro —la imagen de Cristo— hacia otro núcleo, el de los santos.

han sugerido que las imágenes de Sutatausa, al margen de una función meramente catequética o decorativa, pueden hallarse relacionadas con las procesiones de Semana Santa y el carácter votivo que rodeaba a esta celebración (Lara 268-269), elemento que desplaza la funcionalidad de la imagen al espacio de lo festivo.

- 6 En el templo doctrinero de Chivatá se cita, por ejemplo, un “Jesús Nazareno con su túnica de tafetán morado, sogá y cruz”, mientras que en el pueblo de Pesca se menciona la misma iconografía vestida “con túnica morada y potencias de plata”. Caso similar es el de Sugaita donde aparece un “Jesús nazareno de talla con su túnica de tafetán unas potencias y corona de plata” (AGN, *VB*, 13, ff. 968 r., 990 v., 1011 v.).



➔ **GRÁFICO 3.**

Relación de los temas cristológicos presentes en los diferentes templos doctrineros del partido de Tunja

Fuente: elaboración propia a partir de información recogida de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

La presencia mayoritaria de la iconografía de los santos en los veinte templos aquí analizados puede explicarse a partir del cumplimiento de uno de los ideales centrales de la evangelización: construir una nueva sociedad o, en palabras de la profesora Mercedes López, “crear y modelar las prácticas de los colonizados” mediante un esquema que imponía devociones amarradas a la “occidentalización” de las prácticas (López 7). Sin embargo, esta idea, a todas luces incuestionable, no brinda una explicación completa de la presencia de ciertas iconografías en el contexto de los templos doctrineros visitados por Verdugo y Oquendo. El discurso proyectado por la iconografía cristológica, así como por las diferentes representaciones de los santos, se halla vinculado entonces a otro elemento, también puesto en evidencia en las visitas realizadas entre 1755 y 1756, como lo fueron las prácticas devocionales, aunadas a un fenómeno que según los datos aportados por la documentación fue clave dentro del sistema evangelizador: el milagro.

Milagro y devoción: los ejes de la funcionalidad de la imagen en la doctrina

La cosmogonía que articulaba a las comunidades asentadas en lo que sería la zona andina central del Nuevo Reino de Granada descansaba sobre una multiplicidad de deidades, asociadas fundamentalmente a fenómenos de orden natural (tempestades, sol, lluvia), o bien a aspectos relacionados con el devenir de cada comunidad (la guerra, la paz, la cosecha, entre otros). Leídas bajo la lente de una cultura como la española del siglo XVI, articulada a partir de la ortodoxia católica, dichas deidades se tradujeron en *idolatría*, concepto propio del cristianismo occidental que denunciaba la existencia de estatuas o elementos a los que se le atribuían las propiedades de un “dios falso”, así como su influencia sobre los fenómenos físicos o naturales (Acosta 70-71). Como constructo discursivo la idolatría abrió el camino para la satanización de la alteridad por parte del español, a la vez que se ubicó como base para la entronización del culto cristiano, esto último a partir de la sustitución. Como ha señalado Serge Gruzinski, el ídolo solo existía “por y para la mirada del español”. Su creación semiótica, amarrada a su destrucción física en medio de la evangelización, abrió un vacío que solo pudo ser llenado por una nueva idolatría: la cristiana. Esta, auspiciada por una “Iglesia barroca” que instrumentalizó como nunca a la imagen⁷, terminó convirtiendo a santos, vírgenes y representaciones cristológicas en extensiones de la deidad; imágenes que —siguiendo a Gruzinski— hacían visible a Dios, repartido ahora en múltiples semidioses (Gruzinski 55 y 160).

Pensada bajo esta premisa, la evangelización neogranadina bien podría ser definida en términos de una sustitución idolátrica en la cual la imagen tuvo un rol fundamental, ya no como núcleo de “alfabetización cristiana”, sino más bien como instrumento tendiente hacia la suplantación de una idolatría prehispánica por otra cristiana y occidental. Pero ¿podemos realmente corroborar tal afirmación? Los datos expuestos en las visitas realizadas por Andrés Verdugo y Oquendo evidencian —en este sentido— que, más allá de cualquier otro discurso,

7 La “cultura barroca”, articulada a partir de los principios desarrollados por la Contrarreforma católica como respuesta a la crítica protestante, fortaleció el uso de la imagen asignándole el doble papel de enseñar (la piedad, la virtud y la norma cristiana a partir del ejemplo), y “mover los sentimientos”, es decir, impulsar al fiel psicológicamente a tomar acciones acordes al designio eclesial. Este fenómeno trajo consigo el uso de símbolos, alegorías y diversas “capas” discursivas, que complejizaron lo visual, convirtiéndolo en verdaderos “textos” dotados de múltiples significados. Al respecto puede verse Borja, *Pintura y cultura*, 21-23, 27-33.

la imagen milagrosa desempeñó un papel predominante dentro de los conjuntos visuales que reposaban en los diferentes templos doctrineros. Los veinte inventarios aquí analizados revelan que, por encima de lo que podríamos denominar el *discurso retórico*, dirigido a la configuración de un individuo y unas relaciones sociales, la línea discursiva que unifica el uso de lo visual en medio de la evangelización se fundó —principalmente— en la acción milagrosa atribuida a las imágenes. Tal carácter terminó presentándose como vehículo para transmitir, tanto los discursos dogmáticos como aquellos relacionados con la constitución de una sociedad normada por la *policía cristiana*⁸. La iconografía repartida en los templos doctrineros aportó entonces, por encima del discurso catequizador, una instrumentalización de lo maravilloso, erigido aquí como vínculo entre las deidades prehispánicas y el nuevo “panteón” impuesto por los peninsulares⁹.

