



Creer para ver. Instauración del discurso milagroso entre la población del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI, XVII y XVIII

Lina Marcela Silva Ramírez¹, Jairo Gutiérrez Avendaño²

Recibido: 21 de julio de 2015 / Aceptado: 14 de diciembre de 2015

Resumen. El artículo analiza la instauración discursiva del milagro en la sensibilidad religiosa de la población del Nuevo Reino de Granada, colonia americana del Imperio español, con sede en Santafé de Bogotá, durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Se recurrió a la identificación de sucesos milagrosos tanto en el territorio (ciudades, villas y pueblos de indios de la parte central del NRG) como a los relatos y descripciones que de ellos se hacía en las relaciones o diarios de viaje escritos por clérigos de diferentes órdenes regulares y seculares y se realizó una tipología de los hechos identificados. La metodología se orientó desde tres miradas de los milagros: la construcción discursiva desde la apropiación social de estos fenómenos, la aceptación popular de un hecho inesperado y la configuración simbólica que estos tuvieron en los procesos de cohesión social entre esta y otras provincias del territorio neogranadino; asimismo, se identificaron cuatro categorías de milagros: los de una imagen sobre sí misma, de asistencia, físicos y taumaturgicos; estos, a su vez, se agruparon como impersonales, individuales o colectivos.

Palabras clave: Historia del milagro; prodigio; taumaturgia; Nuevo Reino de Granada; lo maravilloso; religiosidad popular.

[en] Believing is seeing. Discursive establishment of the miracle among the population of the Nuevo Reino de Granada, 16th, 17th and 18th centuries

Abstract. The article analyzes the discursive establishment of the miracle in the religious sensibilities of the population of the Nuevo Reino de Granada, the Spanish American colony Empire, based in Bogota, during the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries. He turned to the identification of miraculous events both in the territory (cities, towns and villages of indians from the central part of NRG) as the reports and descriptions of them are made in relationships or travel diaries written by clerics of different regular and secular orders and a typology of the facts identified was performed. The methodology was oriented from three views of miracles: the discursive construction from the social appropriation of these phenomena, the popular acceptance of an unexpected event and symbolic configuration that these were in the process of social cohesion between this and other provinces of Nueva Granada territory; also four categories of miracles were identified: those of an image on itself, assistance, physical and thaumaturgic; these, in turn, were grouped as impersonal, individual or collective.

Keywords: History of the miracle; prodigy; thaumaturgia; Nuevo Reino de Granada; the wonderful; popular religiosity.

¹ Corporación Universitaria Minuto de Dios (Colombia).
E-mail: lsilvaramir@uniminuto.edu.co

² Fundación Universitaria Luis Amigó (Colombia)
E-mail: jairo.gutierrezav@amigo.edu.co

Sumario. 1. Introducción. 2. El Nuevo Reino de Granada durante la colonia: territorio, sensibilidades y prácticas religiosas. 3. Construcciones discursivas del milagro. 4. Los agentes mediadores del discurso: la institución religiosa y la población neogranadina. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Silva Ramírez, L. M., Gutiérrez Avendaño, J. (2016), Creer para ver. Instauración del discurso milagroso entre la población del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI, XVII y XVIII, en *Illu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21, 185-210.

1. Introducción

Durante la colonia, la asimilación de la cultura espiritual en el Nuevo Reino de Granada se tradujo en la recepción de leyendas alrededor de santos, vírgenes o mártires que las órdenes religiosas impregnaron a la sensibilidad de los pobladores; la transmisión de estas historias dejó un registro importante en las recopilaciones y hagiografías, género que logró un gran despliegue en la península ibérica y que llegó de manera tardía al territorio neogranadino donde tuvo gran circulación como libros impresos durante el siglo XVIII.

Aunque, en varios casos, estos textos aparecieron bajo la autoría de “anónimos”, la mayoría de ellos se escribieron resaltando las cualidades taumatúrgicas de ciertas advocaciones de la virgen³ 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. Independiente 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.

En Colombia son escasas las fuentes que registran detalladamente los milagros. En el Archivo General de la Nación existe el reporte de algunos de ellos: la aparición de la imagen de la Concepción en Ocaña en 1793⁴, los testimonios relacionados con la Virgen del Campo⁵ y algunas narraciones sobre cuadros e imágenes que sudan o la renovación de las mismas⁶. Relatos similares se encuentran para los siglos XVI,

³ Algunos ejemplos de estos textos que se encuentran publicados son: *La Virgen Conquistadora reina de Monguí y Boyacá* 1558-1962, un pequeño texto en el que se relacionan los momentos clave 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.

⁴ AGN, Sección Colonia. Fondo Milicias y Marina, Leg. 91, orden 068, f. 447-451.

⁵ AGN, Nuestra Señora del Campo: Testimonio milagros. 033/143, f. 761-766.

⁶ 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 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 se refieren a 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, la 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 refieren las “imágenes milagrosas” pero no se recopilan testimonios que permitan explorar a profundidad los sucesos.

XVII y XVIII en archivos regionales como el de Boyacá (Tunja) o el Central del Cauca (Popayán) y archivos conventuales como el de San Luis Beltrán perteneciente al Convento de San Sebastián (Bogotá)⁷.

Este trabajo buscó abordar la dinámica de los milagros en el Nuevo Reino de Granada, en una perspectiva de larga duración que permitió observar los diversos espacios, contextos y características de la actividad milagrosa. Debido a la dispersión de las fuentes y a que la base de indagación fue la apropiación social de estos fenómenos se recopilaron casos que abarcan registros existentes entre los siglos XVI y XVIII; así, el análisis se centró en la asimilación de estos hechos sobrenaturales como parte de la sensibilidad religiosa de la sociedad neogranadina y las preguntas que movilizan la reflexión se concentraron en aspectos como ¿cuáles fueron las construcciones discursivas que mediaron en la instauración del milagro? ¿Cómo se instala la creencia en el milagro entre los pobladores de la zona central del Nuevo Reino de Granada?

2. El Nuevo Reino de Granada durante la colonia: territorio, sensibilidades y prácticas religiosas

El escenario sobre el cual se realizó este estudio corresponde al Nuevo Reino de Granada y la jurisdicción de algunas ciudades y pueblos en los cuales, según las fuentes, se identificó el registro de casos milagrosos.

