

**LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA IMAGEN RELIGIOSA EN EL PERIODO COLONIAL**

**Monguí y Turmequé: ejemplos del entramado**

**LILIAN CASTRO LAVERDE**

**TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE  
SOCIÓLOGA**

**DIRECTOR**

**CARLOS ROJAS COCOMA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**CARRERA DE SOCIOLOGÍA**

**BOGOTÁ D.C.**

**2013**

## TABLA DE CONTENIDO

### INTRODUCCIÓN

### CAPÍTULO 1

#### LA IMPORTANCIA DE LA IMAGEN RELIGIOSA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

- *Desde la imagen*
- *Desde la sociología de la religión*
- *Desde el campo del melange*

### CAPÍTULO 2

#### LA PINTURA MURAL, EVANGELIZACIÓN Y RITO: EL CASO DE TURMEQUÉ

- *Evangelización y construcción de sentido*
- *La cuestión de Turmequé*

### CAPÍTULO 2 ½

- *El cuerpo de las imágenes*

### CAPÍTULO 3

#### EL CASO DE MONGUI, UNA IMAGEN QUE FUERON DOS

- *El lugar de la imagen*
- *La composición del exvoto*
- *Hacia un proceso de interiorización*

### BIBLIOGRAFÍA

### ANEXOS

## ADVERTENCIA

A la investigadora que ha realizado este producto le interesa que Ud. Señor lector sepa que ninguno de los temas que se tratan a continuación está excluido de una reflexión póstuma, todos ellos en movimiento y elaboración permanente están a la espera de su importante aporte.

Solicito también se haga referencia a la persona que ha dedicado sus esfuerzos en la presentación de este producto. Considero que el conocimiento nace de la interacción, por eso aclaro que los presentes conceptos aguardan sus críticas.

Agradezco su comprensión y sus pertinentes aportes para seguir mejorando esta propuesta de sociología de la imagen. Espero disfrute su recorrido por la presente investigación, tanto como yo disfruté al realizarla.

También deseo agradecer especialmente a Samuel Vanegas por invitarme a la investigación, a Gabriela Ugalde por entregarme las herramientas necesarias para la indagación, a Carlos Rojas por la infinita paciencia y el corazón con que guardó cada sugerencia, a Sonia Laverde por explorar con atención los pasajes de la memoria, a Paola Garzón quien me enseñó la persistencia y el amor incondicional, a Nilson Castro por la *folie*, a Jeison Castillo caminante incansable que ha entendido que el camino hacia adelante inicia siempre atrás, a Valeria Maldonado por enseñarme a querer los exvotos y a cuantos con pasión acompañaron este periodo de construcción.

**Bienvenidas las sugerencias y el intercambio porque detrás de nosotros venimos  
ustedes...**

## **A MODO DE INTRODUCCIÓN**

Válido sería indagar por los avances que ha conseguido la producción sociológica sobre el tema de la religión; sin embargo, es curioso encontrar que este tema considerado como trascendental en la formación de la sociología y asumido por Weber y Durkheim como una de las cuestiones centrales, muchas veces es abandonado a un plano secundario siendo desplazado por el estudio de sujetos subalternos, construcciones de género y desarrollos económicos.

La pretensión de comprender el evento religioso resulta interesante al intuir que puede ser considerado raíz de estudios póstumos; si se percibe la importancia que tiene la configuración religiosa en la sociedad, seguramente se pueden estudiar asuntos que deriven en temas distintos como los económicos. Tal es el caso del protestantismo y el capitalismo en el estudio de Weber, dando como resultado de esta combinación una visión holística que comprende el efecto pero también la causa 'raíz'. No sobraría decir que en muchos estudios contemporáneos se devela la ausencia de la comprensión religiosa y su influencia en los sujetos, siendo entonces el estudio del efecto y el desconocimiento de una causa que para esta investigación será implementada desde la motivación que procura el accionar de los sujetos en la vida cotidiana.

Sin la finalidad de entender la religión en el marco de las formas primitivas del pensamiento, es posible identificar caracteres comparativos que facilitan la comprensión de los eventos religiosos, rituales y festivos que abarcan modos de comportamiento no siempre explicados desde la calidad racional del positivismo. Este es un trabajo que busca indagar por el fenómeno religioso y su papel en la construcción del sujeto colectivo. No obstante la búsqueda por entender la influencia que tiene la religión en los individuos no tiene cabida exclusiva en el campo teórico y se hace incompleta cuando a ella no se adjuntan productos verídicos, reales y físicos de la fuerza desatada en el tejido social que busca la adjudicación al credo.

Por tal razón, esta investigación propone como campo de estudio el periodo colonial neogranadino; tomándolo como un espacio fundamental para la cristalización de la fe,

referida al encuentro entre culturas diferentes (españoles - indígenas) y constructora de un entramado en el que se desarrolla un diálogo continuo entre deidades, ritos, saberes y control que indudablemente generan una estructura religiosa diferente en cada agente.

Con el objeto de captar este interés, se busca en las imágenes religiosas pistas que narren del objeto híbrido del encuentro religioso entre las dos culturas. La finalidad de tomar la imagen como documento representa, no sólo un reto cognitivo en la medida en que se intenta comprender desde una perspectiva histórica la formación del sujeto religioso desde la imagen colonial, sino además metodológico en tanto que supone el juicioso estudio de pinturas y estilos artísticos que permitan establecer un conjunto binario en el que se logren clasificar las prácticas cotidianas generadas en el encuentro colonial y que pueden ser identificadas como hijas del mestizaje.

Propiciar y recuperar la investigación desde la religión se hace visceral para la construcción del conocimiento sociológico en tanto que da cuenta de la construcción social, además porque este estudio contrastado con elementos funcionales puede dar razón de prácticas cotidianas. Asumiendo con ello el riesgo de estudiar y rastrear tales prácticas culturales en procesos históricos donde no todos los acontecimientos están cifrados y documentados.

Para este caso será la construcción incorporada de la visión religiosa la que dé razón sobre el que-hacer de los sujetos que intervienen la imagen y la transforman como emisores o receptores. Tal transformación cuenta del carácter híbrido de estas imágenes, de las prácticas que en torno a ella se han tejido y la forma en que la imaginación sociológica puede valerse de las imágenes como material de estudio.

Adjudicando, además, que en el proceso de colonización en la América española se hace necesaria una pedagogía que logre cristalizar los intereses de la Corona, se entabla una búsqueda con el fin de construir sujetos que reaccionen positivamente a la fe implementada por los misioneros. Uno de los asuntos sobre el cual nos ocuparemos en

este escrito es sobre el papel activo que jugaron los individuos inmiscuidos en el proceso de evangelización. Entre los que se resalta el factor mixto como testigo de todo momento de formación.

Cuestiones como la importancia de la representación, su implicación simbólica, las prácticas relacionadas con la imagen, la comprensión de ésta y el diálogo constante en el proceso de evangelización buscan ser todos reflejados en el proceso de investigación que se encontrará a continuación. Y se evidenciará teóricamente con mayor profundidad en el capítulo primero, buscando que toda la reflexión sobre la religión, la imagen y la relación de la sociología con ellas logre ser ejemplificada posteriormente.

Para conseguir tal propósito se partirá del estudio de dos casos significativos para el desarrollo de este trabajo; los dos casos hacen referencia a municipios boyacenses visitados durante el periodo de investigación. De un lado está Turmequé, un municipio del que se extraen los ejemplos de pintura mural y con el que se quiere dar razón de la imagen como elemento pedagógico evangelizador. Y de otro lado, Monguí que para ésta ocasión ejemplificará desde la pintura ex vota el lugar de la imagen y el proceso de interacción que hay con ella en la configuración religiosa.

Este proceso que será profundizado con una convergencia de miradas es lo que construye finalmente el tejido que da cuenta de la función social de las imágenes religiosas en el periodo colonial, una función que nos habla de los procesos de evangelización y de ordenamiento en el territorio, pero que sin duda alguna provoca una reflexión sobre el papel compuesto de las construcciones imaginarias, en las que participan todos los sujetos que tienen contacto con el proceso. Es decir, no es sólo un asunto en el que se vean a los colonizadores como ganadores en el proceso de evangelización sino un espacio en el que se ve como ellos y los indígenas logran configurar lenguajes desde la influencia conjunta en las imágenes y las relaciones que con ella se daban.

## **CAPÍTULO 1**

### **LA IMPORTANCIA DE LA IMAGEN RELIGIOSA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL**

El planteamiento de este subtítulo presenta el interrogante sobre cómo es posible un tipo de conocimiento que surge desde la imagen, teniendo en cuenta que ésta hace parte de un conjunto de elementos sin un acuerdo sobre su significación teórica y no siempre presente en los estudios sociológicos. Lo primero que debe ser aclarado en este espacio es: cómo se entiende la imagen en tanto construcción social, luego de esto referir al campo analítico de la religión que será el marco bajo el cual será estudiada la imagen, para finalizar con la unión intangible de estas dos competencias demandando la imaginación sociológica.

La importancia de la ruta propuesta busca dar sustento conceptual a las interpretaciones que posteriormente se levantarán sobre las imágenes que respaldan este trabajo. Revisar someramente alguna bibliografía sobre la significación de la imagen y la construcción del sentido religioso, sólo nos permite dar un primer paso en el proceso que pretende dar razón de la función social de la imagen.

#### ***DESDE LA IMAGEN***

Según la visión de este trabajo, las imágenes son campos de conocimiento, representación y configuración. Sobrepasa la pregunta por el medio para instalarse en el debate en el que luchan distintos paradigmas por su definición. Existen dudas sobre la esencia de la imagen, es decir, sobre la naturaleza misma de ella, siendo ésta definida como herramienta, medio de comunicación, expresión de sentido o contenedora de un tema. Cualquiera que sea su razón, puede atribuirse a ella un conjunto de significados que producen un lenguaje homónimo implementado tanto en la producción como en la comprensión de la imagen.

Sin embargo, ¿cómo pueden leerse esos lenguajes, cómo es posible identificar la imagen, qué papel juega en ella el espectador? Es solamente un sujeto que aprende de ésta un espíritu o por el contrario la hace, la cambia, la forma y es un dador de sentido. A propósito del tema Belting considera que:

“Una imagen es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen” (Belting, 2007: Cap. 1) .

Al verla e inquietarse por ella, al opinar sobre aquello que representa, se genera una interacción entre la imagen y el receptor. Así, el cuerpo, los gestos, los imaginarios de cada sujeto colectivo hacen parte de la formación de la imagen, no opera el individuo como un punto lejano, sino como un constructor del carácter discursivo de la misma.

Vale la pena aclarar que aun cuando se pretende esclarecer esta ruta para la comprensión de la representación y aunque la imagen es un elemento dotado de sentido en la interacción con el sujeto, es posible identificar un carácter funcional en ella. Cuando hago referencia a ‘funcional’, quiero decir que cuenta con un sistema de significados que es comprendido y pretendido con una finalidad específica. No puede ser un evento aislado, es influenciada en su creación y lectura por motivos contextuales y en tal clave -aunque no sólo en ella- debe leerse. De ahí que la imagen logre ser una herramienta utilizada con una función social específica; por ejemplo, implementada por grupos de poder puede ser un método pedagógico para perpetuar el control sobre una población delimitada.

La imagen es un mensaje: la fuente emisora, el canal de transmisión y un medio receptor, son el conjunto de la imagen. El procedimiento en el que se otorga la evocación a la imagen consta de momentos diferenciados por la frecuencia de sentido, es decir, una connotación vista como la imposición de sentido al mensaje hecho imagen, siendo disímil entre el emisor y el receptor.



Para el caso de las imágenes rituales se conoce de antemano la intención de la imagen, adicional a ello se han construido un conjunto de patrones que permiten la construcción de la imagen bajo ciertas características, ejemplo de ello es el manual de pintura de Pacheco. Este documento era utilizado durante la Colonia en los talleres de los pintores locales, en él se esclarecían las condiciones que debía cumplir la pintura, se refería a la disposición del cuerpo, a los colores y a los modos correctos de presentar las imágenes; estos manuales de pintura buscaban difundir una forma homogénea en la representación y en el sentido adjudicado a ella.

Pero otro es el sentido que se otorga a las imágenes por parte del receptor, éste indudablemente encuentra en las imágenes, códigos, símbolos y signos que son descifrados según sus conocimientos y experiencias. Esta razón hace particularmente difícil la comprensión lineal de las imágenes, pues su interpretación se ve interrumpida por los diferentes mecanismos para significar.

También las palabras crean imágenes y son formas simbólicas que requieren de un elemento sensorial que lo perciba, lo descifre y lo confronte. La idea de representación lamenta la ausencia del cuerpo y busca mecanismos para cristalizarse; tales se hacen pinturas, esculturas, enunciaciones, actos, que si bien en lo sensorial encuentran una salida, es sólo en la significación social que hayan un significado. Así, la imagen se concibe como una idea que logra ser representada, comunicada y “significada”.

Esto quiere decir que en el código socialmente aceptado existen medidas y parámetros que facilitan la comprensión de la imagen; en la medida en que este “código” sea consensuado es posible identificar ideas similares en la misma imagen.

Gracias a este asunto aparece una de las tensiones más inquietantes de este trabajo: ¿En el caso de la colonización americana, cómo puede existir un código común si este en su inicio no se genera por acuerdo sino por imposición? Tal pregunta nos permite instalar el presente discurso en un escenario que busca trascender la discusión por el poder y centrarse en la generación de sentidos desde las sociabilidades generadas en la Colonia.

Es importante mencionar que no por esta propuesta analítica dejan de existir procesos de *mélange*; en ésta medida es posible identificar elementos indios en imágenes católicas españolas y viceversa, hacer referencia al mestizaje ocurrido en el arte devoto no es un asunto acabado. Este trabajo ofrece una corta revisión sobre él. La utilización de las imágenes en contextos de mestizaje, dominación y procesos interculturales, permite ensanchar una discusión sobre la apropiación de las imágenes y el rol de éstas en la construcción de identidad. Así, la formación de estos conceptos no depende del tratamiento estético de las imágenes, ni exclusivamente de los parámetros culturales. Es en clave mixta que pueden develarse códigos de aceptación y comprensión de las imágenes en la Colonia.

“Las imágenes, precisamente, no eran sólo imágenes, sino que, como herramientas de la representación, llevaban implícito todo el trasfondo de la fe y de la unidad del mundo bajo el cristianismo. Los españoles, que apenas habían acabado de reconquistar el sur de su país del islam, según como ellos veían las cosas, empleaban ahora la misma energía guerrera para exportar su cultura al Nuevo Mundo.” (Belting, 2007, Cap. 1)

La imagen toma sentido social en cuanto hace referencia al marco de acción, es decir, que logra un lugar en el sistema social cuando su contenido, su elaboración, su producción o su comprensión, logran intervenir en las prácticas de los sujetos esto se da mientras sostenga relación analógica con alguna de las operaciones sociales o con el mundo de sentidos que las precede.

Es de esta manera que se puede explicar el fervor por algunas imágenes religiosas como Santa Bárbara. Ésta mártir fue una devoción muy común para el periodo colonial y aunque impuesta por el uso de la fuerza por parte de los españoles para con los indígenas, es posible explicar su presencia a través de la revisión del valor que encarna esta santa; seguramente así se puede comprender que la relación devota con ella es justo por su historia de martirio que podía generar un sentido de compasión entre los creyentes.

En esta medida, las imágenes religiosas no son de ninguna manera cercadas por su silueta o coartadas de la acción por sus marcos, logran generar mociones en los sujetos gracias a las historias de vida, de martirio y de fe que se encuentran tras cada imagen sacra.

Para continuar en la construcción del sentido se haría necesario cruzar tres elementos de análisis indispensables; la imagen que construye el receptor, el discurso contenido en la imagen misma y la posición del creador, todo esto sabido en el contexto específico desde el cual se da la producción de ciertas representaciones. Para las pinturas que serán utilizadas en los capítulos siguientes, no es el reto central conocer el lugar desde el cual pintan los autores, o los discursos que son introducidos en sus obras, pues la caracterización del periodo nos menciona la presencia de manuales de pintura que refieren a cómo y qué debe ser pintado.

En palabras de Barthes:

"En definitiva, todas esas artes 'imitativas' conllevan dos mensajes: un mensaje denotado, que es el propio analogon, y un mensaje connotado, que es, en cierta manera, el modo en que la sociedad ofrece al lector su opinión sobre aquél."  
(Barthes, 1986: 13)

Es sabido que la comprensión de la imagen merece de unos aspectos mínimos para el espectador, adicional a ello se conoce que la ausencia de palabras encubre una intención enigmática. Para comprender tal imagen, 'Lo obvio y lo obtuso' de Barthes propone un sistema de comprensión basado en tres instantes y descrito en la primera parte, 'la escritura de lo visible':

- 1) el primero es la descripción de los objetos y la escena, éste es conocido como *mensaje*.
- 2) el segundo es el análisis de los objetos que se mencionaron en el mensaje, es decir, la reconstrucción del espíritu de los objetos en tanto su significación, el valor legítimo dado a ellos; esta fase es conocida como *significación*.

3) el tercero se trata de una interpretación poética, al significante, no al significado de la imagen, va más allá de la expresión, los gestos y lo dicho por la imagen, éste se llama *significancia*, el término se refiere al significado no a la significación.

Lo *simbólico* se impone gracias a la intención de que sea impuesto un lenguaje, un léxico que reconoce el símbolo que evidentemente "va por delante de mí" cuando se intenta o se procura ser comprendido de esa manera y no de otra, a este se llama el *sentido obvio*. Este sentido obvio, viene al encuentro del receptor, "se presenta naturalmente al espíritu", lo que simbolizan los objetos o los detalles, se impone un sentido en las imágenes y es expresado con cada detalle,

"En cuanto al otro, al tercer sentido, al que se me da 'por añadido', como un suplemento que mi intelección no consigue absorber por completo, testarudo y huidizo a la vez, liso y resbaladizo, propongo denominarlo *sentido obtuso*" (Barthes, 1986: 51).

El campo *obtusos* se abre al infinito del significado, habla de lo poco aprehensible, deja el sabor de una información más amplia que la primera dada por la significación, llega al campo del sentido, es indiferente de las categorías morales o estéticas y aunque desbordante la razón analítica lo limita.

Es este campo similar a los juegos de palabras, a las bromas, a los gastos inútiles, se escabulle de las categorías y la comprensión. Lo *obtusos* es desde esta perspectiva un carnaval de sentidos y sólo puede nacer de la relación entre sujetos, esta permite diferenciar, caracterizar, naciendo de ella el escándalo, la anomalía, lo raro, el suplemento o el carácter asumido como desviado.

Por tanto, lo obtuso tiene que ver con el disfraz, es una dialéctica dramática, en la que se es lo contrario sin dejar de ser el contradicho. El actor tiene dos disfraces, dos capas, la del símbolo pero a su vez la obtusa, y es las dos sin dejar de ser ninguna.

## ***DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN***

El reto, a diferencia de otras investigaciones, no se centra especialmente en la significación de las pinturas y dada que la intención no es la de descubrir los enigmas y misterios de las pinturas religiosas, sino el de conocer su función social y preguntarnos por la interacción con éstas, la reflexión aunque pasa por la filosofía de la imagen, y deambula por la epistemología, toma asiento en la sociología de la religión y en especial echa mano de los recursos propuestos por la transculturación.

