

Formas de apropiación material e inmaterial del milagro entre la población neogranadina, siglos XVI, XVII y XVIII



Lina M. Silva Ramírez*

Jairo Gutiérrez Avendaño**

Fecha de recepción: 22 de septiembre de 2015. Fecha de aceptación: 10 de marzo de 2016

Resumen

El artículo analiza las formas de producción, apropiación y circulación del milagro entre la población del Nuevo Reino de Granada, durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Se recurrió a la concepción del milagro como condición de posibilidad de “lo maravilloso cristiano”, según relaciones o diarios de viaje escritos por clérigos de diferentes órdenes regulares y seculares que transitaron por el territorio con fines misionales, realizándose una tipología de los hechos identificados. La metodología se orientó desde una mirada popular del milagro indagándose sobre los procesos de producción de santos locales, la retórica eclesial sobre la asistencia de santos en la enfermedad, la configuración de expresiones materiales e inmateriales de gratitud y los fenómenos de circulación y difusión del milagro en el centro del territorio mencionado. Además se identificaron cuatro categorías de milagros -de una imagen sobre sí, de asistencia, físicos y taumátúrgicos- y se agruparon como impersonales, individuales o colectivos.

Palabras clave

historia del milagro
santos
Nuevo Reino de Granada
religiosidad popular

Material and immaterial forms of miracle appropriation among the neogranadina population, 16th, 17th and 18th centuries

Abstract

The paper analyzes the forms of production, appropriation and circulation of miracles among the population of Nueva Granada, in the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries. The concept of miracle as a condition of possibility of “the Christian as wonderful”, according to relations or travel diaries written by clerics of different regular and secular orders, who travelled

Key words

miracle
saints
Nuevo Reino de Granada
popular religiosity

* Centro de Educación para el Desarrollo, grupo de investigación Responsabilidad Social y Desarrollo Sostenible, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Antioquia, Colombia. E-mail: lsilvaramir@uniminuto.edu.co

** Facultad de Educación y Humanidades, grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Fundación Universitaria Luis Amigó, Antioquia, Colombia. E-mail: jairo.gutierrez@amigo.edu.co

through the territory with missional purposes, was used to draw a typology of the facts identified. The methodology is oriented by a popular look of miracles and studies the production of local saints as a process, the ecclesiastical rhetoric informing about the assistance of these saints in disease, the configuration of tangible and intangible expressions of gratitude and the phenomena of miracle circulation and dissemination at the center of the mentioned territory. Four categories of miracles were identified –of an image on itself, assistance, physical and thaumaturgic- and were classified as impersonal, individual or collective.

Introducción

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

En esta cadena de sucesos e intercambios, la religión fue un eje a través del cual se articularon numerosos elementos como el orden social y político, la espiritualidad y la comprensión de la realidad natural y sobrenatural. Dentro de estos últimos aspectos, el milagro hace presencia como un discurso a través del cual se instaura la creencia en un solo Dios y se transmiten las principales orientaciones del catolicismo como culto dominante.

Durante los siglos XVI al XVIII se produjeron numerosos sucesos sobrenaturales inexplicables catalogados como milagros que fueron utilizados por la Iglesia Católica como instrumentos para la propagación de la fe y que encontraron eco en los rituales de adoración existentes entre las poblaciones indígenas y negras. Ya fuera en la perspectiva teocéntrica o bajo la tensión entre fe y razón, el conflictivo diálogo de creencias permaneció vigente como parte de la sensibilidad religiosa; esta, a su vez, se apoyaba en la tendencia a la erradicación de cualquier huella demoníaca que pusiera en tela de juicio la existencia de Dios. En muchos casos, estos hechos fueron la base de conversiones de caciques o indios que presenciaron e hicieron parte de milagros o que ofrecieron promesas a los santos a cambio de mejoras en cuanto a su salud, condiciones naturales, entre otros asuntos que parecían imposibles¹.

1. En las fuentes consultadas son escasas las referencias a negros o esclavos que recibieran milagros, unos pocos se refieren a la curación de sus males por rogativas hechas por sus amos pero no es clara la referencia a la posterior conversión como ocurre con la población indígena.

Como objeto de estudio, el milagro establece una conexión con el sistema de creencias que revela las tensiones, sensibilidades e ideologías entre los sectores eclesiástico y civil de la población neogranadina, así como la multiplicidad de estrategias bajo las cuales se instalaron, se transformaron o permanecieron los dogmas católicos en la mentalidad de indígenas y mestizos.

Este estudio se centró tanto en la comprensión y funcionamiento del milagro como en el análisis de su aprehensión, manifestada en la cultura espiritual y material entre los siglos XVI, XVII y XVIII. La cultura espiritual se asume aquí como el conjunto de elementos que aluden al establecimiento y continuidad de las creencias en una sociedad determinada y cuya principal característica es la inmaterialidad. Tal como lo plantea Le Goff (1999: 19) al referirse a la noción de lo maravilloso, dichos elementos contemplan las denominadas “herencias culturales”, las actitudes que los individuos tienen frente a ellas,

su funcionalidad y los roles que tienen dentro del sistema religioso. Por lo tanto, la cultura espiritual recoge elaboraciones fijadas como imaginarios y representaciones que constituyen un capital simbólico fundado en las creencias y la fe, el cual se ve reflejado en las formas de comprensión de la realidad que circulan entre las comunidades. Por su parte, la cultura material alude a la cristalización de los discursos en pautas comportamentales o de intercambio y transacción que, en algunos casos, conducen a la legitimación de un poder -institucionalizado o no- que las administra u objetualiza a través de signos -como en el caso de las imágenes veneradas y/o de las milagrosas imágenes-.

Para abordar esta problemática se tomaron los casos de imágenes y sucesos milagrosos relatados en las crónicas, así como testimonios presentados sobre apariciones y obras sobrenaturales realizadas por santos, principalmente en las provincias, ciudades y pueblos de indios en la parte central del Nuevo Reino de Granada -Santa fe de Bogotá, Tunja y su proyección hacia otras zonas del territorio-. Es preciso aclarar que la referencia a las imágenes religiosas se plantea como una ruta de acceso a las fuentes mencionadas, en tanto que provee referentes importantes sobre las devociones que aportaron a la creencia.

Se propuso una caracterización de las prácticas y difusión del milagro en la población del Nuevo Reino de Granada, con el fin de dar respuesta a cuestiones como: ¿de qué manera se llevaron a cabo las apropiaciones “mestizas” de los hechos prodigiosos? y ¿qué aspectos mediaban en dicha apropiación? Para este propósito, se consideraron los casos registrados en las vidas ejemplares de monjas y religiosos que circulaban en el territorio neogranadino y algunos testimonios extractados de los archivos de Colonia que describen casos en los cuales el cuerpo es el principal vehículo que encarna la realización de un milagro². Además, se puso un énfasis especial en los milagros taumatúrgicos asociados a la cura o sanación, que se identifica como la estrategia más poderosa para el afianzamiento del discurso de lo prodigioso en la religión católica de la época.

Producción de santos locales

La religiosidad popular, entendida como el resultado de la acción evangelizadora de la Iglesia y, al mismo tiempo, como lenguaje compuesto de significantes y significados³, es el punto de partida para referirse a los milagros. Algunos autores como Ángela Muñoz Fernández (1989) indican los límites y posibilidades que tienen las fuentes para el estudio del milagro, a partir de las actitudes que han tenido tanto la iglesia como los historiadores frente a esta documentación. En un breve recorrido por los textos que registran los milagros la autora evidencia el cambio de posición y el tratamiento que se le ha dado al tema e identifica algunos hitos como:

- » En las actas de los mártires no se reconocía ampliamente el desarrollo de la taumaturgia.
- » La taumaturgia aparece con las primeras *vitae* difundidas en medios monásticos.
- » En el siglo XII “el milagro, componente indiscutible del universo mental de la época, encontró varios cauces de expresión literaria” (Muñoz Fernández 1989: 173); en consecuencia se produjeron colecciones vinculadas a santuarios y a milagros de la virgen y, por último, recopilaciones de sucesos extraordinarios en la vida de los santos.
- » En el Medioevo la contextualización de los sucesos tuvo mayor relevancia y surgió un interés por los milagros pos-mortem porque se convertían en “datos” para avalar los procesos de canonización.