Entre los siglos XVI y XVIII el territorio neogranadino se transformó de acuerdo a las disposiciones administrativas para la organización y el control; según lo documenta Olga Isabel Acosta Luna:

En 1550, el territorio que hoy se conforma desde Popayán hasta la Guajira se conocía como el Nuevo Reino de Granada. En 1549 se convirtió, a efectos administrativos, en la Real Audiencia de Santafé, bajo la jurisdicción de la Capital del Reino: Santafé de Bogotá. El Nuevo Reino formaba parte del virreinato del Perú, fundado en 1543, e integrado por otras tres Audiencias; Los Reyes o Lima –hoy buena parte del territorio peruano–; Charcas –actual zona sur de Perú, Bolivia, parte de Argentina y Chile–; y Quito –actual Ecuador y la zona meridional de Colombia–. En el siglo XVIII, las reformas borbónicas dividieron otra vez el Nuevo Mundo y lo organizaron con el objetivo de lograr que las colonias se rigieran de mejor forma y más productivamente. De esta manera, en 1719 nace el virreinato de la Nueva Granada, disuelto a los pocos años, en 1723, y creado nuevamente en 1740, para mantenerse hasta la independencia⁸.

Una de las principales características del territorio era la “dilatación” de las jurisdicciones, es decir, las grandes distancias entre los lugares y las dificultades para transitar entre ellas, situación que dificultaba la comunicación, el intercambio, la asistencia de las necesidades o el registro de los hechos.

Las divisiones mencionadas en los sucesos analizados comprenden ciudades y villas como Tunja y Santafé de Bogotá (principales centralidades políticas y econó-

⁷ La información sobre archivos regionales y conventuales se retomó de las transcripciones de: Vargas, 2012.

⁸ Acosta 2011, 21.

micas), Vélez, Muzo, Villa de Leyva, San Gil, Pamplona, Ocaña, Neiva, Tocaima, La Palma, Mariquita, Antioquia, Popayán, Buga, Cartagena, Villa de San Cristóbal y el Valle de Chámeza.

En algunos casos, se mencionan de manera específica los *pueblos de indios* en los cuales ocurre el fenómeno milagroso o la veneración y se detalla su vínculo jurisdiccional con estas ciudades:

Tabla1. Pueblos de indios y jurisdicción de los casos milagrosos identificados en el estudio	
Jurisdicción	Pueblo de indios
Ciudad de Tunja	Chiquinquirá** Monguí** Tópaga Sátiva Güicán-Tunebos Hacienda de Belén*
Ciudad de Muzo	Topo** Itoco Quipama
Pamplona	Labateca
San Gil	Charalá
Distrito de Ocaña	Borotare**
Villa de Leyva	Tinjacá/Peñas de la Candelaria
Otros	Choachí Ubaté Fúquene Valle de Chámeza* Valle de San Cristóbal, pueblo de Tariva*

Fuentes: Ocaríz 1674; De Oviedo 1725; De Zamora 1701.

Los lugares señalados con (*) en la tabla anterior dan cuenta de las dificultades para precisar los puntos geográficos porque no existía un pueblo de indios constituido o se tenía noticia del evento a lo largo de un valle. La presencia de otra figura territorial como la hacienda que no sigue los mismos patrones del pueblo de indios también se hace evidente en el caso de Belén. De igual forma, es importante identificar que los lugares señalados con (**) corresponden a sitios asociados con las principales y más antiguas historias de milagrosas imágenes (Virgen de Chiquinquirá, Nuestra Señora de Monguí, Nuestra Señora del Topo) o con imágenes que hicieron eco de esta veneración y generaron nuevos casos como el de la Virgen de Borotare,

del cual se hace referencia más adelante; finalmente, es en la zona central del Nuevo Reino de Granada (Tunja y Santafé) donde se halla un registro más numeroso de los casos así como la diversidad de santos o advocaciones relacionadas con el milagro.

Según Marta Herrera Ángel los pueblos de indios fueron establecidos desde el siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada como una forma de ordenamiento espacial y social; su conformación obedeció a dos procesos de carácter diferente: la motivación o interés religioso que resultaba útil para el control de los nativos y, hacia finales de dicho siglo, el interés por la apropiación de tierras indígenas⁹. Sin embargo, más allá del problema espacial, los pueblos de indios también fueron los lugares privilegiados de encuentro entre los religiosos y las sociedades indígenas nativas y en las cuales la labor de evangelización tuvo un nexo con la moralidad expresada a través del ejemplo y no propiamente bajo el uso de la violencia.

La transmisión de la idea del milagro contó con 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.

Los religiosos (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”¹⁰.

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”¹¹; 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 americana¹².

Entre las particularidades de la época abordada por esta investigación es posible identificar que durante el siglo XVI la principal dificultad para la *obra cristiana* era la organización religiosa porque el número inicial de frailes no lograba cubrir las necesidades espirituales de las dilatadas provincias y al mismo tiempo, su trabajo se veía amenazado por la continuidad de las prácticas religiosas; razón por la cual se autorizaba a los españoles la expropiación de santuarios indígenas y ofrendas¹³.

Progresivamente, durante los siglos XVII y XVIII la institución religiosa se encontraba organizada en curatos adscritos a las provincias. El clero se dividía en varios

⁹ Herrera 1998, 99.

¹⁰ López 2001, 129-158.

¹¹ Borges 1992, 620.

¹² El autor menciona la presencia de los betlemitas y oratorianos entre las de varones y clarisas y dominicas entre las de mujeres.

¹³ Al analizar los elementos sociales de la organización religiosa en la provincia de Tunja, Germán Colmenares señala la confrontación existente entre las prácticas religiosas de los indígenas y las formas de policía cristiana, e indica que “La conquista había reducido tales prácticas a una especie de actividad privada y clandestina, que hacían muy vulnerables a quienes las ejercitaban. De allí que la persecución de santuarios en 1577 haya revestido la apariencia de una cruzada implacable, no tanto contra prácticas supersticiosas sino como un medio de acceder a tesoros ocultos hasta entonces”, en este sentido, la motivación continuaba estando en la consecución de riquezas materiales también vinculadas al ámbito ritual. Colmenares 1997, 11.

tipos; ellos eran: secular, regular, legos (no recibían órdenes sagradas) y religiosos¹⁴, esta distribución 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 porque operaba como una figura crucial debido a “la doble tarea que tuvo que desempeñar: una de corte político al suplantar el poder 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”¹⁵. 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.