Es totalmente posible leer en las imágenes la relación que se tiene con el mundo, de ahí la importancia de establecer mecanismos para acercarse a la comprensión de la imagen, la cercanía a su estudio provocaría abrir una puerta en la que se registran los imaginarios sociales en la construcción del sentido. Ahora bien, cuando esta imagen es delimitada en su análisis al campo netamente religioso, es posible entonces la reconstrucción de ideas y acciones en torno a este objeto. Por ello este estudio funde en un análisis la imagen y la religión, con la finalidad de perseguir pistas que den cuenta de las acciones, imaginarios y sentidos que se daban a la religión en la Nueva Granada durante el periodo colonial, particularmente en dos municipios boyacenses.

A esta altura es inaplazable recomponer el objeto de estudio cuando la sociología se pregunta por la religión e indagar por qué se hace necesario dedicar espacio para su comprensión. Establecer un lugar preciso para el estudio de la religión requiere distinguir entre una cercanía con el objeto que no permite su pesquisa analítica y la lejanía que subestima sus impactos.

Siendo la razón de este trabajo el estudio por el tejido social creado a partir del sincretismo religioso en el periodo colonial que emana del entramado creado por las imágenes sacras, no se presentará a continuación una propuesta para la mediación entre los puntos objetivos y subjetivos de la religión; no es la intención proponer un intervalo entre el enfoque analítico y la vivencia íntima espiritual y no serán los debates entre autores lo que alimente la discusión próxima, sino el modo en el que tales se permiten acercarse a la comprensión del objeto que para este caso es la religión, es decir, será la

metodología utilizada por Mauss lo que orienta el estudio empírico del análisis de las imágenes, el mecanismo empleado para coincidir con la teoría del don, más que la palabra misma sobre éste, sus discusiones, sus adherentes o sus críticas.

Partimos entonces desde la comprensión que Durkheim hace sobre la religión, viéndola a ésta como un hecho moral que a su vez se hace social. En palabras de Luhmann:

“Como hecho moral, la religión se encuentra doblemente determinada: por un momento del deseo (*désir*), por tanto del aprecio, y por una sanción que limita lo permitido (*sacré*). Puede verse que la moral, y junto con ella la religión, surgen por medio de un doble proceso de extensión e inhibición. A la base se encuentra una especie de autolimitación que se une al mismo tiempo a formas que como la unidad, la *tensión estabilisée*, se vuelven capaces de operar- *Imponen* entonces respeto sobre el trasfondo de la intolerable posibilidad de que su unidad pueda volver a disolverse en la diferencia. La especificidad formal (*formenspezifisch*) de la religión surge sobre este fundamento por medio de la diferenciación sagrado / profano.” (Luhmann, 2007: Cap. 1)

Fundidos estos espacios morales y religiosos en la sociedad se pueden ver como una construcción omnipresente cargada de facticidad, un complejo entramado que ha considerado el orden de todas las acciones y comportamientos, es decir que se vale de dispositivos para determinar entre conjuntos lícitos la medida del accionar. Se permiten atribuir a la moral una relación desafiante en la que se distingue lo bueno y lo malo, mientras que da un carácter excluyente a la religión, podría incluso mencionarse que se afirma lo sagrado contraponiéndose a lo profano, que se necesita del otro para afirmarse a sí.

Ahora bien, si tal reciprocidad encubierta en la religión da total importancia a la construcción sobre lo sacro y lo profano, relación hermana que codifica los símbolos que se confieren a cada uno, los espacios en los que se desarrollan sus rituales de diferenciación y los cuerpos que son transformados según los códigos binarios, creados para los dos, es ya ésta construcción de categorías que configuran lo sagrado y lo profano

un comportamiento absolutamente religioso que asume de un lado una extensión sensorial que genera una experiencia de fe, y de otro una ética que distingue entre lo apropiado y lo vetado basados en una posible visión de orden social.

Con esto, puede ser validado conceptualmente este punto de partida al ver en el hecho social un componente religioso que logra determinar las acciones, preguntarse por el cambio y provocar demandas retóricas sobre la devoción.

Una característica fundamental que debe ser tenida en cuenta y sobre la cual se levanta el análisis de este texto, es la premisa de la religión como conjunto dual, con ello la religión se divide como un cuerpo que distingue entre el tipo de actos cotidianos y extra-cotidianos como lo afirma Weber, cuando se lleva a cabo la diferenciación entre los espacios festivos y consagrados de los escenarios de interacción habitual. Sin embargo, este aspecto concentra la atención cuando se logra entrever que las formas festivas trascienden los espacios dedicados para el ritual y se despliega en formas de comportamiento que se afirman en las prácticas cotidianas.

Ejemplo de ello son los oratorios personales instalados al interior de las casas, en los cuales se propician prácticas totalmente religiosas aún a la luz de la plena conciencia que dictamina que ese espacio no logra la respetabilidad que la deidad merece; no es de extrañar en este contexto que el oratorio en la casa colonial sea uno de los lugares más importantes y por ende uno de los que más acopia dinero.

Del mismo modo, Girard<sup>1</sup> convoca a un pensamiento dual sosteniendo que es la religión un sistema de expansión y limitación, que permite a los individuos el acto y el no acto, siendo reavivadas las premisas del pensamiento religioso a partir del rito, y conmemorando con ello el asesinato fundador.

En este pensamiento de Girard puede tener cabida la imagen y su cuerpo iconográfico, el interés de las imágenes utilizadas para la evangelización no era exclusivamente el de

---

<sup>1</sup> Para revisar la fuente se sugiere indagar por el libro de René Girard. El chivo expiatorio, Anagrama, Barcelona, 1986.

mostrar un modelo a seguir y ejemplificar las acciones que debían adoptar los no creyentes. También, y sobre todo, el objeto era el de ejemplificar qué actos definitivamente no debían hacerse, encarnar en el espacio de la representación todas esas prácticas que conducían a los indígenas al pecado. Esta es una muestra de la relación entre imagen-religión- sociabilidad. Este estudio sobre el *no* hacer será fundamental para los padres Jesuitas quienes fueron los primeros en hacer una traducción del catecismo breve y mayor a la lengua *mosca*, encontrándose con que no había una palabra en la lengua local para hacer mención a lo que el catolicismo enseñaba como “pecado”; esta anécdota resulta interesante bien por la necesidad de crear el término y bien por la retante situación de explicar el no hacer. Nuevamente se apela a la imagen como precursora en el lenguaje del encuentro, asumiendo el oficio de explicar aquello que era corto en las traducciones y los lenguajes impares. Siendo tal el espacio de observación no es de extrañar que algunas de las imágenes que aparecían con frecuencia en los templos doctrineros fueran las del juicio final y las de santos mártires.

Con el uso de la imagen se logró establecer normas, valores y códigos de comportamiento que promovieran la conducta adecuada, así como la regulación de las pasiones no deseadas; por ejemplo, en el pensamiento de Girard las representaciones serían mecanismos para inculcar el acto y el no-acto.

Aunque el interés de este capítulo no es propiamente el de profundizar en el pensamiento de cada uno de los autores mencionados, si es el de identificar de qué modo se acercan a la comprensión de la religión, entendiendo por ello que puede asumirse como un hecho social, de un lado, y por otro que se caracteriza por la diferenciación interna que sugerentemente se concentra como dual, bien sea esta sagrado–profano, cotidiano–extra cotidiano, expansión–limitación, o religión–religioide, como lo nombra Simmel. Entender esta dualidad nos permite comprender que el acto religioso se evidencia tanto en el hacer como en el *no*-hacer.

Si asumimos la premisa anterior tenemos que la religión nos da razón de la ética y el acto, no obstante aún es vago este concepto para identificar en qué elementos concretos



podemos conocer la religión: su cristalización trasciende el mundo de las ideas y se siembra en la música, en la comida, en el gobierno, en el ordenamiento y, para este caso de estudio, en la imagen.

Asumiendo la religión como el elemento que codifica el acto y da razón sobre el modo de comportarse y operar en el mundo, es viable pensar que sea un centro de control desde el que se propone el poder y se manejan las formas del cambio social. El pensamiento religioso como transversal al comportamiento tiene la posibilidad de controlarlo, guiarlo, moldearlo. No es en vano entonces que el poder político haya estado sujeto a las premisas religiosas y que pueda a partir de estudios como el de Weber entenderse desde la religión procesos económicos globales.

La comprensión del mundo desde la religión, vista ella como un espacio en el que se debate el poder, requiere de parámetros que permitan el acto limitado; hechos que se puedan determinar dan como resultado el control propio sobre la sociedad. No obstante, esto no esclarece la formación del carácter religioso, si bien se habla de qué se entiende por ella, no se han mencionado aún los motivos de su formación. Al respecto, Luhmann razona que:

“Mientras que la estrategias sociológicas intentan, en la medida de lo posible, ser independientes de los contenidos de fe religiosos, la búsqueda fenomenológica del concepto procede de forma exactamente opuesta: intenta definir la religión en la medida en que describe cómo las concentraciones de sentido aparecen como religión, y esto significa: como sagradas” (Luhmann, 2007: Cap.1)

La religión es una paradoja en la que lo sagrado atrae y deja atónito, puede lograr una sensación de protección, un amparo a la racionalidad, y a su vez el temor, el pánico. Sin embargo, no es objeto mismo del dios ser esta dualidad, no es su “intención” el temor, pero si es una cualidad intrínseca a su presencia, no es que lo cause, es que simplemente lo contiene.<sup>2</sup> Es lo sagrado el juego de la paradoja, la doble cara que permite y condiciona,

---

<sup>2</sup> “He may be in the thunder, but he is not the thunder”. Para ver más J. S. Mbiti, Concepts of god in Africa, London, 1970, Pág. 8.

una forma encantada de suponer la salvación a partir del infierno, es el carácter dual que afirma sus partes en su propia contraposición.

Una imagen perfecta para hacer referencia a este juego de dualidad, es la referente al Juicio Final, imágenes en las que se contraponen el dolor y la gloria acaecidos ellos por el comportamiento de los sujetos. El hurto, el amancebamiento, la mentira y la incredulidad podrían ser boletos de cortesía para viajar al mundo de la angustia, el padecimiento, el dolor y la tortura. Asunto que las imágenes coloniales intentaban demostrar esmeradamente. Por el contrario, el Juicio Final sería sinónimo de reconciliación y vida eterna si se era en vida un cristiano ejemplar, regente de los mandamientos, cumplidor de sus obligaciones y temeroso de dicho dios.

En una relación empírico–trascendental, se le confiere sentido a la religión, para que sea común y válida para todos los observadores, es así como se sistematiza su representación.

El sistema logra ser autónomo cuando controla lo que él no es, pero si la religión se crea en la afirmación y la negación, entre lo que le pertenece y lo que no, entonces puede llegar a ser un sistema autónomo que controla lo que no le pertenece, vale recordar la relación política-religión y su indivisible comportamiento, que al ser estudiada la razón de sus decisiones arroja como resultado la pretensión de construir un sistema ordenado, autónomo y funcional.

Aunque Rudolf Otto se refiere a la religión como aquello “específicamente propio” es necesario controvertir esta idea para poder asimilar la religión como un espacio de construcción del hecho social, ya que éste se refiere exclusivamente al asunto personal y con ello dejamos de lado la implicación que ésta pueda tener en las formas sociales. Una pregunta que figura en el debate es sin duda la que contiene la necesidad de aclarar el momento en el que se sistematiza la fe, entendiendo por ‘sistematizar la fe’ al acto de interiorización y el grado de apropiación que hace de ella el sistema social.

Otto argumenta en su libro “Das Heilige” que la formulación de la religión desde el encuentro del hombre con lo sagrado es atravesado por una experiencia específicamente

propia; argumenta además que tal valoración personal sólo ocurre en el ámbito de lo religioso, dado que su carácter *numinoso* se hace exclusivo de la religión y puede ser visto como un asunto transversal a toda manifestación religiosa. Es esta la única pista que nos deja Otto, conteniendo ella la dificultad de describir procesos sociales desde las experiencias individuales con el *numen*, y dificultando además la creación de categorías analíticas para tratar el asunto.

También podría deducirse de ello que el papel de la sociología de la religión puede estar en el acercamiento a las manifestaciones de los individuos sobre la sacralidad; las pistas para estudiar este fenómeno pueden esconderse en el acto de adoración más que en las motivaciones internas de cada sujeto, de ser esto posible se trasciende a su vez los límites dictados entre la institucionalidad religiosa y la experiencia con lo sacro.

Tener clara esta postura permite que se establezca la diferencia entre la sociología eclesial y la sociología de la religión. Vale aclarar que el asunto que nos interesa en esta oportunidad no ha de ser el de la experiencia espiritual de cada persona con la divinidad sino la implicación de la religión en la categorización de la realidad, es decir qué influencia tiene en la configuración de los actos, en el tejido de situaciones cotidianas y cómo puede verse reflejada su interiorización.

En esta medida, la sociología eclesial estudiaría el interés por el comportamiento de las órdenes y comunidades religiosas, el acercamiento a su carisma, su modo de proceder, el papel y la función que cumplen en un territorio. Sin embargo, no es asunto de este trabajo el profundizar, por ejemplo, en el modo de evangelización de los franciscanos, o el papel de los “Ejercicios Espirituales” en la misión jesuítica, aunque no por ello se pretende el desconocimiento de los esfuerzos realizados por cada una de las órdenes para intentar convertir indígenas al catolicismo.

"Los temas predominantes estaban relacionados con la devoción, de manera que se asumía una cierta función social del oficio del pintor: confirmaba las ideas transmitidas por los oradores y predicadores, e incluso su papel era más sobresaliente, pues las imágenes pictóricas solían ser más persuasivas que las

transmitidas por la palabra. En este sentido, la pintura, como se dio en estos territorios coloniales, reflejaba una amplia actividad inscrita en la oralidad, que se enfrentaba a una sociedad en proceso de consolidación de la racionalidad de la escritura" (Borja, 2008: 42)

En cambio, la formulación de creencias, el contrasentido entre lo que se permite y se limita, el pulso de las normas y la configuración de la conducta social desde las prácticas rituales son asuntos de interés pertinentes, siendo estos objetos de estudio de la sociología de la religión y no una preocupación por el componente *ecclesiālis*.

Tales aspectos tienen cuerpos verificables en los que se logra dar razón sobre el uso de la imagen en el periodo colonial, ejemplo de ello son las imágenes contenidas en los templos de los municipios de Turmequé y Monguí, en el departamento de Boyacá, que serán descritas y asumidas en los capítulos posteriores.

Una vez admitida esta distinción el acercamiento a las imágenes religiosas no será dictado por el fervor del dios existente en la experiencia espiritual de cada sujeto sino que se examinará la relación de la imagen con el comportamiento social; ya que es justo en este espacio en el que logra interiorizarse y sistematizarse el evento religioso como compuesto del sistema social. Con la finalidad de aclarar esta idea se puede acudir a la explicación del papel de los exvotos que pueden ser tanto personales como públicos, pues de un lado atestiguan la devoción y de otro enseñan públicamente sobre el comportamiento correcto y la manera de dar las gracias. En palabras de María Cecilia Álvarez White:

"los ex-votos obedecen a una costumbre piadosa en que los fieles regalan a sus iglesias una representación alusiva al favor recibido de sus santos" (Álvarez, 1986: 89)

Seguramente si se desliga el efecto religioso del comportamiento cotidiano puede ser incomprensible el entramado social; sin duda alguna la religión está completamente

enraizada en la manera de hacer el mundo. De otro modo la caridad, la culpa o la ayuda al prójimo sería incomprensible.

Parece entonces que la religión ha configurado espacios que se pasan por alto, escenarios invisibles ante la cotidianidad, en los cuales se encarna el pensamiento católico, donde la norma religiosa toma cuerpo y se refleja en torno a nuestros actos, la manera de escuchar, el saludo, la forma de interactuar tiene una razón profunda en la religión y se hace imposible comprender los fenómenos sociales si no se asume como primer paso un estudio a la sociología de la religión.

Continuando la crítica a la definición de la religión como la *experiencia específicamente propia*, puede encontrarse como dificultades, de un lado, la ya enunciada problemática para reconocer rasgos sociales en vivencias espirituales propias, y de otro, el inconveniente por caracterizar *el numen* para cada una de las culturas y formas religiosas posibles. Es notable que sobre este asunto la práctica que refleja la relación del sujeto con lo sagrado deja de ser el centro de la discusión para pasar a ser ocupado por el estudio a la cultura.

### **DESDE EL CAMPO DEL MELANGE**

Para este momento se explicita un interés por pretender dar razones del porqué de la religión vista no tanto como esencia que pueda definirse y sustraerse, sino como objeto incidente en la construcción de la estructura social. Así, el estudio de la religión se hace presente para el cuerpo sociológico más que por su definición esencial, por su presencia constante en los grupos sociales, por señalar fenómenos, prácticas y ante todo por la capacidad indiscutible de emitir formas de orden que permitan ver y hacer el mundo. Por tanto es de la religión seductor para este estudio del entramado y el mestizaje no tanto su significación como su manifestación de acá que sea fundamental profundizar en la función social de la imagen.

Es imposible hablar de la eficacia simbólica si se aleja del marco referente las instituciones de poder, las sociales, las políticas y las económicas. Puesto que justo por la presencia de ellas y no por su reparo, el medium simbólico tiene la posibilidad de ser estructurante. Sería inoficioso para la sociología identificar símbolos, involucrarlos en un cuerpo mayor de significado y olvidar la referencia al carácter hacedor que ellos contienen.

"Al tratar la religión como una lengua, es decir, a la vez, como un instrumento de *comunicación* y como un instrumento de *conocimiento* o, más precisamente, como un *medium simbólico*, a la vez *estructurado* (por lo tanto susceptible a un análisis estructural) y *estructurante*, como condición de posibilidad de esa forma primordial del consenso que es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo..." (Bourdieu, 2009: 44)

Desde esta perspectiva es posible comprender entonces la importancia del estudio de los fenómenos religiosos; si la comprensión de ellos depende explícitamente de las prácticas en las que se vean encarnados, no puede ser otro método de estudio el que permita un acercamiento a su materia diferente al examen sobre las manifestaciones religiosas.

Sólo bajo esta concepción, tiene cabida la importancia que se pueda conferir al estudio de los elementos religiosos como los eventos rituales y las manifestaciones simbólicas, que permiten a partir del objeto acercarse al pensamiento religioso y las representaciones conferidas a éste.

Si la religión tiene la facultad de configurar el comportamiento cotidiano, construir modelos de sociedades tipo, condicionar los actos según el objeto de la moralidad, sistematizar lo sagrado en manifestaciones concretas y contextuales, no hay explicación posible para argumentar que este no sea un objeto de estudio en la sociología.

Ahora bien, si una de las representaciones de tales intereses son las imágenes religiosas propias de los periodos de evangelización católica, que logran reflejar la cristalización de lo sagrado, la construcción del orden social y las prácticas construidas en torno a la idea

de lo sacro, entonces no habrá tampoco ninguna duda en que a partir de las representaciones religiosas puedan estudiarse fenómenos concernientes a la amplia sociología de la religión.