2. Se tomaron en consideración dos tipos de fuentes, relevantes porque se orientan a colaborar en procesos de santidad: la *Relación histórica del origen, manifestación y prodigiosa renovación de la virgen de Chiquinquirá* escrita por Pedro de Tovar y Buendía (1735) y dos vidas ejemplares -escritas por clérigos de diferentes órdenes-: la de la madre Francisca María del Niño Jesús, (profesa en el real convento de carmelitas descalzas de Santa Fe, 1723) y la de sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés (profesa del monasterio de Santa Inés, 1752). Estos textos relatan la vida y obra de quienes fueron consideradas personalidades santas durante la empresa evangelizadora y los testimonios de los milagros realizados, sus principales orientaciones y las prácticas de los devotos; por esta razón ofrecen información relevante para profundizar en los milagros taumatúrgicos y su difusión entre la población de las ciudades y los pueblos de la zona central del Nuevo Reino de Granada.

3. Según Luis Maldonado la religiosidad popular “al ser un fenómeno complejo, ofrece múltiples centros de interés y una multiplicidad de facetas. Pero se pueden señalar dos de especial importancia. Ante todo esta religiosidad o catolicismo popular es un paradigma de ese hecho sociocultural trascendental hoy denominado intraculturación. En segundo lugar, es un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que se les confiera” (1989: 30).

4. Sobre la superposición de las hagiografías en el mundo mítico indígena, Bouysse-Cassagne afirma que: "Confrontado a un sistema de pensamiento religioso simbólico como el andino este trasfondo mítico que apuntaba bajo la alegoría y el simbolismo cristiano tendió a resurgir para confrontarse con lo que más se parecía a él, al mismo tiempo que las analogías servían a los españoles para dar sentido a una realidad americana desconocida" (1997: 24).

5. Ejemplos de algunos que se encuentran publicados son: *La Virgen Conquistadora reina de Monguí y Boyacá 1558-1962*, un pequeño texto que relaciona los momentos clave de la advocación, así como 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 describe los acontecimientos milagrosos y el proceso eclesiástico que permitió el reconocimiento de esta imagen por parte del catolicismo oficial.

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 sudaban; el primero corresponde a la imagen de San Francisco de la iglesia de Mariquita (1629), refiere 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) y refiere que sudaba y en donde se 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 en los que 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 referencian las "imágenes milagrosas" pero no se recopilan testimonios que permitan explorar en profundidad los sucesos.

7. La información de archivos regionales y conventuales retomó las transcripciones de Vargas Murcia (2012).

8. Según Marta Herrera Ángel (1998: 99), 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 indígenas.

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 fue transformado de acuerdo a las disposiciones administrativas para su organización y control. 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.

Durante la época colonial, 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 en 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 en libros impresos durante el siglo XVIII⁴.

Aunque en varios casos estos textos aparecen como *anónimos*, en su mayoría fueron escritos resaltando las cualidades taumáticas de ciertas advocaciones de la virgen⁵, o los testimonios de su aparición, renovación y prodigios; y generalmente los declarantes 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.

Son escasas las fuentes que hablen o registren detalladamente los milagros. En el Archivo General de la Nación, Bogotá, existen reportes sobre algunos: la aparición de la imagen de la Concepción en Ocaña en 1793 (AGN 1793: 447-451), los testimonios relacionados con la Virgen del Campo (AGN, sf: 761-766) y algunas narraciones sobre cuadros e imágenes que sudan o la renovación de las mismas⁶. Relatos similares se encuentran para los siglos XVI, XVII y XVIII en archivos regionales como el de Boyacá (Tunja) o el Central del Cauca (Popayán) y archivos conventuales como el de San Luis Beltrán perteneciente al Convento de San Sebastián (Bogotá)⁷.

Los archivos consultados se refieren a la presencia de advocaciones mencionadas como objeto de veneración, tal el caso de los cristos de Buga, Choachí, Fúquene, Ubaté, el santo Ecce Homo y las vírgenes de Altagracia, Belén, Borotare, La Candelaria, La Concepción, La Popa, Monguí, Monserrate, Roque Amador, Sopetrán, Tariva, Rosario, Topo, Las Nieves, Los Remedios, y el Campo. También se menciona el Niño Jesús Santo Domingo Soriano -convento de dominicos-, Verónica y San Raimundo (Flórez de Ocariz [1612-1762] 1943).

En la apropiación del milagro entre la población neogranadina mediaron elementos como la transmisión discursiva, las ideas de salvación, la promoción de la veneración realizada por las órdenes religiosas y los controles que desde los primeros años estableció el arzobispado de Santafé, especialmente en las ciudades cercanas a los pueblos de indios⁸. Un poco más adelante, el énfasis realizado en el sentido de identidad local dio lugar al establecimiento de un vínculo entre los valores culturales neogranadinos, promovidos como parte

del orden social, y la elección de un santo determinado⁹. Los jesuitas manifestaban con mucha más fuerza la proyección de un culto que justificara la presencia de los santos; lo anterior permite observar que la *invención* (Villalobos 2012: 141) se establecía fundamentalmente como propaganda de las misiones que tenían en diferentes territorios.

Las enfermedades y padecimientos relacionados con milagros incluyen las mismas que se mencionan en la curación obtenida por el uso de las reliquias. En el caso de las milagrosas imágenes se prometen diversos votos y ofrendas a cambio de los favores solicitados; por ejemplo, misas cantadas ante el altar, cirios del tamaño del enfermo, vestir al enfermo con el hábito del santo y visitar su imagen durante un año, colgar en la iglesia objetos votivos en memoria de los favores recibidos, vestidos, figuras de cera cuya forma era la parte del cuerpo del enfermo (pechos, pies, cabezas, niños, cabellos), aceite para encender las lámparas del altar, medidas de trigo, ir descalzo, besar con la lengua la tierra y confesarse (Villalobos 2012: 146).

En otras ocasiones el santo referido atendía las necesidades colectivas y por tanto llegaba a ser considerado como patrono, lo cual ocurrió con otras de las imágenes jesuitas protagonistas, en medio de las dificultades acaecidas con las pestes y terremotos. Así, por ejemplo, las fiestas de San Luis Gonzaga coincidieron con la entrada del sarampión a Santa fe en 1720, y la segunda votación colectiva por Francisco de Borja, como santo patrón, coincidió con los terremotos de 1741, 1742 y 1743 (Vargas Jurado 1902: 25).

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

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

Sobre esta venta se mencionan tres datos importantes: el primero es el vínculo que el comprador tenía con una Capilla en la ciudad de Tunja, para lo cual conseguía el artículo; el segundo corresponde al año en el cual el hombre logró dicha adquisición: 6 de mayo de 1627, día de la fiesta de San Juan Evangelista para que “librase los campos de la langosta, que cubría funestamente la campaña” (Cienfuegos 1754: 590); y el último, la viveza que adquirió el retrato cuando fue puesto en el templo y empezó a sudar y llorar:

Tenía la frente, las mejillas, las manos, y la ropa bañados en menudas gotas de agua, como si se hubiese salpicado [...] el crucifijo, que apretaba en la mano también se hallaba envuelto en aquel sudor frío, amagando a expirar por segunda vez en aquel lienzo, derramaba por los ojos una gota, que pasaba a ser lágrima, siendo por ello más caudalosa; y por la mano siniestra a raíz del clavo había otro arroyuelo dividido en cuatro más crecidas gotas de susto, que corrían a pesar del yelo (Cienfuegos 1754: 590).

9. La tesis central de Borja Gómez (2012: 141) consiste en evidenciar la articulación existente entre las técnicas, mecanismos e ideas representadas y el discurso corporal creado a través del santo; como parte de la afirmación del orden social plantea los “temas” de los santos -santos, santas, mártires fundadoras, fundadores, apóstoles y evangelistas, doctores- así como su instalación en los escenarios locales: nombres de lugares y ciudades, patronazgos de cuerpos sociales, fiestas y celebraciones y literatura colonial.

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

Los prodigios que se despliegan posteriormente corresponden a dos maneras de instalar esta invención entre los pobladores: la adoración y la consecución de devotos. El primero ocurre cuando el corregidor de Duitama don Martín de Verganzo, “después de haber adorado con profunda reverencia la imagen milagrosa” (Cienfuegos 1754: 591); le ofrece a Borja delante de todos los asistentes una información sobre los milagros que había obrado, ante lo cual:

[...] miró Borja este obsequio agradecido, con blando aspecto, dispensando por un rato el aspecto doloroso que arrugaba su frente al ceño mal enjuto. Y abriendo la mano que empuñaba el crucifijo, a vista del pueblo todo, y del padre [...] en ademán de quien recibía con agrado aquel reverente voto, volvió a cerrarla en el crucifijo y en el lienzo (Cienfuegos 1754: 592).