De esta manera, las prácticas inspiradas en los catecismos y orientadas por las disposiciones sinodales lograron un cierto grado de diseminación en las centralidades urbanas porque las sensibilidades de los mestizos se encontraban más permeadas por las costumbres españolas y la fundación de iglesias les daba la posibilidad de asistir a las ceremonias, procesiones demás ritos católicos cargados de solemnidad. La veneración era constante y dio lugar al establecimiento de una relación entre el suceso milagroso con prácticas como el uso de reliquias y la circulación o adoración de imágenes de santos traídas desde la península ibérica.

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”¹⁶.

Sobre la profusión de las imágenes y los relatos durante el siglo XVII en España, Castellote menciona que “estos escritos se enmarcan en una corriente nacional de exaltación de la fe”¹⁷, por lo cual la publicación de obras sobre las devociones locales en el Nuevo Reino de Granada también siguió una estructura determinada por la herencia católica: la historia de la imagen milagrosa y de la ciudad o territorio elegido para su aparición, seguida de la relación de milagrosa y de las ofrendas hechas por los fieles agradecidos.

3. Construcciones discursivas del milagro

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 los nativos y mestizos; ellos son: la contemplación de las

¹⁴ Caicedo 2008, 33.

¹⁵ Caicedo 2008, 32.

¹⁶ Maldonado 1985, 65.

¹⁷ Castellote 2010, 14.

maravillas del nuevo mundo, la descripción de los sucesos (*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.

En las descripciones sobre el territorio y las provincias o los relatos de viaje de los misioneros era constante el uso de la expresión *maravilloso* para definir las riquezas del Nuevo Reino de Granada. Estos textos caracterizaban las propiedades de la naturaleza, además de las costumbres de los nativos en los diferentes sitios visitados. Dicha tendencia se conservó aún hacia el siglo XVIII en los relatos de los evangelizadores tardíos de las provincias del Darién y el Orinoco¹⁸.

En los relatos también existía una constante referencia a lo sobrenatural, esta propiedad “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”¹⁹. 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”²⁰.

Al describir las *Maravillas de la naturaleza*, el franciscano Juan de Santa Gertrudis relató el milagro que Dios realizó a través de sus manos cuando llegó 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 el religioso, logró calmar las inclemencias climáticas:

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 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

¹⁸ Se abordan en esta indagación los relatos de viaje de Joseph Palacios de la Vega entre 1787 y 1788, así como los de Joseph Gumilla en 1944.

¹⁹ Borja 2002, 65.

²⁰ Borja 2002, 65.

voto, y cantamos una misa solemne a la Señora. Y el Prior del convento y toda la comunidad nos obsequió con mucha atención²¹.

En esta narración es posible observar la acción de un poder mayor narrado por De Santa Gertrudis; en su intervención la mención a los conjuros indicaba la invocación de la virgen que como ya se ha dicho se reconocía como milagrosa; tal como se verá más adelante el uso o súplicas, ruegos o peticiones fue un elemento determinante para la consecución de un favor milagroso. 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”; por lo tanto, es posible que a través de su contacto con los marinos de su tierra de origen ya tuviera un conocimiento de este tipo de mediaciones de los santos en altamar.

De otro lado, su testimonio escrito también muestra 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 daban forma a las invocaciones y desde las costumbres españolas se enseñaban las formas en que debían realizarse las solicitudes ante las adversidades.

Otro aspecto importante es la referencia al cumplimiento de un “voto de ir a pie descalzo a visitar la sobredicha Virgen de la Popa” así como de una donación si salvaba 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; 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 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 ve²².

En este caso, el resplandor emerge como un signo de lo maravilloso; así, la *aparición* se convierte en un suceso estremecedor conectado con la sensación y, como diría Le Goff, con la fascinación que ello produce. En este contexto los *prodigios*²³

²¹ De Santa Gertrudis 1569, T.I, cap. 1.

²² De Santa Gertrudis 1569, T.I, cap. 6.

²³ Se alude a la expresión “prodigio” en lugar de “milagro” debido a que es la utilizada comúnmente por los religiosos. Como se explica en el tercer capítulo de esta investigación este uso tiene que ver con los controles establecidos por la Iglesia sobre el reconocimiento de los sucesos sobrenaturales como milagros, pues para ser

eran experiencias corporales que afirmaban la presencia de la 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”²⁴. La *curación* surge 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 rocié 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 alguna espina, o se cortaba con machete o cuchillo, allí aplicaban el pedazo de olla²⁵.

Como puede notarse, para De Santa Gertrudis, el *prodigio* también contemplaba la intercesión divina con la ayuda de preparados, recetas e incluso a través del uso de plantas como la guayusa²⁶ producidas por la misma tierra lo cual condujo a que

catalogados como tales debían cumplir con ciertos requisitos que conducían a la aprobación de diversas instancias, de lo contrario existía la posibilidad de que el suceso se asociara a las supersticiones que venían siendo perseguidas desde el inicio de la tarea evangelizadora.

²⁴ 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 2002, 65.

²⁵ De Santa Gertrudis 1569, T.I, cap. 7.

²⁶ 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 bellissimo gusto, quitan todas las frialdades y las infecciones venéreas. También son el mejor matricial para las mujeres, a las cuales las fecunda

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; en estos actos el poder se adquiría momentáneamente y no respondía precisamente a un *corpus* o una sabiduría heredada o acumulada por los años.

En las acciones de los religiosos también es posible identificar el diálogo entre los tratados que circulaban como métodos curativos. Así, las plantas utilizadas aparecen registradas en los recetarios de franciscanos; al mismo tiempo que recursos como la oración que se proponían como recetas para el cuerpo y el alma.

Como recurso mediador la oración equivalía a “decir” 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 escritura²⁷.

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

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 boca. Fui inmediatamente a su casa y lo allé casi cadáver. Le dije un evangelio en la cabeza, le bauticé y con esto se alivió. Mandé darle un poco de agua de vorraja con una Zedulita de la Inmaculada Concepcion de Maria, y apenas la veió quando se attajó la sangre. Se alivió 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 Indio²⁸.

