

Las imágenes de culto en la legislación eclesiástica del Virreinato de la Nueva Granada

María Cristina Pérez*

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (COLOMBIA)

Este artículo analizará la legislación elaborada sobre la imagen de culto católico en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada a mediados del siglo XVIII. Un periodo en el que las autoridades eclesiásticas cuestionaron firmemente la santidad, los prodigios, la posesión de reliquias, la circulación de estampas y la relación de los fieles con los objetos religiosos. Con este objetivo se estudiarán sínodos provinciales, concilios diocesanos y reuniones eclesiásticas que basaron sus políticas en tres puntos fundamentalmente: el uso de reliquias de los santos mártires y la censura de pintura milagrosa; la labor de los artífices de imaginería y la circulación de estampas satíricas; y el ordenamiento del culto profesado por los devotos a las imágenes. Todo esto para mostrar la tensión existente entre las políticas eclesiásticas reformistas y los usos proveídos a las imágenes católicas por parte de la sociedad neogranadina.

(Políticas, imágenes, Virreinato de la Nueva Granada, Iglesia católica)

INTRODUCCIÓN

Desde las primeras décadas siglo XVIII, con el advenimiento de la dinastía de los Borbones y la importancia concedida nuevamente a las colonias españolas en Ultramar, la Nueva Granada presentó importantes cambios en su estructura económi-

* mariacristinap06@hotmail.com

Este artículo hace parte de la tesis doctoral titulada “Circulación y apropiación de imágenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII”, dirigida por el profesor Renán Silva, elaborada en la Universidad de los Andes (Bogotá-Colombia) y financiada por Colciencias.

ca, política, social y religiosa.¹ Precisamente en este virreinato, y al igual que acontecía en Nueva España y en el Perú, en el campo de la piedad católica el racionalismo ilustrado había penetrado y fue asimilado también por las autoridades eclesiásticas neogranadinas. En tal sentido, y sin tomar los tintes de irreligiosidad y anticleralismo conocidos en Europa, se dieron ciertas críticas hacia la santidad, la posesión de reliquias, la circulación de estampas, los prodigios de los santos y la relación de los fieles con las imágenes de culto.²

La Iglesia pretendía normalizar aquellas prácticas piadosas que podían terminar en acciones *supersticiosas*, como el hecho de permitir que se exhibieran reliquias sin licencia, que se veneraban pinturas con iconografía prohibida, que se expusieran cuadros milagrosos, que circularan estampas satíricas contra el catolicismo y que se trasladaran esculturas para solicitar limosna. Todo esto con el objetivo de establecer una religiosidad más austera, íntima y recatada de los devotos, frente a la excesiva importancia que se había dado por décadas al culto, a los santos y a la cantidad de cosas sagradas que resguardaban en los templos.³

Lo anterior respondía claramente a las políticas borbónicas que no sólo pretendían reorganizar las funciones del clero secular, defen-

¹ El Virreinato del Nuevo Reino de Granada se había constituido definitivamente en el año de 1739, comprendiendo las provincias de Portobelo, Veragua y el Darién; las de Chocó, reino de Quito, Popayán y Guayaquil; las de Cartagena, Río del Hacha, Maracaibo, Caracas, Cumaná, Antioquia, Guayana y río Orinoco, islas de Trinidad y Margarita. Véase Ana Catalina Reyes Cárdenas y Juan David Montoya Guzmán, comps., *Poblamiento y movilidad social en la historia de Colombia, siglos XVI-XX*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2007, 153-188.

² Para Nueva España: Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 42.

³ Si bien los temas censurados fueron recurrentes durante las políticas de la Reforma católica –antes del denominado siglo de las Luces como se puede observar en Nueva España y en el Perú–, en el contexto neogranadino los debates y la normatividad sobre la imagen religiosa se dieron principalmente en el transcurso del siglo XVIII. En este periodo las autoridades siguieron en gran parte las normas de la Iglesia posttridentina, de ahí que el lector pueda encontrar ejemplos que aluden directamente a las políticas eclesiásticas del siglo XVI dentro del “racionalismo ilustrado”. Ana María Bidegáin, “La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821)”, en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Taurus, 2004, 153.

der a ultranza las regalías papales, delimitar el papel del catolicismo en la instrucción y limitar las funciones de ciertos órdenes religiosos, sino además restringir las creencias del denominado “pueblo llano” (negros, castas, zambos, mestizos y mulatos), la influencia del clero en el reconocimiento de intervenciones prodigiosas y milagrosas de los santos mártires.⁴ Como también censurar la difusión de devociones católicas desconocidas, la presencia de santos locales no beatificados, el comportamiento de los devotos en actos piadosos y el excesivo gasto en fiestas religiosas, rogativas y novenarios.⁵

Esta situación conllevaría a la elaboración de un aparato jurídico eclesiástico más delimitado, que se ampararía en las disposiciones tridentinas, los decretos de Urbano VIII (1569-1644), los concilios de Perú, Nueva España y de Toledo (península Ibérica), como también en las múltiples experiencias vividas en este territorio: los procesos de evangelización; la instauración de la Iglesia católica; la ordenación de la nueva sociedad y los métodos de destrucción de la idolatría.⁶ Una estructura reglamentaria que basaría sus políticas en tres puntos fundamentalmente: el uso de las reliquias de los santos mártires; la labor de los artífices de imagería religiosa; y el ordenamiento del culto. Cabe preguntarse aquí por qué el interés de las autoridades eclesiásticas por legislar puntualmente sobre estos temas.

Si bien, esta problemática resulta de vital importancia para comprender los cambios estructurales acaecidos en la Iglesia neogranadina del siglo XVIII, la influencia de las ideas ilustradas en el campo de

⁴ Ángela Atienza López, “El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico. Política, opinión y sociedad”, *Obradoiro de Historia Moderna*, núm. 21, 2012, 191-217.

⁵ Ana María Bidegáin, “La expresión de corrientes”, pp. 150-153; Orián Jiménez Meneses, *El frenesí del vulgo. Fiesta, juegos y bailes en la sociedad colonial*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2007.

⁶ En este territorio se conmemoraron dos concilios provinciales en Santafé, convocado por Hernando Arias de Ugarte en 1625 y Agustín Alvarado de Castillo en 1774, y seis sínodos diocesanos, por Juan de los Barrios en 1556 y por Bartolomé Lobo Guerrero en 1606, en Popayán por Juan del Valle en 1558, Juan González de Mendoza en 1617 y Juan Gómez Frías entre 1717 y 1762, y en Cartagena por José Díaz de la Madrid en 1789. Eduardo Cárdenas, “Colombia: la Iglesia diocesana (I)”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, 191-192.

la fe y la censura de ciertas efigies de culto católico, no ha sido un tema muy abordado por la historiografía colombiana que trata sobre el uso de las imágenes religiosas, la creación de legislación eclesiástica o el papel del clero en el ordenamiento de la sociedad virreinal.⁷ Es en estos campos en los que el presente artículo busca contribuir, llamando la atención sobre la necesidad de analizar la legislación eclesiástica, para conocer quiénes legitimaban el tipo de imagen que producía el artífice, determinar las pinturas religiosas censuradas, y estudiar la relación establecida entre las imágenes y los devotos que cuestionaba el racionalismo ilustrado.