La iconografía de los santos y el milagro

Para demostrar lo antes mencionado nos centraremos —en primera instancia— sobre el porcentaje más amplio dentro del número de temas iconográficos visibles en los templos de doctrina: los santos. A partir de un total de 228 santos listados en las visitas, el 73 % (166 imágenes) corresponde a personajes masculinos, mientras el restante 27 % (62 imágenes) se halla integrado por representaciones femeninas. Ahora bien, tanto en el caso de los santos como

8 La idea de la “policía” deriva de la conceptualización propia de la Grecia clásica que bajo este término definía la “norma” a la que debía ajustarse todo aquel que vivía en la “polis”. De esta forma, siguiendo los planteamientos de Aristóteles, la “policía” (*astynomia*) normaba al ser “político”, el habitante de la “ciudad ideal” cuyas acciones se oponían a las del bárbaro (Aristóteles 430-432). La filosofía medieval, fundada sobre la reinterpretación en clave teológica de autores como Aristóteles (Nieto 165-173, 177-178), redefinió el término como “policía cristiana”, expresando así las normas que debía cumplir todo buen cristiano, no solo para vivir dentro de la comunidad, sino también para alcanzar la salvación ultraterrena.

9 En concordancia con lo que aquí planteamos, la profesora Thérèse Bouysse-Cassagne ha formulado una hipótesis que nos parece más que pertinente para mostrar las relaciones entre los “cultos prehispánicos” y la religiosidad proyectada mediante la imagen religiosa colonial. Según Bouysse-Cassagne, el pensamiento cristiano contrarreformista, dada su inclinación hacia la exacerbación de lo maravilloso como manifestación del poder de lo divino, terminó acercándose en términos antropológicos a lo que constituía el *ethos* religioso prehispánico. El “pensamiento salvaje” incardinado a los mitos andinos halló entonces, en la religión contrarreformada, un mecanismo de pervivencia y expresión, manifiesto ahora a partir de una recomposición de su semiótica. Véase Bouysse-Cassagne.

en el de las santas, es llamativa la presencia recurrente de lo que podríamos llamar *íconos milagrosos* (tabla 1).

♦ **TABLA I.**

Santos más representados dentro de los templos de doctrina

Santo	Cant.	Carácter
San Antonio de Padua	21	Devocional / milagroso
San Francisco de Asís	18	Santo fundador
Santo Domingo Guzmán	11	Santo fundador
San José	11	Cristológico / devocional
San Isidro	9	Devocional / milagroso
San Jerónimo	8	Padre de la Iglesia
San Salvador de Horta	6	Devocional / milagroso

Fuente: elaboración propia a partir de la información recabada de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

En el caso de los varones, la aparición recurrente de san Francisco y santo Domingo de Guzmán se explica a partir del contexto de la evangelización misma, depositada fundamentalmente sobre la acción de sus órdenes: franciscanos y dominicos. Caso similar ocurre con san Jerónimo, quien, como padre de la Iglesia, fungía como piedra angular o fundante de esta. Sin embargo, el hecho de que la presencia de santos como Antonio de Padua supere las representaciones, no solo de los patriarcas de las órdenes y la Iglesia, sino también de la cristología misma, es indicativo de otro problema. La amplia presencia del santo portugués, si bien puede relacionarse —como ya lo vimos— con la formulación de modelos de vida, se asienta de manera especial sobre los prodigios adjudicados al santo, “atributo” que ya desde el siglo xvii era impulsado en sus hagiografías. El relato del jesuita Pedro de Rivadeneyra —uno de los hagiógrafos más importantes del xvii— es iluminador en este sentido. Según sus palabras: fueron tantos y tan esclarecidos los milagros que Dios hizo por San Antonio después de su muerte, que todos los enfermos de cualquier enfermedad, que venían a su santo cuerpo recibían salud [...] Extendiose por todo el mundo la fama de la santidad, gloria y milagros de san

Antonio: y especialmente por las ciudades de Italia y Francia, donde el havia predicado, cobraronle grandísima devoción, acudiendo a él en todas sus necesidades y yendo en romería a su sepulcro y ofreciéndole ricos, y preciosos dones [...] y cada año [la ciudad de Padua] celebra su fiesta y hace una procesión solemnísimas en honra suya, en la que llevan con gran pompa, y aparato sus reliquias. (Rivadeneira 2: 211-212)

Las imágenes de san Antonio se imponen aquí como verdaderos ídolos que, tal como sugiere Gruzinski, permitieron dar forma al sincretismo entre lo indígena prehispánico y lo cristiano introducido por la doctrina (Gruzinski 69-70). La iconografía del santo de Padua no es, sin embargo, la única que puede dar cuenta de este fenómeno. Junto a él aparecen representaciones de san Isidro (en Toca, Chíquiza, Chivatá, Pesca, Duitama, Sátiva, Sugaita, Samacá y Oicatá) y san Salvador de Horta (en Cerinza, Chiriví, Duitama, Monguí, Samacá y Oicatá), dos personajes vinculados también a lo milagroso.

Isidro, uno de los patronos de España, fue impulsado por la Iglesia como figura milagrosa, asociando sus prodigios a las labranzas y los trabajos propios del campo. La lluvia y el sol, necesarios para las cosechas, así como la defensa frente a las plagas que atacaban los campos fueron endilgados como poderes a este santo, ubicándolo como una de las figuras más apreciadas por aquellos que —como los indígenas— vivían su cotidianidad en el agro (Stresser-Péan 252-253). Por su parte, la aparición de san Salvador de Horta no deja de ser una rareza. A pesar de la devoción que suscitaba este santo dentro de la comunidad franciscana, no sobreviven hoy en Colombia —descontando las posibles imágenes pertenecientes a colecciones privadas— piezas que lo representen, ni aparece como referente dentro del amplio estudio de iconografías coloniales neogranadinas realizado por el profesor Jaime Borja¹⁰. A pesar de ello, su presencia en las doctrinas mencionadas da cuenta, no solo de su imposición en la Nueva Granda como figura relevante del santoral franciscano, sino también del rasgo milagroso al que se asoció dicha imposición.