El uso 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.

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, 1963, 433s.

²⁷

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”. Ceballos 2001, 64.

²⁸

Palacios de la Vega 1912, n. 20.

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)²⁹. 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)³⁰.

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 Borraja³¹ 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)³² y, en 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 planta³³, el origen del poder no era visto por las indígenas como efecto de alguna sustancia, sino que provenía de las manos del misionero, lo cual se demuestra cuando avanza el relato y otras indígenas llegan 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”³⁴; frente a lo cual el sacerdote repartió azúcar y algunas yerbas (no específicas 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)³⁵.

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)³⁶ 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?)³⁷; así, la fuerza simbólica ejercía más poder que el reconocimiento de Dios o de la existencia de un milagro.

²⁹ Palacios de la Vega 1912, n 20.

³⁰ Palacios de la Vega 1912, n 20.

³¹ 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 Tunja de 1610 (Torres de Mendoza, 1868, IX, 401). Era común en el Nuevo Reino (Zamora 1701, 46; De Oviedo 1930, 28-29; Posada 1909, 133) La borraja se usó también como verdura, aunque menos en América tropical que en otras partes”. Patiño, 1963.

³² Palacios de la Vega 1912, n 20.

³³ 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.

³⁴ Palacios de la Vega 1912, n 20.

³⁵ Palacios de la Vega 1912, n 20.

³⁶ Palacios de la Vega 1912, n 20.

³⁷ Palacios de la Vega 1912, n 20.

Lo anterior evidencia que los indígenas no fueron agentes pasivos ante los procesos de evangelización y que en la asimilación de la idea del milagro se integraron tanto los elementos de la sacramentalización como los saberes propios. La concepción existente de la “magia” como un don de los Dioses les permitió comprender el nuevo fenómeno como ocurrió por ejemplo, en la analogía que establecieron entre el franciscano y su propio chamán que también les proporcionaba una cura.

En estos breves relatos aparece constancia de las dificultades que suponía la transmisión de la idea de lo milagroso. La idea de la *gracia* que conectaba el espíritu con la divinidad no era fácil de comprender pues aquello que *veían* los indígenas era asimilado a los actos rituales realizados 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 distribución espacial de las nuevas prácticas religiosas también estuvo registrada en provincias un poco más organizadas como Tunja y Santa fe. 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 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”³⁸.

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 cuyos territorios eran más dilatados, los misioneros encontraron que estos 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.

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, la noción de milagro tomó fuerza al interior de la cultura popular y se estableció como agente movilizador de los pobladores y 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 y,

³⁸ Gumilla 1944, 244.

más adelante, oratorios privados que movilizaban las creencias entre las provincias e incluso entre los virreinos. Así, la circulación de las leyendas no solo se hacía por 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 porque en aquellos territorios a los misioneros les tomaba tiempo aprender la lengua de los nativos y, como se evidencia en los relatos expuestos, 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 lugareños, que mucho tenían que ver con la renovación de las leyendas.

Los registros identificados en las fuentes impresas consultadas en los archivos y vidas ejemplares se pueden clasificar de la siguiente manera:

Tabla 2. Categorías y tipos de milagros identificados en el Nuevo Reino de Granada	
Categoría	Tipos
1. Milagros de una imagen sobre sí misma	Aparición/Revelación Renovación Producción de resplandores Sudoración Salvación
2. Asistencia	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Individuales</i> Asistencia en “casos difíciles” Salvación de la muerte Asistencia económica • <i>Colectivos</i> Inundaciones Incendios Catástrofes naturales
3. Milagros físicos	Alteración de las leyes naturales
4. Taumaturgia	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Individuales</i> Curación de enfermedades • <i>Colectivos</i> Epidemias

Fuentes: Flórez de Ocariz 1674; De Oviedo 1725; De Zamora 1701.

En la categoría *milagros de una imagen sobre sí misma* se inscriben todos aquellos casos en los cuales los fieles hablan de la visualización del hecho y de las formas en que se produjo la aparición o renovación alterando las condiciones naturales que hasta ese momento se había tenido. Es preciso señalar que la testificación fue muy relevante en la creación de los discursos del milagro, pues no bastaba que se diera

cuenta del suceso como tal y en todos los casos era indispensable contar con varias versiones de quienes habían presenciado el momento y los antecedentes del mismo. Seguidamente, el fiel relataba las obras de la advocación sobre su cuerpo que se manifestaba con un acto a su favor como una revelación o una curación con el cual se aseguraba la respuesta del santo a una rogativa previa.

En las diferentes provincias del Nuevo Reino de Granada, las apariciones estuvieron identificadas de una u otra forma con las leyendas producidas en España; según Christian (citado por Castellote) las leyendas producidas allí se clasifican en:

- Imágenes que se aparecen en circunstancias milagrosas, o bien en carne y hueso, que hablan o tocan a sus videntes, caminan a su lado o les entregan objetos sagrados. Son en su mayoría de la Virgen y se produjeron a lo largo de dos periodos, entre 1400 y 1525 y desde fines del siglo XIX a nuestros días. Entre ellos, las apariciones son escasas por temor a las indagaciones del Santo Oficio, y pocos santuarios se fundan después de una aparición.
- Hallazgo de imágenes o pinturas, que las gentes consideraban milagrosas, asociadas con signos o fenómenos. Suelen predominar las de la Cruz. Tienen lugar del siglo XVI al XIX.
- Signos o fenómenos que pueden ser vistos por cualquiera, como llanto, sudoración, sangre, en las imágenes religiosas; señales características entre los siglos XVII y XVIII, que coinciden con el fin de las apariciones. Estas manifestaciones se dan con más frecuencia en las representaciones de Cristo³⁹.

Esta clasificación permite identificar algunos aspectos importantes que coinciden en los relatos y que se describen a continuación como la emergencia de santuarios en sitios lejanos y escondidos y cuyo reconocimiento tuvo un carácter principalmente popular pues algunos controles del Santo Oficio extendían sus brazos al Nuevo Mundo; dicha emergencia ocurre debido a la tardía conversión de algunas poblaciones indígenas y la presencia de “arrochelados” en zonas donde la autoridad civil no tenía presencia.