Yinger expresa una preocupación similar en su texto *Religión, society, and the individual* donde aclara que:

“Un orden social exige un esquema unitario de valores... En determinadas circunstancias, la religión está en condiciones de facilitar la solución del problema del orden; en este sentido puede descubrir objetivos y abrir caminos para alcanzarlos. Mediante ritos y símbolos, mediante un sistema de dogmas, mediante sus enseñanzas sobre premios y castigos, la religión puede contribuir a formar individuos socializados que acepten los valores dominantes como medios y fines legítimos” (Yinger, 1957: 70)

Según este autor, la religión no es cosa diferente al conjunto de prácticas y creencias que proporcionan una herramienta de la socialización. No obstante, aunque en su pensamiento se reitera constantemente el poder de “integración” con que cuenta la religión, no se puede afirmar por esto que todos los entramados y prácticas que permitan la “integración” de los sujetos son en sustancia acontecimientos religiosos.

Aunque Yinger contribuye al debate sobre la función de la religión en el orden social, permite entrever una nueva dificultad en la definición de religión al pretender describirla por su carácter integrador, siendo ella la pregunta que podrá estar presente en el abordaje del fenómeno religioso, reavivando la inquietud por si esta es exclusivamente una experiencia personal, profunda y no comprensible desde la razón, o si bien puede ser asumida por el estudio de las ciencias sociales al materializar un fenómeno en el hacer del mundo.

Como aporte a tal inquietud, en el capítulo quinto de *Economía y sociedad*, Weber ofrece una explicación sobre el fenómeno religioso, donde hace distinciones evolutivas de las representaciones religiosas, y proporcionan una tipología universal, caracterizando que

toda sociedad tiene significado sobre lo religioso. Cuestionando desde esto la imposibilidad de comparar sobre el mismo pensamiento dos formas distintas de comprensión del fenómeno religioso. Por ejemplo, para Weber se hace imposible comparar religiones como el cristianismo y el budismo cuando la primera construye representaciones de la deidad, mientras que la segunda omite esto de su corpus de creencias. No hace este acontecimiento que alguna de las dos tenga mejor ubicación en la escala religiosa, solamente la construye como diferentes y en tanto distintas es considerable sostener formas distintas para su investigación.

Uno de los elementos que caracterizan el pensamiento de Weber es el reconocimiento de lo *sobrenatural* como un factor influyente en el fenómeno religioso, distinguiéndolo y otorgando a la vivencia un espacio especial, afirmando la imposibilidad de entender desde el campo racional un suceso que está confiado al plano irracional.

Aunque Weber sugiere encontrar en la religión el acto concreto de la forma comunitaria, no desconoce en ningún momento el componente irracional, experiencial existente en la religión, superando con ello la pregunta por el objeto esencial de la religión y centrando la atención en los actos comunes que reflejan el pensamiento religioso, cristalizan la idea de dios y provocan integración social.

Weber sostiene también que la irracionalidad de esta vivencia no es exclusiva del campo religioso, sino que está en toda experiencia en la que el sujeto provoca variaciones desde sus motivaciones personales. No quiere decir esto, que sea imposible el acercamiento a los asuntos que impliquen la intervención de la escala valorativa. Por el contrario, es una sugerencia para diferenciar los componentes de la religión y estudiar de ella lo racional en la medida en que hace parte de los parámetros configuradores del acto, y en la medida en que el acto mismo es reflejo de la interacción de los sistemas sociales.

Dicho esto, se tiene que, aunque el acto social y el modo en el que se condiciona por el fenómeno religioso es un asunto de estudio de la sociología, es impertinente intentar construir un análisis exclusivamente desde los pensamientos, motivaciones, sentimientos y construcciones irracionales de cada uno de los sujetos. Bien porque no es este un asunto



social o bien porque no se cuente con herramientas conceptuales para asumir la dificultad. (Matthes, 1971: cap1).

Ahora bien, aunque Weber escribe sobre la dificultad de comparar dos sistemas religiosos diferentes, en el caso del mestizaje del nuevo mundo estos dos sistemas de pensamiento no son comparados en la misma escala de valores para estudiar cuál es más efectivo o cuál logra mejores sujetos. Ante la aparición de dos sistemas de pensamiento diferentes el mundo resultante de ellos trasciende las fronteras de violencia del choque inicial, para iniciar un proceso de negociación y consenso permanente. Es decir, de la unión de dos grupos disimiles se genera un elemento adicional que contiene a los dos primeros. Justo es por esta razón que se estudia la función social de las imágenes religiosas ya que logran crear estatutos de comportamiento que nos hablan de ese nuevo sujeto construido.

Hasta este punto se ha hecho mención a la vivaz discusión existente sobre la posibilidad de conocer la religión y algunos de los intentos que han existido para acercarse a su definición; ya se ha mencionado también que para este documento la religión es vista como aquel elemento del sistema social que permite la interacción desde la construcción de un marco moral, siendo ésta caracterizada y perfilada según el contexto.

Sin embargo, se hace necesaria la revisión de la función del fenómeno religioso y las posibilidades que tiene de verse precisado en la construcción del acontecimiento cotidiano.

Es de este modo que la sugerencia por asumir la religión como uno de los agentes que dan forma al orden social y manipulan los mecanismos sistémicos prohibiendo o permitiendo la sucesión de actuaciones que pueden ser catalogadas como deseables o sancionables según el tipo de sociedad defendido como correcto, es uno de los elementos que logran definirse en el marco de la evangelización; tal apuesta no sólo es evidente en el discurso y participación directa de la Iglesia Católica sino que además es posible rastrear de ella

algunos dispositivos que permiten divisar sus apuestas, donde las imágenes son uno de ellos.

Parece imposible negar que la configuración de la escala de valores tenga correlación directa con la construcción de la sociedad; se evidencian incidencias directas como las demostradas por Rodo y Weber del protestantismo sobre la economía norteamericana. Y sin lugar a dudas, es posible profundizar sobre el modo en el que el catolicismo aporta a la construcción de las identidades locales en América Latina.

Si es la religión uno de los campos ordenadores desde el cual se emitieron los juicios, las formas y los mecanismos para la construcción de sociedad luego de la Conquista, entonces es posible aseverar que los procesos identitarios devienen toda vez de las enseñanzas católicas.

Vista la religión como el fenómeno que permite la configuración del acto y por ende la construcción de la sociedad, es posible inquirir en ella sobre la función y los mecanismos que se diseñan para conseguir los lineamientos propuestos.

Aunque caricaturesco, la propuesta de Auguste Comte, fundador de la sociología y según su postulado sobre el *primer sacerdote de la humanidad*, permite entrever en sus reflexiones una preocupación por el asunto religioso, ya que considera que debe instaurarse la *religión de la humanidad*, y promulga de ella que se basa en el progreso y la lucidez de los hombres brillantes de la historia. Comte se dio a la construcción de un catecismo positivista del que se extrae “L’amour pour principe; l’ordre pour base, et le progres pour but” ésta frase que se convierte en principio logra sostener sus ideas y refleja la función social de la religión que no ha de ser otra la búsqueda del orden y el progreso.

Desde la posición de este pensamiento, la religión logra ser el espacio que requieren el individuo y la sociedad para localizar el buen modo de proceder. Consigue de un lado permitir las vivencias personales y de otro proceder para que estas en función racional

aporten al progreso de la humanidad. Esto desde la interiorización de los valores positivistas que persiguen en perfeccionamiento evolutivo como orden social.

No es exagerado pensar que este objeto de orden y progreso sea implantado en el Nuevo Mundo, de este supuesto se pueden traer a colación innumerables debates, como aquel en que Juan Ginés de Sepúlveda defendía la justa guerra contra los indios, por ser expresión de atraso, inhumanidad e irracionalidad.

Del mismo modo que lo reflexiona Rodo, y guardando las diferencias entre los autores Tocqueville, luego de sus recorridos por Estados Unidos en los años de 1831 y 1832, discurre sobre el sistema político norteamericano y da señales de ver en ello los valores protestantes.

Este autor considera que la religión logra establecer premisas para crear y mantener una sociedad con espíritu liberal facilitando con ello la democracia. Atribuye a este influjo que se haya construido un estado progresista aunque no por ello inmiscuye a la iglesia en el control de los asuntos políticos de forma directa. A diferencia de lo ocurrido con las colonias españolas, en el control del poder gubernamental se establece una distinción de campos en los que puede participar o no la iglesia; no quiere decir ello que los cánones de comportamiento dispuestos por ella para conducir a la sociedad no estén presentes en sus mandatarios, sino que son precisamente ellos y no los representantes del poder religioso los que gobiernan y sostienen las banderas del progreso.

El influjo así es de modo indirecto, se forma a los individuos para comportarse según ciertos patrones y se permite sean ellos los que lleven al plano político tales ideales y no los ministros de la fe.

Vale la pena resaltar que de otro modo ocurrió con la América española, el rey en tanto que encargado divino para llevar las riendas del imperio, tiene en sus finalidades, el control político y espiritual de todas las tierras descubiertas. En esta importante empresa las imágenes jugaron un papel fundamental.

Seguramente del estudio sobre la imagen podremos aprehender elementos que sobrepasen el orden estético, para tal propósito la descripción de las imágenes el uso de la iconografía, y en la medida de lo posible la reconstrucción de prácticas rituales, permiten dar cuenta de un conjunto relacional que dispone el espacio y los recursos en pro de la construcción de una sociedad deseada. Adicional a ello, las herramientas debatidas por la sociología de la religión y las reflexiones sobre mestizaje, se convierten en ventajas analíticas que proponen –para este trabajo- al campo sociológico la imagen como documento de investigación.

En los siguientes capítulos se estudiará con detalle la función de la imagen en un ejemplo de exvoto tomado del templo de Nuestra Señora de Monguí, y un ejemplo sobre de pintura mural en el templo central del municipio de Turmequé. Con ambos casos se busca comprender un régimen epistémico sobre el estudio del arte, una forma tradicional de abordar la sociología de la religión, para con ello proponer una puerta de investigación sociológica que se apoye en la imagen y encuentre en la imaginación su mejor herramienta.

## **CAPÍTULO 2**

### **LA PINTURA MURAL, EVANGELIZACIÓN Y RITO:**

#### **EL CASO TURMEQUÉ**

*"Sólo el fin de una época permite enunciar eso que la ha hecho vivir, como si le hiciera falta morir para convertirse en libro"*

*(Michel De Certeau)*

El papel de la doble significación y la importancia que tiene tal fenómeno en la revisión de la función social de la imagen colonial se hace presente a lo largo de este capítulo. A continuación se encontrarán reflexiones sobre el papel que jugó la imagen en el proceso de evangelización, la construcción del sentido de la imagen a partir de las prácticas cotidianas y el rito, combinado con la breve descripción de la pintura mural que se encuentra al interior del templo mayor del municipio de Turmequé, Boyacá. La pretensión de las siguientes líneas no es otra que la de hilvanar algunos posibles cruces analíticos que se refieren al papel del rito en la construcción de los sentidos híbridos originados en la capacidad creadora de la interacción y teniendo como telón de fondo el componente catequético de la imagen, validando tales propuestas con los ejemplos descritos de pintura mural.

#### **EVANGELIZACION Y CONSTRUCCION DE SENTIDO**

No es exagerado pensar que una de las condiciones del contexto sea la religión y que los individuos así como se adaptan al clima crucen un proceso de adaptación a la religión. De ser esto cierto serían los mitos, los ritos y las imágenes mecanismos que permitan corroborar la firmeza del proceso de adaptación.

“Una *imagen* es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en imagen. Debido a esto, si se considera seriamente el concepto de imagen, únicamente puede tratarse de un concepto antropológico... Los hombres y las mujeres aíslan dentro de su actividad visual, que establece los lineamientos de la vida, aquella unidad simbólica a la que llamamos *imagen*” (Belting, 2007: 14).

Es pertinente aclarar que las imágenes no son instrumentos acabados que cohiben la acción del individuo y limitan su creación. Son ante todo formas regulares de confirmar la participación en un grupo social, son susceptibles de mudanza en formas atractivas, contemporáneas o simplemente contextuales; esto sin perder el objeto por el que fueron creadas y la sacralidad con que son celebradas, en el caso de las representaciones religiosas.

Justo al referirse a los mecanismos que permiten sea posible el proceso de adaptación e interiorización, aparecen las imágenes como herramientas metodológicas que funcionan especialmente para dar a conocer y facilitar la interiorización de un precepto; en términos de esta investigación, son las imágenes herramientas pedagógicas que facilitaron la construcción de los códigos comportamentales legítimos durante la evangelización del Nuevo Mundo.

"En su contexto, la iglesia colonial partía del principio de que la pintura era uno de los principales mecanismos de cristianización. Además se la consideraba "libro abierto e historia muda". Esta expresión proviene de uno de los más importantes tratadistas del Siglo del Oro, Vicente Carducho" (Carducho, 1979: 350)

Es necesario recordar, para esta altura, que luego del Concilio de Trento el tratamiento de la imagen sufre una transformación, con la finalidad de evitar la idolatría, se exigía una nueva política de la imagen en la que éstas se asumieran como una representación y no

como el objeto mismo. Este asunto causó principal atención entre las autoridades eclesiásticas pues debían cuidarse de malinterpretaciones por parte de los indígenas hacia las imágenes que promovían su evangelización:

"Esta actividad coercitiva, tan propia del Barroco, formaba parte de los objetivos de la nueva política de la imagen tridentina: la transmisión de valores católicos que resultaron de la Contrarreforma. La difusión de estos reposaba en tres pilares: debían contener verdades dogmáticas; suscitar sentimientos de adoración a Dios, y, en consecuencia, incitar a la práctica de la piedad." (Borja, 2008: 33)

Estas 'prácticas piadosas' y tales 'sentimientos de piedad', configuran paulatinamente lo que se espera como adecuado en el sistema social. Para el caso de estudio que se profundizará a continuación el Juicio Final, el bautismo, la conversión de San Pablo, San Esteban y San Cristóbal, jugarán un papel fundamental en la conformación de la misericordia y las devociones católicas.

La implementación de la imagen procura persuadir por la representación lo que fue esquivo a la lengua. No por ello cambia la intención que se tiene sobre el método, cualquiera que este sea, música, pintura, escultura o discurso en latín, todos tenían la meta de generar un sentimiento en los fieles que les invitara a conmovirse, que suscitara acciones internas y espirituales, haciéndolos repudiar su politeísmo e inclinarse por una religión que ofrecía la verdad.

Especial dificultad causaron asuntos místicos como la transfiguración, la trinidad y la resurrección. Aunque la imagen se convierte en una herramienta pedagógica ante la imposibilidad de la comunicación, el lenguaje sigue siendo un elemento de discusión frecuente, al punto de ser uno de los temas más discutidos en los Concilios Provinciales de Lima:

"Para que los pueblos de indios, rudos todavía en la religión cristiana, puedan aprender con mas facilidad y mejor la doctrina saludable de la fé, y par que en todas partes se los enseñe con uniformidad, ha parecido bien, siguiendo los

vestigios del concilio de Trento, publicar un catecismo peculiar para toda esta provincia, por el que se enseñe á todos los indios, según su capacidad, y le aprendan de memoria, al menos los niños; y que en los domingos y festividades les repitan en al reunión de la misa mayor, y sino todo, al menos alguna parte, según mejor pareciere, de lo que resultará utilidad á los demás. Manda el santo sínodo á todos los párrocos de indios, en virtud de santa obediencia, y bajo pena de excomunión, que se sirvan en adelante de este catecismo en cuanto sea conforme al publicado por la santa sede apostólica, con exclusión de todos los demás, y que por él enseñen á sus feligreses. Y como que, para la salvación de los indios, no solo contribuye la conformidad de las cosas t sentencias, sino también las mismas palabras, se prohíbe que se use de otra versión que la que está en lengua cuzquense, ó aymarayea. Y para que la utilidad de esto se entienda también á los que se sirven de catecismo impreso en otra lengua, manda a todos los obispos, que en sus diócesis se traduzca inmediatamente por intérpretes idóneos y piadosos en los distintos idiomas que se hablen en cada una de ellas; y que sea por el obispo, sea recibido por todos, no obstante cualquier costumbre contraria." (Iglesia Católica,1859: Vol V. Cap II)

Genera esto nuevas relaciones de comunicación, en las que se explica la moral cristiana relacionándose con el cuerpo, la abnegación y el pecado.

Este asunto fue tratado por Robertson Smith, y asumido desde la descripción de las relaciones de comunión, generadas por el sacrificio y la relación entre el cuerpo y la sangre en la construcción de las relaciones totémicas. La relación de lo humano con lo divino puede verse reforzada en la convergencia de las creencias y los eventos rituales que siembran a su vez las distancias entre lo sagrado y lo profano. Justo esto es ejemplificado por la imagen del sacrificio de Abraham en la que se establece la relación de sangre y ofrenda como muestra indiscutible de total confianza y servicio a dios.



Así mismo Smith en su libro *The religión of the Semites*, considera que debe ser escudriñada la mitología clásica, pues antes que pensar en un mito fundador habría que dar importancia a un rito inicial sobre el cual se crean toda suerte de mensajes e historias. Afirma también que a los individuos les era obligación practicar un rito específico y respetar su sacralidad más no la creencia o devoción en el mito promulgado; tema completamente coherente pues si bien el primero en tanto práctica puede ser sancionado socialmente, el segundo en tanto convicción sólo puede ser juzgado por la conciencia personal en el campo de la fe.

En esta medida es muy complejo asegurar que en las imágenes del pecado original lo que se viera en la serpiente fuera efectivamente la representación de la tentación, la seducción, la intención incorrecta de ser como dios, es decir, la serpiente encarna la representación del espíritu de autosuficiencia y la no necesidad de la iglesia asunto totalmente pagano. Sin embargo, cómo asegurar que fueran estos los fundamentos de la representación y no otros; bien podían suscitarse motivaciones para peregrinar a Iguaque donde el padre y madre de los indígenas se convirtieron también en serpiente. Las coincidencias afortunadas o inciertas dejan un velo de duda en cuanto al campo de las representaciones se refieren. Y tal vez una de las pocas maneras en las que se pueda corroborar la efectividad de la catequesis y los procesos de conversión hayan sido por medio de los modos de comportarse, de pensar y de hacer el mundo.

Era función de la religión controlar, ordenar y dirigir la construcción de un tejido social basado en los valores y la moral cristiana. Y para ello utilizó las imágenes como aparataje de representaciones que diera a los nativos nociones sobre lo correcto y sembrara en ellos desprecio hacia lo profano. No en vano se encuentran entre las piezas que se mencionaran a continuación, imágenes del Juicio Final que dan pie a la reflexión sobre los actos que llevan a los hombres a ese temeroso destino o imágenes de redención en las cuales la muerte se antepone a la vida eterna:

“la vivencia religiosa está consecuentemente orientada hacia la decepción, la sorpresa y la incertidumbre. El problema entonces pasa a ser cómo mantener la

interacción social a pesar de la incertidumbre y las expectativas no satisfechas. La función de la religión no es todavía cumplida, como después lo será, con la ayuda de interpretaciones más bien atrevidas. La función se realiza a través de la *inmediata sacralización del problema*. Ejemplos de esto es convertir en tabúes puntos débiles del orden social, transiciones, hibridaciones, lo que no puede clasificarse, anomalías". (Luhmann, 2007: 84-85)

Casos de amancebamiento, blasfemia, injuria y brujería eran el común denominador entre indios sin bautizo, sin lengua y sin alma. La satanización de tales actitudes proponía como salida el martirio de los santos y el amparo de la iglesia que llegaba a los fieles gracias a los sacramentos. La experiencia religiosa pasaba por los eventos rituales católicos y prometía la vida después de la muerte, pretendiendo combatir un demonio salvaje que habitaba entre los montes, las lagunas y la tierra.