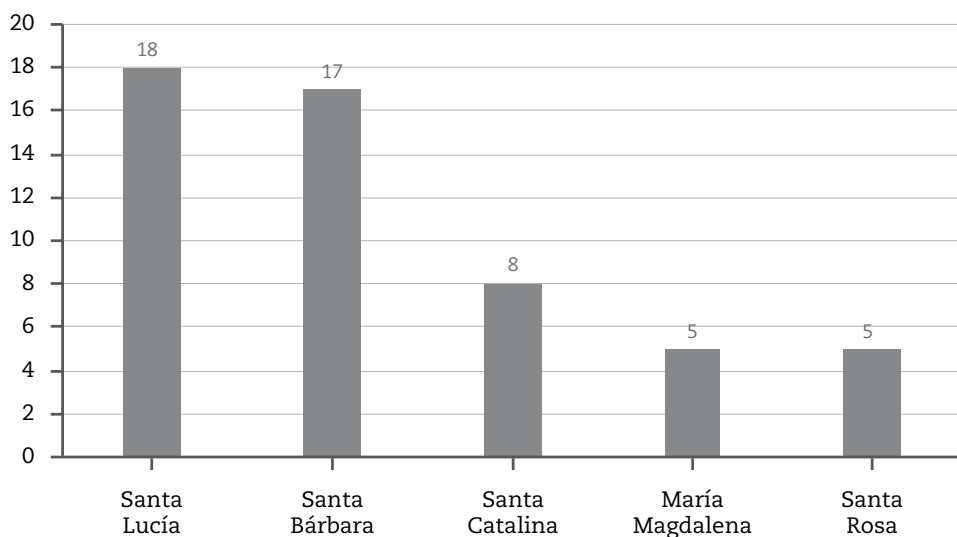
10 Aunque en términos generales las cifras aportadas por el estudio realizado por el profesor Jaime Borja coinciden con los datos aquí extraídos de los inventarios (presencia mayoritaria de los santos, temas cristológicos e iconografía de la virgen), no se advierte la presencia de santos como san Salvador de Horta (*Pintura y cultura* 69-77, 119-152). Borja, dentro de su herramienta digital ARCA. Cultura Visual de las Américas Coloniales, da cuenta a su vez de ocho representaciones de san Salvador de Horta, seis de las cuales se ubican en el ámbito novohispano y dos en el del Perú (Borja, ARCA).

Aunque san Salvador de Horta presenta en su hagiografía elementos destacables como “modelo”: humildad, austeridad, ayuno, disciplinas sangrientas, confesión, comunión, entre otras (*Vida y novena* 4-5), estas actitudes siempre mantenían una relación directa con lo prodigioso. De hecho, tras su beatificación en 1606, sus milagros proliferaron. Dentro del amplio catálogo de prodigios registrados en la hagiografía que de él se publicó 1772, se cuentan desde curaciones del mal de gota y fiebres mortales, hasta la resucitación de un “niño difunto” (Guiso 169-189). Estas maravillas, transmitidas mediante el relato hagiográfico, dotaron de poder funcional a su imagen, a la vez que sirvieron como canal para la enseñanza de los elementos “moralizantes” de su vida.

En el caso de las santas, las imágenes inventariadas ubican a santa Lucía y santa Bárbara como las más representadas (véase gráfico 4), fenómeno que se explica por el poder para conceder milagros relacionados con la curación de diversos males (santa Lucía), o con el apaciguamiento de fenómenos naturales como las tormentas (santa Bárbara). Cabe anotar aquí que para 1755, momento en el que se llevaron a cabo las visitas analizadas, el poder milagroso de ambas santas era ya bastante conocido, lo que las había convertido en parte fundamental de la piedad neogranadina. De esto da cuenta la aparición temprana de un templo de santa Barbara en Santafé de Bogotá, levantado a expensas de la devoción del encomendero Lope de Céspedes (Plaza 220). Santa Lucía, por su parte, sería acogida por advocación principal de doctrinas como la de los indios coyaimas y natagaimas en 1621 (Vargas 173-175), así como de algunas cofradías constituidas y regentadas por indígenas¹¹. Pero si la fenomenología propia del milagro se veía proyectada e instrumentalizada a partir de los mencionados santos y santas, dicho carácter se acentúa aún más en las “advocaciones marianas”, iconografía que tras los santos y la imagen cristológica completaba el círculo de los discursos visuales más difundidos en las doctrinas aquí analizadas.

.....

11 La existencia de cofradías dedicadas a santa Lucía en los pueblos de indios queda atestiguada en un documento de 1653 en el que don Luis, indio tesorero de la cofradía de Santa Lucía de Chivatá, acusa al indio Gerónimo de haber asaltado su casa para hurtar los elementos de dicha cofradía que allí se encontraban. En la denuncia se mencionan —entre otros objetos— un estandarte de seda encarnada, una cruz de plata y una “hechura de un christo crucificado y por espalda de dicho crucifijo la Virgen Santa Lucía y sus Reliquias” (AGN, CI, 64, f. 146 r.). Estos elementos, así como la intervención indígena dentro de la cofradía, ponen de manifiesto que la devoción por dicha santa se vinculó tempranamente al ámbito doctrinal, relación en la que medió lo “milagroso”, expresado aquí en elementos como las reliquias.



➔ **GRÁFICO 4.**

Distribución de las imágenes de santas halladas en los templos doctrineros del partido de Tunja

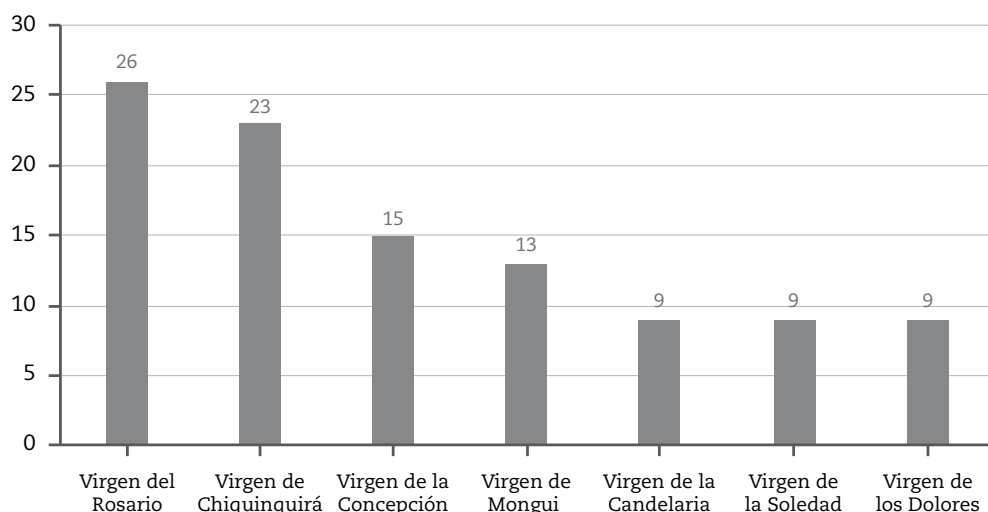
Fuente: elaboración propia a partir de información recogida de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