De igual forma, en el caso del Nuevo Reino de Granada el hallazgo de las pinturas fue uno de los relatos privilegiados, pero a diferencia de España la cruz tuvo un lugar secundario en relación a las advocaciones de la Virgen y dentro de estas, la más difundida fue la del Rosario. Finalmente, los denominados *signos* se presentaron con mayor frecuencia en los casos que se muestran más adelante, donde la atribución de cualidades orgánicas a objetos inanimados detonó cultos y exaltaciones relacionadas con el uso de las milagrosas imágenes.

La *revelación* justificaba la presencia del santo puesto que este debía comunicar un mensaje como la fundación de iglesias o conventos en un sitio determinado o la solicitud de rezos; así ocurre en el caso de un cuadro del Santo Ecce Homo en la ciudad de Vélez quien se comunicó a través de San Bartolomé con la beata dominica Catalina de Jesús Nazareno para indicarle que “los religiosos de Santo Domingo tendrían iglesia en que colocarían la imagen del Santo Ecce Homo con el nombre del apóstol señalando el sitio donde sería”⁴⁰; disposición que fue atendida veinte años después cuando edificaron esta empresa.

³⁹ Castellote 2010, 18.

⁴⁰ Flórez de Ocariz 1612-1762, cap. 24.

Las renovaciones ocurrieron con mayor frecuencia en advocaciones de la Virgen y constituyeron versiones locales principalmente de la del Rosario; sobre un bulto y un retrato de ella narra Ocariz:

Es traída de España; de buena estatura, hermosa con señorío y de color trigueño; el niño se hizo en Indias porque el que traía se lo llevó una Virreina al Perú, con quien obró milagro de sanarle un hijo; tiene hermandad de la gente más principal de la República, con nombre en los varones de Veinticuatro, y en las hembras de cincuenta y cinco, por las cuentas del rosario, y cofradía aparte de los que acuden a rezarle todos los días al anochecer, que está entre los mercaderes y de otros oficios; y un retrato suyo en lámina pequeña, pintado por Gaspar de Figueroa, colocado en el altar de Santo Domingo Soriano del mismo convento, ha hecho milagros.

Según Olga Isabel Acosta, las razones por las cuales se dio este incremento del interés por las imágenes marianas tienen su raíz en la transmisión de las prácticas derivadas de las guerras de Reconquista en España pues tras la persecución de los musulmanes muchas de estas imágenes “fueron escondidas, tapiadas o desterradas de las ciudades españolas [...] para evitar su destrucción” y, posteriormente, “empezaron a reaparecer, un hecho que entonces se consideró milagroso”⁴¹.

En el Nuevo Reino de Granada la más reconocida entre dichas renovaciones fue la de la Virgen de Chiquinquirá; esta tuvo eco en las réplicas fabricadas de la misma tierra y estampas de papel que circulaban por sitios cercanos multiplicando también sus milagros, entre ellas se relatan las apariciones de Nuestra Señora de Borotare que según De Zamora, “dio vista en dos ocasiones”⁴² en un alto cercano al pueblo de indios que llevaba este nombre entre el distrito de Ocaña y el Río de Oro; Ocariz relata también el milagro que otra de estas copias realizó en la ciudad de Santafé en mayo de 1650 curando al hijo de una mestiza que había quedado mudo después del sarampión:

Se empezó a persignar invocando interiormente a la Virgen Nuestra Señora, y al irlo a referir se le desató de todo punto la lengua pronunciando clara y distintamente: “Dios te salve María, Santa María Virgen y Madre de Dios”, sin impedimento ni embarazo para decirlo, conque se levantó en camisa y junto con los demás del aposento, continuó con ellos las oraciones del mismo modo y con la, pronunciación que ellos, que se alborozaron, llorando de regocijo, y divulgaron el milagro a las otras personas de la casa; y el mozo ha quedado sin lesión alguna para hablar⁴³.

Según Tovar y Buendía, el señor Lope Robledo, vecino de la ciudad de Ocaña había sido sanado milagrosamente por la Virgen de unas calenturas y llevó desde Tunja hasta Chiquinquirá un retrato de esta imagen que hizo tocar del cuadro original y a su regreso la ubicó en su hacienda en Borotaré donde la veneraba diariamente con dos velas “y aviendose descuidado un día con ellas, prendió una pavesa en un velo de la imagen levantando tan grande llamarada, que entendieron se quemaba la

⁴¹ Acosta 2011, 36.

⁴² De Zamora 1945, 29.

⁴³ Flórez de Ocariz 1612-1762, cap. 24.

capilla que era de paja. Acudieron a apagar el fuego y entrando en ella lo hallaron extinguido y quemado el velo en un lado (...) de que tuvieron motivo para entender, había sido milagro de la santísima virgen (...) y desde entonces comenzaron a venerar como a milagrosa la imagen”⁴⁴.

Otro de los casos fue el de Nuestra Señora de Tariva en la Villa de San Cristóbal y una “maravilla” ocurrida en la ciudad de Popayán en el año 1643 en una pintura quiteña de la Virgen en los brazos de San Jacinto. Sobre la primera relata Ocariz:

Es de pincel en tabla, que estando rajada por medio y trasluciéndose, se ha afechado sin rastro o señal de haber padecido, y lo pintado la Virgen Madre de Dios con su Hijo en los brazos y unas lámparas en lo alto. Estaba deslustrada de modo que no se podía reconocer bien la pintura y *milagrosamente se renovó* por sí que parece acabada de pintar; y para describir sus numerosos milagros era necesario mucho papel⁴⁵.

De la segunda, se registra en los archivos las versiones de los testigos que son en su mayoría mujeres. La primera de ellas, doña Magdalena de Paz Maldonado, mujer legítima del capitán Juan de Mera, vecino de la ciudad, 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 ahora⁴⁶.

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

⁴⁴ De Tovar y Buendía 1735, 231.

⁴⁵ Flórez de Ocariz 1612-1762, 1943, cap. 24.

⁴⁶ Archivo Central del Cauca, sig. 9533, col. E.I-16 OR F.2R.

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”⁴⁷; 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 que hoy ha visto la pintura de ello y no sabe otra cosa más [...] se echa deber no es de pintar”⁴⁸.