La problemática que se pretende abordar indudablemente remite, como lo recuerdan António Manuel Hespanha y Carlos Garriga, a comprender que esta actividad jurídica, que buscaba el control social y religioso a través de la utilización de diversos medios coercitivos, no consistía en un mundo abstracto de normas que intentaba imponer *un deber ser*. El orden promulgado, antes bien, se fundamentaba en un conjunto de instituciones dedicadas a formular y a tomar efectivos los comandos jurídicos propuestos por la Iglesia y la Corona.⁸ De ahí que en este artículo se sugiera además que los decretos establecidos alrededor de la imagen católica no se fundamentaron en modelos ideales implantados por las autoridades eclesiásticas, sino que fueron promulgados bajo el patrón de un conjunto de acciones (prácticas religiosas) y normalizados a través de instituciones como sínodos, concilios y visitas eclesiásticas.

Para mostrar entonces la tensión entre las políticas reformistas y los usos de las imágenes que se había consolidado en la Nueva Granada desde mediados del siglo XVI, este artículo se dividirá en tres

⁷ Algunos trabajos han estudiado el tema tangencialmente: Pedro Borges, coord., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992; Olga Isabel Acosta Luna, "Las "milagrosas imágenes" a la luz de los textos conciliares y sinodales en la Nueva Granada", en Yobenj Aucardo Chicangana Bayona, *camino cruzados: cultura, imágenes e historia*, Medellín, La Carrera, 2010, 61-72.

⁸ António Manuel Hespanha, *História Das Instituições. Época medieval e moderna*, Coimbra, Livraria Almedina, 2004, 28; Carlos Garriga, "Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen", *Istor*, núm 16, marzo 2004, 11.

apartados: primero se analiza la legislación que trata sobre el culto debido a las reliquias y la censura de pintura milagrosa de santos no beatificados; luego se resalta la importancia concedida a la labor de los artífices y la circulación de estampa satírica en contra del catolicismo; y por último se estudia la normatividad que buscaba limitar el culto rendido por los devotos a las imágenes figurativas de Cristo, de María, de los santos y los mártires.

LO PRODIGIOSO: RELIQUIAS Y CUADROS MILAGROS DE LOS SANTOS

Las autoridades eclesiásticas, tras analizar la situación religiosa y siguiendo las políticas de Carlos III, buscaron normalizar todas las prácticas piadosas de la sociedad neogranadina organizando sínodos convocados por obispos en compañía de clérigos y miembros de las órdenes religiosas, como concilios en los que se reunía el arzobispo metropolitano con los obispos sufragáneos de su jurisdicción eclesiástica.⁹ Esta legislación se concretaría en las *Constituciones Sinodales “De ymagenes y reliquias de santos”*, elaboradas en la ciudad de Popayán por Juan Gómez Frías entre 1717-1762, y en la *Primera Sesión* del concilio diocesano de la ciudad de Santafé, conmemorado por Agustín Alvarado del Castillo en 1774.¹⁰

Estas congregaciones observaron que si bien muchas imágenes tenían la función primordial de participar en el culto devocional como esculturas, pinturas y reliquias de los santos, la interacción de gran variedad de factores independientes de su promoción había producido resultados que no esperaban los obispos desde el principio.¹¹ El caso de las reliquias es bastante ilustrativo al respecto. Los

⁹ Laura Liliana Vargas Murcia, *Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*, Bogotá, ICANH, 2012, 271.

¹⁰ “Constituciones Sinodales “De ymagenes y reliquias de santos, Popayán, 1717-1762”, Archivo de la Arquidiócesis de Medellín, sección Vicaría Superintendente, fondo Diócesis de Popayán, caja 2, ff. 8v-14r; “La primera sesión, y libro del Concilio Provincial de Santafé (1774)”, en José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, tomo II, Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos, 1953 [1889], 595-612, n. 26.

¹¹ Autores como Peter Brown y Ernest Gombrich recuerdan que a lo largo del tiempo, y esto para distintas culturas, la imagen religiosa cambia su significado y am-

metropolitanos sancionaron la presencia de los cuerpos de los santos en templos, conventos, capillas e iglesias, la gran mayoría de las cuales no contaba con un documento oficial que legitimara su procedencia, autorización papal y pertenencia a un santo reconocido.

Los cuerpos fragmentados de los mártires habían sido trasladados en los siglos xvii y xviii principalmente por miembros de la Compañía de Jesús, y eran reconocidos y apropiados a su ingreso por una determinada comunidad religiosa.¹² A esta situación contribuyeron, entre otro conjunto de elementos, los festejos públicos que se llevaban a cabo a su arribo, los vistosos relicarios que protegían los cuerpos y los espacios adecuados para su exhibición. El significado de las reliquias estaba vinculado con la íntima relación que establecía la ciudad con los santos mártires por su “virtud tutelar” y por los beneficios espirituales que proporcionaban a sus habitantes, al considerarse que éstos acompañaban la población en momentos tanto de pestes y conflictos militares, como en nacimientos, funerales y matrimonios, hecho que incrementó su adquisición.¹³

Ciertamente, numerosas reliquias habían circulado sin que los obispos pudieran determinar su cantidad, estado de conservación y sentido proporcionado por los fieles. La Iglesia, como explica Patrick Geary, en su estudio sobre la circulación de reliquias de santos medievales en Europa, atribuía tradicionalmente un valor especial a los restos mortales de los santos, buscando la aceptación comunitaria de tres creencias: que el individuo había sido durante su vida y sobre todo después de muerto un aliado especial de Dios, esto es, un santo reconocido; que los despojos del santo debían ser apreciados y

plia sus funciones por condiciones sociales, religiosas, económicas, políticas y culturales. Ernst H. Gombrich, *Los usos de las imágenes: estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1999], 48-76; Peter Brown, *El primer milenio la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997 [1996], 212.

¹² Desde las catatumbas romanas circulaban gran parte de los cuerpos fragmentados de los santos, que se adquirían y circulaban por el catolicismo. “Real orden sobre la veneración de reliquias Popayán, 1763”, Archivo Histórico de Antioquia (AHA), Medellín-Colombia, sección Colonia, fondo Eclesiástico, tomo 80, doc., 2223, f. 141.

¹³ Jaime Humberto Borja Gómez, *La construcción del sujeto barroco: representación del cuerpo en la Nueva Granada del Siglo xviii*, Bogotá, ICANH, 2002, 23.

tratados con deferencia, y que el cadáver o los huesos conservados correspondían realmente al santo enaltecido.¹⁴

Los aspectos señalados parecían no cumplirse a cabalidad en el espacio neogranadino, por lo que este asunto se consideró con gran cuidado en el concilio de Santafé. Sobre el primer y tercer punto, se requirió a los clérigos no exponer a la veneración pública las reliquias, en especial, aquellas que no habían sido reconocidas y aprobadas por el obispo. Se solicitaba que fueran retiradas de los claustros y colocadas en altares exteriores, separando las inciertas, no aprobadas o desconocidas en lugares ocultos. Lo mismo se ordenaba en el caso de las procesiones, al prohibirse colocar las imágenes en los altares particulares y llevarlas en peregrinaje. Con estas normas, finalmente, se pretendía la identificación de las reliquias falsas y la determinación de las auténticas.¹⁵

En cuanto al segundo punto, sobre el aprecio y cuidado de los restos de los santos, para el obispo Alvarado del Castillo era fundamental que los creyentes honraran debidamente las reliquias no siendo tocadas o manipuladas por legos ni por mujeres; no exponiéndolas directamente al culto de los devotos al extraerlas de los relicarios; no exhibiéndolas en las capillas, ermitas y casas particulares; no trasladándolas de los altares a las viviendas; no aventurándose a quitarlas de los templos; no sacándolas en tiempos extraordinarios para ser expuestas en lugares públicos sin licencia; y finalmente, no poniéndolas a la venta por *rateros* (ladrones), mercaderes o comerciantes.¹⁶ Lo anterior parece indicar que lo que un siglo antes era considerado por los obispos como el resultado de la piedad, la necesidad de protección y la debida veneración a los cuerpos de los santos mártires, cae en esta centuria en el ámbito de lo excesivo, lo descomunal y lo inculco.¹⁷

¹⁴ Patrick Geary, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales”, en *Somos lo que compramos: historia de la cultura material en América Latina*, México, Taurus, 2002, 211-390.