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

Apenas corrió por aquella viviente pintura lágrima o gota, que no fuese predicción de una lástima: siendo sus ojos humedecidos aquellas fuentes, que traen en el color de sus aguas los presagios de los tiempos. Empezaron los temblores de la tierra a sacudir las montañas una a una, y a estremecerse toda la máquina hermosa de la naturaleza, mudándose los montes, y las casas en árboles flexibles, que juntaban las ramas y las copas. Y fueron tantas las calamidades, que el gran Júpiter llovió sobre aquella Provincia, que solo la intercesión del que había avisado con la profecía muda, pudo temblar la ira interponiendo el brazo entre el cuello y la espada (Cienfuegos 1754: 592).

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

La creación de esta devoción se consolidó con la producción de milagros “venturosos” que empezó a obrar la pintura, al curar dolores de cabeza, sorderas, cegueras y enfermedades de personas moribundas; así, “fueron innumerables los dolientes que hallaron la salud repentina y milagrosa en las lágrimas que sudaba aquel retrato: de suerte que pudo ser esponja la salud de aquel sudor, siendo inmenso” (Cienfuegos 1754: 593).

Según menciona Cienfuegos, el reconocimiento de esta figura contó con la aprobación de clérigos como el Arzobispo de Santa fe, quien hizo el examen al retrato, los prebendados de su iglesia, el provisor y vicario general del Arzobispado, el prior de Santo Domingo, el guardián de San Francisco, el prior de San Agustín, el rector del colegio Jesuita, y el provincial de la Compañía de Jesús; todos ellos personalidades de la Iglesia en el ámbito local que “después de examinar con la luz del cielo, con el discurso, y con toda la atención del oído las circunstancias de aquel portentoso compendio de muchos en uno, le declararon por milagroso, y sobre toda la razón del poder humano” (Cienfuegos 1754: 593). Una vez avalado este discurso, se

menciona la aclamación popular: “pasaron luego el Arzobispo, el Cabildo, el Presidente, los Tribunales, la ciudad, y la aclamación del pueblo a elegir con público voto al Borja divino por patrón de aquel reyno dilatado” (Cienfuegos 1754: 593).

Al ser elegido patrón, se instaló su fiesta, procesión y veneración. El culto se extendió a la ciudad de Popayán y al resto de las principales del Nuevo Reino de Granada “a despecho de la esterilidad del campo, y de los temblores a que vive trágicamente expuesto aquel Clima de las esmeraldas y del oro más subido, pues se pusieron en fuga innumerables veces una y otra desdicha a influjos de Borja” (Cienfuegos 1754: 593).

La validación o legitimidad de la presencia del santo proliferó a lo largo del Reino a tal punto que cruzó la frontera hacia Quito y otras ciudades aledañas. No obstante, la propaganda jesuita reflejada en el texto de Cienfuegos también reconoce las penurias que vivieron las ciudades y sitios que no lo asumieron como patrón o que no lo reverenciaban con su voto, como ocurrió con Pamplona y Muzo. Finalmente, se menciona que el culto se difundió, reconociendo a quien “amansó nuevamente la ira del elemento del aire y de la tierra, que chocaban furiosamente sobre apoderarse de la campaña: y el brazo de Borja hizo la tregua, y aun la paz, entre ambos elementos, que obedecieron estando furiosos y con las armas en las manos” (Cienfuegos 1754: 594).

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

[...] desde el 9 de marzo de este año [1742], con la noticia de las guerras, empezaron las procesiones, con asistencia del SR Fermín: De La Concepción salió la original con los ángeles del lavatorio, del Carmen, un Señor caído; de santa Inés, Jesús Nazareno; de Las Nieves, Nuestra Señora (1902: 23).

Como consecuencia, esta comprensión de la religiosidad alimentó las formas que tomó el milagro en el ámbito popular, mucho más aquellas que se sustentaron en el surgimiento y difusión de los hechos. La instauración del imaginario no culminaba con el establecimiento o invención de un milagro inicial sino que requería la circulación y la expansión de la representación entre los devotos, lo cual permitía la adscripción de nuevos creyentes o simplemente la aprobación de las obras del santo interventor.

Los santos locales se encontraban en iglesias, conventos y altares de casas y se acudía a ellos frente a causas imposibles, y la enfermedad era una de ellas. Al respecto vale la pena mencionar la escasez de médicos habilitados para el ejercicio de estos conocimientos y la permanencia de figuras como los cirujanos que suplían estas necesidades de los pobladores; fue allí donde las manifestaciones de religiosidad encontraron un vacío apropiado para instalarse en tanto la Iglesia permitió su continuidad y las fomentó a través de una retórica que orientaba las acciones de los feligreses.

De esta manera, los cultos también se favorecieron como las prácticas de evangelización en el Nuevo Reino de Granada y se proyectaron desde las órdenes religiosas, en especial en el caso de los jesuitas quienes promovieron el uso de las reliquias, como lo afirma Borja Gómez:

[...] con la llegada de los jesuitas al nuevo reino a comienzos del siglo XVII, el culto a las reliquias adquirió una nueva dimensión. Los miembros de la Compañía tuvieron una estrecha relación con la ciudad, espacio donde se organizaba su labor alrededor de tres objetivos [...] la reformación de costumbres, la educación en las letras y la evangelización de los indios. (Borja Gómez 2008: 112)

La producción literaria también fue determinante para este fortalecimiento de los cultos pues a través de ella no solo se registraban los datos de la conquista de almas sino que se producían los discursos que hacían posible generar un relacionamiento, o se solicitaba asistencia a quienes a través del poder divino otorgaban favores.

Asistencia en casos de enfermedad, ¿qué y cómo pedir?

Dentro de los textos producidos por los miembros de la Compañía de Jesús, se encuentran las recetas escritas por el padre Mercado para el tratamiento de los enfermos en el Hospital San Juan de Dios. Las recetas de Mercado también reflejaban elementos relevantes para el estudio de las curaciones milagrosas porque mediante los actos mencionados se fortalecían las prácticas devocionales instauradas entre los pobladores del Nuevo Reino de Granada.

Para pedir la salud espiritual del alma el recetario proponía las jaculatorias que podían ser dichas por el doliente, imitando a quienes ya las habían dicho: David, Jeremías y otros:

Sana animam meam, quiapecauitibi. Dicánimamea: salus tua ego sum. Sana (ol Médico Soberano) mi alma porque he pecado contra tí. Dile Señor a mi alma: yo soy tu salud.

Sana me Domine o sanador, salvum me fac o salvus ero. Saname, Señor, y me reputare por sano y bueno; sálvame, y me juzgaré por salvo.

O bone iefu efto mihi tefus, ideft, salvator. O buen Jesús sed para mí eficazmente Jesús, esto es, Salvador (Mercado [1680] 2006: 201).

Otra de las prácticas propuestas incluía el uso moderado de imágenes en las habitaciones de los enfermos como en las recetas N° 37 y N° 38 en las que se sugería la compañía de las imágenes de la Virgen María para que hablase con ella de vez en cuando, para que le hiciera oraciones o jaculatorias como las siguientes:

Salus infirmorum a pro me. Salud de los enfermos rogado por mí a la Santísima Trinidad. Señora mía acompañadme en mis dolores, como acompañaste a vuestro hijo al Pie de la Cruz, cuando padecía tormentos por redimirme.

Reyna mía, dad por mí las gracias al Eterno Padre, porque con estos dolores me haze semejante a su unigenito Chisto Jesús.

Madre mía ofreced en mi nombre a la SS Trinidad estas mis penas viéndolas con las de vuestro hijo, porque esta ofrenda quiero que pase por vuestras manos. Madre de las Virtudes, alcanzadme fortaleza, paciencia, y resignación y las demás virtudes, para llevar perfectamente esta mi enfermedad.

Alcanzadme señora, que el haber ofendido a Dios, me duela en el alma más, que este accidente me duele en el cuerpo.

¿Qué haré en estos dolores? Mezclarélos con la dulzura de la leche de vuestros pechos (Mercado [1680] 2006: 150).