"La retórica clásica, asimilada durante los siglos XVII y XVIII, proponía cinco partes para que el discurso, en este caso visual, fuera persuasivo: la *inventio* (descubrimiento de argumentos que hacen plausible la causa), *dispositio* (orden y distribución de los temas), *elocutio* (correcta acomodación del discurso), *memoria* (retención del sentido de las cosas) y la *pronuntatio*"..."para cumplir con esta función devocional, el discurso visual llenaba con los tres grados de persuasión retórica que he señalado .... debía *enseñar, deleitar y conmover*. Para que esta consideración tuviera un mejor efecto, de los tres géneros clásicos del discurso retórico, de acuerdo con la causa que se defendía -el deliberativo, el judicial y el demostrativo- la producción de pinturas se incluía en este último, porque se trataba precisamente de esto, *demostrar vicios y virtudes*." (Borja, 2008: 42)

Las imágenes y los rituales religiosos intentaron posicionarse como la experiencia que controlaba la comunicación y la fórmula de interiorización del comportamiento. Esto explica la existencia frecuente de imágenes referentes al Apocalipsis, llamando la atención

que en algunos de ellos se representan los pecados capitales junto a la condena merecida según el caso.<sup>3</sup>

Para el periodo Colonial existía un interés principal por el estado de los templos y la dotación que en ellos se encontraba; se buscaba la participación de líderes como el cacique con finalidades que no se limitaban a los asuntos políticos y administrativos, incluso en algunos casos este era un vínculo importante para con la población y facilitaba la evangelización.

De este tipo de relaciones surgen denuncias, peticiones, documentos. Si bien fray Francisco de Carvajal escribía en la Nueva Granada un texto conocido como “La defensa de indios”, también inspiró a que Don Diego se pronunciara ante la Corona española encabezada con Felipe II con el memorial de agravios por la manera en que se gobernaba su territorio, encomienda heredada por ser un criollo mestizo, hijo de Pedro de Torres español y sobrino del Zipa de Tisquesusa.

Dentro del mencionado memorial de agravios se destacan las reflexiones sobre los trabajos en las encomiendas, los altos niveles de tributos y para este estudio llama en especial la atención su señalamiento sobre las iglesias y los ornamentos que en ellas se encontraban, siendo el sexto asunto del memorial el siguiente:

"Está mandado por cédula real de S.M. que los encomenderos tengan iglesias en los pueblos y repartimientos que les fueren encomendados, que tengan ornamentos y todo lo necesario para el culto divino. No se ha cumplido ni se cumple porque las iglesias que están en los dichos repartimientos sirven de cárceles privadas a donde prisionan los pobres indios como es notorio a los que han estado en aquellas partes". (Rojas, 1965: 55)

---

<sup>3</sup> Una imagen ejemplo de ello, se encuentra en la Iglesia de San Francisco en Bogotá. Otra imagen ejemplar es un cuadro que refiere al juicio final y se encuentra en la iglesia de la Compañía en Quito, bajo la consigna “Venid benditos de mi padre – apartaos de mi malditos”

Es posible mencionar que en la denuncia del cacique Turmequé se evidencia la importancia que tienen los templos, los ornamentos y las imágenes para los habitantes de las encomiendas. Estas representaciones no son exclusivas del campo espiritual, hacen su aparición en el escenario político, debaten sobre el orden social y los modos éticos debidos.

Así, son tan importantes las imágenes en los templos como las celebraciones que en torno a ellos se elevan, es decir, no es la imagen por sí misma la que tiene una importancia en el campo social sino el espíritu a ella conferido por los sujetos a través del rito. La importancia de la pintura mural no es exclusiva del orden artístico, ancla sus intereses en la función propia que ella ejerce para la configuración de prácticas.

### ***LA CUESTION DE TURMEQUE***

Bloques pálidos de piedra delinean una iglesia de estilo gótico, enmarca la entrada una puerta de metal verde con insignias de la virgen del Carmen. La fachada invitaría a pensar que en el interior hay dos menudas naves laterales, y una nave central. En la fachada, sobre la nave central, se encuentran seis arcos apuntados, distribuidos de la siguiente manera: el primero es la entrada principal del templo, que corona su punta una roseta ubicada en la arcada, en el segundo nivel tres arcos apuntados se encuentran en el triforio y luego en la torre central dos más que sostienen en el centro un reloj en el claristorio.

En las posibles naves laterales, que no tienen puertas menores, hay dos nichos enmarcados con arcos de medio punto, que permanecen vacíos. El borde exterior de ambas naves termina en un pináculo que sostiene una cruz.

Al ingresar se esperarían encontrar en el interior del templo un reflejo de la promesa indicada por la fachada del templo; sin embargo, se abre a la vista una iglesia con una sola nave. Del mismo modo, se esperarían encontrar las características imágenes que decoran las iglesias homónimas de la región, despertando de antemano la imaginación barroca que retuerce los ojos en las columnas salomónicas de los retablos dorados y rojos. Pero,

ninguno de estos casos ocurre, no hay similitud entre la iglesia principal del pueblo y las de los municipios próximos<sup>4</sup>, la imaginación no viaja por los ríos barrocos y la vista de los espectadores permanece impávida ante la expectativa aguardando sea contestada la pregunta por el lugar de las imágenes.

Turmequé, un municipio con 7.347 habitantes ubicado al occidente del Departamento de Boyacá en la Provincia de Márquez, ha sido conocido tradicionalmente por ser cuna del tejo y un lugar de importancia histórica por la presencia del cacique Don Diego. Cuenta el pueblo con tres edificios religiosos importantes; el humilladero, la capilla de Nuestra Señora del Rosario y la iglesia parroquial, a la que corresponde la descripción anterior.

Éste es uno de los pueblos boyacenses que no cuentan con una orden de creación colonial, ni fecha de fundación como encomienda, pueblo de indios o sitio de blancos. (Herrera, 2007: cap 1).

Habitaban allí nativos pertenecientes al pueblo *muiska*, también llamado como *mosca* por los colonizadores, término difundido por el padre Lugo quien escribe el primer diccionario de la Nueva Granada que hace referencia a la lengua nativa llamada “mosca”<sup>5</sup>. Vale mencionar que la importancia de este primer acercamiento a la lengua local fue uno de los avances que más contribuyeron en la evangelización de los indígenas. Años después el padre José de Acosta sería uno de los promotores en el aprendizaje y evangelización en la lengua originaria, abriendo con ello un debate en el virreinato del Perú, que traería repercusiones a toda América.

A 45 Km de Tunja capital del departamento, Turmequé se erigió como un escenario ejemplarizante en las relaciones entre los colonizadores y los caciques de la cultura indígena, al demostrar el reconocimiento de Don Diego de Turmequé como uno de los caciques más influyentes del territorio incluso distinguiendo su mandato, que logro

---

<sup>4</sup> En la cabecera municipal se encuentra también una capilla menor que se ubica cercana al cementerio. Ella conserva retablos y pinturas barrocas a diferencia del templo mayor.

<sup>5</sup> Para ver más sobre este asunto, puede revisarse: el libro de Fray Bernardo de Lugo, Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamado mosca. La versión original de 1619 se conserva en el archivo del Colegio Rosario de Bogotá. Fue editado nuevamente en 1978 y 1979.

alcanzar la corte española no sólo para entregar regalos exóticos al rey, también para exponerle los casos de explotación a los que estaban sometidos los habitantes de su territorio al otro lado del mar.

En los últimos 25 años, el pueblo ha adquirido reputación por una nueva característica: contar en su templo principal con algunas de las exiguas pinturas murales del país<sup>6</sup>. Éstas fueron descubiertas en un proceso de remodelación de la iglesia, al encontrar las imágenes se dio parte a las autoridades quienes iniciaron un proceso paulatino de restauración y conservación dirigido por el Ministerio de Cultura y declarando el inmueble como patrimonio nacional en 1989.

En este proceso fueron retirados retablos e imágenes con la finalidad de permitir la exposición permanente de las pinturas murales, todo ello sin dejar de ser un asunto polémico entre los pobladores encontrándose con que algunos consideran el retiro de estos objetos como “una pérdida” para la comunidad, la parroquia y el patrimonio del pueblo.

Actualmente se encuentran las pinturas murales expuestas y restauradas, son 28 imágenes basadas en el Antiguo y Nuevo Testamento y sobre las cuales difícilmente se puede establecer un hilo conductor; se encuentran ubicadas entre el coro, la nave central, el sotocoro y el presbítero. Sobre ellas no concurre un análisis exhaustivo que hable de sus significados, su lugar dentro del arte, y la reputación que generen los trazos. No existe tal estudio y éste tampoco pretende serlo. Sobre el cuerpo de imágenes nos interesa particularmente para esta investigación la importancia simbólica conferida a las imágenes, la construcción social del espacio desde las representaciones y el papel que logran éstas en la organización del pueblo, es decir, el lugar que ocupan estas imágenes en tanto que representación de una conducta.

Sin tener la certeza absoluta se presume que las pinturas pudieron ser realizadas por los Figueroa, asumiendo como verdaderos los periodos de su estancia en las ciudades de

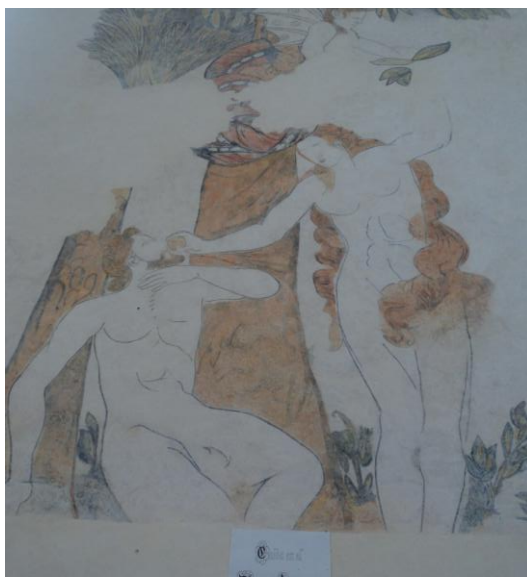
---

<sup>6</sup> Esto si se compara con la presencia de pinturas murales en virreinos como el de Nueva España o el de Perú.

Mariquita y Turmequé es posible cotejar tales lapsos con las fechas de creación de las pinturas encontradas en el templo mayor del pueblo. Adicional a ello, se ha encontrado que algunas de las imágenes están pintadas respetando las normas de pintura que Francisco Pacheco menciona en su libro *El arte de la pintura*, que a su vez fueron implementadas en pinturas atribuidas al taller de los Figueroa, en las que se evidencia el conocimiento y el respeto por lo permitido según el manual de pintura de Pacheco:

"La copia de estampas fue algo común e inherente al oficio del pintor. Allí encontraba modelos, temas e ideas para sus cuadros, de allí se nutría su imaginación y su visión tanto del arte como de la historia de sus personajes. A partir de estas estampas el pintor practicaba el dibujo, ejercitaba la anatomía y encontraba fórmulas para resolver problemas inherentes a esas representaciones: escorzos, posiciones y diferentes profundidades. Al respecto, el manual de pintura de Francisco Pacheco señalaba la invención como una de las herramientas más útiles al pintor, invención fundada en la copia." (Guarín, 1997: 22)

Tal es el caso de la imagen que corresponde a la caída del pecado original ubicada en el costado sur de la nave central muy cerca al arco toral, en la que se destacan Adán y Eva pintadas con cuidadoso esmero:



Ítem, se deben mostrar con respeto aquellas partes de las figuras desnudas, que la vergüenza y la honestidad encubren (Montoya, 2008: 18)

Las imágenes en el costado sur llevan el siguiente orden: presentación del Niño Jesús en el templo, la Creación, Adán y Eva (la caída del pecado original), la Anunciación (María y el ángel), la expulsión del paraíso (interrumpida por un nicho de pared), el sacrificio de Abraham, Adán labrando la tierra, Eva con sus hijos, Moisés en oración (con las tablas de los Mandamientos), el Arcángel San Gabriel con la bestia, la transfiguración del Señor y la milagrosa excarcelación de San Pedro (sector del sotocoro). (“Recuperan Joya de la colonia”, 2009)<sup>7</sup>

Es totalmente claro que la ubicación de las imágenes, su distribución y la presencia de ciertos pasajes bíblicos no es en absoluto desprevenida, con certeza tiene un fundamento y condiciona una misión. Busca la apropiación de los valores cristianos y para ello utiliza las imágenes como herramientas de evangelización. Tal aspecto responde a la encrucijada en la que se cruzan la imagen, la religión, la historia y la sociología.

Aunque el orden social es contenedor de los códigos de comportamiento y refleja la moralidad construida desde la religión, no descuida la administración de los actos que refrendan, instauran y renuevan la disposición de la fe. Ésta, siendo colectiva, pública y permanente requiere de eventos y ‘celebraciones’ que reafirmen el compromiso para con la religión. Tales actos ceremoniales son los encargados de que hábitos, costumbres y creencias permanezcan latentes en el entramado social, y puedan dar razón en el campo de la interacción y al mismo tiempo asegure el futuro de tales códigos.

No se puede, entonces, restar importancia al evento ceremonial que incita a los nuevos a seguir el orden propuesto, reafirma en los jóvenes los vínculos adquiridos y permite a los viejos la sensación del deber cumplido. Todos, juntos en un acto simbólico, se encuentran bien para apoyar, cuestionar o recrear el evento ritual que convoca las posturas divergentes, procuran acuerdos, sanciones morales y provisiona a las comunidades de

---

<sup>7</sup> Para ver la descripción de todas las imágenes del templo de Turmequé referirse al capítulo siguiente.



razones para seguir persiguiendo más allá de lo terrenal ese mezquino objetivo del espíritu. Según Tocqueville;

“la mayor ventaja de las religiones consiste en provocar inclinaciones totalmente contrarias. No hay religión que no sitúe el objeto de los deseos del hombre más allá de los bienes terrenales, eleve naturalmente su alma a mundos muy superiores al de los sentidos” (Tocqueville, 2002: 35)

Podemos, a partir de esta cita diferenciar entre la ‘religión institucional’ y ‘la religión del éxtasis’, entre los encuentros con la formalidad de la creencia y el espíritu que se desborda en la celebración del rito. Es justo en esta distinción donde el deseo de encontrar el éxtasis popular, el fervor de los creyentes, toma como punto de partida algunas de las imágenes religiosas del periodo colonial, buscando en ellas testigos que den fe de la acción y el orden social suscitado desde el pensamiento evangelizador.

La ‘religión institucional’ debe esbozar métodos generales, sencillos y prácticos que permitan la comunicación con ‘la religión del éxtasis’ y sólo desde la borrachera colectiva insistir en la certeza de la inmortalidad del alma. Justo en ese momento se pueden ubicar en el plano de lo inalcanzable las razones fundamentales que permiten, promueven y llevan a los sujetos a la convicción de la fe. No puede existir la institución sin la presencia del clímax en los individuos constantes y fervorosos; del mismo modo que estos no podrían existir sin un rito generador del desbordado sentir de encantamiento colectivo.

Juntos, institución y rito, tejen con los hilos de la interacción las formas del orden social, que toma partido en el pensamiento sistémico e influye en doble vía la construcción de la realidad. De un lado desde las prácticas cotidianas de los agentes que en ella inscriben sus acciones y de otro desde los dictámenes generales que pueden promoverse desde el control del poder.

Por ejemplo, desde la escatología la imagen del Juicio Final en el caso de Turmequé sobresale porque claramente hace mención a los acontecimientos que podrían eventualmente ocurrir en el fin de los tiempos. Pero ante todo porque de ella puede

comprenderse cuál es el comportamiento adecuado y para con quiénes debe ser practicado para acceder al reino de los cielos.



«Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria.

**32.** Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos.

**33.** Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda.

**34.** Entonces dirá el Rey a los de su derecha: "Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo.

**35.** Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis;

**36.** estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme."

**37.** Entonces los justos le responderán: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber?

**38.** ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo, y te vestimos?

**39.** ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a verte?"

**40.** Y el Rey les dirá: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis."

**41.** Entonces dirá también a los de su izquierda: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles.

**42.** Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber;

**43.** era forastero, y no me acogisteis; estaba desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis."

**44.** Entonces dirán también éstos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?"

- 45.** Y él entonces les responderá: "En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo."
- 46.** E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna.»

Esta cita claramente llama la atención sobre la forma correcta de ser cristiano, demarca una forma de comportamiento, incluso hipotéticamente delinearía el ideal de sociedad. Es necesario denotar especial interés por el papel que se otorga a la salvación, siendo esta una de las más importantes motivaciones en la evangelización y la práctica religiosa en La Colonia. El interés por la salvación fortaleció cofradías, implicó 'herencias y propago' sacramentos; bien porque San Cipriano lo había anunciado o porque el Sumo Pontífice lo había adoptado como dogma, estaba claro para los padres predicadores en el nuevo mundo que: "Fuera de la iglesia no hay salvación".

Es en esta medida que se antepone al debate sobre el orden social, el asunto sacramental. La urgencia de bautizar gentiles claramente se constituía en un tema central pues tal misterio implica llevar una vida completamente católica. Entrar al catolicismo supone como rito de 'iniciación' el bautismo; no es extraño que esta sea la primera imagen del costado norte del templo de Turmequé.



Tal importancia otorgada al evento fundacional de la fe, logra concatenar la postura pagana de los indígenas con la experiencia espiritual de los fundadores de la iglesia. Sin

importar las creencias de cada individuo todos podían ser bautizados para lograr la salvación y permitirse una vida regida por los mandamientos de dios.

Una segunda imagen inquietante para el caso que estamos estudiando, toma protagonismo en este instante. La excarcelación de San Pablo, refiere prudentemente a los indígenas y los advierte sobre la posibilidad de ser acogidos en la religión siempre y cuando éstos atiendan al cumplimiento de los mandamientos, al bautismo y a la negación del pasado hereje. Con seguridad no es fortuita la presencia del 'apóstol de los gentiles' en los muros de Turmequé.

Aun cuando se afirma la posibilidad de la vida eterna, se invita a la participación en los sacramentos y se anuncia la conversión espiritual, se hace necesario delimitar, modelar y ejemplificar la conducta de los católicos. Es por ello que aparecen en el interior del templo estudiado imágenes de santos mártires como San Esteban o Santa Catalina de Alejandría, quienes con su historia de vida ejemplifican el deber ser del cristiano que está dispuesto a dar la vida por la defensa de sus creencias. Siendo este un modo de ejemplificar el comportamiento y los patrones que deben ser repetidos, copiados, aceptados e interiorizados por los indígenas.

Puede incluso comprenderse que la formación del pensamiento social no es posible sin la referencia al contexto y el hacer permanente. Es decir, que la formulación teórica es posterior a la modificación del ambiente y que éste es el primer requisito para la construcción de conocimiento.

