



Imágenes para unificar un imperio. Las devociones de la Monarquía y su presencia en el contexto del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII

Images to unify an empire. The devotions of the Monarchy and its presence in the context of the New Kingdom of Granada, XVI-XVIII Centuries

Juan Pablo Cruz Medina

Universidad Externado de Colombia (Colombia)-Universidad Autónoma de Madrid (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3189-6594>
cruzmedjp@gmail.com

NOTA BIOGRÁFICA

Doctorando en Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid. Egresado del máster en Historia Moderna "Monarquía de España, S. XVI-XVIII" de la Universidad Autónoma de Madrid (España), magíster en Historia de la Universidad de los Andes (Bogotá) e historiador de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Sus investigaciones se han centrado en la conquista de América, la pintura colonial neogranadina y los procesos culturales relacionados con esta. En la actualidad es docente de la Facultad de Patrimonio de la Universidad Externado de Colombia.

RESUMEN

A través de la relación política-imagen, el presente artículo busca establecer el papel que tuvo la imagen devocional en el marco de la consolidación de una monarquía católica diseminada en las dos orillas atlánticas. Tomando como centro del análisis el discurso visual producido en el Nuevo Reino de Granada en los siglos XVI, XVII y XVIII, se demostrará la presencia de una retórica tendiente a la homogenización cultural. Aquí, devociones propias del ámbito peninsular, proyectadas hacia el Nuevo Mundo en medio de la conquista, se presentan como los eslabones de una cadena cultural que vincularía, bajo un mismo signo, al primer imperio global de la historia.

PALABRAS CLAVE

Imagen; Arte Colonial; Imágenes devocionales; Monarquía Católica; Nuevo Reino de Granada.

ABSTRACT

Taking as starting point the relationship politics - image, this article seeks to establish the role played by the devotional image in the consolidation of a Catholic monarchy spread on both Atlantic shores. Taking the visual discourse produced in the New Kingdom of Granada in the 16th, 17th and 18th centuries as the center of analysis, the presence of a rhetoric tending towards cultural homogenization will be demonstrated. Here, devotions typical of the peninsular area, projected towards the New World in the midst of the conquest, are presented as the links of a cultural chain that would link, under the same sign, the first global empire in history.

KEYWORDS

Image; Colonial Art; Devotional images; Catholic Monarchy, New Kingdom of Granada.

SUMARIO

1. DEVOCIÓN, IMAGEN, CRUZADA CRISTIANA Y POLÍTICA IMPERIAL. 2. LA PROYECCIÓN DE LA RECONQUISTA. EL CASO DE LA VIRGEN DE LA ANTIGUA. 3. DE LA DEVOCIÓN CRISTIANA DE RECONQUISTA A LA DEVOCIÓN CORTESANA: SAN ISIDRO LABRADOR Y SU PROYECCIÓN DEVOCIONAL. 4. CONSIDERACIONES FINALES.

Por regla general los historiadores del llamado “Periodo Colonial americano” han tendido a destacar el valor de la imagen religiosa en términos de su función como instrumento evangelizador. El discurso visual ha quedado definido así, como una manifestación más de la proyección atlántica de la fe católica, exportada al Nuevo Mundo bajo la premisa de adoctrinar y civilizar. Sin embargo, esta perspectiva, a la que se podría denominar como “evangélica”, ha omitido el carácter polisémico de la imagen, dejado de lado su papel como mecanismo utilizado para acoplar una Monarquía diseminada por las dos orillas atlánticas. Visto desde esta perspectiva, el discurso visual propio de los siglos XVI, XVII y XVIII se presenta, no solo como “biblia de los analfabetos” o instrumento de adoctrinamiento, sino también como medio para el efectivo ejercicio de una política emitida en Toledo o Madrid, y esparcida posteriormente por el orbe.