Según se estima en estas mismas recetas, como producto de tales jaculatorias, la virgen tuvo en algunos casos una asistencia milagrosa ante las enfermedades

de quienes en su padecimiento la invocaron. Así, en algunos casos, las calenturas de los enfermos fueron abanicadas, otros recordaban los ojos con que los observó y también refirieron la asistencia en vendajes y remedios; también “se le vio” en las cabeceras de las camas como en la de un niño echándole flores y yerbas olorosas. Su asistencia llegó hasta al mismo San Juan de Dios, de quien se cuenta que la virgen le proporcionó la limpieza del sudor que también le generaban las calenturas.

En este mismo sentido, la receta N° 38 sugería que el enfermo tuviese también a la vista alguna imagen de Cristo dolorido -cargando la cruz, amarrado a una columna, crucificado, etc.-. Según lo plantea el padre Mercado, la práctica frente a esta imagen debía ser más de observación del mismo modo en que ocurría en las celdas de religiosos o religiosas, en las que éstos se proyectaban en los dolores de Cristo y así retrataban, al modo de esta imagen, su propio dolor.

En el caso de la obtención de la salud o de la generación de una cura el recetario planteaba la importancia de la gratitud. Es posible reconocer este sentimiento como el principal multiplicador de las prácticas relacionadas con la devoción, ya que una vez obtenida la “salud milagrosa” los fieles debían manifestar en sus actos dicho sentimiento. En algunos casos esto se reflejaba en la realización de actividades que involucraban el miembro afectado o las partes corporales sanadas; en otros casos con réplicas materiales de las mismas dedicadas a las imágenes de santos, lo cual se evidencia en el siguiente fragmento de la receta N° 48:

Algunos que por medio de imágenes milagrosas han sanado del mal que padecían en algunos miembros del cuerpo, los han ofrecido hechos de cera, o de plata ante las Imágenes, en agradecimiento del beneficio recibido. Así vemos cabezas, ojos, pies, manos, y otras cosas semejantes dedicadas a las Imágenes Santas. A este modo será muy buen género de agradecimiento que dediques a su servicio especial aquel miembro que te ha sanado (Mercado [1680] 2006: 221).

Entre las evidencias de los alcances que tuvo la difusión de estas prácticas para alcanzar la salud milagrosa se encuentran las actitudes que asumían los fieles para solicitar los favores. En los casos presentados por Tovar y Buendía, en la relación sobre la Virgen de Chiquinquirá, se mencionan las novenas y las visitas a la “casa” de la “Madre” (virgen) o la promesa de tales visitas. En algunos se mencionan las frases exactas con las que se hacía la solicitud como las palabras de un niño “tullido de pies” que al ser llevado en una hamaca hasta la capilla dijo: “*Madre de Dios, Señora mía, dadme salud*” y después de 5 días de rezos la consiguió (Tovar y Buendía 1735: 37).

El medio predilecto de los fieles eran las novenas que en este caso se realizaban con la asistencia directa del enfermo, quien recibía la respuesta de la “Madre” y se convertía en testimonio vivo del milagro; este aspecto era clave porque llevaba a convalidar la existencia del mismo. En este sentido el carácter público de la sanación era sumamente relevante y los testimonios también evidencian las palabras o exclamaciones que ponían en conocimiento de los fieles la realización de una curación:

Concurrió en la capilla con la demás gente a oír misa y aviendo acabado de decirla el padre [...] se levantó Pedro Gómez del lugar, en que estaba de rodillas, y derramando lágrimas, con sollozos y en alta voz dijo: *Señores, por amor de Dios que no salga nadie de la Capilla, porque quiero decir el milagro, que la Madre de Dios*

ha sido servida de hacer conmigo, siendo un gran pecador [...] Avra seis años poco más, que por mis pecados o por lo que Dios ha sido servido, no tengo vista corporal, como a muchos de los que están aquí es notorio: y avienosela pedido a la Madre de Dios, ha sido servida de concedérmela, y he visto en esta Misa, que se acaba de decir, alzar la Hostia, y el Cáliz y también la imagen Milagrosa (Tovar y Buendía 1735: 62).

El carácter público del hecho es importante porque permite a los seguidores dar fe del caso y aprobar, mediante una multitud que observa, la transformación favorable de las condiciones iniciales del enfermo; el caso citado es de Pedro, un ciego que cuenta a todos los asistentes que estaban en la iglesia el favor recibido.

La fiesta y las misas se registran como escenarios dispuestos para la apreciación pública del milagro. En cuanto a la fiesta, el caso de Thomas de Roserón es un ejemplo de quien estando enfermo fue convocado para organizar dicha fiesta y se hizo llevar desde Sussa hasta Chiquinquirá en hombros de indios:

Y aviendo llegado, dando forma desde la cama, para la fiesta, se levantó la víspera y ayudado por un bordón fue a la iglesia [...] y salió después de cantadas con tantos alientos, como si no hubiera estado gravemente enfermo, y al otro día sacó en la procesión el Estandarte, causando admiración a todos su repentina sanidad y perfecta convalecencia” (Tovar y Buendía 1735: 224).

En los relatos también se observa la posición frente a la enfermedad de algunos fieles estrechamente vinculada con lo descrito en las recetas del padre Mercado ([1680] 2006); así, Phelipe de Sorro, vecino de Santafé que también asistió a Chiquinquirá para recuperar su visión, después de haber sido sanado se dirigió a la virgen y le dijo: “Señora, yo no he sabido pedirlos. Si la vista que me habéis dado, no me conviene para mi salvación, bolbedmela a quitar”. Como consecuencia de su petición quedó otra vez ciego, asunto sobre el que comenta Tovar y Buendía: “pero muy consolado porque le quedaron los ojos del alma abiertos, y claros, para elegir el camino (...) parecía que no le faltaba la vista y siempre muy resignado en la divina voluntad” (Tovar y Buendía 1735: 160).

En estos casos es importante mencionar que inicialmente el lugar de lo sagrado es importante, pero se plantea que no basta con encomendarse a un santo sino que es necesario activar este proceso a través de una rogativa o promesa para obtener el beneficio.

La experiencia del milagro se completaba con las expresiones de gratitud pues a partir de ellas se fabricaban o entregaban objetos que quedaban como memoria en los lugares, a estos posteriormente se les dio nombre de exvotos.

La importancia de estos donativos es que también permitían visualizar al santo y dar cuenta de la relevancia de los favores particulares; es importante señalar que en el Nuevo Reino de Granada no existe el registro de un número generoso de ellos y no son claras las razones por las cuales no se produjeron o conservaron.

Las promesas y las ofrendas

Las dificultades de tránsito entre las diferentes zonas y los terrenos agrestes eran un determinante en la ubicación de los santuarios; era común que la aparición de las personalidades sagradas ocurriera en las peñas, en lo alto de las montañas, en el nacimiento de ríos o en bosques retirados, a tal punto que muchas de ellas tomaban su nombre según el sitio en el que se producía el hecho prodigioso.

Los problemas para acceder a estos lugares, o aquellas circunstancias que se enfrentaban en el camino, eran parte de la “manda” o voto de fe de quien solicitaba un favor y de nuevo la oración (novena) aparece como mediadora entre el sujeto del milagro y la figura sagrada. Según Castellote:

las ofrendas solían ser condicionadas y tenían lugar una vez alcanzada la gracia solicitada. Aunque también podía darse una ofrenda propiciatoria, que atrajera la protección divina hacia el devoto ante cualquier amenaza a lo largo de la vida. Entre las más frecuentes que siguen a la obtención del favor, además de la peregrinación, se encuentran las limosnas destinadas a misas, novenas, etc., en ocasiones pagaderas en especie (el peso en cera o en trigo), la prestación de servicios a la Virgen en el santuario; cortinajes, joyas, cuadros que representaban el milagro o alguna otra variante de exvoto (muletas, trenzas, cadenas, mortajas, etc.) que proclamaban el milagro (2010: 28).

En el caso de la Virgen de Chiquinquirá las promesas se cumplían desde la invocación hasta la generación de exvotos, pasando por el acto de encomendarse a ella. Por esta razón, son variadas las maneras en que los fieles manifestaban su fe; entre ellas se encuentran: la aplicación de la “medicinal tierra” de la bóveda en las partes afectadas -en algunos casos se menciona que se hace la cruz-, el uso del aceite -de la lámpara o derivados de plantas como la jarilla- aplicados en nombre de la Virgen, comer los panecillos elaborados con la tierra de la bóveda, tomar la bebida del agua de la bóveda -con pedazos de cinta medida de la imagen o con polvos del marco del cuadro disueltos-, asistir a las procesiones y romerías y realizar el encendido de velas y la visita a la virgen -esto podía ser reemplazado por el envío de cartas y, en el caso de los tullidos, “mandarse llevar”-, o las misas y las novenas que se hacían tanto en el lugar de la renovación como a distancia, en tal caso después del milagro se “pagaba” con el viaje hasta el santuario. Finalmente, también se llevaban retratos o estampas de la virgen hasta la cama de los enfermos, en algunos de ellos la sanación se produjo después de un periodo de sueño del cual despertaron en óptimas condiciones.