Imágenes marianas y otras devociones

En un texto publicado en el año 2011, la profesora Olga Isabel Acosta pone de manifiesto la presencia de múltiples “imágenes milagrosas marianas”, trasladadas al mundo de la evangelización neogranadina desde el contexto propio, no solo del mundo católico europeo, sino también de una cultura peninsular que —influida por el contexto de la reconquista— hizo de lo milagroso uno de los pilares de su fe (Acosta 33-49). El milagro, como pieza clave de la imaginería mariana, se manifestó en la Nueva Granada como un “recurso” que, en la praxis relacionada con lo iconográfico, comportaría varias aristas. Por una parte, la imagen mariana, en su gran mayoría a partir de advocaciones como la Virgen de la Antigua o la Virgen de Atocha, era utilizada por los primeros conquistadores que avanzaban sobre el Nuevo Mundo como “amuleto de protección”, mecanismo dirigido a invocar la presencia divina en medio de la adversidad (Acosta 66-70). Por otra parte, y casi en paralelo a este uso, la imagen mariana comenzó a establecerse como suplantación de los ídolos prehispánicos, esto dentro de una acción kerigmática cuya pretensión era la de anunciar el nuevo

orden religioso¹². Ambos aspectos —en el caso de la imagen mariana— se hallan relacionados con la evolución de un proceso de *idolatrización*, en el que el ícono católico deja de ser *representación* —en términos de hacer presente lo ausente— para convertirse en la deidad misma.

Las diferentes advocaciones de la Virgen listadas por Verdugo y Oquendo en sus inventarios dan cuenta de este uso, asentado sobre tres tipos de iconografías: 1) las advocaciones milagrosas locales (Chiquinquirá y Monguí, principalmente); 2) las advocaciones importadas (la Virgen del Rosario, fundamentalmente); y 3) las devociones asociadas a pasajes de la vida de la Virgen, tales como Nuestra Señora de la Concepción o la Virgen de los Dolores¹³.



➔ **GRÁFICO 5.**

Distribución de las advocaciones marianas halladas en los templos doctrineros del partido de Tunja

Fuente: elaboración propia a partir de información recogida de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

-
- 12 Como ejemplo podemos señalar la temprana introducción de la imagen cristiana en la isla de Cozumel por parte de Hernán Cortés, quien según el relato de Bernal Díaz, ordenó a sus soldados despedazar todos los ídolos que allí encontraron, para luego reemplazarlos “por un altar muy limpio donde pusiésemos la imagen de Nuestra Señora” (Díaz 129-130).
 - 13 Distingo estas imágenes de las advocaciones, en la medida en que expresan pasajes de la vida de la Virgen relatados en la Biblia, tales como la “Concepción de Jesús” a partir del anuncio del arcángel Gabriel (Lc 1, 26-38), o la manifestación de los “siete dolores de la virgen” preconizados en el anuncio profético de Simeón (Lc 2, 34).

Repartidas en los veinte templos doctrineros aquí analizados (gráfico 5), estas *representaciones* se convirtieron en núcleo de desarrollo de una piedad formulada a partir de la representación de la Virgen como madre e intercesora ante Dios. En este caso, la aparición de la Virgen del Rosario como la representación más difundida entre los templos de doctrina (veintiocho imágenes en veinte templos) permite establecer, no solo la importancia que tuvo la introducción de la práctica del rezo del rosario en el ambiente doctrinal —al que esta advocación se hallaba vinculada—, sino también el carácter votivo y milagroso que se estableció en torno a dicha práctica. El rezo del rosario por parte de los adocotrados, hábito por el que preguntaba Verdugo y Oquendo en sus cuestionarios (AGN, *VS*, 8, ff. 907 v., 909 r.), se había erigido como una práctica religiosa mediada, al menos desde el siglo xv, por los dones emanados de la figura de la Virgen (Acosta 213-214). Este vínculo devocional se ve reflejado en la descripción que de la imagen de dicha virgen se hace en el inventario del pueblo de Toca. Según esta, en el templo había

un tabernáculo de un cuerpo todo dorado con quince serafines también dorados y labrados en el dicho tabernáculo; la ymagen de la santa de bulto con el niño dios en los brazos; Un rosario a granates de quince dieces engarzado en alambre de plata falsa, con cruz y tres medallas de la misma plata; una corona de plata dorada que pesa un marco; una media luna de plata que pesa un marco; una cruz de plata con la imagen de la virgen que pesa seis onzas; un estandarte de damasco blanco con galon de oro falso aforrado en angaripola; otro de razo color a flores de lo mismo con galon de oro falso aforrado en tafetán verde. (AGN, *VB*, 13, f. 976 v.)

En el caso del templo de Siachoque, por citar otro ejemplo, la imagen de Nuestra Señora del Rosario, entronizada dentro de su propio retablo, se describe portando al “niño dios con una corona de plata”, elemento al que se suma un complejo ajuar integrado —entre otros objetos— por tres coronas de oro, mantos de seda, tocas, banderas de tafetán, una cruz de plata, una cadena de cobre, manillas de cuentas blancas y un rosario de corales (AGN, *VB*, 13, f. 985 r.). La presencia de tales objetos pone de manifiesto la citada “idolatrización” de la Virgen, asociada a una instrumentalización configurada a partir del uso de vestidos y joyas de todo tipo que convertían a su figura escultórica en una “presencia viva”. Pero el uso de adornos y vestidos asociados a la imagen no se quedaba allí. Transgrediendo los límites de la técnica, tales atavíos se empleaban

también en aquellas imágenes que solo contaban dos dimensiones. Los cuadros que representaban a la Virgen de Chiquinquirá portaban, siguiendo esta lógica, medialunas, coronas o diademas de plata —como es el caso de las pertenecientes a los templos doctrineros de Sátiva o Chivatá (AGN, C, 37, f. 174 v.; AGN, VB, 13, f. 991 r.)—, así como “Vestido de Rempeyán” o “Rosario de Corales”, como ocurría en Pesca y Duitama (AGN, VB, 13, f. 967 v.; AGN, C, 37, f. 168 v.). De igual forma, la imagen de la Virgen de Monguí era engalanada por diferentes adornos dentro de las doctrinas¹⁴, mientras que en el propio Monguí la milagrosa imagen era poseedora de un cuantioso tesoro. Según el inventario levantado en 1755 por Verdugo y Oquendo, la pintura de la Virgen poseía, entre otras alhajas: “quatro esmeraldas [...] una cruz que tiene en forma de granada de oro [...] [y una] gargantilla de oro con treinta y tres esmeraldas”. (AGN, FI, 10, f. 656 r.)