La perspectiva a la que se hace alusión permite entonces asociar la imagen religiosa con una de las cuestiones centrales en relación al análisis del ejercicio político sobre el que se ensambló la monarquía hispánica en la temprana modernidad ¿Cómo pudo la Corona sujetar un imperio que se diseminaba por ambas orillas atlánticas integrando territorios tan disímiles como Amberes, Nápoles, Portugal o los reinos ultramarinos americanos? La cuestión, lejos de vincularse a una única respuesta, solo puede ser resuelta a partir de la enunciación del complejo entramado discursivo, político y estamental configurado por la monarquía, entre los siglos XVI y XVII, bajo la premisa de unir, en torno a un mismo monarca, un conjunto de reinos dispersos en el globo¹. Al respecto, el hispanista británico John Elliott ha destacado la presencia, en todos los dominios del Rey de España, de un “concepto orgánico de realeza” fundado en la idea de que “el rey y su pueblo constituían conjuntamente un cuerpo político”, asentado sobre principios y valores comunes². Aquí, de la mano del respeto hacia el rey, observado como cabeza del cuerpo social y “padre de sus vasallos”³, cobró un importante papel la religión, entendida como principio regulador de una monarquía que no solo se definía como católica, sino que a su vez se presentaba como la máxima defensora de la cristiandad. Cabe entonces preguntar ¿Qué función tuvo la imagen religiosa y el discurso devocional, asociado a esta, en términos de la consolidación de una monarquía de corte imperial como la española?

En las siguientes páginas se busca dar respuesta a este interrogante, poniendo en evidencia que, dentro de las múltiples capas que constituyeron el discurso visual desarrollado en el Nuevo

¹ Este problema ha sido abordado desde diversas perspectivas. Arndt Brendecke, por ejemplo, ha señalado la presencia de un “Lenguaje político” que hace del conocimiento un “fenómeno omnipresente” en los territorios de la monarquía, principio que redundó en la unidad del imperio a través de una compleja red de información y conocimiento. Joan Lluís Palos, desde otro enfoque, ha señalado el despliegue de una “Tecnología Imperial” ensamblada sobre múltiples elementos, entre los que se cuenta la producción de un conocimiento geográfico imperial, la redacción de “una ingente cantidad de documentos de gobierno como cartas, relaciones, memoriales e informes manuscritos o impresos” que permitieron vincular todas las áreas de la monarquía, o la configuración de un metalenguaje de representación dirigido a cobijar toda la geografía dominada por la corona. Vid. BRENDECKE, Arndt, *Imperio e Información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012, pp. 15-42; y PALOS, Joan Lluís, “El arte de conservar imperios: La experiencia española, 1519-1808”, en Verónica Salazar Baena y Joan Lluís Palos (eds.), *La Ciudad en Fiesta. Celebraciones de la Monarquía en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Museo Santa Clara, 2018, pp. 16-17.

² ELLIOTT, John H., “Rey y Patria en el mundo hispánico”, en Víctor Mínguez (ed.), *El Imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004, p. 22.

³ *Ibid.*, pp. 17-18.

Reino de Granada en los siglos XVI, XVII y XVIII, se hizo presente una retórica tendiente a una homogenización cultural, cobijada bajo el signo de unos valores devocionales compartidos en ambas orillas atlánticas. Se asume en este sentido que, dentro del entramado discursivo dispuesto por la monarquía hispánica en la Nueva Granada⁴, tuvieron un importante papel las devociones monárquicas, diseminadas a través de su iconografía y convertidas en eslabón entre la corte y el Nuevo Mundo. Aquí, se destacará el papel de vírgenes milagrosas como la sevillana Nuestra Señora de la Antigua, estrechamente asociada al contexto de la reconquista peninsular. A esta, se sumarán devociones como la Isidro Labrador, erigido en patrono de la corte madrileña y símbolo de la monarquía desde el ocaso del siglo XVI. Estos íconos, difundidos en la Nueva Granada desde los albores de la evangelización en el siglo XVI, permitieron vincular a las nuevas sociedades no solo con las devociones cortesanas, sino también con una historia desde entonces compartida: la de la reconquista cristiana peninsular extrapolada desde el ocaso del siglo XV al Nuevo Mundo.

1. DEVOCIÓN, IMAGEN, CRUZADA CRISTIANA Y POLÍTICA IMPERIAL EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

Como producto de la irrupción de América en el panorama europeo, la última década del siglo XV se situó como punto de partida de un flujo constante, no solo de hombres y metales, sino también de ideas entre las dos orillas atlánticas. Este fenómeno condujo hasta las costas del Nuevo Reino de Granada todo un ideario en el que la imagen y la religiosidad fueron protagonistas. La introducción germinal de la imaginería católica al Nuevo Mundo, en este sentido, nada tuvo que ver con el afán doctrinal o los procesos de evangelización que dominarían la segunda mitad del siglo XVI. Contrario a esto, el catolicismo hispano hizo su arribo al contexto indiano a través de las creencias propias de aquellos que surcaron el océano, pietas estructurada a lo largo de un dilatado proceso histórico dominado por la lucha contra el infiel. Como consecuencia de esto, la religiosidad del occidente europeo, y especialmente la de la península Ibérica, terminó reconociendo, como ha señalado Olga Acosta, dos esferas claramente diferenciadas: una, la de la teología emanada de la Iglesia, fundada en los sacramentos y el calendario eclesiástico, y otra, la de la piedad colectiva y las creencias populares⁵. Fue esta última la que sirvió de vehículo para la presentación inaugural del catolicismo y la imagen religiosa al Nuevo Mundo.