Esto con el ánimo de insistir en la práctica como hacedora del mundo material, como modificadora de las condiciones contextuales y como origen del pensamiento sobre la estructura; podría decirse en conclusión que la teoría es desbordada por el comportamiento estructural. No obstante, se conoce de antemano que tal comportamiento no puede ser comprendido sin la previa premisa de su existencia.

Por la razón anterior, la discusión sobre la construcción de la sociedad y la configuración del individuo queda para este caso suprimida, no porque se conozca de antemano la

respuesta a esta dicotomía sino porque tal pregunta no tiene cabida en una reflexión que empareja que la construcción de uno depende directamente del accionar del otro. No éstos en un campo de dominación donde se impone el discurso, porque tal pensamiento daría más fuerza a alguno de los dos campos. La sociedad configura los individuos en tanto que estos son configurados por ella en igual proporción.

La relación entre individuo y sociedad determina los términos de la acción y no a la inversa, siendo así que el individuo se consolida como el espacio de operación de la sociedad, por tanto éstos son el todo en sí mismos siempre y cuando sean vistos como vehículos del acto. Un espacio en el que pueden ser estudiados en marcha son las prácticas cotidianas dado que ellas indican sobre la autonomía del sujeto y sobre la coerción de la estructura.

Las prácticas cotidianas son un conjunto extenso de difícil delimitación que De Certeau denomina 'procedimientos', estos son esquemas de operaciones y manipulaciones técnicas, no se puede definir pero sí se puede establecer su funcionamiento frente al discurso, la experiencia y el tiempo. Lo que está en juego es la condición del análisis y su relación con el objeto. (De Certeau, 2000: II parte)

Los individuos que escudriñan la imagen la convierten en un *objeto* al que cuestionan, preguntan, analizan, interlocutan y *hacen*; mientras que la ideología católica que planea la forma adecuada de hacer la evangelización, parlotea, estudia, describe, habla y *piensa* un *objeto* que ya ha sido configurado en el campo de las prácticas gracias a los rituales de interacción de los individuos, la coherencia entre el *hacer* y el *pensar* fue el efecto del suceso de la interacción en las encomiendas y no fruto de una característica planificada por la iglesia o resultado de la imposición violenta.

Aun cuando se esclarece la existencia de las prácticas y se reconoce que son ellas quienes organizan las discontinuidades y resuelve los inconvenientes en las operaciones heterogéneas, sigue siendo poco claro el modo en que las prácticas se llegan a legitimar. Para resolver tal embrollo podemos acudir a Bourdieu quien afirma que en las estrategias hay principios implícitos, acuerdos tácitos que son comúnmente aceptados por los

individuos quienes los asumen como parámetros que permiten direccionar la interacción, o *el juego*. Es necesario recordar que las estrategias para Bourdieu son lo que para De Certeau son las prácticas.

Según Bourdieu, el *habitus* es el lugar invisible donde las estructuras se invierten en la interiorización, para luego esta escritura ser exteriorizada bajo la forma de prácticas que tiene una apariencia engañosa y de improvisaciones libres. Las categorías analíticas expuestas por este autor y analizadas en el volumen I de *La Invención de lo Cotidiano* por el francés Michael de Certeau, permiten identificar cómo las imágenes religiosas pueden ser producidas por las alteraciones sufridas en el proceso de la práctica. En términos más simples, que las transformaciones en las prácticas confieren variaciones a la noción de imagen.

"Bourdieu reconoce en ellas (prácticas o estrategias) algunos procedimientos esenciales:

a) La Polivalencia: la misma cosa tiene empleos y propiedades que varían según las combinaciones en las que entra a formar parte;

b) La Sustituibilidad: una cosa siempre puede ser reemplazada por otra, debido a la afinidad de cada una con las demás en la totalidad que representa;

c) La Eufemización: hay que ocultar el hecho de que las acciones contravienen las dicotomías y las antinomias representadas por el sistema de símbolos. De esta "eufemización", las acciones rituales proporcionarán el modelo al reunir los contrarios;

d) La Analogía: cimentaría todos estos procedimientos que son transgresiones del orden simbólico y de sus límites que imponen. Pero transgresiones disfrazadas, metáforas insinuadas, y, en esta misma medida, recibidas, consideras como lícitas ya que al lesionar las distinciones establecidas por el lenguaje las respetan." (De Certeau, 2000: cap. IV)

Bajo estas categorías puede ser vista la pintura mural del templo de Turmequé.<sup>8</sup> En éste, las imágenes se transforman según la cosmovisión de las comunidades, se contraponen a sus dioses, se mezclan con sus historias para incorporar en la imagen los dejos de su mitología. Ocurren entonces la *polivalencia*, la *sustituibilidad*, la *eufemización* y la *analogía*. Sin pretenderlo como pensamiento inicial, la presencia de estas imágenes en el templo mayor del municipio logra crear modelos de sentidos dobles, en los que se presentan los fenómenos mencionados por Bourdieu, dando paso a un pensamiento que narra de transculturación y zonas de contacto en el análisis del mestizaje<sup>9</sup>.

No es completamente razonable proponer un resultado acabado sobre la significación en la composición de las imágenes del templo de Turmequé. Sin embargo, es posible establecer algunos parámetros que aglutinan las imágenes, las ordenan y dan como propuesta un ritmo interno. En el costado norte se pueden distinguir todas aquellas imágenes que hablan sobre el martirio, la conversión, que promueven la fe profunda y orientan el oficio de ser un buen cristiano. Por el contrario, en el costado sur del templo aparecen todas las imágenes relacionadas con el origen del pecado y sus consecuencias, el sacrificio y las normas entregadas por dios.

En general, aunque se hace imposible distinguir una línea única de pensamiento, se puede presentar como hipótesis los sentidos catequéticos expuestos anteriormente. Las pinturas murales encontradas en Turmequé dan razón de la imagen como artilugio implementado en la evangelización que logra ser interiorizado por elementos rituales como los sacramentos.

Con seguridad, es necesario ahondar mucho más en la interpretación de las imágenes y su relación con la cosmogonía local, no obstante la finalidad prima de este trabajo es el de estudiar la función social de la imagen religiosa en tanto que esta permite la interiorización y la apropiación de las experiencias de fe.

---

<sup>8</sup> Es importante recordar que las imágenes no son en ningún momento un conjunto inactivo, su construcción se hace permanentemente y tiene significación tanto en lo que busca representar como en aquello que genera sin proponerlo.

<sup>9</sup> Se profundiza en el capítulo siguiente la conceptualización sobre las zonas de contacto y la transculturación.

## **CAPÍTULO 2 ½**

### **EL CUERPO DE LAS IMÁGENES**

#### **Nota al lector:**

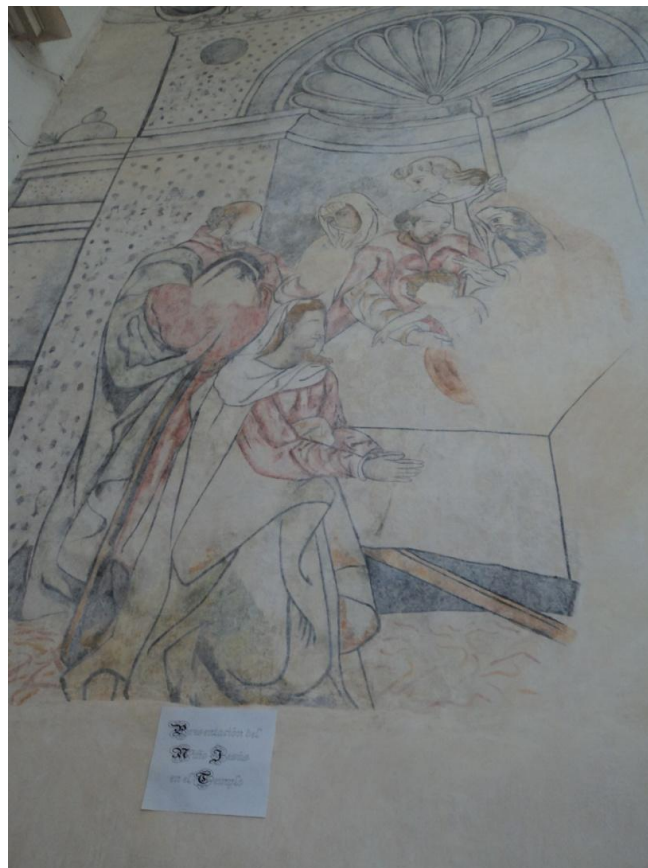
El presente capítulo se encuentra entre la independencia del segundo y la creatividad del tercero. Si en el capítulo anterior se concentra el análisis referente a la pintura del templo mayor de Turmequé y se menciona para ello de forma libre algunos ejemplos, para modular la comprensión del ejercicio iconográfico en este espacio se encontraran todas las imágenes estudiadas en el templo y las descripciones que les corresponde.

Este trabajo de artesanía es en realidad lo que ha permitido la existencia del capítulo dos, es por eso que debe comprenderse que sin este escenario hubiese sido imposible la producción del análisis y posterior presentación. Tras este grupo de descripciones se encuentra una inquietud metodológica que recalca la importancia de utilizar la imagen como documento que permita la producción de conocimiento en el campo de la sociología. Trabajo de campo, repetidas visitas al templo, trabajo de archivo y triangulación han tejido con delicadeza este producto, dando como resultado la propuesta semiótica que se encontrará a continuación.



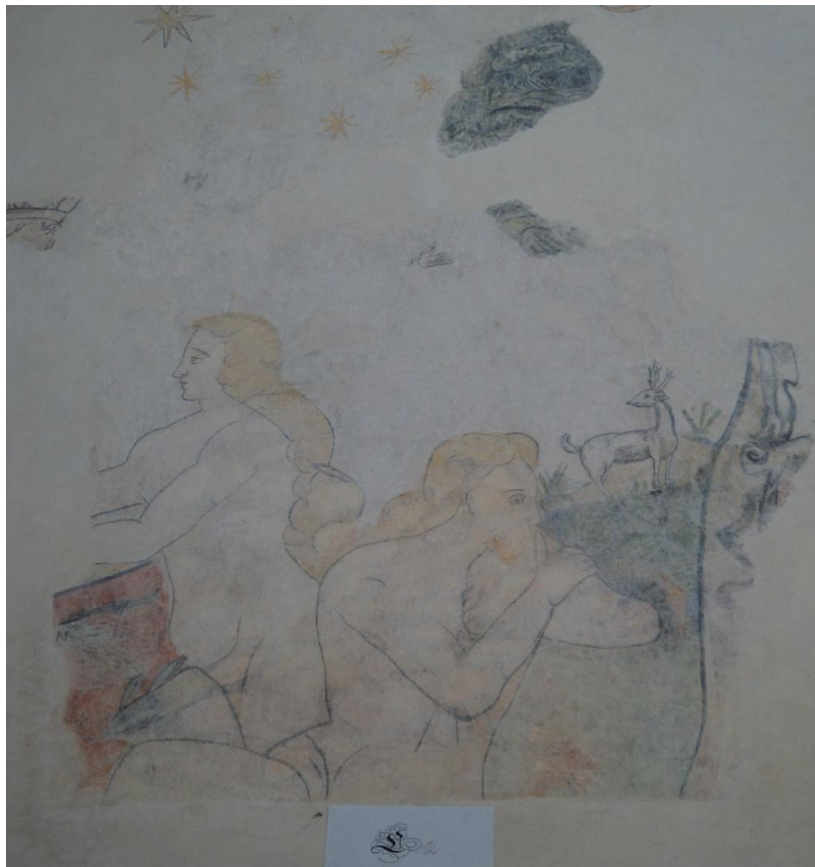
## La presentación del Niño Jesús en el Templo

En esta imagen tiene como locación un arco de medio punto, con una forma aconchada en la parte superior, en él se concentran 6 personas mayores y un niño. Probablemente hay dos mujeres en la escena ambas con vestidos rojizos, cabello dorado y manto blanco sobre su pelo. Un hombre de edad mayor con cabello y barba gris tiene una capa verde y un vestido de color rojizo, del mismo modo que uno de los hombres que sostiene el niño. Al lado de este, otro con barba abundante acerca su mano derecha a la cabeza del menor, su vestimenta es de color café y cubre su cabeza. En la parte posterior se encuentra un hombre joven que sostiene en su mano izquierda una vela encendida. En cuanto, a la figura del niño están presentes en la imagen la cabeza sin los detalles del rostro la mano derecha y el torso.



## La Creación

Esta imagen acude a la referencia nocturna pues se presentan en el cielo, alrededor de 12 estrellas y una luna creciente con un ojo en el centro del espacio oscuro. Aparecen en el primer plano dos personas, que hacen referencia a Adán y Eva, él delante de ella. Ambos aparentan estar desnudos y pintados con cuidadoso esmero, Adán sostiene su mirada hacia el lado opuesto al de Eva. Sobre ellos aparece diminuta un ave blanca, y detrás de Adán un venado que gira su cabeza a la misma dirección que mira Eva.



## Adán y Eva

Esta imagen se desarrolla bajo un árbol que hace referencia al del fruto prohibido mencionado en el Génesis, contiene abundantes frutos entre rojos y amarillos. Sobre el árbol se encuentra un ser, al que no se le puede determinar el sexo, con orejas puntiagudas, nariz grande y afilada, tiene alas con nervaduras, similares a las de un murciélago o un dragón.

Aunque la imagen esta interrumpida, se puede pensar que hay un contacto entre las manos de este ser y una mujer – con seguridad es Eva, y quien eleva sobre la altura de su cabeza su mano izquierda, mientras con la derecha ofrece a un hombre –seguramente Adán- uno de los frutos del árbol que es acercado a su boca, éste se encuentra sentado, próximo al árbol. Ambos aparecen en esta escena desnudos, Eva aparece ligeramente cubierta con su cabello. Aunque la imagen ha sido recuperada en su mayor parte, están ausentes los detalles de los rostros de Adán y Eva, de igual manera desapareció el fragmento en el que el sujeto alado tiene contacto con Eva.



## La Anunciación

En este fragmento aparece un atril sobre el que se sostiene un libro; tras el atril esta una persona de la que no se conserva trazos sobre la altura de los hombros, por lo tanto es imposible determinar su sexo por el rostro. Pero por el contexto de la imagen se puede decir que es la virgen María. Lleva una túnica con un color rojizo, una cinta a la altura de la cintura, y una capa de color verde que cae sobre su hombro izquierdo. Sus brazos están flexionados, sus manos están elevadas y abiertas. Junto a la imagen de la virgen, esta sobre unas nubes un ser del cual no se conserva el rostro, tiene un vestido rojo y una túnica verde; una de sus manos están señalando hacia el cielo, mientras que la otra entrega a la imagen de la virgen un ramo de olivo justo entre las dos manos se encuentra en la parte superior un ave blanca no recuperada en totalidad.



### La expulsión del paraíso

La imagen esta interrumpida por un nicho de pared, sin embargo se conserva algunos fragmentos de la imagen. Aparece con claridad un árbol, similar al mencionado en la caída en el pecado original, sobre el árbol hay un conjunto de nubes, en ellas aparece un ángel, que sostiene en su mano derecha una espada, mientras que con la izquierda hace una señal. Bajo las ramas del árbol se concentra una persona que tiene cubierto el cuerpo con una manta café y blanca.





## El sacrificio de Abraham

Esta pintura se conserva en su totalidad lo que permite tener claridad para su interpretación. Aparece un caldero en llamas, al lado de una mesa en la que se encuentra una persona joven arrodillada y cubierta levemente con una túnica roja. A su lado, se encuentra un hombre mayor con vestidos rojos, una capa roja y barba gris, lo sostiene con la mano izquierda mientras que con la derecha eleva un cuchillo que es detenido por un ángel.



### **Adán labrando la tierra**

Es un Adán cubierto, que se encuentra inclinado sobre una de sus rodillas, con sus manos sostiene un báculo, o posiblemente una herramienta para labrar la tierra. Su vestido es naranja y parece desgastado y rasgado.



## Eva con sus hijos

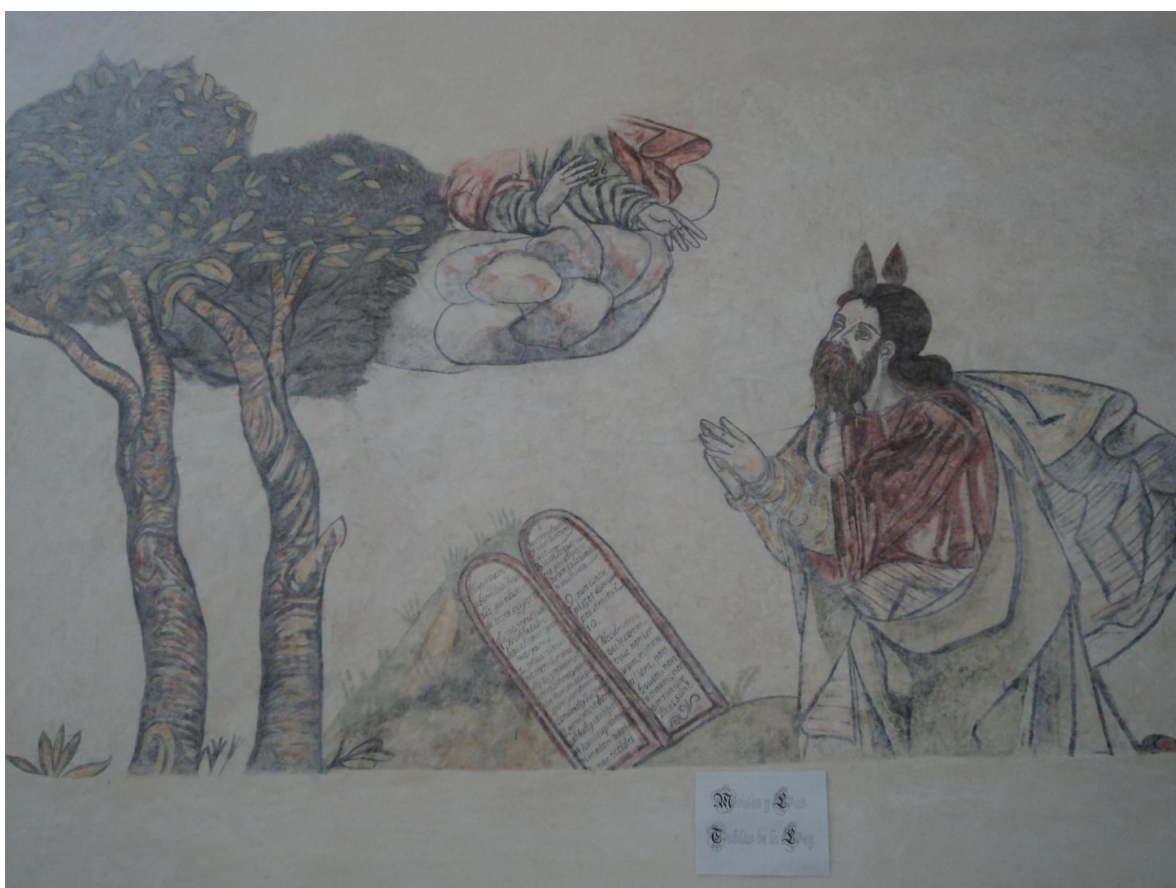
La escena se conserva en totalidad, refiere a una mujer que sostiene a dos niños en sus brazos, uno de ellos esta recostado en su hombro derecho, el segundo esta sobre su pecho, frente a su seno izquierdo, está cubierta en su totalidad, con un vestido deteriorado e improvisado.