La asistencia de la Virgen de Chiquinquirá a la salud de los indígenas ocurrió por mediación de blancos (criollos) y mestizos. Se reportan algunos hechos obrados por la imagen en indios, algunos de ellos en fechas próximas a la renovación (26 de diciembre), época en que la imagen era sacada en procesión; es decir, cuando cumplía su función pública. Así,

En el pueblo de Saboyá morían muchos indios de viruelas y alfombrilla, movida de compasión Francisca Sánchez, asistía a su curación con caridad, y dándoles a beber en agua la tierra de la Bóveda de Nuestra Señora de Chiquinquirá, todos cuantos la bebieron se levantaron sanos”(Tovar y Buendía 1735: 230).

Igualmente, se narra el caso de Martín Rodríguez Bernal, quien yendo a ordenarse de sacerdote a Santa Marta le da de beber a un indio agua en la que diluye un pan de tierra de la Virgen.

Le dijo al indio que rezara un Padre Nuestro y una Ave María y que llamase con la boca y corazón a la Madre de Dios de Chiquinquirá y dándole a beber el agua con tierra, luego al punto que la bebió se le estancó la sangre y se le quitó el temblor quedando con sanidad perfecta. Admirados los negros e indios bogadores de aver visto los efectos milagrosos de esta tierra, le pidieron [...] les diese alguna para tenerla por reliquia y valerse de ella en sus enfermedades (Tovar y Buendía 1735: 207).

Finalmente, las muestras de gratitud también se conectan con actos de servicio tanto en la “casa de la Virgen” como en las órdenes religiosas. Este último es el caso de Phelipe Sorro, quien a partir de la recepción del milagro vistió el hábito de la Tercera Orden de San Francisco (Tovar y Buendía 1735: 160). En particular se mencionan los exvotos de tullidos, ejemplo de ello son los bordones o las muletas “para colgar en la iglesia” entregadas por Diego Ventura, indio natural de Chitagoto (Tovar y Buendía 1735: 167).

Expresiones materiales e inmateriales de gratitud y difusión de los milagros

Los inventarios pictóricos relacionan la existencia de exvotos en poblaciones como Monguá en 1774 -dedicados a la virgen de esa ciudad por proteger a un cura de la orden de San Agustín que sufrió un accidente en un viaje a Bogotá-, Tópaga a principios del siglo XVIII -en agradecimiento a San Judas Tadeo por la protección a sus fieles-, Cúitiva -en honor a la Virgen de los Dolores por auxiliar a un miembro de una familia-; Medellín en 1776 -exvoto de Juan Salvador de Villa, que muestra a un clérigo encomendado a la virgen de la Candelaria por la construcción del templo- y Rionegro en 1790 -exvoto de José Félix de Restrepo y Francisco Mejía, que pone al sacerdote y funcionario señalados bajo la protección de Jesús-. Estos exvotos se representaban en formas diversas que iban desde las pinturas individuales y en serie de diferentes tamaños, hasta las estatuas elaboradas por solicitud de los devotos para agradecer la intervención del santo o advocación mariana¹⁰.

10. Londoño (2012: 293) menciona a Tópaga y Cúitiva como pueblos en donde la presencia indígena era significativa.

Los temas referidos a estas pinturas se asocian con las causas en las que el ícono intervenía y que naturalmente se relacionaron con las necesidades de la población: el auxilio en situaciones de riesgo o accidentes -tal el caso de los indígenas a quienes se les protegía contra las mordeduras de serpientes-, afecciones o enfermedades graves, protección de la empresa evangelizadora o asistencia en actos heroicos.

En los exvotos de finales del siglo XVIII se observa la imagen de la virgen coronada, gesto que implica su reconocimiento por las autoridades y generalmente acompañada de dos figuras a quienes favorece. Así, en las imágenes 1 y 2 correspondientes a un exvoto existente en el museo colonial, posiblemente de origen limeño, se presenta la ferviente devoción del alférez frente la Virgen del Rosario. El hombre porta una bandera (o estandarte) que permite identificar su oficio honorífico como jefe de las tropas reales; en el contexto indiano esta figura tenía gran reconocimiento durante las fiestas y ceremonias oficiales ya que, además de portar este símbolo de “soberano” se encargaba de financiar los homenajes; de esta manera los exvotos también difundían las prácticas religiosas entre los pobladores.

En otros casos, estas pinturas representaron la devolución de la salud, como ocurre en la Imagen 3, un óleo de 1813, en el cual se da relevancia al cuadro milagroso de la Virgen de Chiquinquirá y unos devotos aparecen en actitud de oración frente a él. Según narra la leyenda en la parte inferior el prodigio curativo fue obrado por la advocación en María de Jesús Jaramillo, quien aparece incorporada en su lecho y acompañada de su esposo.



Imagen 1. Exvoto a la Virgen del Rosario, Siglo XVIII, Museo Colonial, Bogotá, Colombia.

Imagen 2. Detalle del exvoto a la Virgen del Rosario. Siglo XVIII, Museo Colonial, Bogotá, Colombia.



Imagen 3. Anónimo. Exvoto de doña María Jesús Jaramillo y Gavidiria, ca 1813. Óleo sobre tela. 37 x 39,5 cm. Museo de Antioquia, Medellín, Colombia.

Circulación de los milagros en el territorio

Pintaban los antiguos con alas a la fama, porque los claros hechos los difunde, y con veloz vuelo los publica de unas ciudades en otras; que por ello el poeta la llama volante en derredor de las poblaciones urbanas (Villamor 1723: 356).

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

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

En este sentido los modelos de vidas ejemplares fortalecían la dinámica religiosa hacia adentro, aunque la realidad económica requería de los aportes de los practicantes para estimular la ornamentación de los espacios, la realización de las fiestas y el sostenimiento de las devociones, aspectos que solventaban el quehacer espiritual de las órdenes a finales del siglo XVIII. Por otra parte, las exposiciones pictóricas se presentaban como continuidad de la retórica de los siglos XVI y XVII; según Jaime H. Borja Gómez esta:

[...] asumió los tres grados necesarios para lograr la persuasión que proponían los clásicos: enseñar, deleitar y conmover. Estos principios se aplicaban al discurso visual o narrativo: debían enseñar, porque este era el camino intelectual de la persuasión; al deleitar se captaba la simpatía del público hacia el discurso; y al conmover se pretendía crear una conmoción psíquica, afectar los sentidos, literalmente excitar el pathos (Borja Gómez 2010: 61).

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

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

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

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

- a) La adopción de las reliquias, su uso como medio de curación.
- b) La presencia de personas que dinamizaron la circulación del milagro.
- c) La producción -por parte del santo- de una serie de milagros "especializados".
- d) La adhesión de devotos como producto de las obras realizadas.
- e) La extensión de la obra milagrosa entre los círculos sociales próximos.
- f) La exportación de la "fama" del santo hacia otras fronteras territoriales.
- g) La producción -por parte del devoto- de símbolos de gratitud frente a los favores recibidos.

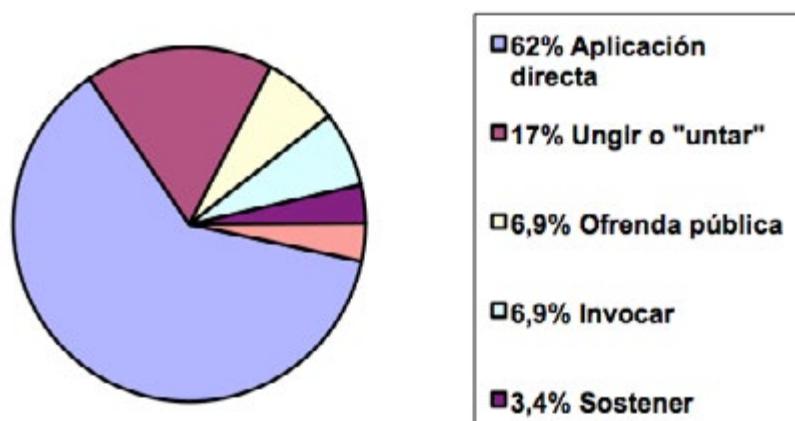


Gráfico 1. Uso de las reliquias de la madre Francisca con fines curativos. Fuente: realizado por los autores en base a Villamor (1723).