Los primeros conquistadores, enfrentados a una geografía hostil y unas realidades totalmente desconocidas para ellos, acarrearon consigo múltiples imágenes, elevadas, en principio, a la categoría de amuletos en contra de lo desconocido. Estas imágenes, representaciones de Cristo y la Virgen principalmente, se presentaban como proyección de los miedos y las devociones de quienes recorrían los nuevos territorios. Como práctica votiva, este uso de la imagen recogía una larga tradición, cuyos orígenes se remontaban a los tiempos del cristianismo visigótico, y cuya difusión se había efectuado a través de la rica tradición cronística de la España medieval. Según los relatos inscritos en las crónicas, la imagen religiosa había sido utilizada por reyes y guerreros, no solo como símbolo de unidad, sino también como instrumento de protección. Destacan aquí los casos de Alfonso II el Casto (760-842), Rey de Asturias, quien consiguió grandes victorias “contra el poder mahometano” encomendándose a la imagen de “María Santísima”, o el de Jaime I (1208-1276) quien conquistó Valencia y Mallorca portando consigo una imagen de la Virgen y “consagrando a María Santísima dos mil templos”. De hecho, la leyenda inscrita en las crónicas da cuenta que el mismo Rui Díaz de Vivar, el famoso cid, portaba en los aperos de su caballo un crucifijo en cuyo interior se disponía un Lignum Crucis, ícono del

⁴ El presente estudio centra su atención en casos ubicados en el centro (Santafé y Tunja) y el nor-occidente (Santa María de la Antigua) del territorio del Nuevo Reino de Granada, entendiendo dichas zonas como el núcleo del mismo. En este sentido, a partir de los casos estudiados se pretende dar cuenta del contexto de la Nueva Granada, asumiendo que las realidades de su centro socio-político se extrapolaron a las demás latitudes de su geografía. Para el caso de un estudio iconográfico amplio centrado en la totalidad del territorio neogranadino y sus múltiples iconografías en relación al contexto americano puede consultarse: BORJA, Jaime Humberto, *Los Ingenios del Pincel. Geografía de la pintura y la cultura visual en la América colonial*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2021.

⁵ ACOSTA LUNA, Olga, *Milagrosas Imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011, p. 42.

que, según palabras del dominico Juan de Villaseñor, “recibía insuperable aliento para ser pasmo y terror de la morisma”⁶.

En la segunda mitad del siglo XV, gracias a la nueva política de la imagen desarrollada en la península de la mano de la reina Isabel y su confesor fray Hernando de Talavera, este uso votivo de la imagen cobró un nuevo acento. Al menos desde 1478⁷ el fraile Talavera, futuro arzobispo de Granada, impulsó la devoción a antiguos íconos que ya eran considerados milagrosos en el sur de la península, los cuales tenían una relación directa con el proceso de Reconquista. Aquí las representaciones de Nuestra Señora de la Antigua, la Virgen de Guadalupe Extremeña, o la virgen de los Reyes, adquirieron un rol protagónico, ampliándose su difusión en términos tanto discursivos como iconográficos. De la mano de esto, la nueva política de la imagen impulsó el uso de íconos religiosos en las viviendas. La iconografía cristiana, que a lo largo de la Edad Media había sido privativa de la Iglesia o de los recintos palaciegos de la monarquía, se convirtió así, desde el ocaso del siglo XV, en un elemento más de la cotidianidad española. Imágenes de Cristo y la Virgen pasaron entonces a ser parte del mobiliario de las viviendas, erigiéndose en vehículos de evangelización y conservación de la fe, así como en símbolos de una religiosidad cotidiana que quedaba libre de toda sospecha en relación a prácticas judaizantes o heréticas⁸. Este contexto terminó constituyendo la ideología religiosa de aquellos que desde el ocaso del siglo XV conquistarían el Nuevo Mundo. Gracias a esto, las formas devocionales de la península se convirtieron en el primer vehículo de transmisión de la fe cristiana a las nuevas tierras, dinámica que determinó la temprana introducción de la imagen votiva, instalada desde el siglo XVI como piedra fundacional del conjunto visual de territorios como el de la Nueva Granada. La devoción peninsular se desplazó así desde Castilla hacia las nuevas tierras, convirtiéndose en la primera implantación cultural del occidente europeo en América.