## Moisés en oración

Sobre dos árboles, se encuentra entre nubes, unas manos que señalan a un hombre de vestido rojo, túnica verde y barba oscura, quien se encuentra arrodillado frente a dos tablas en forma arqueada que descansan bajo las manos que están en nubes. En estas tablas se registra en latín parte de los mandamientos. Lo que nos hace pensar que es la oración en la que son entregados a Moisés los 10 mandamientos.



## El Arcángel San Gabriel con la bestia

Un personaje de color rojo que parece tener alas de dragón, cola, pies gruesos con uñas largas y negras; está bajo los pies de un sujeto con sandalias y armadura cubierta por una capa roja. Este que podría ser un arcángel esta sostiene en sus manos una lanza y una balanza inclinada a la derecha. La posición de los dos personajes da la impresión de que el segundo está humillando al primero tras una batalla.



## La transfiguración del Señor

Esta es una de las imágenes compuestas mejor restauradas del templo; en el centro se encuentra un hombre que hace referencia a Jesús resucitado que eleva la mano derecha señalando a una persona que se encuentra sobre una nube, y con la otra mano señala a Moisés, que se encuentra con las tablas de los mandamientos. Bajo los pies de Jesús hay tres personajes todos ellos con aureola, el personaje que se ubica a la izquierda de Jesús tiene barba oscura, vestido verde y túnica naranja. Los otros dos están a la izquierda de Jesús en la parte inferior uno de ellos parece hincado, tiene cabellos blancos vestido verde y túnica naranja, eleva su mano derecha hacia el cielo. Junto a él hay una persona tiene vestido verde y capa roja, e inclina su cabeza hacia el hombre de mayor edad que está señalando al cielo.



## La milagrosa excarcelación de San Pedro

En el primer plano de la escena, está un hombre que parece mayor con aureola y ropaje amarillo claro, cuenta con una cinta del mismo color del vestido a la altura de la cintura. La mano izquierda descansa a la altura de su vientre, mientras que a la derecha es sostenida por un ángel. En la parte posterior aparece un castillo en el que se destaca una reja, sobre ella hay una inscripción en latín.

Iniciando desde la cercanía al altar las imágenes que se encuentran en el costado norte de la nave son: Jesús descende de la cruz, Santa Catalina de Alejandría, San Esteban, la conversión de Pablo, juicio y decapitación de San Pablo, Santo Tomas de Villanueva, el juicio final (interrumpida por un nicho), San Cristóbal y Bautizo de Jesús.





## Santa Catalina de Alejandría

Pintura mural con proximidad al altar, ubicada en el costado izquierdo del arco toral, se encuentra completa en su totalidad, siendo una de las imágenes mejor restauradas y conservadas del templo. Es una mujer con cabello dorado, aureola y una corona con 7 puntas, cada una de ellas tiene forma de cruz en la parte superior. Tiene un vestido rosa, con un manto que lo recubre con una tonalidad rojiza más oscura. Tiene una cinta con nudo a la altura del vientre. Con la mano derecha sostiene una rueda con tres radios cada uno de ellos decorados en su terminación. En la mano izquierda sostiene una espada que se sostiene en el piso.



## San Esteban

De la imagen de San Esteban sólo se conserva la mitad del rostro. Lleva su cabello con un estilo franciscano o dominico, sin embargo de él se advierte una figura juvenil, tiene una túnica pálida de manga corta y altura hasta las rodillas, con borde amarillo en su pecho. Su mano derecha se apoya sobre lo que puede ser una roca o un pan. Se encuentra sentado sobre su pierna izquierda y con la derecha apoyada y flexionada. Sobre la imagen de San Esteban, en una nube o tal vez un velo, se encuentran dos hombres que pueden hacer referencia a Jesús y al Padre, por los rasgos y por la ubicación.



## La conversión de Pablo

Esta imagen está interrumpida por una de las ventanas del templo y se presenta de ella una pérdida transversal que impide distinguir el centro de la imagen ausentando con ello el ritmo posible de la imagen. Se pueden suponer en la imagen dos caballos; en el primero es posible identificar al jinete; es un hombre con vestido 'romano' que suspende una de sus manos en el aire mientras su torso gira hacia atrás, la parte superior de su cuerpo es cubierta por un manto de tono amarillo, en el pie que es visible se destaca una espuela, vale aclarar que es él quien encabeza la imagen. El caballo da una imagen de movimiento, está suspendido sobre sus patas anteriores.

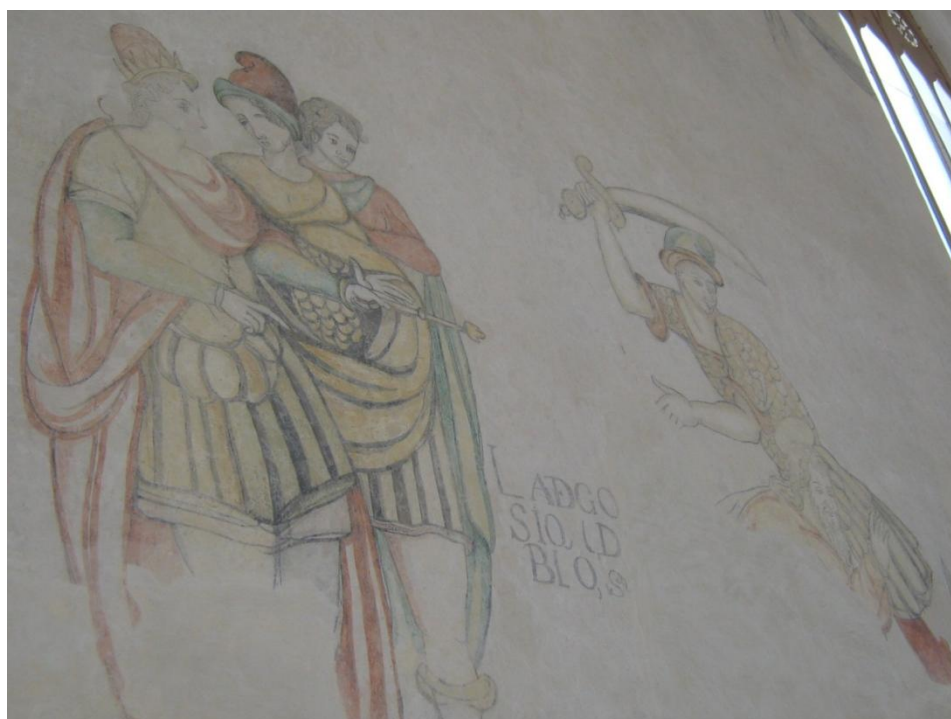
Tras él un caballo parece estar cayendo, sobre el caballo se encuentra posiblemente un hombre que cae de la montura. Se puede detallar una de sus manos sobre la cabeza del caballo empoderando un escudo y al lado derecho un pie a la misma altura lo que genera la sensación de caída, corroborada por el estribo libre que indica movimiento, aunque se desconoce el resto de la imagen. En el costado inferior izquierdo de la imagen se encuentran dos torres. Sobre las dos imágenes se encuentran unos rayos que parecieran ser de luz, sin embargo se desconoce su origen puesto que la imagen es interrumpida por la ventana.



## Juicio y decapitación de San Pablo

Esta imagen está compuesta por dos momentos, de un lado se encuentra tres sujetos, de derecha a izquierda, el primero sostiene una corona, un vestido decorado y suntuoso, con la mano derecha a la altura de la cintura señala con el dedo índice a la misma dirección que dicta la mano izquierda mientras sostiene el cetro. La persona del medio con actitud confidente y detallado vestido presta atención al primero. Y el tercero ubicado tras los dos primeros mira en la dirección señalada, que a su vez hace referencia al segundo momento de la imagen.

En el segundo momento de la imagen, se encuentran dos sujetos. El primero de ellos está vestido del mismo modo que el sujeto que parece ser confidente del posible rey ubicado en el primer momento de esta imagen; comparten lo que podría ser una armadura, sólo se distinguen en el color del 'gorro' pues el primero es rojo con borde azul y el segundo azul con borde amarillo. Este hombre levanta su mano empuñando una espada mientras un hombre de cabello largo y barba, hincado a sus pies, levanta una de sus manos en dirección de unas torres que bien pueden ser de un castillo ubicadas en el extremo derecho inferior de la imagen.





## Santo Tomas de Villa Nueva

Es una imagen que esta interrumpida, consta de tres personas, una de ellas luce tener el papel principal. Se puede sospechar que es un hombre dirigente de la iglesia puesto que en su cabeza esta la mitra que sólo puede ser llevada por obispos, cardenales y el papa, su alba con un cingulo lo cubre y luego un manto abierto, posible capa pluvial, se deja caer por los hombros, verde en su interior y rojizo con una franja decorativa dorada que decora el borde del manto, se distingue un vestido de tono amarillo bajo lo que puede ser el alba. En la mano derecha sostiene el báculo, mientras la mano izquierda se acerca a un joven que parece estar arrodillado ante él. Este joven es respaldado por una mujer que lleva vestido naranja, cabello largo y un velo en la cabeza.



## El juicio final

Es una de las imágenes de todo el templo más complejas y completas, aunque esta interrumpida por un nicho, puede tomarse de ella material suficiente para reconocer pasajes del apocalipsis, en este documento se encuentra dividida en tres imágenes grandes que guardan secuencia entre sí.



## Juicio final 1

Esta imagen tiene en la parte inferior un ángel con las alas abiertas, volando y tocando las trompetas del juicio final, sobre él, en una espesa masa de nubes, se encuentran 5 figuras. De izquierda a derecha el primero con manta roja y un vestido azul sostiene un libro en la mano derecha mientras la izquierda esta próxima al pecho. Justo al lado, con los mismos colores en el vestido y cubierta la cabeza, se encuentra otro sujeto sin ningún atributo especial visible. Sigue un hombre de gruesa barba con vestidos de colores rojo y amarillo, tampoco se distingue en él ningún objeto especial. En el extremo derecho se encuentra, sin rostro, un cuerpo con vestido rojo y amarillo, cruzando los brazos a la altura del pecho. En el centro de todos los personajes se encuentra un sujeto del que no se conserva la totalidad del rostro, este señala la escena siguiente que es la resurrección de las almas, con ambas manos demuestra la secuencia de la imagen, tiene barba y cabello largo, podría suponerse que es Jesús o bien Juan autor del apocalipsis.





## Juicio final 2

Esta imagen es continua a la anterior descrita. Se destacan en la imagen dos figuras centrales un ángel inclinado en el piso vestido con tonos azules y naranjas, de grandes alas, tomando por los brazos a un hombre sin vestido que parece salir de la tierra y podría estar sugiriendo un muerto. Detrás del ala izquierda del ángel se encuentran varias personas desnudas frente a otro ángel que sostiene una cruz alta, uno de ellos está saliendo de la tierra.

Al lado derecho de la imagen una mujer es socorrida por otro ángel que con su mano derecha levanta la mano indicando el cielo, mientras que a sus espaldas un demonio con alas de murciélago y rabo amenaza con algo que parece un báculo a un grupo de personas sin ropa.

La imagen es precedida por dos ángeles con trompetas que señalan el cielo, uno de ellos es interrumpido por una ventana del tempo mientras el otro permanece completo, sobre ellos se encuentra una nube y un arcoíris y sobre él un Jesús resucitado.



### Juicio Final 3 (detalle infierno)

El detalle sobre el infierno facilita examinar los componentes de la imagen que se encuentra ubicada debajo de las nubes que representarían el paraíso y la salvación. Nos encontramos con dos personajes principales, en lo que podría ser un primer plano. En el costado izquierdo de la imagen junto al nicho que interrumpe la secuencia, se encuentra un ángel con una de las trompetas de anuncio y un ser de cuerpo rojizo, con músculos abultados, alas con nervaduras similares a las de un dragón, cachos de chivo y un rostro no recuperado con la restauración. Fácilmente podría suponerse que esta figura hace referencia al demonio. Tras él se encuentran entremezclados llamas y cuerpos humanos que levantan sus brazos como pidiendo ayuda al cielo y al ángel de la trompeta ya mencionado.



#### Juicio final 4 (detalle demonio)

Este detalle se encuentra en la sección que hace referencia a la resurrección. En la imagen se encuentra un sujeto con actitud perturbadora que sostiene en sus manos y sobre la altura de su cabeza un objeto con el que amenaza a tres hombres desnudos que pueden ser, según el contexto de la imagen, muertos resucitados. Estos son agitados por un ser de alas similares a las de un dragón o las de un murciélago, con cola que llega hasta el suelo, el cuerpo desnudo y los tonos rojizos permite imaginar que refiere a un demonio.



## San Cristóbal

Es una de las imágenes del templo que perdió gran parte de sus componentes, de este solo se conservan parte del torso y las piernas de una persona que tiene descubiertas sus piernas desde poco más arriba de la altura de sus rodillas, un manto de color naranja es acompañado por una capa de color verde que coincide con el color de la cinta que lleva este sujeto a la altura de la cintura. El paisaje de fondo aparenta ser un desierto, deducible ello de los colores rojos y amarillos con que se pinta lo que pueden ser dunas. Este personaje sostiene un báculo de gran tamaño de color café que conserva algunos grabados en su cuerpo. Frente a este cuerpo se encuentra una imagen diminuta de un hombre que puede ser franciscano o incluso el mismo San Francisco, ello posible por la vestimenta y el cabello de su cabeza. Aunque la vela encendida que lleva en sus manos también podría hacer referencia a la orden de los dominicos.





## Bautizo de Jesús

En el sotocoro del costado norte se encuentra en cada cara del ángulo de la esquina, una imagen que hace referencia al bautizo de Jesús en el río Jordán, se encuentra un hombre al que no se le puede distinguir el rostro pues esta parte de la imagen no fue recuperada y al borde exterior del río un hombre arrodillado que está acompañado por una cruz alta, lo que hace suponer que se trate de Juan el Bautista. El paisaje que rodea al hombre cuenta con algo de vegetación verde, montañas y pastos, en un suelo que va de rojizo a amarillo. En la esquina superior izquierda hay un sol que sugiere fuerza.





### **CAPÍTULO 3**

#### **EL CASO DE MONGUI, UNA IMAGEN QUE FUERON DOS**

*"Cambiaron los dioses, el concepto del mundo y el modo de ver, pero la actividad artística o artesana siguió estando, como antes, al servicio de las grandes creencias"*

*(Gil Tovar)*

La intención del presente capítulo es la de construir un ejercicio de interpretación de un exvoto del siglo XVII, identificando en él una muestra de la transculturación que ha ocurrido en la representación religiosa. El presente texto está compuesto por tres segmentos, el primero de ellos se refiere al lugar de la imagen en la evangelización, el segundo a la composición del exvoto y el tercero al proceso de interiorización. La visión global de esta reflexión nos invita a pensar en la hibridez religiosa que se expresa como mixta en las formas de representación de la sacralidad.

#### **EL LUGAR DE LA IMAGEN**

Seguramente en diarios, registros de visitas y obras literarias se puede rastrear el espíritu de una época. Con seguridad entrevistar a los autores, leerlos entre renglones, saberlos entre líneas permitiría acumular información sobre algún periodo de interés. No obstante, en este caso el documento será la imagen y el reto al asumir su estudio late por hacer descifrable lo que constantemente parece de menor importancia.

Es permitir la imagen como registro y como una verdad, con ello queremos decir que la amplitud de su campo no permite rastrear exclusivamente los elementos que con propósito figurado fueron puestos en la escena, sino también los eventos, sensaciones, sentimientos y mociones internas, personales y comunitarias que registran, hablan y permiten dar cuenta de los acontecimientos cotidianos e irracionales.

Paradójicamente la imagen no sólo refiere al espectador sobre lo que este debe saber, también cuenta historias que se espera éste no descubra, no comprenda; esto quiere decir que para el caso que ahora nos convoca, las imágenes religiosas de la Colonia dicen tanto de las cosas que quieren que no se sepa nada como de aquellas sobre las que realmente se ha puesto intención divulgadora.

Vale la pena mencionar que el trabajo artístico que se realizaba durante la Colonia Neogranadina, contaba con escuelas considerablemente pequeñas si se comparaban con las labores adelantadas en Quito, Cuzco y México. Nos referimos a una pintura que si bien pretendía seguir manuales de pintura como el de Pacheco y buscaba respetar los parámetros permitidos, también estaba rezagada en las tendencias y los cambios que en Europa se producían. No con ello quiero decir que el nuevo mundo no conociera tales cambios, pero sí que su implementación allí era retrasada.

"Los primeros artífices llegados a nuestro medio carecían de los conocimientos adecuados para transmitirlos una versión real de los acontecimientos artísticos peninsulares; y en el momento de actuar, se dejaron guiar más por su recuerdo, libre inspiración, influencia del medio y mezcla de elementos, que por un proceso cronológico histórico - artístico. La resultante de sus obras creó algo que podría llamarse un híbrido hispanoamericano" (Gómez, 1968: 4)

Francisco Gil Tovar en su libro "El Arte Colombiano", hace referencia a cuatro tendencias artísticas características del periodo colonial aclarando que tal calificativo debe ser utilizado al hacer relación a los términos políticos y administrativos de un periodo histórico llamado Colonia y no a una corriente artística. Por su parte, menciona estilos posibles que afloran durante el periodo colonial sin ser por ello correcto llamarlos a todos como tal. Menciona una línea hispánica y criolla, una mestiza, una virreinal y concluye con la llamada popular. Según este autor es posible distinguir entre ellas algunas

características. Considera que la corriente hispánica y criolla está marcada por el interés de sostener los temas europeos, se refiere en este espacio a aquellas figuras que fueron traídas del antiguo continente o creadas en los talleres locales imitando formas flamencas o italianas.

Con seguridad uno de los escenarios más interesantes para los estudios de las ciencias sociales aparece cuando se da el encuentro entre dos culturas distintas, aún más cuando se entrevé en las partes un juego por el control del poder. Es el arte religioso un arma que no solo evangeliza mediante la repetición de oraciones, también interviene en la forma de ver y hacer el mundo. Cuando Gil Tovar se refiere al arte mestizo sin titubear involucra las partes que lo componen y menciona así:

“Pero cuando en rigor se habla de un ‘arte colonial’, hay que referirse a un arte mestizo, pues lo peculiar de la expresión producida en los territorios coloniales son las influencias mutuas de lo aportado por la cultura conquistadora y la conquista, es decir, mestizaje”. (Gil Tovar, 2002: 47)

Posterior es el arte virreinal en el que se pueden enmarcar todas las obras creadas en el siglo XVIII desde su segunda mitad, realizadas por las elites criollas que en la mayoría de los casos no dista mucho de las tendencias llevadas a cabo en la pintura europea. Tienen como marco de referencia los grabados que llegaban a América sobre los cuales se creaban, fusionaban e imitaban imágenes que para este periodo sostienen una indudable influencia francesa.