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

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

Sobre los casos señalados es posible argumentar que el cuerpo se convirtió en un receptáculo del discurso del milagro ya que a través de él se sentía el obrar divino, se materializaba la sanación recibida como consecuencia de la ofrenda y se viabilizaba el testimonio.

Una circunstancia que favoreció la proliferación de las curaciones fue la ausencia de otros sistemas de atención que permitieran solventar las dificultades de la época, en especial aquellas relacionadas con la práctica médica. De esta manera, se brindaba a las personas la esperanza de recuperar su salud o una comprensión de su enfermedad, como parte del proceso de la salvación de sus almas a través de una doctrina con la cual también se sorteaba la pobreza y otras dolencias.

Como consecuencia, en la Tabla 1 se observa que en los casos relatados el mayor número de asistidas fueron las mujeres adultas criollas (10) y las religiosas pertenecientes a los conventos de Santa Clara, Santa Inés y al Convento de la Inmaculada Concepción en Tunja (5); de igual forma, se relacionan los casos de esclavas negras (2) asistidas en partos mediante una alpargata, y casi siempre por la mediación de sus amas. Es notoria la inexistencia de estos casos en la población masculina, tanto de esclavos como de religiosos.

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

Tipo de población asistida	Hombres	Mujeres	Total
Adultos criollos	6	10	16
Adultos Esclavos o sirvientes (Negros o mestizos)	0	2	2
Religiosos-eclesiásticos	0	5	5
Niños	4	1	5
Sin datos	0	1	1
Total de casos analizados	10	19	29

Tabla 1. Población asistida por los milagros de la madre Francisca del Niño Jesús. Fuente: elaboración de los autores en base a Villamor (1723).

Si se comparan estas cifras con las registradas en los casos de curaciones de la virgen de Chiquinquirá desde 1587 se observa que de 128 testimonios revisados, 72 corresponden a hombres -58 mestizos, 7 religiosos clérigos y padres de la orden Franciscana, 5 indios, 2 negros llevados por sus amas- y 58 aluden a mujeres -2 indias-.

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

Además de las religiosas que recibieron las reliquias de la madre, algunas personas son nombradas repetitivamente como agentes de la leyenda que actualizaban el discurso milagroso constantemente y configuraban una red de devotos alrededor de ella. Así, las referencias de la madre son inicialmente una noticia compartida por personas que dicen conocerla y sus milagros se convierten en hechos famosos que se “oyen” en toda Santa fe, donde personalidades locales como el padre Joseph Peláez empiezan a promover el uso de las reliquias y el pago de limosnas para misas a favor de su alma. Este clérigo, sacristán mayor del monasterio de Nuestra Señora del Carmen, era quien facilitaba la alpargata de la madre a la señora Francisca de Mena que, a su vez, la distribuía entre las parturientas¹¹.

Otras personas también son importantes para la difusión de la creencia en tanto que desplazan la presencia de las reliquias desde el mundo conventual a la vida civil; ellos son Josef Molina, un sirviente del convento que logra extraer un poco de la sangre y repartirla entre los devotos, e Isidro Gómez Monzón, quien adquiere una Toca de ella durante la preparación de sus exequias.

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

Oyéndola hablar con tanta expresión, y circunstancias de su muerte y entierro le dijo, como por chanza (no pareciéndole por entonces que fuesen los pronósticos de su cercana muerte, por mantenerse con salud): *Madre mía, ¿y qué me va a dejar cuando se muera?* Respondió: *Que alguna cosa le dejaría.* Aviendo pues fallecido, estando este testigo presente al amortajar el cuerpo (por haber entrado en la clausura para disposición de la sepultura) reconoció que desapareció una Toca de la Venerable Madre, y a diligencias de las que la amortajaban, determinaron

11. Con respecto a la importancia de la mujer en la vida doméstica-religiosa, María del Pilar López menciona que administraban y cuidaban los espacios y que existían funciones asignadas especialmente a aquellas que pertenecían al estrato superior de la sociedad: [...] tareas de la casa, educación de los hijos, cuidado de los enfermos, organización de la servidumbre, las comidas, el aseo el cuidado de la ropa, y la labor de costura. Los eventos familiares y sociales los asumía la mujer; también la preparación de los bautizos, los velorios, la organización de las visitas y las fiestas. Le fueron también propias las prácticas de caridad, los rezos y su participación en las fiestas religiosas contribuyendo al adorno y embellecimiento de la ciudad; más allá de la devoción individual, su presencia en la sociedad a través de estas actividades les permitió tener un reconocimiento ante la comunidad (López 2003: 196).

el poner la otra, que él vio de otra religiosa y así se ejecutó. Cuidando después este testigo, por encargo que tuvo en vida de la Madre, que le cubriesen los pies, por no ser vistos [...] cuando se los intentasen besar en su aclamación se llegó a esta diligencia, y en ella se le vino a las manos la Toca (Villamor 1723: 383).

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

En primer lugar, la promesa o solicitud equivale a un contrato que se establece sobre la base del sacrificio. Como lo propone Marcel Mauss en su *Ensayo sobre los dones*, esta situación se comprende a través de los rituales económicos que practican los hombres entre sí, en los que existe un cambio de unas cosas por otras. Según lo menciona el autor, en las sociedades más avanzadas que cuentan con una evolución de los derechos y religiones, algunos hombres son representantes de los dioses o de los muertos, lo cual complejiza la relación en tanto que no solo median los hombres y las cosas sino también los seres sagrados a los que están asociados en mayor o menor medida. Por lo tanto, “la limosna es el resultado de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de la noción de sacrificio por otro” (Mauss 1979: 175).

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

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

En el intercambio de favores materiales entre la madre Francisca y sus devotos existieron dos tipos de solicitudes: el hallazgo de elementos extraviados¹² y el auxilio en circunstancias peligrosas¹³; por otra parte, se encuentra el pago de una deuda de su convento y la transformación de su retrato. Entre estos se destacan dos casos en los que se menciona la presencia de indígenas y, como acto mediador, la solicitud de limosnas; se incluye una asociación a la magia en tanto que los personajes mencionados desaparecen una vez realizado el milagro y, por tanto, se considera que la madre encarna en ellos como una forma de acercarse a quienes le suplican.

12. El inventario de estos elementos es variado: un caballo, unas medias, un paño de olanda (sic) desaparecido de la celda de la abadesa del monasterio de Santa Clara, un rosario y un plato de plata que se había perdido en el Convento de los recoletos de San Diego, parroquia de Nuestra Señora de las Nieves.

13. Correspondientes al auxilio que prestó milagrosamente ante la borrasca a uno de sus devotos y a la extinción de un incendio.

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

En el segundo, se narra la historia de la pérdida de un plato de plata que se organizaba para una reunión de religiosos en el convento de San Diego; un indio que había hecho un recado ese día es inculcado y castigado fuertemente, al ver su sufrimiento otra sirvienta del lugar suplica por él a los santos y vírgenes que conoce -Nuestra Señora de las Nieves, la virgen del Topo y del Rosario, San Antonio de Padua-. Luego un hombre del barrio le sugiere que haga una limosna a la madre y solicite su milagro, para lo cual la mujer pide dinero. Una vez realizada esta demanda el plato aparece y el indio escapa en la víspera del día de la Ascensión del Señor.

Finalmente, los milagros materiales le otorgaron cualidades humanas a la madre Francisca. Así como se describirá a continuación con un cuadro que sudó en la casa de Isidora y Dominga Urquijo y que sugiere la realización de un prodigio de la madre sobre sí misma. Al interior del mismo testimonio también se atestigua un suceso en el cual otro retrato, que permanecía en la celda de una de las religiosas del convento de Santa Clara, cobró vida ante una de sus solicitudes.