En el caso del Reino de Nueva Granada, de la mano del fervor propio de los conquistadores, ingresaron al territorio algunas devociones que, vinculadas originalmente al proceso de reconquista peninsular, terminaron reforzando las conexiones discursivas trazadas entre la conquista del Nuevo Mundo y la lucha contra el musulmán desarrollada en la península Ibérica entre los siglos XI y XV. Aparejada a esta visión, la introducción de los íconos milagrosos que habían sido protagonistas en medio de las luchas contra el musulmán planteó una “conquista espiritual” que adquirió un doble sentido. En primer lugar, el establecimiento de las devociones castellanas propias de la reconquista permitió vincular a los territorios de la monarquía bajo una misma religiosidad, ejercicio político religioso tendiente a aunar voluntades dispersas sobre múltiples territorios bajo una misma corona. En segundo lugar, al introducir devociones como la Virgen de la Antigua, ligadas a la Reconquista, los conquistadores hicieron partícipes de su propia historia a las poblaciones que habitaban las nuevas tierras, generando así una nueva “historia común” tendiente a suplantar la ontología indígena. A este proceso, ligado al desplazamiento de la reconquista peninsular al campo americano, se sumará, en la segunda mitad del siglo XVI, el aparato discursivo desarrollado en relación a la sedentarización de la corte en Madrid, proceso en el cual lo religioso y lo devocional también adquirirá protagonismo. Es en medio de este contexto que a imágenes como la de Nuestra Señora de la Antigua, se sumarán nuevos íconos como san Isidro Labrador, a partir del cual se intentarán fortalecer los vínculos entre los reinos ultramarinos y la metrópoli, llevados ahora al plano del mundo cortesano.

Para comprender la manera en que se implantó y desarrolló esta estructura votivo-discursiva, vale la pena realizar un acercamiento al contexto que hizo posible la introducción las dos devociones ya mencionadas: la de Nuestra Señora de la Antigua y la de san Isidro Labrador.

⁶ Todas estas historias legendarias repartidas en buena parte de las crónicas medievales, son recogidas y actualizadas por el dominico Juan de Villaseñor en el siglo XVII. Véase: VILLASEÑOR, Juan de, *Historia General de las Grandezas y Excelencias de España que han conseguido por la intercesión de María Santísima señora nuestra y por la santa Cruz muchos Reyes Católicos. Con la restauración de España por el santo Rey Pelayo y diferentes apariciones de Imágenes de nuestra señora en diferentes Reynos*, Madrid: Roque Rico de Miranda, 1681, pp. 134-148.

⁷ La fecha corresponde a la estancia que la corte de los Reyes Católicos realizó en Sevilla, momento en el que Fray Hernando de Talavera, alentado por la reina Isabel, delineó un pequeño tratado de sentido catequético en el que se destacaba el valor de la imagen como instrumento devocional y evangelizador. El texto, motivado por el “infamante líbelo” de un converso en el que “se arremetía contra las manifestaciones externas de la religiosidad de los cristianos viejos”, terminó dando vida a una nueva política de la imagen, fortalecida como doctrina evangélica en la década de 1490. El nombramiento de Talavera como arzobispo de la recién conquistada Granada en 1492, permitió reforzar la política antes planteada, dando vida no solo a un nuevo vínculo votivo entre la feligresía y los íconos, sino también a un desarrollo de la pintura y la escultura en el sur de la península. PEREDA, Felipe, *Las Imágenes de la Discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 29-30 y 39-41.

⁸ *Ibid.*, pp. 45-47.

Ambos íconos, producidos en el marco de contextos diferentes, permiten evidenciar el valor que tuvo la imagen religiosa en términos de la unificación religiosa y cultural de la monarquía, aspecto que trasciende el comúnmente aceptado valor doctrinal asociado a los discursos visuales.