Las alhajas de la Virgen, cuya cantidad y peso ya para el siglo XIX habían causado diversos deterioros en el lienzo (Cacua 16-19), dieron forma desde el siglo XVII a un teatro en el que la imagen doctrinal se convirtió en núcleo de idolatría. En esta medida, las advocaciones marianas incubadas en la Nueva Granada, como es el caso de las vírgenes de Chiquinquirá y Monguí, no solo apropiaron el carácter milagroso que ya portaban vírgenes foráneas como las advocaciones del Rosario, o la Virgen de la Antigua —presente en los templos de Chivatá y Chiriví¹⁵—, sino que a su vez lo potenciaron y lo llevaron, en el marco de la evangelización, a su máxima expresión.

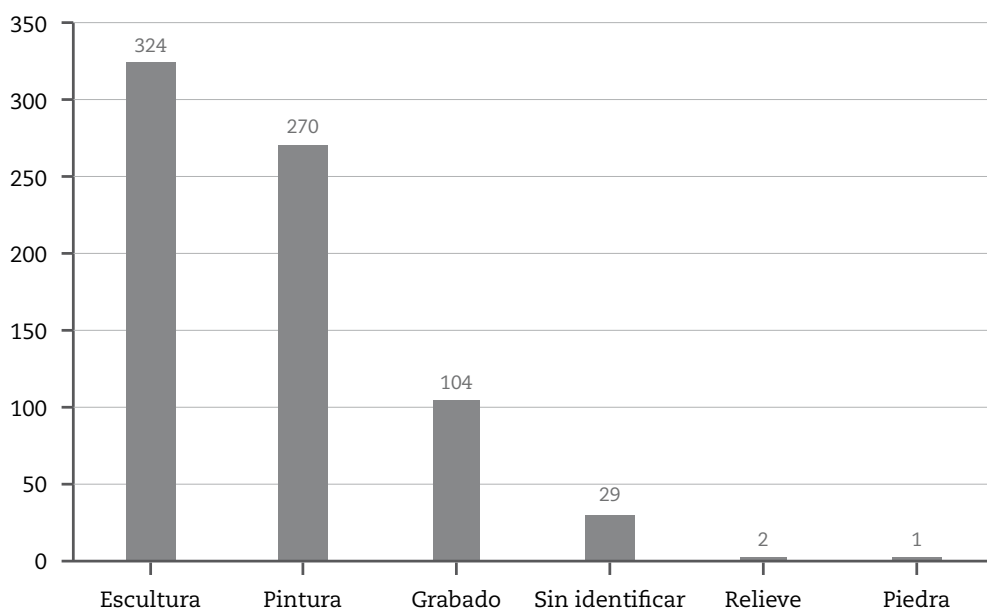
Las imágenes se convirtieron en los templos de doctrina en iconos dotados de poder y vida, por ello no solo se vestían, o se coronaban, sino que también se ocultaban de la vista de la feligresía actuando como parte de la teatralización de lo eclesiástico. Tal fenómeno se alcanzaba a partir del uso de velos (negros o de colores), que cubrían y descubrían a las imágenes de la vista de los feligreses. Como práctica, el encubrimiento teatral —según lo señalado en los inventarios— no solo alcanzó a las advocaciones marianas, sino que se hizo extensivo a todas las imágenes de los templos. Así, por ejemplo, mientras en Cerinza dos

14 En el templo doctrinero del pueblo de Toca, por ejemplo, la imagen de nuestra señora de Monguí poseía, entre otras alhajas: “corona de plata, media luna y el niño su coronita que pesan ambos dos marcos i una onza; un velo de razo color a flores coloradas y azules y una gargantilla de perlas y granates” (AGN, VB, 13, f. 993 r.).

15 Cabe anotar que el uso idolátrico de la imagen de la Virgen de la Antigua en estos dos pueblos es también evidente. La advocación de origen sevillano se presentaba en el templo de Chivatá cubierta por un “velo tornasol”, mientras en Chiriví la pintura —ubicada en el altar mayor— portaba “corona de plata dorada; unas manillas y unos sarcillos de perlas finas” (AGN, VB, 13, ff. 992 r., 1017 r.).

esculturas correspondientes a san Salvador y a san Agatón y una pintura de santa Rosa se hallaban cubiertas por “velos de raso” (AGN, C, 37, f. 171 v.). En Toca, Duitama y Oicatá el *retablo de las ánimas* contaba con un velo negro que cubría la pintura de las “ánimas” que allí se exponía (AGN, C, 37, f. 168 v; AGN, VB, 13, ff. 977 r., 993 r.).

La práctica de cubrir las imágenes activaba el poder de estas, estableciendo una relación con los fieles afianzada a partir de la “desaparición” y “reaparición” de sus ídolos. Como hábito del contexto evangelizador, este tipo de usos se hallaban vinculados a un último elemento, central dentro de la acción catequética: la fiesta. Como ha señalado la profesora Mercedes López, lo festivo católico se convirtió para las comunidades indígenas del altiplano cundiboyacense en un escenario de vínculo con el *alter* —el español—, a la vez que en mecanismo de evasión de las labores que imponía la encomienda (López 165-167).



➔ GRÁFICO 6.