¹⁵ “Constituciones Sinodales”, *op. cit.* f. 14r; “La primera sesión”, *op. cit.*, 602-603.

¹⁶ “La primera sesión”, *op. cit.*, 604.

¹⁷ Esto se daba también en el caso de Nueva España, donde existía un alejamiento al poder de las imágenes, devociones e iniciativas piadosas principalmente de los indígenas. Véase Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad

Estas prohibiciones se extendieron en los concilios y sínodos a la veneración de imágenes pictóricas de santos no beatificados, canonizados o reconocidos oficialmente por el pontífice romano. A lo largo del siglo XVIII se concedió un número bastante significativo de beatificaciones y canonizaciones en el orbe católico. Frente a las diecisiete que se dieron en el siglo anterior, como recuerda Antonio Rubial García, el papado realizó treinta y ocho solemnes y más de sesenta confirmaciones informales de beatificación de siervos venerados.¹⁸ Los beatos, a diferencia de lo sucedido con las canonizaciones, compartieron un lugar prominente con un número elevado de monjas y laicos de distinta procedencia. Con todo, en los poblados neogranadinos se rendía un culto especial a individuos que aún no habían sido beatificados en Roma.¹⁹

De manera especial esta legislación discutió la existencia de imágenes de santos no canonizados, a los que se les atribuía algún tipo de prodigio. El milagro, tema central de la hagiografía y parte fundamental de las funciones atribuidas a los santos, debía estudiarse cada vez con más detalle, comprobarse por varios testigos y convertirse en un hecho dudoso. La normatividad se centraba entonces en dos puntos. En primera instancia, los obispos debían examinar la autenticidad de los milagros atribuidos a sujetos muertos con fama de santidad, es decir, no podían dar crédito y concebir como verdaderas afirmaciones proferidas por los fieles o autoridades reales; tenían prohibido establecer sus conceptos con base en los relatos de testigos extrajudiciales y que, en la gran mayoría de los casos, no habían presenciado el prodigio; y, finalmente, para estudiar los sucesos milagrosos debían contar con un permiso especial otorgado por el arzobispado.²⁰

indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8 1998, 188.

¹⁸ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, 43.

¹⁹ Buen ejemplo de ello en “Impreso en latín sobre la beatificación de varios santos mártires”, Santafé, s/f., en Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia, sección Colonia, fondos Conventos, t. LXXII, f. 898r-910; “Breves de Benedito XIII, sobre beatificación de varios santos”, en AGN, sección Colonia, fondos Conventos, t. LXXIII, f. 646v-686r.

²⁰ “La primera sesión”, *op. cit.*, 602-603.

En segundo lugar, cuando se trataba de una creencia común entre un grupo social, se concedía permiso para que el vicario general indagara sobre los hechos y testigos más destacados. Aunque parecían dos procedimientos contrarios, una política que concede indulgencias y otra que restringe, con estas normas las autoridades se reafirmaban con mayor fuerza en los propósitos de los capítulos eclesiásticos referidos. Más si se tiene en cuenta que gran parte de esta legislación se elaboraba en relación con la información resultante de estos eventos, la importancia que les concedía la sociedad y los límites religiosos que se trasgredían. Por tal razón, se solicitaba que los testimonios se conservaran en secreto y se remitieran prontamente al metropolitano, con lo que se daba comienzo oficialmente al estudio del caso, a la lectura de testimonios y a la consulta de letrados.²¹

Estas imágenes habían estado expuestas durante décadas en los templos al ser obsequiadas por laicos y religiosos en distintas ocasiones —ya fuera en conmemoración de un matrimonio, un entierro o una fiesta patronal—, lo que recuerda que gran parte de la población creía en los milagros, en una presencia maravillosa y en la intercesión de los santos mártires, a pesar de las disposiciones señaladas que reglamentaban su exposición, culto y veneración por los fieles. La devoción crecía a diario en las ciudades cuando se tenía conocimiento de eventos prodigiosos, se producía así la reafirmación de la fe y el culto de imágenes que representaban, en ciertos casos, a mediadores no canonizados.²²

Éste sería el caso de Francisca María del Niño Jesús. Esta religiosa había ingresado al monasterio carmelita en la ciudad de Santafé, donde permaneció 17 años hasta su muerte el 3 de junio de 1708. A pesar de las prohibiciones del papa Urbano VIII de no tratar como

²¹ Al respecto exponía el concilio de Santafé: “Ningún secular o regular reciba informaciones por propias autoridad, ni busque testigos extrajudiciales, ni los examine acerca de su santidad y milagros de algún siervo de Dios; y aunque las reciba sean tenidas por de ninguna fe y crédito [...] pero si sucediere, que en su tñmulo, se juzgue haber sucedido algún milagro, el cura párroco o Vicario podrá averiguar el suceso”, “La primera sesión”, *op. cit.*, 603.

²² “Constituciones Sinodales”, *op. cit.*, f. 11.

santos a los individuos con fama de santidad, Francisca María fue venerada continuamente por su comunidad religiosa y su cuerpo fue objeto de culto colectivo tras su muerte. Los devotos, entre los que se encontraban monjas de su convento, clérigos, sacerdotes y la ciudad en pleno, pidieron que su ataúd fuera repartido, que se les permitiera tocar su cuerpo y disponer prendas a su alrededor para conservarlas como reliquias de protección.²³

El retrato de esta monja fue encargado al parecer por el monasterio carmelita a los pintores Juan Francisco de Ochoa y Agustín García Zorro y Usechi y, posteriormente, copiado a solicitud de los fervientes creyentes que buscaban su mediación.²⁴ Una copia de este cuadro fue adquirida por Joseph de Chinchilla, calificador y notario del Santo Oficio de la Inquisición, que testificaba ante el Cabildo las atribuciones milagrosas dadas por ciertos fieles al retrato que le pertenecía. Chinchilla declaraba que el 6 de agosto de 1712, cuatro años después de la muerte de la religiosa, la pintura fue sacada de su casa por una de sus criadas a petición de María de Urchiso. La mujer se encontraba en peligro de perder su vida tras la muerte de la criatura que llevaba en su vientre.²⁵

El principal testigo de este caso, que en realidad no estuvo presente cuando acaecieron los hechos, narra que al entrar la pintura María Urchiso pudo dar finalmente a luz. El retrato de Francisca María, según este relato y el de otros testigos, había alterado su color y comenzado a sudar gotas de agua. Después del suceso los devotos se desbordaron en muestras de piedad al retrato pintado, así lo relata Chinchilla:

²³ Sobre este proceso: María Piedad Quevedo, *Un cuerpo para el espíritu: Mística de la Nueva Granada, en el cuerpo el gusto y el asco 1680-1750*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007, 113-122; “El cuerpo ausente: el lugar del cuerpo místico en la Nueva Granada del siglo xvii”, *Memoria y Sociedad*, núm. 19, vol. 9, 2005, 69-79.

²⁴ Julio César Barón Fernández, “Vida conventual en el Monasterio de las Carmelitas Descalzas, en tiempos de la Colonia”, en Marta Fajardo de Rueda *et al.*, *Tesoros Artísticos del Convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Convenio Andrés Bello, 2005, 71-93.