Tanto en la renovación de Chiquinquirá como en la ocurrida con advocaciones como la Virgen del Topo se registra la presencia de *resplandores* que las imágenes manifestaban ya fuera en el momento del milagro o posterior a él. Así, Ocariz señala que: “estando a la puerta de su templo vieron García de Varela y otros viandantes, conque se conmovió la devoción y se aumentaron, y sabido por el Deán y Cabildo dispuso la comprobación y la traída de la imagen nombrada Nuestra Señora del Topo”⁴⁹, mientras que Tovar y Buendía detalla en los resplandores que dio el cuadro de Chiquinquirá al interior de la iglesia ante dos mujeres aun estando cubierto por un manto días después de su renovación.

En los milagros en los cuales la imagen obraba sobre sí 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 porque el fenómeno se repite durante la misma noche y este se ve obligado a abandonar su cama para rubricar lo ocurrido.

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 Tocaroma, encontrado en Ocaña en un enorme árbol en 1711; y el de la Virgen de Coyola, en Lérida⁵⁰.

Por otra parte, si se rastrean los destinatarios es posible identificar que en el caso de las renovaciones los sujetos videntes generalmente eran indios o mestizos

⁴⁷ Archivo Central del Cauca, sig. 9533, col. E.I-16 OR F.20 R.

⁴⁸ Archivo Central del Cauca, sig. 9533, col. E.I-16 OR F.21R.

⁴⁹ Flórez de Ocariz 1612-1762, cap. 24.

⁵⁰ Londoño 2012, 74.

acompañados de un infante que haciendo uso de su inocencia validaban el milagro; no obstante, la *manifestación* debía permanecer en el tiempo tal como ocurrió con Chiquinquirá, pues la imagen en tanto que objeto conservaba en sí misma las pruebas de dichos milagros, así lo manifiesta Tovar y Buendía, “quando el milagro de la manifestación y renovación por sí misma de esta bendita Imagen, no estuviera tan suficientemente comprobado en las copiosas informaciones, que hicieron así, el cura de Chiquinquirá, como los jueces comisarios, bastaba verla al presente, para conocer en ella que es obra sobrenatural⁵¹.”

Acto seguido menciona en confrontación las razones que tuvo el padre Juan Alemán de Leguisamón para quitarla del altar en la Capilla del pueblo de Suta y el estado en el que permanece para el momento en que es escrita la relación; las evidencias mencionadas son las condiciones físicas como que la imagen está pintada en una manta de algodón, “lienzo poco durable y materia tan corruptible (que avrá que esta tejido muy cerca de doscientos años) se conserva tan sano e ileso como si se acabara de tejer⁵²”; por tanto, su conservación es el primer signo del milagro. La segunda muestra del milagro es la reparación de las roturas que presentaba y de los colores de la imagen de la Virgen y de los santos que la acompañaban.

En la segunda categoría nombrada como *asistencia* se ubican milagros individuales que se materializaban en las ayudas recibidas frente a “casos difíciles” como pérdidas de bienes materiales, animales o incluso privación de la libertad. La relación que hizo Tovar y Buendía sobre la Virgen de Chiquinquirá dedica capítulos a las mordeduras de animales, ayudas o salvación de ahogamiento, liberación de cautiverios, salvación de la muerte (resurrecciones obradas principalmente sobre niños que eran llevados a altares o ungidos con alguna de las reliquias como sangre, agua, etc.) y otras causas con animales; mientras que para la ayuda económica se consignaron en las vidas ejemplares así como el acompañamiento en el purgatorio obtenida por la oración en vida; finalmente, estos milagros también ocurrían a nivel colectivo como en casos de inundaciones, incendios, salvación de navíos y catástrofes naturales.

Los auxilios también contemplaron las acciones de otros santos para el beneficio de las poblaciones que condujeron a su beatificación; este es el caso de San Francisco de Borja relatado por el padre Joseph Casani de la compañía de Jesús como un capítulo importante en cuanto al fortalecimiento de la fe en medio de las misiones llevadas a cabo con los indios. Se cuenta que en Santa fe y en Tunja se realizaron las mayores manifestaciones de alegría al respecto y ante lo cual “recibieron el favor del santo”; dicho favor consistió en la asistencia frente a los terremotos. Fueron los mismos jesuitas quienes acudieron a los cabildos eclesiástico y secular para interponer la mediación de San Borja “ofreciendo, si se serenaba la tierra, observar su fiesta como de precepto, y acudir ambos capítulos a publicar sus glorias, cantando en nuestro colegio una misa y elogiando al santo en sermón que celebrase sus heroicas virtudes⁵³.”

La tercera categoría denominada *milagros físicos* recoge los hechos en los que por voluntad y fuerza divina se alteraron las leyes naturales, así ocurre por ejemplo en dos casos de vírgenes que mantenían encendidas las llamas de las lámparas que las iluminaban; el primero ocurre con la Virgen de Chiquinquirá que multiplicaba el aceite de su lámpara, el cual, posteriormente se usó para aplicar en heridas y en caso

⁵¹ De Tovar y Buendía 1735, 32.

⁵² De Tovar y Buendía 1735, 32.

⁵³ Cassani 1741, 25.

de enfermedades. El segundo se registra con respecto a Nuestra Señora de Sopetrán en la ciudad de Antioquia, cuya “lámpara ardió tres días sucesivos sin tener materia en qué cebar su luz, y se han seguido otros”⁵⁴.

La cuarta y última categoría es *taumaturgia*, en esta se agrupan los sucesos en los cuales existió una curación de una enfermedad (tipo individual) o epidemia (tipo colectivo). Los sucesos referidos al primer tipo se estudiarán en detalle a través de los siguientes capítulos; en cuanto a los colectivos las narraciones de la intercesión de la Virgen de Chiquinquirá en la eliminación de las pestes de Viruela y Sarampión en Tunja hasta donde fue llevada por petición de sus habitantes en 1587, año para el cual también se registran la mayoría de los casos de asistencia a enfermedades como se verá más adelante.

Las fuentes consultadas no revelan un gran corpus documental relacionado con la producción de milagros. Como se ha evidenciado, 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 neogranadina pero es necesario recordar que estos hechos fueron un punto de encuentro de percepciones e imaginarios; este tampoco fue 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.