Distribución por técnica de las imágenes halladas en los templos doctrineros del partido de Tunja

Fuente: elaboración propia a partir de información recogida de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

Lo festivo cobró entonces valor y sentido, en un contexto como el de la Nueva Granada en el que —tal como lo recuerda López— fue la interacción cotidiana, y no la doctrina en sí, lo que permitió dar forma a una evangelización (López 199). Esta precisión histórica dota de significado lo hallado en las visitas de Verdugo y Oquendo. Los inventarios demuestran no solo la presencia de diversos objetos de uso procesional en los templos doctrineros (andas, ciriales, cruces altas, estandartes, entre otros), sino también el protagonismo de la imagen escultórica que, muy por encima de la pintura, se convirtió en fundamento de lo festivo y lo doctrinal. La escultura —de acuerdo con lo señalado por Olga Acosta—, al representar el cuerpo del santo o la deidad en su tridimensionalidad, termina sustituyendo lo representado y alcanza una mayor influencia sobre la feligresía (Acosta 136). Los sentimientos que suscitaban las esculturas, presentes en los templos doctrineros de forma mayoritaria (gráfico 6), actuaban directamente sobre lo devocional, estableciendo un canal dialéctico que —aun por encima de las barreras idiomáticas— terminaba acercando al indígena a la imagen.

Una última muestra de este vínculo entre devoción, imagen y culto festivo la podemos hallar en los “purgatorios” o “cuadros de ánimas”, como se referencian en los inventarios. Presentes en dieciocho de los veinte templos aquí analizados, el tema de las ánimas se convierte —contrariamente a lo postulado por Jaime Borja—¹⁶ en un referente iconográfico que aunaba, bajo un mismo discurso, lo dogmático, lo milagroso y lo devocional. En cuanto a lo dogmático, la imagen de “ánimas” establece un vínculo con el discurso de las postrimerías, traducido en la “doctrina del tormento purificador de las almas” tras la muerte (Borja, “Purgatorios” 82). Sin embargo, el discurso dogmático necesitaba un camino para llegar al fiel y establecerse en su conciencia: este es el de la devoción y el milagro. Las imágenes de las ánimas actuaron aquí, no solo como contenedoras de discurso, sino también como instrumentos devocionales.

16 En un artículo publicado en el año 2009 el profesor Jaime Borja señalaba que “los purgatorios y los juicios finales no fueron un tema sobresaliente iconográficamente” en la Nueva Granada colonial (Borja, “Purgatorios” 82), afirmación que merece ser matizada. Si bien es cierto que la presencia de los purgatorios o “cuadros de ánimas” es escasa dentro del conjunto iconográfico de los templos doctrineros (18 de 645 imágenes, lo que se traduce en poco menos del 3 %), cabe notar que dicha iconografía se hallaba presente en 18 de los 20 templos doctrineros aquí analizados. Esto nos lleva a concluir que, por encima del impacto porcentual de este tipo de imágenes, sí fueron un tema sobresaliente, en la medida en que constituían una iconografía casi infaltable dentro de los pueblos de doctrina.

➔ **TABLA 2.**

Presencia de purgatorios en los templos de doctrina del partido de Tunja.

Templo doctrinero	Nombre de la obra	Ubicación
Cerinzza	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Chiriví	Ánimas Benditas	Altar de las ánimas
Chivatá	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Duitama	San Miguel y las Ánimas	Altar de las ánimas
Iguaque	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Monguí	San Miguel y las Ánimas	Altar de las ánimas
Oicatá	Benditas ánimas	Altar benditas ánimas
Pesca	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Ráquira	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Samacá	Cuadro de las Ánimas	Tabernáculo de las ánimas
Sátiva	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Siachoque	Cuadro de las Ánimas [perteneciente a la cofradía de las ánimas]	Altar de las ánimas
Soatá	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Sugaita	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Tinjacá	Cuadro grande de las Ánimas	Altar de las ánimas
Toca	Cuadro de las Ánimas	Retablo de las ánimas
Tuta	Cuadro de las Ánimas	Altar de las ánimas
Tutasá	Las Benditas Ánimas	Altar de las ánimas

Fuente: elaboración propia a partir de la información recabada de los inventarios ya citados realizados por Andrés Verdugo entre 1755 y 1756.

En los inventarios hechos por Verdugo y Oquendo se registra la existencia de dieciocho pinturas o “quadros de ánimas”, relacionados con retablos independientes dedicados exclusivamente a esta iconografía. La presencia de lo que en los inventarios se describe como “altar de las ánimas” (tabla 2) permite suponer el concurso de una devoción articulada en torno a las “benditas ánimas del Purgatorio”, hipótesis que se ve reforzada a partir de la presencia en Siachoque de una cofradía en torno a las “ánimas” (AGN, VB, 13, f. 985 r.) y la celebración en Chiriví de una festividad alrededor de esta iconografía. En este último caso el templo no solo contaba con un “quadro de las Animas Benditas”, sino que a su vez poseía un “estandarte de las benditas ánimas” relacionado con ciriales y otros objetos de corte procesional (AGN, VB, 13, f. 1017 v.). El dogma se sustentaba aquí en una imagen idolatrada, ocultada —a partir de velos negros o púrpuras— y, por ende, dotada de vida. Tal uso de la imagen encuentra concordancia con una *cultura barroca* que, vinculada a la teatralización impulsada por la Contrarreforma, terminó desplazando la “evangelización” desde lo puramente doctrinal hacia lo maravilloso.

Dispuestos en el marco de una “sociedad del espectáculo”¹⁷, los vínculos entre evangelización e imagen, más allá de dejar de existir, se fortalecieron, y dieron forma a un contexto en el que lo iconográfico no solo funcionó como expresión de lo “doctrinal” *ad pedem litterae*, sino que se presentó como manifestación del “representar” barroco. La idea de “hacer presente lo ausente”¹⁸, llevada a su punto más alto por la semiótica contrarreformista, terminó trasladándose al ámbito de la evangelización neogranadina, exhibiendo en la imagen la “presencia” del santo ausente. En persecución de este fin el Barroco exacerbó el uso de todos los sentidos, ligando a pinturas y esculturas con un aparato escenográfico cuyo *locus* de expresión fue el templo doctrinero. Ya hemos señalado, en este sentido, el uso de la tridimensionalidad escultórica y las ventajas que esta otorgaba en relación con el empleo de adornos y vestidos. De la mano de

17 Según Fernando Rodríguez de la Flor, la cultura del Barroco, aunada fundamentalmente a los ideales de la Contrarreforma, engendró un “mundo simbólico” en el cual intentó armonizar a toda la sociedad. Dentro de este “mundo”, el espectáculo cobró protagonismo con el fin de dar forma a una “cultura para las masas” ensamblada sobre el *ethos* cristiano y proyectada por la monarquía católica hispana a todos sus dominios (Rodríguez 253-278).