²⁵ “Milagro del retrato de la Madre Francisca”, Santafé, 1712, AGN, Colonia, Eclesiásticos, t. LXIII, ff. 482r-483v.

a vistas de aquel suceso, y movidas de devosion tocavan flores y rosarios, a dho retrato sin poder detener su devocion, ni aclamacion, al que paresio milagro de la dha Madre; aunque procure el que dho retrato no se le diese mas culto que el que permite, nra Sta Madre Yglesia, Pero assi mesmo certifico que dho retrato, que conservo en mi casa para mi Consuelo, y por el buen crédito de sus famosas virtudes es pedido de muchas personas pobre deesta Ciud en ssu necessidades, sin poderse escusarme a sus repetidas suplicas, y fervor en que le aclaman y assi llevan dho retrato para alivio deellas. Principalmente para partos dificultosos en que se a notado tener particular patrosinio.²⁶

De ahí que en las reuniones de los obispos, religiosos y arzobispos metropolitanos, preocupados por mantener el orden de lo sagrado, se buscará reglamentar el uso de reliquias, pinturas y esculturas para evitar que el culto a los santos se desbordara en muestras de piedad exterior como las ofrendadas a Francisca María. Es importante advertir además que, rompiendo con la religiosidad barroca, este catolicismo del siglo XVIII más difícilmente acepta los milagros y prodigios de los santos proclamados por los feligreses, debido a que los religiosos formados en la época de las Luces conocen cuán inconveniente resulta, en términos de Gruzinski, “un culto indebido y pernicioso que da ocasión a los libertinos para burlarse de los verdaderos milagros”.²⁷

Pero las autoridades no siempre lograron cumplir con este objetivo al encontrarse interactuando tres opiniones interrelacionadas. Una, la de la Iglesia que consideraba que los santos y sus reliquias debían ser calificados primero por una junta de examinadores, quienes declararían oficialmente los santos que recibirían culto por los católicos desde Roma.²⁸ Otra, la de los obispados que legislaban desconociendo en muchos casos los santos canonizados y el nombre de las reliquias que resguardaban sus templos, debido a que las bulas papales se conocían varios meses después de ser expedidas y cuando el culto de un santo ya había tomado fuerza sin ser beatificado. Y,

²⁶ *Ibid.*, ff. 482r-483v.

²⁷ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación”, *op. cit.*, p. 182.

²⁸ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 43.

finalmente, la de los devotos que poseían entre su repertorio de intermediarios y protectores a santos no canonizados de distintas procedencia, aunque muchos de ellos no contaban con una consagración oficial como lo pretendía la legislación analizada.²⁹

LOS ARTÍFICES DE LAS IMÁGENES Y LA CIRCULACIÓN DE ESTAMPAS SATÍRICAS

Con el objetivo de una religiosidad más austera, Alvarado del Castiello y Gómez Frías igualmente normalizaron la labor de pintores, escultores e impresores encargados de elaborar aquellas pinturas y esculturas que difundían la vida de los santos, que propagaban los dogmas del catolicismo y que, principalmente, reverenciaban los feligreses. Los obispos discutieron ampliamente sobre estos asuntos intentando reglamentar la labor creadora de los artífices, esto es, la forma en que interpretaban las Escrituras, empleaban los colores, distribuían los personajes bíblicos, dibujaban las diademas de santos, esculpían los trajes de las beatas y representaban las imágenes de Cristo y de María.³⁰

Esto conducía a que los clérigos se convirtieran directamente en los peritos de las obras, los examinadores de la iconografía e inspectores del trabajo de los artífices. No se debe olvidar que en aquel tiempo, tal como sucedía en Europa, los modelos pictóricos por seguir no procedían directamente de los creadores de las obras religiosas, sino de los dictados de los teólogos, que establecían con ello una fuerte separación entre *invención* (lo que se debía crear) y *ejecución* (quien lo elaboraba).³¹ Desde luego, el hecho de que el artífice fuera el productor de la imagen constituía para la teología católica una circunstancia secundaria, al otorgarse a la representación visual el valor de un producto cuasi sacro y apartarle del dominio de su directo hacedor.³²

²⁹ “Relación de fiesta patronal”, en AHA, Colonia, Eclesiástico, t. 80, doc. 2223, f. 141.

³⁰ “La primera sesión”, José Manuel Groot, *Historia eclesiástica*, t. II, n. 26, 606.

³¹ Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, AKAL, 2009 [1990], 30.

³² Para el caso europeo: Hans Belting, *Imagen y culto*, p. 30; Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

Es por esta razón que en diversas ocasiones se debieron suspender las labores en los talleres de pintura y escultura, para adecuarse al modelo que pretendían las autoridades que elaboraran los artífices y veneraran los devotos. Mientras que en otros casos, por el contrario, sin importar las aseveraciones contrarias de los obispos y del propio pontífice romano, los artífices incorporaron nuevas formas, temas y figuras en sus creaciones. Esto llevaba a censurar cierta iconografía que no cumplía con los cánones pictóricos establecidos en concilios, sínodos, tratados de pintura y ordenanzas eclesiásticas. En tal sentido, los decretos prohibieron que las figuras de Cristo, María, los ángeles y los evangelistas se esculpieran con hábitos opuestos a lo acostumbrado en los tratados, como también que circularan estampas que contrariaran las Escrituras y pinturas de nuevos milagros.³³

Se reprobaron además aquellas pinturas que retrataban con diademas o rayos a personas que habían muerto con fama de santidad; se prohibió que se imprimieran imágenes con trajes deshonestos, profanos, ridículos, poéticos e irreligiosos; y se exigió que solamente se crearan pinturas que descubrieran al Padre sentado en su trono entre los coros de espíritus bienaventurados o sin el acompañamiento de los mismos, al tiempo que se cuestionaron los excesos en la recreación de dogmas de alta elaboración intelectual como el retrato de Cristo y del dogma de la Trinidad.³⁴

La representación de estos dos asuntos fue discutida abiertamente por numerosos teólogos, al punto que cada época proporcionó directrices distintas sobre la manera correcta en que debían representarse estos temas por los artífices. La Iglesia contrarreformista, a este respecto, siguiendo los preceptos del concilio de Nicea, estableció varios puntos concretos que se retomaron en los concilios neogranadinos. Se sugirió, en primera instancia, que el retrato adecuado de Cristo debía mostrarlo crucificado o en el Paraíso en compañía de sus ángeles, arcángeles y santos. En cuanto a las imágenes de la Trinidad se pretendía que presentaran juntos al

³³ "Constituciones Sinodales", *op. cit.*, ff. 12v-13r; "La primera sesión", *op. cit.*, 607.

³⁴ "La primera sesión", *op. cit.*, 607.

Padre, como un anciano, al Hijo, como un joven, y al Espíritu Santo, como una paloma.³⁵ Esta medida pretendía sancionar las efigies que contaban con estos componentes pictóricos y que hacían parte del repertorio de imágenes que poseían los hogares, conventos, monasterios e iglesias.