2. LA PROYECCIÓN DE LA RECONQUISTA. EL CASO DE LA VIRGEN DE LA ANTIGUA

Los orígenes de la devoción a la Virgen de la Antigua, venerada en la catedral de Sevilla, son difusos. La advocación mariana se constituye, según Felipe Pereda, como “una de las más legendarias vírgenes de la ciudad de Sevilla y, en cierto modo, la madre de todas las imágenes de culto posteriores”⁹, valor asociado a su calidad milagrosa. Al igual que ocurre con la mayoría de los íconos venerados en España en tiempos de la Reconquista, las narraciones centradas en la Virgen de la Antigua vinculan sus orígenes a los tiempos remotos del cristianismo, presentándola como producto de la intervención celestial. El jesuita Antonio de Solís, quien en el siglo XVIII elaboró uno de los relatos hagiográficos más acabados en relación a este ícono, sostenía que la imagen venerada en la catedral hispalense procedía de un tiempo anterior al del dominio de los godos. Partiendo de esto, el mismo Solís afirmará que “la Celestial Efigie, que oy gozamos es únicamente Obra del Cielo, hechura de los Ángeles, o inmediatamente de la omnipotencia”¹⁰, lo cual validaba la tradición devocional y milagrosa asociada a la imagen.

El carácter divino del que se dotó al ícono mariano, hizo posible su asociación directa al proceso de Reconquista, al punto de ser reconocida como la “Imagen contra moros”¹¹. Tal condición, inscrita en la leyenda recogida de la tradición oral por Jerónimo Münzer en el siglo XV¹², presentaba a la virgen de la Antigua como un ícono que sobrevivió al afán sarraceno de destruir las imágenes cristianas. Según el legendario relato, la imagen de María con el niño fue ocultada luego de sufrir varios intentos de ser destruida. Como ocurre con muchos de los íconos votivos vinculados a la Reconquista, la imagen reaparecería en el apogeo de la lucha entre moros y cristianos por el dominio de la península, lo cual la convertiría, a la postre, en pieza clave de la recuperación de Sevilla por parte del santo rey Fernando III¹³.

El renombre adquirido por la Virgen Sevillana, reforzado a partir de los múltiples milagros que se le atribuían en el ámbito andaluz, llamó la atención de la reina Isabel quien, en medio de la estancia realizada en 1478 en la capital del Guadalquivir, se convirtió en una ferviente devota del ícono hispalense. La reina católica, además de ofrecer el nacimiento de su único hijo varón a Nuestra Señora de la Antigua, impulsó el adecentamiento del lugar donde se encontraba la imagen, promoviendo así su culto como una de las devociones de la monarquía¹⁴. En consecuencia, el contexto en el que crecieron muchos de quienes habrían de conquistar el Nuevo Mundo, se vio dominado por la devoción a la Virgen de la Antigua, fervor que aunaba las ideas caballerescas y de cruzada, asociadas a la gesta de los cristianos contra los moros en la península, con la concepción de una “monarquía católica” elegida por dios para llevar la fe de Cristo a todo el orbe.

Fue bajo esta premisa que el ícono de la Virgen de la Antigua arribó al Nuevo Mundo, aparición jalonada originalmente por la devoción de hombres como Juan Rodríguez de Fonseca, encargado de los negocios indianos en tiempos de los Reyes Católicos, o Alonso de Ojeda, uno de los primeros exploradores que recorrieron la América continental¹⁵. Precisamente sería este

⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰ SOLÍS, Antonio de, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua. Venerada en la santa metropolitana y patriarchal iglesia de Sevilla*, Sevilla: Imprenta de la Vallestilla, 1739. p. 84.

¹¹ PEREDA, *Las imágenes*, op. cit., p. 178.

¹² *Ibid.*, p. 177.

¹³ Un análisis completo en relación a los orígenes de la Virgen de la Antigua puede hallarse en el segundo capítulo de la investigación dedicada por Magdalena Vences Vidal al ícono hispalense y su difusión por América. En este, titulado “Crónica de una imagen guerrera”, la autora se remonta hasta las antiguas narraciones que aseguraban un supuesto origen romano de la imagen mariana, haciendo a partir de allí un conciso repaso por las diferentes leyendas que rodearon la historia de esta Virgen sevillana. Véase: VENCES VIDAL, Magdalena, *Ecce María Venit: La Virgen de la Antigua en Iberoamérica*, México, UNAM-EI Colegio de Michoacán, 2013, pp. 96-152.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 178-179.