18 Conforme a lo planteado por el filósofo y semiólogo francés Louis Marin, una de las funciones de la imagen es la “presentificación de lo ausente”, es decir, dotar de presencia aquello que lo visual *re-presenta* (Chartier 77-78). En este sentido, una imagen de la Virgen o un santo cobraba vida, en la medida en que “presentaba de nuevo” a la deidad misma (Marin 137-138).

esto, otro de los elementos que llaman poderosamente la atención dentro de los inventarios aquí analizados es la presencia de diversos instrumentos musicales en los templos, hecho que resalta la vinculación de lo visual con lo auditivo dentro del espacio de doctrina.

En lo registrado en los inventarios de Verdugo y Oquendo, con referencia al templo de Iguaque se cita la presencia “un terno de chirimías y otro de flautas” (AGN, *VB*, 13, f. 1002 v.), mientras en Chivatá se da cuenta de la existencia de “un terno de clarines” y “una trompeta” (AGN, *VB*, 13, f. 991 v.). Aunque algunos templos solo contaban con un tambor y una trompeta —como es el caso de Tinjacá (AGN, *VB*, 13, f. 1005 v.)—, otros como el de Sátiva estaban mucho mejor dotados; en este último caso se listaba entre sus bienes un facistor, un arpa y un grupo de clarines (AGN, *C*, 37, f. 175 r.). La chirimía, un instrumento de viento similar al oboe, destaca por ser uno de los más utilizados; su presencia se menciona en el templo de Iguaque, así como en Tutasá (AGN, *C*, 37, f. 173 v.) y Sugaita. En este último pueblo contaban además con “un clarín, cuatro flautas de tiple tenor contralto, un bajón y una trompa” (AGN, *VB*, 13, f. 1012 r.).

La presencia de todos estos elementos nos permite reconstruir un escenario evangelizador mediado por lo teatral, en el que imagen y sonido iban de la mano para dar forma a lo que Fernando Rodríguez de la Flor ha denominado un espacio “lúdico-simbólico”, dotado de una “pluralidad tipológica de manifestaciones” (Rodríguez 256). En el contexto que nos revelan las visitas de Verdugo y Oquendo, dicho universo lúdico-simbólico no se reduce al *locus* del templo, sino que trasciende sus límites y llena todo el *pueblo doctrinero* a partir del ejercicio de lo festivo. Aquí la celebración de festividades como el *Corpus Christi* o el día de un santo determinado permitía aunar, bajo el manto de lo cristiano, aspectos como la imagen, la música, la ceremoniosidad, la palabra del cura y, claro, el milagro. Este ambiente asociado a la imagen fue, finalmente, la puerta que permitió a los doctrineros entrar en la cabeza de los adoctrinados. Una puerta cuya llave, más que en el discurso, se forjó en el crisol de lo maravilloso.

A modo de conclusión

¿Existió una imagen catequética?

En un artículo publicado no hace mucho tiempo, el profesor Eduardo Valenzuela reflexionaba sobre la estructura de la evangelización, vinculando dicho proceso a un esquema que —según lo planteado por la teología francesa— se seccionaba en dos grandes partes: el “anuncio inicial del cristianismo” (*foi de la conversión*) y la “instrucción profunda de la catequesis” (*foi de la connaissance*) (Valenzuela 15-16). A partir de esto, Valenzuela sitúa la evangelización en un esquema tripartito en el que a la proclamación inicial de la “palabra de Dios” (Kerigma), le seguirá la enseñanza de los dogmas y la ontología cristiana (catequesis), para concluir con la inserción del *alter* dentro de la comunidad; aquello que el teólogo Italiano Doménico Grasso ha denominado *homilética* (Valenzuela 15). La idea de una cristianización, entendida como un proceso fundado sobre el desarrollo de estas fases, fue desplazada por el mismo Valenzuela al plano iconográfico, sosteniendo —junto a la historiadora del arte Laura Vargas— la existencia de una imagen kerigmática, es decir, una iconografía tendiente a la proclamación de la palabra.

Valenzuela y Vargas, a partir de esto, aluden a la existencia de imágenes dirigidas a “exponer la buena nueva” por primera vez a los indígenas, visualidad materializada en la pintura mural de templos como el de Turmequé. Aquí, siguiendo lo anotado por ambos autores, la aparición de temas iconográficos centrados en los relatos del Génesis pone de manifiesto una estructura “pre-catequética” en la que se anuncian al indígena los fundamentos de la religión (Valenzuela y Vargas 94-97). Ahora bien, si la imagen, tal como sostienen Valenzuela y Vargas, cumplió un rol “más allá de lo decorativo u ornamental”, erigiéndose como un “instrumento prioritario de la misión” (97), ¿por qué no aparecen imágenes de corte catequético en los diferentes templos doctrineros registrados por Verdugo y Oquendo en el siglo XVIII?

La cuestión, respondida en términos de lo que en estas páginas se ha argumentado, nos lleva a replantear el uso de la imagen en la doctrina. En este orden de ideas, si bien podría sugerirse la existencia de íconos relacionados con el kerigma (primera fase evangelizadora), no ocurrirá lo mismo con la catequesis, en la cual la instrumentalización de la imagen se desplazó desde lo catequético —entendido como instrucción religiosa— hacia lo milagroso. A pesar de que es inobjetable la presencia de un discurso “moral” dirigido a construir un cuerpo social e individual, este no se mantuvo como eje de las

competencias iconográficas, sino que terminó viéndose desplazado en dicha labor por lo milagroso. Esta capacidad, manifestada en la cura de una enfermedad, la salvaguarda de una cosecha, o la detención de un clima tormentoso, permitió atravesar la brecha existente entre el kerigma y la instrucción religiosa. La imagen cristiana, dotada de funciones idolátricas, permitió al indígena decodificarla a partir de lo conocido, sirviendo de puente entre lo nuevo y lo antiguo. Las vírgenes y los santos milagrosos, así como las dinámicas teatrales asociadas a la imagen y evidentes en los inventarios analizados, no eran más que los ladrillos de dicho puente.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN)

Caciques e Indios (CI) 23, 64.