En Popayán, por ejemplo, un religioso franciscano acusaba a dos de las principales órdenes religiosas de esta ciudad por custodiar, en las procesiones de acción de gracias y de rogativas, cuadros de la Trinidad del tipo sancionado. Jesuitas y agustinos exhibían pinturas que representaban este dogma como tres personas iguales: mismo rostro, mismo ropaje, misma ubicación y mismo tamaño. Si bien es notable el desconcierto del religioso por la exhibición de este tipo de cuadros, apoyando sus argumentos en los escritos de los teólogos franciscanos que condenaban dicha iconografía, no debe olvidarse que entre las órdenes religiosas fueron recurrentes las disputas y altercados por el culto de las efigies sagradas que terminaban en este tipo de denuncias.³⁶

La discusión sobre la adecuada elaboración de imágenes también se encontraba en el estamento civil. Algunas autoridades reales declararon la presencia de pinturas que no correspondían con lo dictado, o que a su juicio causaban errores entre las personas menos instruidas. El recién posesionado virrey Juan Pimienta, en el viaje realizado por las ciudades cercanas al río Magdalena, encontró la presencia de un cuadro bastante particular en la ciudad de Tamalameque entre 1781 y 1783. En la casa del cura principal de este pueblo, Pimienta observó expuesta una pintura de la Virgen del Rosario, sentada entre nubes y en compañía de Domingo Guzmán.³⁷

³⁵ Sobre este tema: Francisco Gil Tovar, *La obra de Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, Colección de obras*, Bogotá, Museo de Arte Colonial, Colcultura, 1996; Gabriel Giraldo Jaramillo, *La pintura, la miniatura y el grabado en Colombia*, Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, Colcultura, 1980, 6-77; Marta Fajardo de Rueda, "El símbolo de la Trinidad", en *El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vázquez*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2008, 85-89.

³⁶ "Proceso sobre pinturas relativas a la Trinidad", Popayán, 1706-1748, en AGN, sección Colonia, fondo Obispado de Popayán, rollo 49, núm. 18, f. 1r-2v.

³⁷ "Viaje realizado por los afluentes de la Nueva Granada", Tamalameque, 1781-1783, en Archivo General de Indias (AGI), Sevilla-España, fondo Audiencia de Santafé,

La devoción por esta advocación mariana había sido promovida por la orden de Santo Domingo y difundida a través de estampas tras su arribo a las provincias del Nuevo Mundo. No obstante, lo que llamaba la atención de esta imagen era la disposición de los personajes en la escena: el santo tenía una rodilla en tierra y la otra levantada, “mamando a la virgen que tenía el pecho sacado con una mano, y puesto el pezón en la boca del santo”.³⁸ El virrey concluía que este cuadro dejaba ver claramente el “barbarismo” de las gentes que habitaban el poblado, el poco conocimiento que poseían los directores de la fe y, principalmente, la circulación de imágenes católicas inadecuadas.³⁹

Por las razones expuestas, las asambleas eclesiásticas también sancionaron estampas y grabados que promovían escenas contrarias al cristianismo, que cuestionaban los dogmas católicos, que ridiculizaban sus principales miembros y que satirizaban su organización. A pesar de ello, estas imágenes se trasladaron continuamente por mercaderes entre sus artículos, eludiendo las censuras reales y las ordenanzas papales. Las estampas —algunas de las que posiblemente dieron origen a esta pintura de la Virgen del Rosario—, generalmente se enviaban en lotes sin precisar el nombre del artífice, el impre-

leg. 578, f. 6r-6v. Agradezco al historiador Fredy Andrés Montoya por compartir este documento y las notas del mismo.

³⁸ *Ibid.*, f. 6v.

³⁹ No es posible reconocer a partir de las fuentes estudiadas desde cuando esta pintura se encontraba expuesta en el poblado de Tamalameque, seguramente su circulación deba estudiarse en las centurias anteriores cuando el tránsito de imágenes entre Europa y el Nuevo Mundo se encontraba en continuo aumento. Un periodo en el que este tipo de representación, que también podía encontrarse en los virreinos del Perú y de Nueva España, parecía contar con la aceptación y el agrado de los miembros de la Iglesia neogranadina. Lo cierto es que ante la mirada del virrey Pimienta, inmerso en el contexto dieciochesco que clamaba por una piedad católica cada vez más decorosa y austera, esta pintura contradecía los cimientos del catolicismo. También se debería de estudiar en qué momento esta iconografía, que surge a finales del siglo XIII, comienza a ser empleada por la Orden de San Francisco de Asís y hacer parte de su repertorio de imágenes. Puesto que, generalmente los estudios iconográficos e iconológicos, asocian este tipo de escena a san Bernardo: “La escena visualiza, en efecto, una teofanía muy especial, ya que se concreta en un chorro de leche que, desde el seno de la Virgen, llega hasta los labios de Bernardo”, Víctor I. Stoichita, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid, Alianza, 1996, 123.

sor, la temática y las dimensiones de los pliegos, lo que ocasionaba la inevitable circulación de representaciones visuales prohibidas.⁴⁰

A esto se sumaba que en los puertos españoles no siempre solían abrirse los cajones con estampas antes de su almacenamiento en los navíos, sin permitir conocer su verdadero contenido por los administradores de las aduanas, los oficiales reales y las autoridades eclesiásticas. En otras ocasiones, como se daba también en el caso de los libros censurados por la Inquisición, ocurría que un grabado adquiriría importancia, se trasladaba a múltiples lugares y, posteriormente, se originaban proscripciones ya sea por el estamento civil o religioso. No obstante, para el momento en que se solicitaba recoger las copias en tiendas, casas y templos, numerosas estampas ya habían sido transportadas en los navíos al otro lado del Atlántico y vendidas en ciudades como Lima, Portobelo y Cartagena.⁴¹

Debido a esta situación, los controles sobre la circulación de imágenes debieron comprometer activamente a toda la sociedad. La Corona, por ejemplo, ejercía una continua vigilancia por medio de cédulas reales, que mantenían por demás informados a los cabildos, haciendas y consulados sobre el tipo de imagen religiosa, satírica y burlesca que debían confiscar a su ingreso en los puertos. El rey Carlos III insistió sobre esta cuestión en varias oportunidades, condenando, por ejemplo, la circulación de estampas que debatían la expulsión de la Compañía de Jesús y el papel desempeñado por la Corona en la extinción de la Orden. Algunas, como la titulada *San Ignacio de Loyola*, se habían impreso en Barcelona y difundido en pocos años por otras ciudades españolas e ingresado a los puertos de las Indias.⁴²

⁴⁰ “Cédula para recoger todas las estampas satíricas”, Popayán, 1749-1788, en AGN, Colonia, Obispado de Popayán, rollo 43, f. 2r-2v.

⁴¹ Algunos incluso podían llegar en los cargamentos de libros: Pedro J. Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, Universidad de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 72; Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura Occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2001, 148.

⁴² “Cédula para recoger todas las estampas”, ff. 1r-3r.

Este tipo de grabados integraban un grupo de imágenes que, haciendo uso de la transgresión y de la provocación, buscaban quebrantar en ciertas circunstancias históricas el aparato retórico y visual que protegía a instituciones como la monarquía y el papado.⁴³ De ahí que detrás de estas imágenes los propósitos podían variar sustancialmente: una conspiración interna de vasallos descontentos, una conjura de enemigos externos para debilitar el orden, o una confabulación de sujetos insatisfechos con el catolicismo. Pero si bien, las motivaciones fueran distintas en cada caso, la intención siempre parecía ser la misma: ridiculizar a un papa, monarca o príncipe mediante la propagación de una imagen burlesca.⁴⁴

De ahí que las autoridades pretendieran controlar la fabricación, los espacios de circulación y la distribución de este tipo de grabados, como las redes establecidas entre varios individuos que permitían su difusión por diversos medios mercantiles.⁴⁵ Pero como sucedía con las pinturas, esculturas y reliquias de los santos, las estampas se encontraban de manera usual en los bienes de los neogranadinos: en los altares de sus casas; en los oratorios de las cofradías; en los instrumentos de trabajo de pintores; en las viviendas de los esclavos y en los mobiliarios entregados en dote. De ahí la importancia de sancionar su circulación desmedida cuando desembarcaban en los puertos y se vendían en las ferias anuales, como también las dificultades cuando se indagaba por su posesión, ya que casi siempre los fieles que poseían estampas satíricas al parecer desconocían su censura.⁴⁶

En todos los casos descritos hasta aquí, se muestra el interés de los concilios y sínodos por legislar sobre la devoción de las reliquias, la labor de los artífices de imaginería religiosa y la circulación de estampas satíricas. Unos pocos ejemplos bastaron para mostrar como la ciudad, los virreyes, los religiosos, el rey y la Iglesia unieron sus

⁴³ Víctor Mínguez, “El poder y la falsa. Imágenes grotescas de la realeza”, *Quintana* núm. 6 2007; Peter Burke, *Visto y no visto: uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001, 155-173.