¹⁵ Rodríguez de Fonseca, siendo gran devoto a la Virgen de la Antigua, no solo se hizo retratar como donante en una copia del ícono que se halla hoy en Badajoz, sino que a su vez dotó de ofrendas la capilla de la catedral donde se exponía la imagen. De la mano de esto, Rodríguez, haciendo uso de su influencia sobre el contexto indiano, impulsó la traslación de la devoción sevillana a las nuevas tierras. Como producto de esto, siguiendo el relato de Pedro de Solís, fue el mismo

último quien, acompañado por la imagen de la virgen hispalense en su trasegar por las Antillas y la costa norte de la actual Colombia, “hizo se le levantase una hermita, donde colocada, dio a los indios alguna noticia de Nuestra Santa Fe y lo que aquella Soberana Efigie significaba”¹⁶.

En consecuencia, es posible afirmar que para el caso del Nuevo Reino de Granada la veneración a la Virgen de la Antigua corrió en paralelo a la conquista misma. Como prueba de esto, cabe destacar el papel que la devoción hispalense adquirió dentro de la expedición liderada por el bachiller Martín Fernández de Enciso y Vasco Núñez de Balboa. Siguiendo el relato proporcionado por Fray Pedro Simón, Nuestra señora de la Antigua, además de salvar a ambos conquistadores de una tormenta, otorgó la victoria a Balboa en medio de una cruenta batalla contra los indios del Darién, por lo cual prometió, según palabras del cronista Simón:

“enviar un romero a Nuestra Señora de la Antigua de Sevilla, y de ponerle el mismo nombre de Nuestra Señora a la villa que poblasen, obligándose todos a esto con juramento, que lo cumplieron todo, pues habiéndoles dado Dios victoria contra aquellos indios que tenían enfrente, matando algunos, hiriendo á otros y ahuyentándolos a todos”¹⁷.

La gesta de Balboa y Enciso, conocida por todos aquellos que pisaban las costas de la Nueva Granada, permitió que la devoción a la virgen sevillana se extendiera rápidamente. Siguiendo lo señalado por Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia General de las Indias*, muchos conquistadores como García de Montalvo, quien recorrió Cubagua y la costa norte de la actual Colombia, se encomendaban a “Nuestra Señora, sancta María del Antigua” con el fin de librarse de las flechas envenenadas de los indios caribes que habitaban estos parajes¹⁸. Como producto de esto, la imagen de la Virgen se replicó profusamente entre las huestes conquistadoras, desplazándose tempranamente al marco de la evangelización. La presencia del ícono sevillano en las doctrinas, queda atestiguada en algunos pueblos de indios neogranadinos como Chivatá, Toca y Chiriví. En estas reducciones indígenas, ubicadas en el partido de Tunja, se hallaban representaciones de la Virgen de la Antigua al menos desde el siglo XVII. De esto darán cuenta los inventarios de las capillas doctrineras llevados a cabo en el siglo XVIII, en los que la imagen de Nuestra señora de la Antigua se describe como parte integral del discurso visual de la doctrina. Así, mientras en Chivatá se describe la presencia de una imagen cubierta por un “velo tornasol”¹⁹, en el caso de Chiriví se reseña como “un quadro de Nuestra Señora de la Antigua en medio del retablo con corona de plata dorada; unas manillas y unos sarcillos de perlas finas”²⁰.

Los elementos asociados a las imágenes, y referidos en el inventario, ponen en evidencia que la imagen de la Virgen de la Antigua no solo hacía parte de la doctrina, sino que a su vez se encontraba adscrita a un contexto meramente devocional, en el que el milagro era protagonista. Colocar sarcillos o coronas a imágenes bidimensionales es, en este sentido, un indicativo de la presencia de vínculos votivos en los que el ícono dejaba de ser una mera representación para convertirse en una “presencia viva”; un apoyo ultraterreno frente a cualquier calamidad. Este hecho no representa una novedad dentro del contexto de adoctrinamiento indígena en la Nueva Granada, ya que buena parte de las imágenes que se hallaban en los templos de doctrina estaban asociados a funciones milagrosas²¹. Tal característica permitió, no solo asociar las devociones cristianas a los viejos cultos prehispánicos, si no que a su vez favoreció la asimilación del discurso religioso occidental por parte de los pueblos indígenas. En el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Antigua esto cobra un importante valor, en la medida en que la función milagrosa asociada a la imagen se comportaba como un vehículo para enseñar al indio, no solo una religión, sino también los valores culturales que debían cobijar a todos los territorios de la

Rodríguez de Fonseca quien le entregó una imagen de la Virgen de la Antigua a Alonso de Ojeda con el fin de que esta fuera llevada a las nuevas tierras. SOLÍS, *Historia de Nuestra Señora*, op. cit., p. 250; y PEREDA, *Las imágenes*, op. cit., pp. 184-190 y 212.