Curas y Obispos (C) 37.

Fábrica de Iglesias (FI) 10.

Visitas Boyacá (VB) 3, 8, 13, 15, 18.

Visitas Santander (VS) 9.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Abulafia, David. *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*. New Haven: Yale University Press, 2008.

Acosta Luna, Olga Isabel. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011.

Almansa Moreno, José Manuel. "Un arte para la evangelización. Las pinturas murales del templo doctrinero de Sutatausa". *Atrio*, n.ºs 13-14, 2008, pp. 15-28.

Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

Barasch, Moshe. *Teorías del arte. De Platón a Winckelmann*. Madrid: Alianza, 1991.

- Borja Gómez, Jaime Humberto.** *ARCA. Arte colonial americano. Cultura visual de las Américas coloniales*. <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks?utf8=%E2%9C%93&search=Horta>
- . "Pintura, devoción y sociedad. Cristianización y evangelización en la Arquidiócesis de Bogotá". *Arte Sacro. 450 años*. Bogotá: Consuelo Mendoza Ediciones, 2012, pp. 21-149.
- . *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor - Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.
- . "Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada". *Historia Crítica*, n.º 39, 2009, pp. 80-100. <https://doi.org/10.7440/histcrit39e.2009.05>
- . "Las representaciones de la vida de Cristo". *Catálogo Museo Santa Clara*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2014, pp. 103-104.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse.** "De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos". *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, dirigido por Thérèse Bouysse-Cassagne. París: Éditions de l'HEAL, 1997. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.812>
- Cacua Prada, Antonio.** "Una historia irreverente: el oficio de monseñor Cayetano Baluffi sobre Obando, López, Caicedo y Márquez". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 11, n.º 3, 1968, pp. 14-20.
- Chartier, Roger.** *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Chaves de Bonilla, Josefina y Jaime Jaramillo Uribe.** "Informe del visitador real don Andrés Berrugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 1, 1963, pp. 131-196.
- Cruz Medina, Juan Pablo.** "Entre la imagen de Dios y la imagen del rey. Evangelización y formación de cuerpo social en un pueblo de indios del Nuevo Reino de Granada. Siglos XVI-XVIII". *Libros de la Corte*, n.º 17, 2018, pp. 33-51. <https://doi.org/10.15366/ldc2018.10.17.002>
- Díaz del Castillo, Bernal.** *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Vol. 1. Madrid: Dastin, 2003. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511705823>
- Friede, Juan.** *Los franciscanos y el clero en el Nuevo Reino de Granada durante el Siglo XVI*. Madrid: Ediciones Jura, 1957.
- Gruzinski, Serge.** *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

- Guiso y Pirella, Pacífico.** *Historia de las Heroicas virtudes, relación de los portentosos milagros: Vida, muerte y culto del B. Salvador de Horta: de la Regular Observancia de San Francisco.* Caller [Cagliari]: Imprenta de Santo Domingo, 1732.
- Herrera Ángel, Marta.** *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y los andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII.* Bogotá: Academia Colombiana de Historia; ICANH, 2002. <https://doi.org/10.7440/2014.26>
- Lara, Jaime.** “Los frescos recientemente descubiertos en Sutatausa, Cundinamarca”. *Ensayos: Historia y Teoría del Arte*, n.º 2, 1996, pp. 258-270.
- Livi Bacci, Massimo.** *Los estragos de la Conquista. Quebranto y declive de los indios de América.* Barcelona: Crítica, 2006.
- López Rodríguez, Mercedes.** *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600).* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Marín, Luis.** “Poder, representación, imagen”. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, n.º 13, 2009, pp. 135-153.
- Mingarro Arnándis, Mariángeles.** *Tributo y familia en la Nueva Granada: la provincia de Tunja en los siglos XVII y XVIII.* Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2004.
- Morner, Magnus.** *Evolución demográfica de Hispanoamérica durante el periodo colonial.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Cuadernos de Historia Social y Económica, 1986.
- Nieto, Mauricio.** *Una historia de la Verdad en Occidente. Ciencia, arte, religión y política en la conformación de la cosmología moderna.* México: Fondo de Cultura Económica, 2019. <https://doi.org/10.30778/2019.67>
- Plaza, José Antonio de.** *Memorias para la historia de la Nueva Granada desde su Descubrimiento hasta el 20 de julio de 1810.* Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1850.
- Restrepo, José María.** *Biografías de los mandatarios y ministros de la Real Audiencia (1671 a 1819).* Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, 1952.
- Rivadeneira, Pedro de.** *Flos Sanctorum de la Vida de los Santos.* 3 vols. Barcelona: Imprenta de los Consortes Sierra, Oliver y Martí, 1790.
- Rodríguez de la Flor, Fernando.** *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano.* Madrid: AKAL, 2012.
- Romero, Mario Germán.** *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, 1960.

- Stresser-Péan, Guy.** *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla.* México: Fondo de Cultura Económica, 2011. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2264>
- Valenzuela Avaca, Eduardo.** “Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510-Nueva España, 1524)”. *Historia Crítica*, n.º 58, 2015, pp. 13-32. <https://doi.org/10.7440/histcrit58.2015.01>
- Valenzuela Avaca, Eduardo y Laura Liliana Vargas.** “Kerigma en imágenes: el programa iconográfico de los muros de la iglesia de Turmequé en el Nuevo Reino de Granada (Colombia)”. *Artefacto Visual. Revista de Estudios Visuales Americanos*, vol. 3, n.º 4, 2018, pp. 81-109.
- Vargas Murcia, Laura Liliana.** *Del pincel al papel. Fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813).* Bogotá: ICANH, 2012.
- Vida y novena del glorioso beato Salvador de Horta. Compuesto por un devoto del santo.* Barcelona: Librería de los Sucesores de Font, 1860.