Pero de las cuatro categorías mencionadas en El Arte Colombiano es la última, la denominada popular, una de las más interesantes cuando se indagan por las prácticas culturales relacionadas a la imagen religiosa y cuando se pretende rastrear la función social de la imagen en el entramado social. No puede ser mejor explicado a las palabras del autor:

"Simultánea a las actitudes citadas se manifestaba, siempre viva, la corriente popular dedicada a la producción piadosa y sencilla de imágenes religiosas más para el ámbito doméstico que para las iglesias; pues mientras éstas podían contratar los servicios de pintores y escultores profesionales, las gentes devotas que vivían alejadas de las poblaciones más activas donde se encontraban los talleres de los imagineros de profesión encargaban la representación del Crucificado, de la Virgen de su devoción o de los santos patronos, o la figuración de milagro sucedido o deseado, a cualquier devoto aficionado quien, ayuno de conocimientos técnicos y muy poco ducho en las habilidades del oficio, ponía su buena voluntad y su fe en las obras." (Gil Tovar, 2002: 53)

Radica acá el interés por prestar particular atención a los exvotos, que al ser considerados por su trabajo rústico y lleno de devoción nos despiertan principal interés por el rito de adoración y los mecanismos utilizados comúnmente para estar en sintonía con la deidad. La pintura desprevenida y el deseo de agradecer dan como resultado imágenes fecundas en simbología de interacción.

### ***LA COMPOSICIÓN DEL EXVOTO***

Los exvotos encarnan el intercambio entre fe y favor que diseña la religión. En el afán por interactuar con las deidades los individuos han buscado modos de establecer tal relación y hacer conocer a su dios sobre la devoción y al mismo tiempo hacer de público conocimiento su simpatía espiritual. Por supuesto tiene implicaciones piadosas y espirituales en la sensación de reciprocidad y dialogo con lo sagrado, pero adicional a ello sostiene un lugar en el mundo terrenal y proporciona status al individuo que lo ofrenda.

La gracia de dar las gracias nace en la necesidad de 'pagar' por los milagros y favores recibidos; no obstante, su función no se limita al agradecimiento personal, implica también un mecanismo de educación y escarmiento público en el que se hace referencia a

la importancia del intercambio, el valor del agradecimiento y el poder infinito y milagroso de la deidad.

Las herramientas que permitan dar las gracias han sido diversificadas, adaptadas y modificadas según el contexto; en el valle *mēxihcah* se daba las gracias a las deidades a filo de obsidiana, suponiendo que la sangre derramada alimentaba al dios sol y permitiendo con ello el nacimiento de nuevos ciclos solares. Por su parte algunos pueblos andinos de sur América derramaban chicha en la tierra como muestra de gratitud por las cosechas recibidas.

Han existido distintos mecanismos que permiten dar a conocer los sagrados privilegios recibidos; también ha ocurrido la sanación de enfermedades, en Centroamérica es frecuente encontrar en láminas de metal con siluetas humanas con el ánimo de representar cuerpos o miembros que han sido afectados por enfermedades y milagrosamente sanados con la intervención de algún dios. En Colombia, partes del cuerpo en cera se exhiben por los caminos de peregrinación, estos son rezados, adorados y donados con especial devoción a dios o sus agentes en la tierra, representando con ello el agradecimiento por la sanación o tranzando de antemano una acción de confianza en la sanación.

Sin embargo, estos ejemplos no son los únicos elementos 'didácticos' para encontrarse con el dios, el agradecimiento a partir de tejidos, cantos, historias, alimentos, sonidos e imágenes pululan como expresiones religiosas. Entre estas formas de representar favores es decir, entre estas *ex-gratia* se caracterizan las pinturas en las que se permite el recuento de los motivos que movieron a la realización del cuadro, los detalles sobre el milagro y el agente religioso que ofertó del favor sagrado. Resultan interesantes estos modos de agradecer porque han sido constantes en diferentes lugares de América, y se ha conservado como una forma válida para expresar gratitud desde el periodo colonial hasta la actualidad.

Es posible afirmar que existen elementos comunes entre los exvotos pintados del periodo colonial y los contemporáneos siendo estos -más allá de su existencia en pro de la interacción con lo sagrado –una de las expresiones más populares y cercanas a la cotidianidad de los sujetos favorecidos. Así se encuentra que un exvoto colonial que agradece por la recuperación de algún sujeto importante dentro de la élite criolla, tiene relación con el exvoto en el que se agradece por la recuperación de Frida Kahlo en 1925. La pintura desprevenida, la intención de agradecimiento, la ausencia de técnica, la devoción y el modo de representar son algunos de los elementos comunes entre este tipo de pinturas aun cuando se hable de momentos históricos distintos. Es claro también que los exvotos responden en primera medida al contexto cercano del sujeto que lo ofrece, entre el abanico de favores es posible encontrar exvotos que hablan sobre los ataques del 11 de septiembre de 2001, sobre relaciones sentimentales o sobre enfermedades incurables<sup>10</sup>.

Los exvotos que reflejan la importancia del agradecimiento y dan fe de la conversión al cristianismo son considerablemente comunes en el periodo colonial. Tal es el caso del exvoto ubicado en Monguí, un pueblo del departamento de Boyacá caracterizado por ser lugar de expansión de la fe y pueblo de conversión de indios, este exvoto da razones para considerar el lugar como un escenario importante de educación en los valores católicos.

Sin marco suntuoso y con colores desgastados, en un retablo sencillo el exvoto de Monguí cuenta la historia de una mujer que proporciona protección a sus hijos y su hogar al enfrentarse a un tigre de gran tamaño del que se supone quería lastimarla, ella arrojó sobre el animal una masa caliente que provoco su muerte instantánea. La mujer atribuye la salvación aun milagro otorgado por la Virgen de Monguí a quien recordó porque en días anteriores le habían pedido colaboración monetaria para la construcción de un templo en su honor.

---

<sup>10</sup> Para revisar algunos de los exvotos mencionados ver Anexo 1

No tiene más de 80 cm de ancho con 50 cm de alto y se encuentra ubicado sobre el marco de una puerta de madera en lo que ahora es el Museo de Arte Religioso de Monguí y lo que en su momento fue un conjunto conventual franciscano, que desborda las dimensiones del pueblo.



En la decorada entrada de la nave central de la catedral del pueblo se encuentra una réplica del exvoto mencionado; mucho más vivaz y con colores brillantes permite distinguir su fecha de creación, contraponiéndose a otro exvoto que se encuentra justo a la misma altura en el costado derecho de la misma nave.

Aunque el exvoto no está intencionalmente iluminado y no se ha generado para su veneración un espacio exclusivo en el que sea posible la ofrenda de veladoras y esencias; si cuenta con un papel en la función de la iglesia. Su presencia a la entrada tal vez da señales del compromiso de la institución por entablar la religiosidad y sembrarla en el pensamiento de cada individuo.

Con ello la evangelización no es un asunto exclusivo para esclavos e indios, sino una fuente de testimonios de salvación, que relatan la misericordia de dios, atestiguan su bondad milagrosa y dan razón de la importancia de la conversión al catolicismo, cuando el propósito es el de agradecer por alguno de los favores los exvotos son comunes a varias clases sociales, si bien cambian en algunos casos la composición y calidad del trabajo, la esencia se mantiene en la idea de gratitud, justo esto lleva a ubicar en la misma categoría los exvotos mencionados y aquellos que se encuentran en la biblioteca del Colegio Mayor de San Bartolomé, donde los personajes ilustres donaban un exvoto como forma de correspondencia.

Con seguridad la idea sobre el intercambio entre fe y favor se mantiene en las relaciones con la deidad, sin embargo, lo que está presto a transformaciones es la forma de concebir y representar estos mecanismos de agradecimiento. Que si bien afirman la fe de los donantes, también implican un reconocimiento de estos en la comunidad. No puede pensarse por ello que los exvotos –en cualquier modalidad- son instrumentos de fe en una única vía, por el contrario tienen cruces de significación versátiles, de un lado demuestran la fe del creyente ante la institución religiosa, de otro da testimonio comunitario ejemplificando el modo de acercarse a dios y por último, tranquiliza el espíritu del donante que considera se acerca al idilio construido en la religiosidad.

Monguí es un municipio ícono del departamento de Boyacá que ha sido reconocido por dos elementos constitutivos de su identidad, de un lado la denominación como uno de los pueblos más bellos, refiriendo con ello a su arquitectura colonial; y por otro lado, por ser el lugar en el que se encuentra la virgen patrona de Boyacá, siendo esta una de las devociones más importantes de la región y convirtiendo el templo en uno de los santuarios de peregrinación. Sobre los cuales se conserva la siguiente declaración:



"Con el Nombre de Santuario se designa una Iglesia u otro lugar sagrado al que, por un motivo peculiar de piedad, acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar.

... En los Santuarios se debe proporcionar abundantemente a los fieles los medios de salvación, predicando con diligencia la palabra de Dios y fomentando con esmero la vida litúrgica principalmente mediante la celebración de la Eucaristía y de la penitencia, y practicando también otras formas aprobadas de piedad popular.

... En los santuarios o en lugares adyacentes, consérvense visiblemente y custódiense con seguridad, los exvotos de arte popular y de piedad" (Juan Pablo II Papa, 1983: 733-736)

Desde el silencio y con la luz que apenas regala la entrada, el exvoto de Monguí se ubica en este lugar declarando que todos tienen la posibilidad de ser salvados a cambio exclusivamente de la fe y la confianza en la deidad y sin importar su condición anterior, es decir la condición de infiel.

Con una típica construcción colonial, el ordenamiento del municipio se transforma con la participación en el paisaje del conjunto conventual de posesión franciscana; orden encargada por la autoridad del momento para la evangelización de los indígenas pertenecientes a las encomiendas de la región. Es necesario evidenciar que la presencia de una obra con tales dimensiones no pretende exclusivamente la conversión de los infieles locales, la tarea es mucho más ambiciosa: robustecer en Monguí la fe supone controlar parte del oriente Boyacense, crear un lugar de abastecimiento, descanso y control para la orden, y establecer un referente en la expansión evangelizadora del llano<sup>11</sup>.

Con las claridades necesarias se puede mencionar a Monguí como uno de los ejemplos más bellos en el departamento, su arquitectura pareja cuenta de la influencia franciscana

---

<sup>11</sup> Para conocer más sobre el conjunto conventual, se recomienda revisar, Salcedo Salcedo, Jaime. La Preservación del Conjunto Monumental de Monguí. En, Revista Apuntes N° 13, Agosto de 1976. Este texto proporciona algunos planos y levantamientos del conjunto conventual y la iglesia, menciona algunas causas de deterioro y propone soluciones a ésta. Pero no habla sobre la función social del espacio.

y de la importancia de la sagrada familia, que se convirtió en la patrona de Boyacá. Ésta fue un regalo del rey Felipe II a los caciques de Sogamoso y Monguí quienes viajaron a España, a su regreso el rey ordenó se regalara a Sogamoso una imagen de la sagrada familia y a Monguí un San Martín.

Sin embargo, al regresar los regalos fueron intercambiados llegando a cada pueblo la imagen que le correspondía al otro. Una vez regresadas las imágenes al lugar que era voluntad del rey ocurrió un “milagro”, la virgen regresaba a Monguí y en Sogamoso aparecía el San Martín, cuentan las historias populares que la virgen se puso de acuerdo con San Martín para cambiar de lugar. Finalmente, luego de consultar al rey que debía hacerse con los regalos hechos y una vez contados los acontecimientos, se ordenó que la sagrada familia permaneciera en Monguí y San Martín en Sogamoso.

Aunque vale la pena admirar la construcción de los elementos distintivos del agradecimiento ésta no puede ser comprendida sin la instalación del carácter ritual, que dona de sacralidad a los objetos, los convierte en razón de interacción y otorga sentido a la consolidación de la vida espiritual de los fieles. Sólo de esta manera se puede explicar la implicación social que tienen los frecuentes peregrinajes a los lugares sagrados, las donaciones de exvotos y las celebraciones de fiestas religiosas.

Así la virgen de Monguí se convirtió en la patrona de Boyacá y en su nombre se realizan romerías en diciembre y constantes peregrinaciones en acción de gracias. Del mismo modo se conoce la existencia de dos exvotos a la virgen que datan de los años 1698 y 1714. Estos tienen la característica de encarnar la llamada por Gil Tovar pintura popular, son pinturas hechas de manera espontánea que buscan contar la historia del milagro y agradecer a su vez por el milagro ocurrido:

“De ahí que éstas sean a la vez ingenuas pero muy expresivas y llenas de caracteres primitivos. Aunque muchas de ellas son expresiones imaginativas plenas de originalidad, la mayoría son el resultado de copiar con cándido esfuerzo grabados

Europeos o trabajos criollos. Figuras toscas de estructura elemental, de formas arcaizantes, recargadas de ornamentación generalmente floral pintada con artesano amor, su propósito era manifestar de inmediato la devoción." (Gil Tovar, 2002: 54)

Estas figuras no se encuentran enmarcadas en ningún manual de pintura, sus autores son sujetos que buscan narrar la fe, contar el milagro basándose en elementos paisajísticos, algunas obras del momento o grabados de circulación, su intención no es la de formar grandes talleres de pintura y su motivación no es la de seguir los pasos de Da Vinci o Tiziano. Es necesario comprender que no tienen la misma finalidad que las obras encargadas para decorar el retablo de alguna iglesia. Son estas expresiones devotas que al no reconocer lineamientos de tendencias o referencias estilísticas pueden ser comparadas y leídas simultáneamente sin necesidad de hacer mayores salvedades al respecto por la distancia de sus años.

Se puede afirmar que los exvotos logran revelar el pensamiento de una época y se consolidan como un testigo fehaciente de la vivencia de la fe. Su carácter sencillo y popular logra aglutinar una forma de ver y asumir el mundo, por ende tales expresiones se hacen fundamentales en la pretensión de estudiar el mestizaje y leer en clave de puntos de contacto las imágenes. Los exvotos han sido utilizados constantemente para agradecer, se pueden considerar como formas de pagar la promesa o manda, son indistintos a la clase, al estilo y al tiempo.

Si bien para el periodo de creación del exvoto de Monguí descrito anteriormente existían ya en la Nueva Granada pintores y escuelas del oficio, no toda la población tenía la posibilidad de acceder a una de las imágenes creadas en estos espacios, bien por los pedidos que a ellas llegaban por parte de las órdenes religiosas para dotar los templos o bien por los costos que implicaba hacer una pintura en tales talleres.

Probablemente por estas razones la construcción de retablos que narraran los milagros atribuidos a alguna advocación se hicieron comunes entre las personas que buscaban dar las gracias pero no contaban con la posibilidad de costear la elaboración de un cuadro de las escuelas.

### ***HACIA UN PROCESO DE INTERIORIZACION***

Según el debate clásico sobre la construcción del individuo por parte de la estructura social y la participación de este en la configuración de ella, es posible distinguir un análisis dinámico y dual, en el que el constante cambio dispone las acciones tanto de la estructura como del agente.<sup>12</sup>

"Existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propriadamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc.; o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos." (Bourdieu, 2009: 49)

Tal asunto puede encontrar su polo a tierra en el caso de los exvotos.

Merece distinguirse en el exvoto su cualidad compuesta, de un lado el aporte hecho desde el formalismo de la iglesia y del otro la adopción que hacen los sujetos de las enseñanzas

---

<sup>12</sup> se utiliza este término confiando plenamente en su posibilidad constructora e interventora en la configuración del orden social, queriendo negar a su vez la quietud y la indiferencia sobre las transformaciones y los actos que concurren a su alrededor, ante todo se sostiene en este trabajo la posibilidad de un agente portador de cambios, subversiones, propuestas y dudas, que seguramente se ven reflejadas en el campo de acción de la vida cotidiana.

formales; esto es, la forma señalizada por la institución para adoptar la fe al hacer referencia a ella y a su vez la apuesta de los fieles por demostrar gratitud desde su comprensión.

Este fenómeno nos habla indudablemente de dos procesos; de un lado el que promueve la iglesia católica con la pretensión de formar en la buena fe a los infieles, promulgar la noción milagrosa e inspirar el temor de dios. De otro, refleja la capacidad creadora de los individuos que son, en el mejor sentido de la palabra, manipuladores de la fe, acomodando sus conocimientos sobre la religión a la vida cotidiana y dando respuesta a los acontecimientos habituales desde el carácter de la fe.

"Dando culto a Dios, adoran juntamente a sus dioses, al modo de los gentiles, de entre los que habían sido sacados, y hasta el día presente siguen de la misma manera. No temen al Señor, ni guardan sus ceremonias, ni sus juicios, ni su ley y mandamientos, no lo demás" *Y concluye*: "Fueron, pues, esas gentes temerosas de Dios y juntamente adoradoras de los ídolos; y sus hijos y nietos lo hacen como sus padres hasta el día de hoy. Adoran a Cristo y dan culto a sus dioses; temen a Dios y no le temen. Ambas cosas dice la escritura sagrada. Le temen de palabra, mientras insta el juez o el sacerdote; le temen mostrando una apariencia fingida de cristiandad; pero no le temen en su corazón no le adoran de verdad, ni creen con su entendimiento como es necesario para la justicia". (Acosta, 1984: 113)<sup>13</sup>

Este apartado del escrito del padre José de Acosta es un ejemplo desde el cual es posible comprender a partir de esto como en el mismo retablo en el que se mencionen elementos comunes como el tigre o la masa, se haga enlace con dispositivos sacros, como la imagen de la virgen de Monguí, que dan por resultado la unificación de dos modos de hacer el mundo vistos finalmente como constituyentes primordiales en la realización del artículo que demuestra la devoción.

---

<sup>13</sup> Para ver más, Acosta, José de S.J. (1540 - 1600). De Procuranda Indorum Salute, Libro primero, capítulo XIV.

No sabemos de los ingredientes de la masa que se menciona en la descripción del exvoto de Monguí, tampoco sabemos la condición de la mujer que dona el cuadro, pero es creíble pensar que esa mujer tiene ascendencia indígena y que no había donado dinero a la construcción del templo bien por su falta de recursos o bien por la ausencia de interés. Tampoco es descabellado mencionar que las imágenes evangelizadoras pudieron ser leídas en doble vía. El cuerpo activo del mestizaje se materializaba en las imágenes y deja de ser inverosímil que las representaciones pudieran haber sido significadas de diferentes maneras, una el modo en el que la iglesia pretendía que fuera y otro en el 'modo de ver' por parte de los indígenas.

El funcionamiento del sistema de representación no implica para la sociología un pensamiento en el que se refleje el sentido lógico del investigador con la clave metódica de la acción, el análisis no es un vidrio transparente en el que se ve de un lado a otro con facilidad la composición de la estructura social. Muy por el contrario, el análisis es un espejo que refleja un conjunto de sentidos y cambios, no sólo evidentes, sino que involucra además las sombras y los juegos internos de los cuerpos reflejados en el espejo. Así, es posible identificar en la eficacia simbólica en un sistema de pensamiento y acción desborda la relación *axioma-lógica*, para divagar por el cambio de *axioma-lógica-perplejo*. El primer sistema es la representación de una duda ingenua, que considera la respuesta reflejo exclusivo de lo SI dicho, de las proyecciones, pero no de los silencios. Y el último sistema supone lo que no se ve, las oscuridades, lo que no se entiende, lo no inteligible del proceso de representación. Atendiendo a la necesidad de recaer también en los eventos no narrados por el creador de las imágenes.