El caso registrado en 1712 corresponde a la sudoración de un cuadro de la madre Francisca, testificado por el calificador del santo oficio de la inquisición José Chinchilla quien narró lo siguiente:

[...] viniendo de la asistencia de la fiesta del señor san Salvador, al llegar a las puertas de mi casa, vi salir de una tienda, en frente de mi casa una moza llamada Isidora de Urquijo, dando voces y diciendo que suda la madre Francisca. A cuyas voces acudí con presteza, y al llegar a ver el retrato de dicha madre Francisca reconocí iba cayendo, por la rodilla del retrato, a modo de sudor en cantidad, el cual limpié. A cuyo tiempo llegó el padre don Pedro de la Rosa y el maestro don Luis de Mancilla, presbíteros, y vieron si pudiera ser agua derramada por otro efecto trató; y no viéndole, dejaron a la providencia divina lo que pudiera ser. Discurriendo, al parecer, que era milagro obrar por intercesión de la madre María Francisca del Niño Jesús, religiosa que fue profesa en el convento de Carmelitas Descalzas de esta ciudad [...] se convocó muchísima gente fuera de las personas arriba [f.489 v.] referidas, todas las cuales, admiradas del suceso, prorrumpían en hacimientos de gracia, a vista de aquel suceso y movidas de devoción tocaban flores y rosarios a dicho retrato sin poder su devoción ni aclamación al que pareció milagro de la dicha madre; aunque procuré que el dicho retrato no se le diese más culto que el que permite nuestra santa madre Iglesia, pero así mismo certifico que dicho retrato, que conservo en mi casa para mi consuelo y por el buen crédito de sus famosas virtudes, expedido de muchas personas pobres de esta ciudad, en sus necesidades sin poder excusarme a sus repetidas súplicas y fervor con que le aclaman, y así llevan dicho retrato para alivio de ellas, principalmente para partos dificultosos en que se ha notado tener particular patrocinio, en cuya conformidad y por ser todo lo que aquí refiero cierto y verdadero [...]

(Archivo General de la Nación T 63, F 489, R-490 R).

La sudoración como una forma de humanizar las imágenes también dio lugar a una serie de prácticas conectadas con la taumaturgia, dado que a través de

los humores de los santos se alcanzaban favores y estas historias de sanación se difundían rápidamente entre los pobladores. Lo anterior se relaciona con la denominada teología del dolor, en la cual a través de la veneración de un santo específico y bajo unas pautas de oración se conseguían milagros concretos frente a una enfermedad determinada.

El relato menciona cómo María Teresa Urquijo se compadecía de los trabajos que realizaba una persona con la cual se encontraba muy agradecida y frente al retrato de la madre Francisca pronunció lo siguiente: “*madre mía Francisca, pues viviendo en este mundo amabas tanto a fulano, líbrale de sus enemigos y quebrantos en que se halla*” (Villamor 1723: 390). La religiosa quedó sorprendida al observar que:

El rostro de aquella imagen de la Venerable Madre se le representaba como si estuviera vivo; admirada del suceso volvió a certificarse, mirándole y remirándole; y siendo de día claro, reconoció que se movían los ojos, y la cara, con una grande alegría, que le parecía no ser cosa pintada, sino viva; y que luego instantáneamente hablándole a lo interior, le dijo que haría lo que le pedía y libraría a la persona de sus trabajos (Villamor 1723: 390).

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

Enfermando María de San Miguel, religiosa del mismo monasterio, le llevaron el retrato [...] y registrándole admirada la boca, le halló más abiertos los labios; hizo llamar a la madre Teresa y se lo dijo en admiración; y entonces se certificó que no era ilusión, ni aprehensión lo que había visto por sus propios ojos (Villamor 1723: 390).

Un aspecto significativo para la transmisión de estas creencias y las prácticas sustentadas en la actividad milagrosa de la madre Francisca tiene que ver con la expansión de los casos hacia sectores aledaños a la provincia de Santa fe, lo cual cobra relevancia si se tiene en cuenta que en esta época se conservaba la visión española de considerar que “la grandeza y la nobleza de una ciudad no era tanto en sus monumentos y el diseño urbano, sino en la piedad y la lealtad religiosa de sus habitantes” (Domínguez 2005).

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

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

Según los relatos la historia de la madre llega a Tunja hacia 1710, aunque se refiere un caso milagroso obrado el año anterior que narra la existencia de un retrato suyo. Las reliquias viajan a esta población por las manos de su presbítero Florencio Sánchez Hurtado y un milagro es obrado por la madre

en el convento de la Inmaculada Concepción. Una situación similar ocurre en Sogamoso donde las virtudes de la santa eran comentadas principalmente por los padres de la Compañía de Jesús, Pedro de Mercado y Martín Niño, y los reverendos Fray Diego de Ochoa y Fray Miguel Carlos de Melgarejo, predicadores y directores de almas.

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

[En Santa fe] consiguió de algunas personas algunas reliquias de la sangre [...] y que pasando a Maracaybo, las repartió en aquella provincia a muchas personas devotas, clamando por imágenes y retratos de la venerable madre, extendiéndose la fama de su santidad, de sus portentos, y milagros en dicha provincia de Venezuela, en la de Cartagena y en la de Santiago de Caracas (Villamor 1723: 386).

La expansión de la leyenda de la madre Francisca hacia San Antonio de Gibraltar se produjo como consecuencia de un milagro de parto que esta obra sobre la esposa del capitán mencionado; no obstante, la relevancia de su paso hacia dicho sitio consiste en el interés que tenían las élites de Maracaibo por la importación de imágenes artísticas para adornar sus templos y, más allá de esto, fortalecer tanto sus conexiones comerciales, como su dependencia cultural y espiritual de los más sofisticados centros coloniales españoles (Domínguez 2005).

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

Tanto en esta serie como en los otros relatos es posible observar el vínculo familiar y vecinal a través del cual se hacía efectiva la transmisión oral. Los sucesos eran obrados en primos, parientes, esposo, esposas e hijos. También ocurría entre personas que no necesariamente compartían un lazo de consanguinidad pero que convivían bajo un mismo techo, ya fuera en casas o conventos; así, hermanas de fe, sirvientes o inquilinos lograban, en algunos casos, los favores porque la reliquia llegaba a sus casas y las dolencias o necesidades coincidían. La figura del vecino o la vecina era fundamental porque se establecía como multiplicador de los casos -era quien daba las voces a los "oyentes" de la existencia y milagros de la madre-.

Finalmente, aunque el símbolo de gratitud se realizaba de manera "oficial" a través de los testimonios los exvotos ocurren de manera tardía y la manifestación que se privilegia es la celebración de ceremonias, testificación de las obras que sugiere un uso público que genera eco entre los creyentes.

Conclusiones

Durante el periodo colonial la Iglesia procuró impulsar la catequesis e inculcar 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.

La funcionalidad del milagro no fue únicamente propagandista¹⁴ pues a esta se sumó una de tipo cohesiva, ya que condujo al fortalecimiento de organizaciones sociales como las cofradías y congregaciones al establecer el espíritu devocional entre sus integrantes. De otra parte, las figuras milagrosas -imágenes o personalidades- se instalaron como referentes y la espera del milagro también pasó a ser una condición colectiva; esta situación alimentaba la sacralización de la sociedad neogranadina que se sustentaba en el vínculo comunitario.

Las formas espirituales promovidas por la Iglesia Católica en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial vinieron de la mano de los españoles y fueron objeto permanente de disputa. Sin embargo, muchas de las poblaciones nativas lograron niveles de apropiación simbólica que llevaron a un diálogo de creencias y saberes, o a resistencias culturales que posteriormente se convertirían en conflictos legales cuyos testimonios reposan en algunos archivos judiciales del país.

Lejos de ser calificados como un asunto real o un producto de la imaginación popular, los acontecimientos milagrosos posibilitaron la participación de las comunidades religiosas y los pobladores como agentes de las creencias y devociones de la época. El ámbito popular fue un lugar de encuentro entre las manifestaciones impuestas y la ritualidad existente en los nativos hispanoamericanos. Muchas de las devociones y prácticas vigentes en la actualidad provienen de estas nuevas versiones que sufrieron los rituales traídos por los misioneros y los hallados en algunos sitios colonizados.

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 ciudadana los mestizos, y en especial las mujeres, se convirtieron en los más asistidos y operaron como intermediarias en la 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 eclesíásticas -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.

De igual forma, la vida monástica y conventual proveyó a la sensibilidad religiosa abundante material espiritual, ya fuera en la elaboración o testificación de las leyendas o en el cuidado de ellas. Las monjas de los principales conventos en ciudades como Santafé y Tunja aportaban a la visión de la virtud, la caridad y, por supuesto, al dogma de santidad a través de sus propias vidas dedicadas a la oración y a la mística. Por su parte, los sacerdotes confesores asumieron el importante rol de la escritura de sus vidas, obras y sucesos prodigiosos, en tanto que en algunos casos los pintores locales retrataron, según las solicitudes, la materialización de los milagros ocurridos en los cuerpos de las religiosas.