4. Los agentes mediadores del discurso: la institución religiosa y la población neogranadina

El discurso del milagro fue una referencia para las órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Reino de Granada, porque a través de las misiones y los actos públicos se alcanzaba el logro más importante para la empresa evangelizadora: la conversión.

Gumilla relata el caso de un tullido en el Orinoco que después de sus súplicas asiste al descenso de la virgen desde el cielo durante las nueve noches en las cuales enseña al indio la doctrina, oraciones y un himno en lengua aymara y que posteriormente es traducido por el sacerdote. 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

⁵⁴ Flórez de Ocariz 1945, cap. 24.

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”⁵⁵.

En uno de los relatos que Cassani realiza sobre la llegada de los jesuitas a Santafé, se narra un suceso milagroso ocurrido al padre Medrano cuando se encontraba predicando públicamente a los indios, cuando uno de ellos levantó la voz y le dijo “buena doctrina es la que explicas, pero si quieres que la creamos, dínosla desde una hoguera, o desde un fuego, que encenderemos a este fin: y si tú, hablando de estas cosas, no te quemares, entonces sí que no tendremos escusa de no creerte” ante lo cual el padre responde: “vivo yo tan seguro de la certidumbre de mi doctrina, que no dudaré entrar en el fuego en testimonio de esta verdad”⁵⁶; inmediatamente los indios encienden la hoguera y el padre ingresa en ella para dar un sermón sobre las brasas mientras se conservaba sano y frío.

La estructura de estas narraciones 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 esta razón, la Iglesia y las imágenes solicitadas e instaladas como conmemoración, se convirtieron en un “artificio” que materializó la memoria para los feligreses.

La mediación se dio a través de la construcción de una memoria y transmisión del “milagro inicial” mediante actos que muchas veces fueron en contra de las disposiciones eclesiásticas y que generó conflictos con las autoridades civiles e incluso con los primeros arzobispos como Fray Juan de los Barros, Fray Luis Zapata de Cárdenas y Bartolomé Lobo Guerrero que buscaron a través de los sínodos una orientación más precisa de la Iglesia con respecto a estas prácticas.

Los Sínodos realizados por los tres primeros arzobispos de Santa fe de Bogotá se preguntaron por los “múltiples problemas” por los cuales atravesaba la Iglesia en este territorio. El primero fue realizado en 1556 por Fray Juan de los Barros, y planteó como principal problemática la situación y tratos otorgados a los indígenas en el sistema de encomiendas; allí se formalizaron prescripciones para los clérigos, encomenderos, religiosos, laicos en servicio, médicos e indios; los principales temas fueron los sacramentos, el culto, la regulación del tiempo (fiestas sagradas permitidas) y otros aspectos eclesiásticos.

El segundo Sínodo fue promulgado en 1576 por el arzobispo Fray Luis Zapata de Cárdenas, quien centró el encuentro en la formulación del Catecismo con los documentos y normas necesarias para que los curas de indios administran los sacramentos; y, finalmente, las constituciones sinodales del arzobispo Lobo Guerrero se notificaron en 1626, allí se disponían no solo las indicaciones para la administración sacramental, ornamento y trato a los indígenas, sino las oraciones y los actos que permitían el destierro de la idolatría por parte de los curas de indios⁵⁷.

A pesar de lo anterior, la *salvación de las almas* continuó siendo la motivación de franciscanos, dominicos y recoletos de San Agustín y San Francisco, comunidades que se mencionan en los archivos y textos consultados como protagonistas en la protección de imágenes, profusión de santos, conservación de reliquias y fabricación de santuarios, altares e iglesias en sitios lejanos a las ciudades. Así las cosas, la promoción de las figuras milagrosas ocurrió durante varios años, pues su intención era

⁵⁵ Gumilla 1944, 244.

⁵⁶ Cassani 1741, 11.

⁵⁷ Lobo 1955, 162; Romero 1960, 482

lograr una permanencia en el tiempo y en la mentalidad de los nativos y el principal medio para alcanzar este objetivo fue el uso de la pintura (retablos, lienzos) y la propaganda de la devoción.

La veneración de las imágenes consistía en el mantenimiento de las buenas condiciones físicas, estimular las cofradías, el rezo de novenas u oraciones específicas como salves y rosarios para las vírgenes, sacarla a procesiones en festividades establecidas por el calendario cristiano y para adoración colectiva; y, en cuanto fuese posible, levantar iglesias dedicadas a ellos; así, por ejemplo, se identificó la participación de las órdenes en la veneración de las imágenes aunque en muchos de estos casos no se registran claramente los hechos milagrosos y solo se hace referencia a su fama dentro de las poblaciones:

Tabla 3. Comunidades religiosas y santos venerados en la zona central del Nuevo Reino de Granada.			
Comunidad religiosa	Santo/Advocación	Localización	Clasificación
San Agustín	N.S. de Altagracia	Santa fe	Bulto
	N.S. de Borotare	Borotare	Bulto
	N.S. de Belén	Valle de Chámeza	Pintura en lienzo
	Cristo de Choachí	Choachí	Bulto
San Francisco	N.S. de Monguí	Monguí	Pintura en lienzo
	San Diego	Mariquita	Cuadro
Santo Domingo	N.S. del Rosario de Chiquinquirá	Chiquinquirá	Pintura
	Santo Ecce Homo	Vélez	Cuadro
	Virgen	Popayán	Cuadro
	Verónica	Santafé	Cuadro
Recoletos de San Agustín	NS de la Candelaria	Entre Villa de Leiva y Tinjacá	Cuadro
	NS de la Popa	Cartagena	Bulto
	Niño Jesús	Tunja	Bulto
Recoletos de San Francisco	NS del Campo	Santafé	Imagen de Piedra

Fuentes: Flórez de Ocaríz 1674; De Oviedo 1725; De Zamora 1701.

La instalación de imágenes de santos taumaturgos (como la de San Gregorio realizada por los capuchinos en Carolina del Darién en 1786)⁵⁸ la aparición de la virgen de la Concepción en Ocaña en 1793) y la pervivencia de los cuerpos de los mártires

⁵⁸ Archivo General de la Nación, sec. Colonia Fondo Milicias y Marina, Leg. 121, Fol. 1017 R.

en las iglesias (como el caso del mártir Francisco Javier en el templo de San Ignacio de Santa fe) son los ejemplos más claros.