Se puede recordar que los elementos naturales, los colores y las figuras pueden referir a cosas diferentes cuando se comparan los ojos de los conquistadores con los ojos de los conquistados. No quiero decir con ello que la religión católica no fue impuesta, aceptada e interiorizada, pero sí que era indudablemente difícil para los evangelizadores identificar la

idea de dios que tenían los aborígenes y aun peor, mucho más difícil asegurar que los preceptos enseñados a estos hayan sido bien recibidos y entendidos.

Mercedes Medina de Pacheco, en su texto, "Análisis de uno de los Aspectos Característicos de la Evangelización en la América Española y en el Nuevo Reino de Granada"<sup>14</sup>, hace referencia a los elementos que fueron comunes para ambas culturas. La construcción de la religión como sistema de prácticas que refieren a la explicación del mundo y dan marcha a un tipo de orden y comportamiento, recurre a elementos que puedan ser representados para a través de las imágenes generar una explicación sobre el conjunto de dogmas que se pretende expresar. En dicho sistema de representación es factible encontrar coincidencias entre las representaciones y el sentido adjunto a ellas; esas 'coincidencias' o zonas de contacto resultan constituyéndose como un punto de reflexión de los modelos transculturales de Fernando Ortiz.

"Zonas de contacto, espacios sociales donde culturas dispares se encuentra, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy". (Pratt, 2010: 31)

Los fenómenos de transculturación ocurridos en las zonas de contacto, producen un discurso nuevo en el que se crean procesos de interlocución configurados por la unión de visiones de mundo disímiles. No obstante estos procesos se ven alterados por la idea de otro que se construye durante la Colonia. Indudablemente este imaginario trasciende en la forma en que se representa, se trata y se ordena.

"Mientras la metrópolis imperial tiende a imaginar que determina la periferia (por la difusión del resplandor de la misión civilizadora o del flujo de capitales del desarrollo, por ejemplo,) por lo general es ciega frente a la dinámica opuesta: la

---

<sup>14</sup> Para ver completo, Universitas Humanística Vol. 16, no. 27 (Ene.-jun. 1987), p. 251-264.

dinámica del poder que cada colonia tiene sobre su "madre patria". (Pratt, 2010: 25)

Para el sociólogo socialista francés Henri Lefebvre, es posible explicar desde la creación del espacio social el sustrato material de las relaciones sociales. Establece una relación entre el espacio dominante y el espacio dominado, dando dos categorías indispensables para su comparación, de un lado la planificación espacial y de otro el control sobre el espacio.

"No creo, por otra parte, que haya un sistema total, que se cierre, que se estabilice. Las contradicciones del espacio son tales que impiden a ese sistema constituirse, le impiden cerrarse. Yo pienso que hay nuevas relaciones que emergen en el seno de todo esto. Una nueva relación del cuerpo y de la sociedad con el espacio, en el seno de las formas antiguas se defienden, tienen muchos medios para defenderse, especialmente estos dos medios complementarios: el espacio instrumental y la violencia." (Lefebvre, 1974: 225)

Para el tema se hace fundamental reflexionar sobre el papel que juegan los elementos simbólicos que toman sentidos diferentes según la condición desde la que se mire. Un ejemplo de ello es la figura de hombre sabio que siendo dios educa a los hombres, que si bien para algunos puede representar a Jesús, otros lo ven en Bochica.

Según Medina, las coincidencias abundan entre la simbología católica e indígena; la construcción de los templos orientados hacia oriente tiene tanto sentido para la iglesia católica como para los pueblos locales, la utilización del agua como símbolo del bautismo para occidente o como representación de origen y elemento purificador para los indígenas, la existencia de un dios creador y un agente terrenal que comunica la palabra aunque sea dios mismo refiere a las relaciones de aprendizaje que se dan en la tierra



gracias a un enviado por la deidad existiendo un paralelismo entre Jesús y Bochica para el caso de Boyacá.(Medina, 1987: 251-264)

Tales puntos comunes, puntos de contacto o lugares de encuentro entre los dos sistemas de pensamiento, requieren de un acto que pueda ser repetido y signifique la renovación de los acuerdos a los que se ha llegado con la deidad, de esta manera el rito se convierte en un sistema de representaciones desde el cual se renueva el significado, se reafirma el acuerdo y se satisface las necesidades de la relación humano-divina. Estos ritos requieren a su vez de elementos ostensibles que puedan recrear la relación, se puedan dar, donar, entregar, elementos manifiestos que puedan ser impregnados del espíritu sacro. Dichos elementos en el caso del encuentro cultural en América se transformaron y reconfiguraron, cambiaron sus formas, sus sentidos, sus creencias para no ser testigos directos de ninguna de las expresiones fundantes.

De un lado encontramos las campañas de evangelización pero de otro vemos los modos en los que persiste la cosmogonía aborigen. Al final de la jornada, la irrupción por la violencia y la obligación del cambio no generó en los indios una percepción doblegada que desconociera su pensamiento, aunque tampoco hizo perpetua su resistencia ni doblegó las cruces de los conquistadores. Luego del encuentro se generó una 'nueva forma de ver', un hacer cotidiano y mixto que se basaba en un *mélange* de la cultura y sus formas de hacer el mundo, definitivamente la aniquilación total no existió para ninguno de los sistemas de pensamiento presentes en el encuentro.

Justo por eso pueden estudiarse los exvotos como elementos representativos de tal unión, se crean en un punto viscoso en el que se intenta producir una imagen católica desde la comprensión individual de la fe. Haciendo un ejercicio de observación tácita encontraremos impregnada esa imagen de diferentes sentidos, de cuerpos de construcción de imaginería católica junto a representaciones profanas.

Estos procesos de doble vía, en los que se conocen las imágenes promulgadas por la iglesia para el Nuevo Mundo y a su vez las ilustraciones que de ellas se hacen, los exvotos narran los elementos que Berger denomina externalización, objetivación e internalización, que en sus palabras se entienden como:

“El proceso dialéctico fundamental de la sociedad pasa por tres momentos, o etapas. Ellos son la externalización, la objetivación y la internalización. Solo si se comprenden justos estos tres momentos puede alcanzarse una concepción empíricamente correcta de la sociedad. La externalización es el vuelco permanente del ser humano hacia el mundo, tanto en la actividad física como mental. La objetivación es la conquista por los productos de esta actividad (también física y mental) de una realidad que se enfrenta con sus productores originales como una facticidad externa a ellos y diferente de ellos.

La internalización es la reapropiación por los hombres de esa misma realidad, quienes la transforman nuevamente de estructuras del mundo objetivo en estructuras de conciencia subjetiva.” (Berger, 1969: I parte)

Los exvotos se convierten entonces en esos elementos que pueden dar luces para el análisis sobre la internalización religiosa que se dio en el periodo colonial que tiene como factor agregado el resultado del encuentro y da como respuesta una manera mixta de ver. Podríamos hablar en este proceso de formas híbridas por ejemplo en la representación, el peregrinaje y definitivamente en las prácticas que sustentan la relación entre el sujeto y las deidades.

No es exclusiva del catolicismo la relación en la que se pide la salvación, y se da gracias por algún favor concedido. Extendida estaba entre los indígenas la condición del ‘pagamento’ que los convocaba en actos rituales para ofrendar a los dioses sus mejores frutos agrícolas, tejidos y productos de orfebrería; entre los católicos la tradición viene dictada desde el Génesis cuando Caín y Abel ofrendaban productos agrícolas y ovejas.

Este tipo de intercambios da señal de un acontecimiento que parece voluntario en la medida en que cada individuo tiene la posibilidad de elegir como dar las gracias, sin embargo, a la vez se consolida como una obligación, tal estatus forzoso deviene de la relación sobrentendida que existe en la relación sagrada, en la que se conoce de antemano que es necesario pagar por un don y al mismo tiempo dar las gracias tras el beneficio. Aunque de ninguna manera éste es un acto de cordialidad, por el contrario puede ser el temor el que lo impulsa y provoca, al conocer de antemano que sin el pago, la promesa, el castigo, el ayuno o la contra parte se trunca la relación humanidad-divinidad.

En cada transacción hay un dejo de interés personal pero no deja de existir nunca la presencia del cuerpo colectivo. La comunidad entonces se convierte en un ente que garantiza y fiscaliza el cumplimiento de los acuerdos y ceba cuidadosamente los intercambios. Estos eventos pueden ser ejecutados de manera individual, colectiva o bien por un intermediario, lo que ellos ofrendan no es solo la cosecha del año se extiende a la fertilidad, no es el oro sino a la riqueza, la visión del intercambio se instala en el plano de las cortesías obligatorias que datan de un pacto permanente inquebrantable.

"En el fondo, se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es principalmente el contrato y el intercambio" (Mauss, 2009: 109)

Existe un vínculo espiritual con el objeto dado, es decir, en la esmeralda entregada a la laguna se entrega también el espíritu de ella y es este lo significativo de la interacción. Lo mismo ocurre con los exvotos, no es la pintura lo más importante sino lo que ella encarna, es decir la piedad del donante y la virtud del mártir. De ninguna manera se intercambia entonces un objeto inerte, sino una fuerza encarnada en el objeto. (Mauss, 2009: I parte)

Es posible jugar con los mecanismos de control desde el intercambio de objetos y favores, el peregrinaje a los lugares sagrados es un acto ritual que también ha sido utilizado como modo de pago y sacrificio para agradecer, en este orden de ideas no hay mayor diferencia entre el peregrinaje a la laguna solicitar un favor a bachué, o visitar el templo de Tobasía en búsqueda de la Virgen del Amparo. Este tipo de actos controlan la mística, la imaginería, la simbología y la colectividad convocada para agradecer, pedir y agradecer.

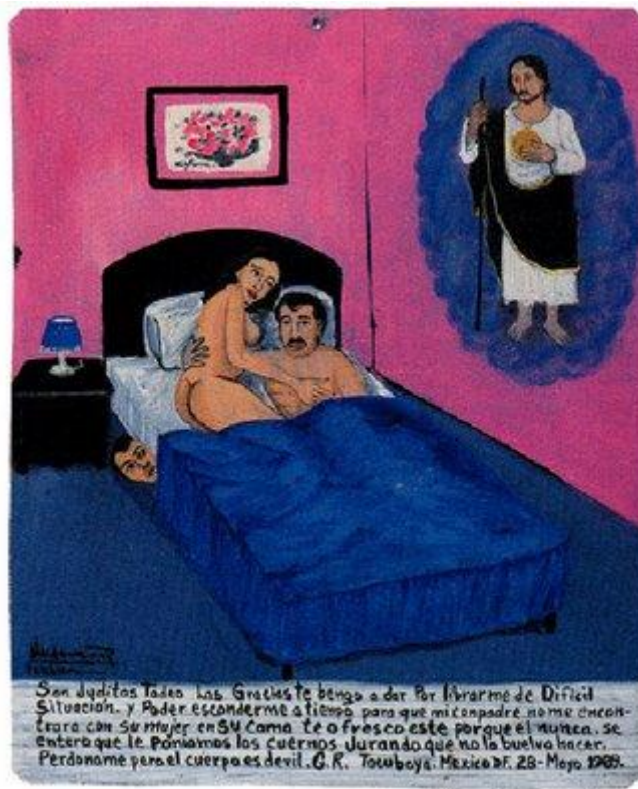
"En cualquier caso, está claro que por aquel entonces, mediados del siglo XVII, la costumbre de elaborar una imagen como señal de agradecimiento era cosa de todos los días, hasta tal punto que se pensaba que entre salvarse y hacer una pintura o escultura había una relación totalmente directa. Así era como la gente manifestaba públicamente su gratitud a Dios, y creía que éste era el modo más directo y rotundo de hacerlo. También, en cierto sentido, absolvía a la persona de futuras demostraciones de agradecimiento, pues el cuadro seguiría siendo un recordatorio perpetui de gratitud por el bien recibido mientras que las oraciones siempre eran transitorias; había que renovarlas; y sólo si uno era rico tenía por seguro que las plegarias se renovarían después de su muerte." (Freedberg, 1992: 172)

## ANEXO 1

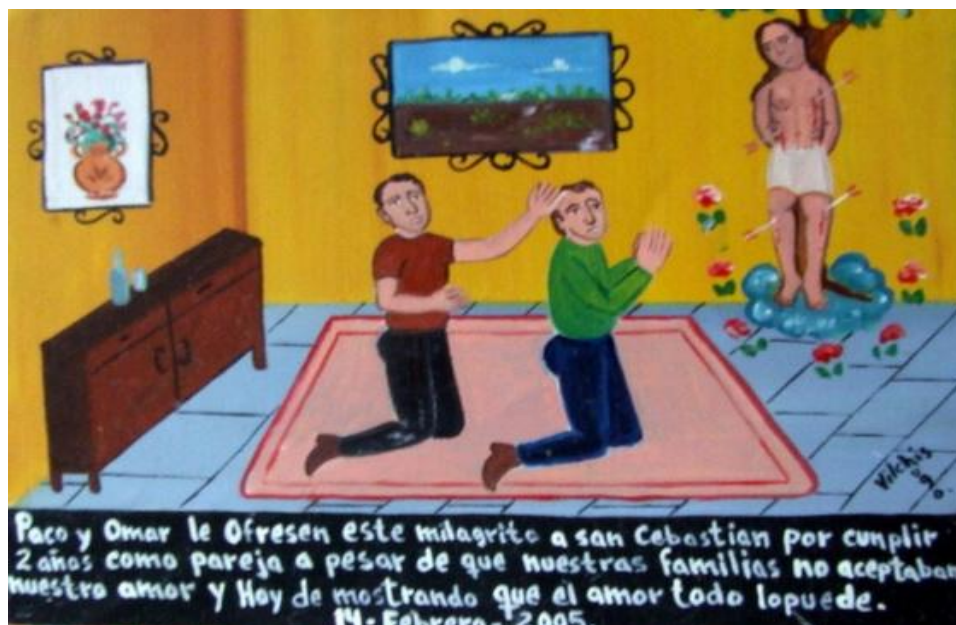
Es posible afirmar que existen elementos comunes entre los exvotos pintados del periodo colonial y los contemporáneos siendo estos -más allá de su existencia en pro de la interacción con lo sagrado –una de las expresiones más populares y cercanas a la cotidianidad de los sujetos favorecidos. Así se encuentra que un exvoto colonial que agradece por la recuperación de algún sujeto importante dentro de la élite criolla, tiene relación con el exvoto en el que se agradece por la recuperación de Frida Kahlo en 1925.



La pintura desprevenida, la intención de agradecimiento, la ausencia de técnica, la devoción y el modo de representar son algunos de los elementos comunes entre este tipo de pinturas aun cuando se hable de momentos históricos distintos.



Es claro también que los exvotos responden en primera medida al contexto cercano del sujeto que lo ofrece, entre el abanico de favores es posible encontrar exvotos que hablan sobre los ataques del 11 de septiembre de 2001, sobre relaciones sentimentales o sobre enfermedades incurables.







Resultan interesantes estos modos de agradecer porque han sido constantes en diferentes lugares de América, y se ha conservado como una forma válida para expresar gratitud desde el periodo colonial hasta la actualidad.

## BIBLIOGRAFIA

- Acosta, José de S.J. (1540 - 1600). De Procuranda Indorum Salute. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.
- Álvarez White, María Cecilia. Chiquinquirá arte y milagro. Arco, Bogotá, 1986.
- Montoya López, Armando. Vásquez Ceballos y la crítica de arte en Colombia. Colección estética, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2008.
- Barthes, Roland. Lo obvio y lo obtuso. Paidós, Barcelona, 1986.
- Belting, Hans. La antropología de la imagen. Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
- Berger, Peter L. El dosel sagrado, elementos para una sociología de la religión. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1969.
- Bourdieu, Pierre. La eficacia simbólica, religión y política. Editorial Biblos, Buenos aires, 2009.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. Vásquez y el entorno de la pintura barroca. En Toquica Constanza (comp.) El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez. Ministerio de cultura, Bogotá, 2008.
- Carducho, Vicente. Diálogos de la pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias (1635), Edición, prólogo y notas de Francisco Calvo Serraller. Ediciones Turner, Madrid, 1979.
- De Certeau, Michel. La invención de lo cotidiano, 1 Artes de hacer. Universidad Iberoamericana, Instituto tecnológico y de estudios superiores de occidente, México, 2000.
- Freedberg, David. El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta. Editorial Catedra, Madrid, 1992.
- Gil Tovar, Francisco. El Arte Colombiano. PLAZA & JANÉS, Bogotá, 2002.
- Girard, Rene. El chivo expiatorio. Anagrama, Barcelona, 1986.
- Gómez, Martha Inés. Análisis Arquitectónico y Estilístico de la Espadaña en el Periodo Neogranadino. En, Apuntes volumen II, N° 2 Nov. 1968.



- Guarín, Oscar. Del Oficio del pintor: Los talleres de pintores en Santafé de Bogotá, durante el siglo XVII. Tesis carrera de historia. Universidad Javeriana, Bogotá, 1997.
- Gruzinski, Serge. El pensamiento mestizo cultura amerindia y civilización del renacimiento. Ediciones Paidós, Barcelona, 2007.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. La guerra de las imágenes de Cristobal Colon a Blade Runner (1492 - 2019). Fondo de Cultura Económica, México, 1994
- Herrera Ángel, Marta Clemencia. Ordenar para controlar ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII. La Carreta Editores, Medellín, 2007.
- Iglesia Católica. Colección de Cánones y de todos los Concilios de la iglesia de España y América. Concilio provincial de Lima, tomo V. Imprenta de D. Pedro Montero, Madrid, 1859.
- J Milton, Yinger, Religion, Society, and the Individual. New York, 1957
- J. S. Mbiti, Concepts of god in Africa. Society for Promoting Christian Knowledge London, 1970.
- Juan Pablo II Papa, "Código de Derecho Canónico", Libro IV de la Función de Santificar la Iglesia parte III de los tiempos y lugares sagrados. Capítulo III, de los Santuarios, Can. 1230 al 1234, Roma, 1983.
- Luhmann, Niklas. La religión de la sociedad. Editorial Trotta, Madrid, 2007
- Matthes, Joachim. Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad. Alianza Editorial, Madrid , 1971.
- Mauss, Marcel. Ensayo Sobre el Don, Forma y Función del Intercambio en Sociedades Arcaicas. Katz editores, Buenos Aires, 2009.
- Medina de Pacheco, Mercedes. Análisis de uno de los Aspectos Característicos de la Evangelización en la América Española y en el Nuevo Reino de Granada. En, Universitas Humanística Vol. 16, no. 27 (Ene.-jun. 1987), p. 251-264.

- Pratt, Mary Louise. Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación. Fondo de cultura económica, México, 2010.
- “Recuperan Joya de la Colonia”, 2009. (en línea), disponible en: [http://bogota.vive.in/arte/bogota/articulos\\_arte/abril2009/ARTICULO-WEBOTA\\_INTERIOR\\_VIVEIN-4956551.html](http://bogota.vive.in/arte/bogota/articulos_arte/abril2009/ARTICULO-WEBOTA_INTERIOR_VIVEIN-4956551.html). Revisado el 10 de septiembre de 2011.
- ROJAS, Ulises. El cacique de Turmequé y su época. Capítulo de iglesias y ornamentos. Editorial Departamental, Tunja, 1965.
- Tocqueville, Alexis de. La democracia en América, vol. II. Alianza editorial, Madrid, 2002.