⁴⁴ Víctor Mínguez, “El poder y la falsa...”, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁵ “Real cédula para recoger estampas del Juicio Universal”, Portobelo, 1765, en AGN, sección Colonia, fondo Policía, t. 47, doc. 21, f. 546r.

⁴⁶ “La primera sesión”, *op. cit.*, 607.

esfuerzos para controlar la producción, circulación y exposición de imágenes, al tiempo que develaron el hecho de que a pesar de los esfuerzos de todos ellos, la labor de los artífices y distribuidores de imaginería religiosa transgredía en numerosos casos lo establecido. A su vez, el examen de la legislación local revela la preocupación de las autoridades por ordenar la veneración ofrecida por los devotos a las imágenes religiosas.

EL CULTO DE LOS DEVOTOS NEOGRANADINOS Y LA NORMALIZACIÓN DE LA FE

En cuanto a la diversidad de manifestaciones de culto y veneración proporcionadas a las efigies sagradas por los devotos, los capítulos arzobispaes buscaron establecer un canon único que se adecuara al control de la Iglesia. Los preladados, retomando nuevamente los mandatos del Concilio de Trento y del papa Urbano VIII, discutieron abiertamente sobre la fusión entre *imagen* y *estereotipo*. De manera especial, en el arzobispado de Santafé se exponía este asunto en los siguientes términos:

El piadosísimo uso de las imágenes de los santos extendido desde el principio de la Iglesia Católica hasta nuestros tiempos, es muy útil según la doctrina de los Santos Padres, de los Sumos Pontífices y de los Concilios, porque con su vista se mueven los hombres a implorar los auxilios de Dios y a imitar las virtudes de aquellos santos a quienes representan. Así, mandamos que sean veneradas las sagradas imágenes con la debida religiosidad, no absolutamente por ellas, sino con relación a Dios y a los originales, con apereibimiento de proceder contra los menospreciadores de ellas, por los términos que hay lugar como contra los herejes, con arreglo a los Concilios.⁴⁷

Lo que en modo alguno se planteaba en esta controversia era sí las imágenes debían mantenerse o no en los poblados neogranadinos. En realidad, lo que estaba en tela de juicio era un tema aún más

⁴⁷ "La primera sesión", *op. cit.*, p. 606.

importante: cuál sería el papel que debía ocupar entonces la imagen en esta sociedad que expresaba abiertamente sus críticas a los prodigios católicos y al culto desmesurado de los devotos. El tema, complejo por su propia naturaleza, a simple vista parecía resuelto, pues, al mismo tiempo en que la legislación eclesiástica exponía la preocupación de los obispos por el culto público, pretendía que las imágenes ocuparan ahora los lugares más íntimos y particulares de este virreinato: los hogares.⁴⁸

La importancia de pinturas, esculturas y reliquias en estos espacios no era algo nuevo, ya que su presencia puede constatarse desde la segunda mitad del siglo xvi.⁴⁹ Pero en esta centuria los obispos establecieron mayores dispositivos para limitar su circulación en el ámbito público y promover su adquisición para uso en el interior de los hogares. En primera instancia, cónclaves como los precedidos por Gómez Frías, decretaron que era deber del clero de cada ciudad, villa o pueblo enseñar el modo correcto en que se deberían adorar y venerar las imágenes. Se pedía a los religiosos dedicar varios minutos en aquellos días en que instruían al pueblo llano en la doctrina cristiana, para enseñarles a través del *exempla* la manera adecuada de rendir culto a una pintura, escultura, reliquia o estampa.⁵⁰

En realidad, lo que se solicitaba era establecer una continua correspondencia entre la palabra (lo dicho) y la imagen (lo visto). Algunas imágenes debían interpretarse a través de las cartelas o inscripciones, como también por la elocuencia del clero que empleaba distintos elementos retóricos para ilustrar a los fieles acerca del miedo, la esperanza, el temor y el martirio de las escenas pictóricas. Con estos componentes se buscaba que el espectador sintiera que estaba presenciando realmente el acontecimiento bíblico, que no era una escena aislada y ajena al contexto vivido. Adicional a esto, al terminar el sermón cada domingo, los días festivos, o en la

⁴⁸ “La primera sesión”, *op. cit.*, p. 606.

⁴⁹ Pablo Rodríguez Jiménez, *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVII*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2001.

⁵⁰ Se planteaba “que los curas enseñen a sus Feligreses de modo con que deben adorar, y venerar las imágenes. Deseando apartar de la iglesia de Dios todas las cosas que causan indevocion”. “Constituciones Sinodales”, *op. cit.*, f. 8r.

enseñanza de la doctrina, las imágenes hacían más fácil recordar en el hogar todo aquello en que se había instruido.⁵¹

La música se sumaba a la palabra y a la imagen como un componente fundamental promovido por los concilios que buscaba el fortalecimiento del cristianismo. Los obispos consideraron siempre que los sentidos (el oído, la vista y el tacto) eran instrumentos de conocimiento y engaño, por lo que era fundamental promover su empleo correcto a través de distintos mecanismos. Generalmente en las homilías, las fiestas de los santos, el ingreso de reliquias y la predicación de los fieles, estos tres componentes se conjugaban en uno solo proporcionando un ambiente de regocijo a los ritos sagrados.⁵²

En los sermones, por ejemplo, la música se empleaba para atraer la atención del público que, junto con el teatro evangelizador, dotaban de gran fuerza las actividades eclesíásticas “puestas en escena”. A pesar de que se suscitaba continuamente su empleo, también se sancionaba cuando daba lugar a actos profanos. Precisamente, las celebraciones de los esclavos (el costillar, la zanca de cabra y los bundes), se desaprobaron cuando se realizaban cerca de los altares que solían fabricarse dentro de las casas en conmemoración de la Santa Cruz, de María, de los mártires y de los angelitos muertos. Se trataba de bailes, danzas, música y movimientos que, en las palabras de los propios religiosos, en vez de promover el culto de lo sagrado generaban gran desorden y escándalo en “las almas de los creyentes”.⁵³

A parte de instruir sobre el tipo de imagen que los devotos debían venerar y de establecer herramientas para su mejor comprensión, una función encomendada desde los concilios y sínodos a los clérigos consistía en promover su adquisición y compra. Esto con el propósito de que todos los cristianos buscaran siempre la protección

⁵¹ Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de Valencia, 2006, 151.

⁵² El papel de los sentidos en la enseñanza de los feligreses fue debatido durante décadas en la Iglesia católica, principalmente, aquel cumplido y desarrollado por la vista. Así, pues, algunos eclesíásticos consideraron que se debía negar su función mediadora, mientras que otros creían que la piedad cristiana podía ser activada por una imagen bien pintada. Véase Víctor I. Stoichita, *El ojo místico, op. cit.*, pp. 45-65.