Un aspecto significativo en este contexto es la transmisión de la *fama de santidad* que, como se ha señalado, se divulgaba de manera visual y 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 cobraron relevancia como instrumento para afianzar el adoctrinamiento establecido y 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.

5. Conclusiones

El conjunto de sucesos milagrosos que vivió el Nuevo Reino de Granada en los siglos XVI, 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 estratégica, que apoyada en las cofradías y vocaciones afirmó su presencia en todos los ámbitos de la vida social.

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 configuraron 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.

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).

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 de Colombia.

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.

Durante el período 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; situación por la que, nuevamente, los misioneros usaron múltiples estrategias para lograr la transmisión de su doctrina.

El siglo XVIII pasó de retratar las leyendas concentradas en la *aparición* reflejadas en el siglo XVI y XVII⁵⁹ 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.

De una parte, los relatos milagrosos 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 porque a través de él se observa o percibe el milagro o incluso se espera, como ocurría con las monjas conventuales.
- Transmisión de un imaginario del cuerpo inscrito en la religiosidad barroca en la que, 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).
- 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.

Aunque inicialmente en la zona central del Nuevo Reino de Granada los indígenas eran los destinatarios principales del discurso milagroso, a medida que se integraron estas historias en la lógica citadina los mestizos y en especial las mujeres se convirtieron en el grupo poblacional más asistido y operaron intermediarias en la

⁵⁹ 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 taumátúrgica 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 2011, 103.

transmisión del milagro. Tanto en la vida doméstica como en la vida de la ciudad encontraron múltiples labores como la 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.

6. Bibliografía

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

Fuentes impresas

P. Calvo, *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, 179.

J. Cassani, *Historia de la provincia del Nuevo Reino de Granada, de la compañía de Jesús en la América*. Madrid, M. Fernández, 1741, 11, 25.

- S. De Covarrubias, fl, *Nuevo tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, 1137, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1137/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/P.1137> [04/04/2013].
- De Oviedo, Basilio Vicente, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*, Manuscrito del siglo XVIII, Biblioteca de Historia Nacional- imprenta nacional, Bogotá, 1930, 6.
- Fr. J. De Santa Gertrudis, *Maravillas de la naturaleza Bogotá: Comisión Preparatoria para el V Centenario del Descubrimiento de América*, Instituto Colombiano de Cultura, 1994, T.I, cap. 1, 6, 7.
- P. De Tovar y Buendía, *Verdadera histórica relación del origen, manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la imagen de la sacratissima Virgen Maria, Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, que está en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid, por Antonio Marín, 1735, 32, 231, Biblioteca Nacional de Colombia, colección digital, <http://www.bibliotecanacional.gov.co/content/dos-siglos-de-escritura-en-la-nueva-granada-y-colombia-pre%C3%A1mbulos-criollos-1630-1740> [15/04/2015].
- P. De Villamor, *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, 93.
- Fr. A. De Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*, Segunda edición, Bogotá, Biblioteca Popular de cultura Colombiana Editorial A B C, 1945, 29.
- J. Fernández, *Apostólica y penitente vida del v.p. Pedro Claver de la Compañía de Jesús*, Diego Dormer, Zaragoza, 1666, 178, 185.
- J. Flórez de Ocariz, 1612-1762, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Prensas de la Biblioteca Nacional, Bogotá, 1943, cap. 24.
- J. Gumilla, *El Orinoco ilustrado: historia natural civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, Ministerio de Educación de Colombia, Bogotá, 1944, 244, Biblioteca virtual Luis Ángel Arango del Banco de la República, <http://www.banrepultural.org/sites/default/files/87199/brblaa276569-1.pdf> [20/08/2014].
- Fr. B. Lobo Guerrero, *Constituciones sinodales*. Transcripción de Juan Manuel Pacheco. *Eclesiástica Xaveriana*, 1955, 162
- J. Palacios de la Vega y G. Reichel-Dolmatoff, 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, Biblioteca Popular de cultura Colombiana Editorial A B C, 1955, n 20.
- RAE, Diccionario de Autoridades 1734, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. [04/04/2013].
- M. Romero, *Fray Juan de los Barros y la evangelización de la Nueva Granada*, Biblioteca de Historia Eclesiástica, Bogotá, 1960, Academia Colombiana de Historia, <https://archive.org/stream/frayjuandelosbar00rome#page/482/mode/2up> [01/03/2015].

Referencias bibliográficas

- O. Acosta, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2011.

- P. Borges, *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>
- J. Borja, *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.
- A. Caicedo, *construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*, Unian-des-Ceso, Bogotá, 2008.
- E. Castellote, *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (Siglos XVI- XVIII)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2010.
- R. Carrasco, "Milagrero Siglo XVII", *Estudios de Historia Social*, 36-37, 1986, 401-422.
- G. Colmenares, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: Ensayo de Historia Social (1539-1800)*, Tercer Mundo editores, Bogotá, 1997.
- D. Ceballos, "Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada a finales del periodo colonial", *Revista Historia Crítica*, N° 22, diciembre de 2001, 51-75.
- M. Herrera, Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial. *Fronteras* N°2, Vol. 2, 1998, 99.
- S. Londoño, *Pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*, Bogotá, Luna Libros editorial universidad del Rosario, 2012.
- M. López, Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y Frayles doctrineros en Tunja y Santafé, En: *Historia Crítica* Vol. 19, diciembre 2001, pp. 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])
- L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Colombia: Sal Terrae, 1985.
- M. Osorio, "La botica neogranadina de la Compañía de Jesús: un laboratorio para explorar prácticas médicas en la provincia de Santafé, primera mitad del siglo XVIII", *Revista Historia y memoria*, vol. 6, 2013, 143-169.
- V. Patiño, *Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial IV: Plantas introducidas*. Imprenta Departamental, Cali, 1963, 433-503, Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/puti/indice.htm> [07/09/2014].
- S. Schwartz, *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, Companhia Das Letras, Editora da Universidade do sagrado Coração, São Paulo, 2009.
- 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.