14. Concepto utilizado por Rafael Carrasco (1986) para definir el uso del milagro en España durante el siglo XVII.

Entre las condiciones que favorecieron la multiplicación de la cultura religiosa material y espiritual afincada en el milagro se encuentran también asuntos como el territorio y las dificultades naturales -pestes, terremotos- otros económicos y sociales a los que se enfrentaba la sociedad neogranadina. Los rituales practicados permitían al devoto una conexión con la imagen, el santo o la figura de su contemplación. Mediante la repetición constante de ciertos actos se consolidaba una relación o vínculo a través del cual se le otorgaba afecto manifiesto en una respuesta, o favor más inmediato ante sus peticiones.

Existían diversos espacios donde se expresaba la devoción. En la esfera íntima o privada la piedad se ofrecía a través de un contacto directo con el ícono y se seguían pautas comunes en semejanza a los rituales practicados en España, transmitidos por generaciones en los espacios domésticos de las familias, así como por los curas y misioneros. En este caso la posibilidad del milagro se alimentaba con la presencia de una imagen del santo con el cual se podía dialogar, de allí el interés de algunas personas en adquirir oratorios propios que les permitieran albergarlos en espacios domésticos y, en ciertos casos, cumplir con los requerimientos para oficiar misas.

Por otra parte, los rituales de tipo público se practicaban en lugares o espacios comunes como los santuarios y oratorios ubicados donde se conocía alguna leyenda de aparición, las iglesias, las plazas o parques, por lo cual contaban con un escenario y unos espectadores que comúnmente eran los mismos cofrades, feligreses o creyentes. Los viajes a estos lugares sagrados y la recepción en ellos de la gracia divina evidencian la importancia de la imagen, como los enfermos cubrían largos recorridos para llegar y obtener su favor (Castellote 2010: 27) podría entonces considerarse que existió un fuerte vínculo entre el milagro y las formas de exaltación adoptada en el mundo católico desde el siglo XVI.

Este aspecto tuvo gran incidencia en las dinámicas provinciales del Nuevo Reino de Granada, en tanto que dio mayor fuerza a las creencias sobre las milagrosas imágenes; asimismo los lugares generados a partir del reconocimiento o difusión de un relato milagroso permitían el aprendizaje, repetición, apropiación y sucesión de los rituales, condiciones básicas para su permanencia en la mentalidad de la sociedad neogranadina que en la mayoría de las ocasiones conservaba las pautas generadas por los curas, pues se reconocía en estas figuras una autoridad espiritual que guiaba sobre lo que la Iglesia aprobaba (Sotomayor 2004: 64).

Una de las claves para la apropiación del milagro fue la relación con el cuerpo, en este caso la taumaturgia tuvo un papel central porque permitió la incorporación de estos hechos e incrementó la producción de testimonios y conversiones, principalmente en el siglo XVIII. En cuanto al territorio, la delimitación y la creación de referentes espaciales, en respuesta a la necesidad de control (lugares), generó una dinámica de toponimia como principio de unidad que se replicaba de las estampas españolas; asimismo, ubicar un santo y definirlo como patrono implicaba la instalación y nominación de su presencia en los sitios colonizados que asumieron el nombre de advocaciones.

Por otra parte la dilatación y extensión de las provincias dificultó el establecimiento del control; así, en las poblaciones que tenían nexos indígenas más profundos se observa una mayor implementación y proliferación de los relatos milagrosos aunque ello no implicara unos aportes significativos en la medición de la riqueza material en la cual se expresaba la piedad de los pueblos de indios y ciudades.

Los milagros tuvieron una dimensión material y espiritual que cobra relevancia en cuanto a las formas de instrumentalización de las mismas; sin embargo una y otra no se encontraban aisladas sino que fueron complementarias en un mismo discurso. En el orden de lo espiritual-material se privilegiaron aquellos que sobrepasaban las fuerzas de la naturaleza en cuanto a su modo de obrar, principalmente en el ámbito de la salud-enfermedad donde encontraron una problemática vital para la asistencia; aquí la transmisión requería del relato oral y el testimonio que viajaba de manera doméstica para ganar devotos.

Esta lógica también operó para el orden de lo material-espiritual, pero su transmisión se desarrolló mediante la instauración de un discurso-imagen que servía de referente para la construcción de un cuerpo social a través del cual se orientaban las prácticas devocionales y el control de las mismas.

Crear el milagro fue entonces un ejercicio que consistió en producir un engranaje mental, social y cultural, basado en unas pautas establecidas por el Catolicismo tradicional que alimentó la espiritualidad y religiosidad en sus expresiones materiales -rituales y práctica que conducían los cultos, y devociones-. Por otra parte, creer en el milagro fue un proceso de mayor alcance temporal en el cual se evidenciaban tensiones y apropiaciones que la sociedad neogranadina realizó de los mismos. La fiesta, la cofradía y, en general, el encuentro fue una herramienta valiosa para la transmisión del engranaje anteriormente mencionado, en el cual también se insertaron discursos de mayor talante e imaginarios sobre el cuerpo, la salvación y la unidad.

Bibliografía

- » Borja Gómez, J. H. (2012). *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada, los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá/ Fundación Gilberto Alzate Avendaño.
- » Borja Gómez, J. H. (2008). *Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social: retórica e imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada*. En Chinchilla, P. y A. Romano, A. (comps.); *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- » Bouysse-Cassagne, Th. (1997). De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En Bouysse-Cassagne, Th. (comp.); *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes: 157-212*. Lima, CREDAL/ IFEA, Lima. Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/iheal/812?lang=es>. Consultado el 31 de octubre de 2014.
- » Carrasco, R. (1986). Milagrero Siglo XVII. *Estudios de Historia Social* 36-37: 401-422.
- » Castellote Herrero, E. (2010). *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (Siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Domínguez, M. (2005). ArtisticDis/Placement in Colonial Maracaibo. *Delaware Review of Latin American Studies* 6 (1). Disponible en Internet: <http://www.udel.edu/LASP/Vol6-1Dominguez.html>. Consultado el 31 de octubre de 2014
- » Herrera Ángel, M. (1998). Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial. *Fronteras* 2 (2).
- » Le Goff, J. (1999). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona, Altaya.
- » Londoño Vélez, S. (2012). *Pintura en América Hispana Tomo I: siglos XVI al XVIII*. Bogotá: Luna Libros - Universidad del Rosario.
- » López, M. del P. (2003). El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana en Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII. *Ensayos. Historia y teoría del arte, Bogotá* 8 (8): 157-226.
- » Maldonado, L. (1989). La Religiosidad Popular. En Álvarez, C.; M. J. Buxó y S. Rodríguez, Salvador (comps.); *La Religiosidad Popular I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropros.
- » Muñoz Fernández, Á. (1989). El milagro como testimonio histórico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. En Álvarez, C.; M. J. Buxó y S. Rodríguez, Salvador (comps.); *La Religiosidad Popular I, Antropología e Historia*. Barcelona, Anthropros.
- » Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones, motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.
- » Sotomayor, M. L. (2005). *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Colección Cuadernos Coloniales XII, Bogotá, ICANH.
- » Vargas Jurado, J. A. (1902). Tiempos coloniales. En *La patria boba I*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- » Vargas Murcia, L. L. (2012). *Del Pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*. Bogotá, ICANH.
- » Villalobos Acosta, M. C. (2012). *Artifcios en un palacio celestial: retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio Santafé de Bogotá siglos XVII y XVIII*. Colección Cuadernos Coloniales, Bogotá, ICANH.

Fuentes inéditas

- » Archivo General de la Nación (AGN), T 63, F 489, R-490 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.

Fuentes impresas

- » Cienfuegos, Á. (1754). *Heroica vida, virtudes y milagros del grande San Francisco de Borja*. Barcelona, Imprenta de Carlos Spera y Jaime Ofset.
- » Flórez de Ocariz, J. ([1612-1762] 1943). *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Prensas de la Biblioteca Nacional, XXIV.
- » Mercado, P. de ([1680] 2006). *Recetas de espíritu para enfermos del cuerpo Por El P. Pedro De Mercado de La Compañía de Jesús*. (E. Restrepo Zea, edit.). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- » Tovar y Buendía, P. de (1735). *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, Antonio Marín.
- » Villamor de, P. P. (1723). *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.