⁵³ “Real orden prohibiendo baile de grupos de castas o negros”, en AHA, Colonia, Eclesíástico, t. 80, doc. 220, f. 111.

celestial, que en los hogares se edificaran altares en honor a los santos y que se invocara continuamente su auxilio. En este caso particular, ¿cuáles estrategias se dispusieron? Uno de los mecanismos empleados por el clero consistía en obsequiar directamente a los devotos efigies católicas. Esta tarea era desempeñada principalmente por las órdenes religiosas que introducían cientos de imágenes en las doctrinas de su cargo. En el caso particular de las misiones del Orinoco y de los Llanos se confirieron relicarios de plata falsa, cruces de madera, rosarios de Jerusalén, estampas de la Virgen de la Gracia, coronas de Santa Brígida y laminitas de los santos en 1743; mientras que en las misiones de la provincia de Popayán, los religiosos ofrendaron medallitas con pinturas, *Agnus Dei* con la representación de Cristo, estampas en papel y niños Jesús elaborados en cera en 1755.⁵⁴

Esta estrategia, que en realidad se había adoptado dos centurias atrás, no puede ser interpretada como un simple acto de donación por parte de la Iglesia a los devotos. Uno de los principales objetivos de las misiones consistía en implantar en esta sociedad cada vez y con mayor fuerza el catolicismo, esto es, los dogmas, las creencias y los principios que lo sustentaban.⁵⁵ De hecho, este tipo de actividad en vez de promover la circulación de imágenes la limitaba notablemente, porque cada orden religiosa, doctrina secular y obispado provincial proveía a los devotos los santos de su jurisdicción; se trataba pues de una circulación controlada.⁵⁶

Como segunda medida, y con el objetivo de mantener el orden de lo sagrado, los obispos consideraron preciso retirar de los altares, capillas y de las viviendas las abusiones de pinturas e indecencia de imágenes, que pudieran causar errores entre los creyentes, veneraciones incorrectas y cercanas a la idolatría.⁵⁷ En tanto, se considera-

⁵⁴ Un ejemplo de ello en “Registro de mercancías de fray Lope de la Vega Cádiz, 1755-1756, en AGI, Contratación, *Registros de Ida* doc. 1649, n, 1, f. 1; “Nuevo registro de fray Lope de la Vega”, Cádiz, 1755-1756, Contratación, Registros de Ida, doc. 1649, n, 1, f. 4.

⁵⁵ “La primera sesión”, en José Manuel Groot, *Historia Eclesiástica*, t. II, n. 26, 606.

⁵⁶ “Registro del procurador Lorenzo Nicolás Gillelmil”, Cádiz, 1743, en AGI, Contratación, Registros de Ida, doc. 1638, n, 1, f. 1.

⁵⁷ “Constituciones Sinodales”, *op. cit.*, f. 8r.

ba a María y a los santos no como simples modelos empleados para mover los corazones de los hombres a imitar sus virtudes, sino también como una instancia celestial a la que se pedía auxilio en las situaciones terrenales difíciles y se solicitaba el resguardo del alma cuando se partiera hacia el más allá.⁵⁸ Esto explica, por tanto, el temor expresado en las constituciones sinodales en torno a la veneración de los mártires que no habían recibido canonización, y que sus historias no habían sido aprobadas por el pontífice romano. No obstante, el concilio de Santafé sugería que no bastaba con quitar de los altares las efigies que contrariaran los preceptos del catolicismo expuestos desde el siglo xvi, incluso solicitaba enterrar en el suelo de los templos aquellas desgastadas, antiguas, mutiladas e inservibles para el culto público e íntimo de los fieles.⁵⁹

El hecho de sustituir las efigies viejas, de mandarlas a enterrar, de repintarlas y de reemplazarlas por otras nuevas, respondía al ideal oficial que pretendía que las imágenes no presentaran ni un solo equívoco. Los obispos vigilaban que lo expuesto ante los ojos de los fieles cumpliera con lo legislado en Trento y en los concilios provinciales, por ejemplo, la idea de *decoro* parecía ser una de las más importantes y en la que asiduamente se llamaba la atención. Con el decoro se pretendía que las representaciones visuales mantuvieran el orden, la conveniencia y la honestidad, como también que el cuerpo desnudo dejara de ser protagonista en las pinturas de santos como Sebastián o María Magdalena. De ahí que, por el contrario, lo moralizante y correcto se relacionara desde muy temprano con la indumentaria que los adornaba y los ropajes que los engalanaban.⁶⁰

Al fin y al cabo, siguiendo a Hans Belting, la imagen no estaba expuesta para ser contemplada, sino más bien para ser venerada,

⁵⁸ Sobre la imagen: Rosa María Martínez de Codes, “La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar limense del siglo xvi”, en *Evangelización y teología en América (siglo xvi): x Simposio Internacional de Teología en la Universidad de Navarra*, Navarra, Publicaciones Universidad de Navarra, 1990, 523-540.

⁵⁹ “La primera sesión”, *op. cit.*, 607. Según explica Hans Belting, la práctica de enterrar imágenes se remonta a la Edad Media: Hans Belting, *Imagen y culto*, p. 22.

⁶⁰ Ernst Gombrich, *Los usos de las imágenes*, p. 176. Para el caso de México: Nelly Sigaut “Pintores indígenas en la ciudad de México, Catones y cosas vistas”, *Historias*, núm. 37 1997, 137-152.

enaltecida y creída. En tanto, la imagen corregida era resultado de la doctrina correcta que pretendían los religiosos debía resguardarse en los templos y elaborarse por los artífices.⁶¹ Las visitas eclesiásticas, ocasión para examinar la vida en comunidad, los aspectos del culto sagrado o los temas disciplinares, se convirtieron en los instrumentos más efectivos para corregir esta exposición indebida de imágenes y en el momento preciso para retirarlas de los espacios sagrados cuando contradecían lo promulgado. Los nuncios visitaban los templos, observaban su estructura, inventariaban la indumentaria, registraban las imágenes y su decoro; sugerían, posteriormente, la compra de cuadros, mandaban pintar las obras desgastadas, ordenaban cambiar la vestimenta, solicitaban engalanar las esculturas y disponían enterrar aquellas imágenes que contrariaban el cristianismo.⁶²

Estas medidas se generaban al considerarse que el denominado *pueblo llano* no contaba con el conocimiento suficiente para discernir entre lo correcto e incorrecto, o adecuado e inadecuado en una determinada representación visual debido a “la poca inteligencia en la adoración y remisión de las imágenes”.⁶³ Por lo que debían efectuarse cambios precisos en aquellas efigies que producían algún tipo de confusión, eliminando los elementos heterodoxos que causaban dudas o que llevaban a malas interpretaciones. Esto conllevaba a que las imágenes censuradas sufrieran alteraciones en su contenido material, bien fueran eliminando ciertas figuras o leyendas escritas, modificando la vestimenta o añadiendo nuevos elementos, para dar con ello continuidad a su culto público.⁶⁴

Por último, debe recordar el lector cual es ese referido periodo que pretendía una religiosidad cada vez más personal y menos recargada de milagros, prodigios y supersticiones colectivas, y en el que

⁶¹ Hans Belting, *Imagen y culto*, p. 22.

⁶² Las visitas eclesiásticas dan cuenta del ornato de las imágenes: “Visitas pastorales del Señor Arzobispo Pedro Felipe Azua e Iturguyé”, Santafé, 1748, en AGN, Colonia, Conventos, xxxi, ff. 451-460; “Visitas del cura Marcos Maldonado de Salazar”, Popayán, 1714, en AGN, Colonia, Obispado de Popayán, t. 8, orden. 195, leg. 2619, f. 1.

⁶³ “Constituciones Sinodales”, *op. cit.*, 8v.

⁶⁴ Este tipo de elementos fueron comunes también en la Capitanía de Venezuela: Janeth Rodríguez Nóbrega, “La censura en la pintura colonial venezolana: el caso de una trinidad trilliza”, *Escritos en arte, estética y cultura*, núm. 18, vol. 17, 2003, 123-150.

censurar la exposición de imágenes devocionales también tenía su excepción. Se consentían además las ofrendas, oblacones materiales y limosnas que los fieles hacían a las imágenes que se encontraban dentro de iglesias, capillas y oratorios privados, siempre que se diera razón a los ordinarios, párrocos o rectores del arzobispado.⁶⁵

CONCLUSIONES

Ahora bien, luego de observar la importancia concedida a las reliquias, a los santos canonizados, a la labor de los artífices y a los eventos milagrosos, queda la impresión de que la legislación eclesiástica influenciada por el racionalismo ilustrado no sólo se preocupaba por establecer parámetros acerca de lo que debía circular y del tipo de culto que se debía rendir a las imágenes. También pretendía con los estatutos promulgados transformar ciertas costumbres instituidas desde mucho tiempo atrás en el virreinato neogranadino: puesto que por donde los obispos transitaban había reliquias expuestas en altares, mujeres portando relicarios como amuletos de protección, santos sin beatificar recibiendo culto y pinturas consideradas prodigiosas, es decir, un no repetido de la imagen.

¿Hasta qué punto las autoridades lograron limitar este tipo de culto y restringir los comportamientos de los fieles? La documentación sugiere que no siempre fue posible dada la dificultad de cambiar ideas y creencias compartidas. De ahí que los obispos con el apoyo continuo de clérigos, religiosos y autoridades reales, centraran su atención en ordenar la elaboración de pinturas, esculturas y grabados de los santos, como también pusieron atención a la circulación desmedida de estampas que ingresaban a los puertos. Con esto se buscaba, de alguna forma, que las imágenes cumplieran con normas específicas antes de ser adquiridas por los fieles, recibieran muestras de culto, adquirieran importancia y fueran veneradas.

Aparte de esto, en otras investigaciones será fundamental preguntarse por los mecanismos empleados por los obispos, para que muchas de estas normas fueran reconocidas y apropiadas por la so-

⁶⁵ “La primera sesión”, *op. cit.*, p. 602.

ciudad en su conjunto. Debe tenerse en cuenta que la validez de los cánones eclesiásticos se ejercían en la medida en que encontraban un acuerdo comunitario, en vista de que el aparato jurídico casi siempre respondía a necesidades e intereses reales. En consecuencia, deberá estudiarse la aplicación del derecho que exigía crear mecanismos que permitieran el consenso social, el cual debía fundamentar su obligatoriedad en el acto mismo de obedecer.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla-España.

Archivo Histórico de Antioquia (AHA), Medellín-Colombia.

Archivo de la Arquidiócesis de Medellín (AAM), Medellín-Colombia.

Fuentes primarias editadas

GROOT, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, tomo II, Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos, 1953 [1889].

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo, *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVII*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2001.

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.

Fuentes secundarias

ACOSTA LUNA, Olga Isabel, “Las ‘milagrosas imágenes’ a la luz de los textos conciliares y sinodales en la Nueva Granada”, en Yoben Aucardo Chicangana Bayona, *Caminos cruzados: cultura, imágenes e historia*, Medellín, La Carrera, 2010, 61-72.

ATIENZA LÓPEZ, Ángela, “El clero regular mendicante frente al reformismo borbónico. Política, opinión y sociedad”, en *Obra-doiro de Historia Moderna*, núm. 21, 2012.

BARÓN FERNÁNDEZ, Julio César, “Vida conventual en el Monasterio

- de las Carmelitas Descalzas, en tiempos de la Colonia”, en Marta Fajardo de Rueda *et al.*, *Tesoros artísticos del Convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Convenio Andrés Bello, 2005, 71-93.
- BELTING, Hans, *Imagen y Culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, AKAL, 2009 [1990].
- BIDEGAÍN, Ana María, “La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821)”, en Ana María Bidegaín, comp., *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Taurus, 2004, 145-180.
- BORGES, Pedro, coord., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto, *La construcción del sujeto barroco: representación del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVIII*, Bogotá, ICANH, 2002.
- BROWN, Peter, *Authority and the sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.
- _____, *El primer milenio la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997 [1996].
- BURKE, Peter, *Visto y no visto: uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.
- CÁRDENAS, Eduardo, “Colombia: la Iglesia diocesana (I)”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, 191-192.
- FAJARDO DE RUEDA, Marta, “El símbolo de la Trinidad”, en *El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2008, 85-89.
- GARRIGA, Carlos, “Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen”, *Istor*, núm 16, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, marzo 2004.
- GEARY, Patrick, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales”, en *Somos lo que compramos: historia de la cultura material en América Latina*, México, Taurus, 2002, 211-390.

- GIL TOVAR, Francisco, *La obra de Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, Colección de obras*, Bogotá, Museo de Arte Colonial, Colcultura, 1996.
- GIRALDO JARAMILLO, Gabriel, *La pintura, la miniatura y el grabado en Colombia*, Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, Colcultura, 1980.
- GOMBRICH, Ernst H., *Los usos de las imágenes: estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1999].
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura Occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2001.
- GRUZINSKI, Serge, “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 175-201.
- HESPAÑA, António Manuel, *História Das Institucoes. Época medieval e moderna*, Coimbra, Livraria Almedina, 2004.
- JIMÉNEZ MENESES, Orián, *El frenesí del vulgo. Fiesta, juegos y bailes en la sociedad colonial*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2007.
- MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, “La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar limese del siglo XVI”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología en la Universidad de Navarra*, Navarra, Publicaciones Universidad de Navarra, 1990, 523-540.
- MÍNGUEZ, Víctor, “El poder y la falsa. Imágenes grotescas de la realeza”, *Quintana*, núm. 6, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.
- QUEVEDO, María Piedad, “El cuerpo ausente: el lugar del cuerpo místico en la Nueva Granada del siglo XVII”, *Memoria y Sociedad*, núm. 19, vol. 9, Universidad Javeriana, 2005.
- _____, *Un cuerpo para el espíritu: Mística de la Nueva Granada, en el cuerpo el gusto y el asco 1680-1750*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007, 113-122.
- REYES CÁRDENAS, Ana Catalina y Juan David MONTOYA GUZMÁN,

- comps., *Poblamiento y movilidad social en la historia de Colombia, siglos XVI-XX*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- RICO CALLADO, Francisco Luis, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de Valencia, 2006.
- RODRÍGUEZ NÓBREGA, Janeth, “La censura en la pintura colonial venezolana: el caso de una trinidad trilliza”, *Escritos en arte, estética y cultura*, núm. 18, vol. 17, 2003, 123-150.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro J., *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, Universidad de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- SIGAUT, Nelly, “Pintores indígenas en la ciudad de México”, en *Historias*, núm. 37, México, INAH, 1997, 137-152.
- STOICHITA, Víctor I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo del Oro español*, Madrid, Alianza, 1996.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 10 de marzo de 2014

FECHA DE APROBACIÓN: 10 de junio de 2014

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 17 de septiembre de 2014