¹⁶ SOLÍS, *Historia de Nuestra Señora*, op. cit., pp. 251-252.

¹⁷ SIMÓN, Fray Pedro, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, tomo 3, “Partes Segunda y Tercera”, Bogotá, Casa Editorial de Medardo Rivas, 1892, p. 365.

¹⁸ FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano*, (ed. José Amador de los Ríos), Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851, vol. 1, Libro VI, Cap. XLVIII, p. 243.

¹⁹ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN, Sección Colonia, Fondo Visitas Boyacá, Leg. 13, f. 992r. Chivatá. Inventario de Bienes de Iglesia, 1755.

²⁰ AGN. Sección Colonia, Fondo Visitas Boyacá, Leg. 13, f. 1017r. Inventario de los bienes de la Iglesia del pueblo de Chiriví, 1756.

²¹ CRUZ MEDINA, Juan Pablo, “Entre el milagro y la devoción: imagen y evangelización en la Nueva Granada a la luz de la visita de Andrés Verdugo y Oquendo, 1755-1756”, *Fronteras de la Historia*, 26/1 (2021), pp. 138-168.

monarquía. Es aquí donde adquiere relevancia el hecho de que las representaciones de la Virgen de la Antigua, veneradas en el Nuevo reino de Granada, se presenten como una copia exacta del ícono votivo ubicado en la catedral hispalense. Contrario a otras iconografías que no solo copiaban el modelo pictórico europeo, sino que lo adaptaban en términos de las necesidades propias de los nuevos territorios, imágenes como la de Nuestra Señora de la Antigua se transfirieron sin cambio alguno. Contrario a lo que ocurría en otros territorios como el Perú o México, donde -como ha demostrado Margarita Vences- se verificaron cambios relativos a la iconografía original en términos de la inclusión de personajes (Padres de la Iglesia o Fundadores de las órdenes religiosas) o la modificación del escenario original²², en el caso de la Nueva Granada la estructura visual se mantuvo, salvo contadas excepciones²³, fiel al prototipo sevillano. En consecuencia, las imágenes de la Virgen de la Antigua dispuestas en el Nuevo Reino de Granada se presentaron como “Verdaderos Retratos” o *Vera Efigie* del ícono original²⁴. Este carácter se ve reforzado, en el caso de las doctrinas, con la presencia de “velos” que, como en el ya citado caso de Chivatá, cubrían la imagen. Tales aditamentos, siguiendo lo planteado por Olga Acosta, se encuentran asociados al carácter milagroso de la imagen, permitiendo ocultar o exponer aquellos íconos dotados de algún poder supra humano²⁵.

En este orden de ideas, lo que la “copia” del ícono hispalense permitía era una transmisión directa de sus poderes milagrosos, potencia vinculada más a la representación que a lo representado. Como producto de esto, al observar las imágenes de la Virgen de la Antigua que actualmente se conservan en Colombia, destaca como rasgo iconográfico protagónico su carácter *facsimilar*. Un ejemplo puede observarse en la Virgen de la Antigua resguardada hoy en el Museo Colonial de Bogotá. La pintura (Fig. 1) obra anónima del siglo XVII, presenta a la Virgen con el Niño, tal como puede observarse el original ubicado en la Catedral sevillana. La figura central de María aparece coronada por ángeles y portando en su mano una rosa, símbolo que, siguiendo la descripción del jesuita Antonio de Solís, evidencia que “María es la Reyna de las Vírgenes, y excede a todas las hembras como a las restantes flores la rosa”²⁶. En el lado izquierdo se observa al pequeño Jesús, que, al igual que en la imagen sevillana descrita por Solís, se halla “En ademan, o acción de bendecir con la diestra, y tiene en la siniestra un pajarillo, azido de tal suerte, que puede conservarlo vivo; o muy fácilmente apretándolo, privarlo de la vida”²⁷. Al margen de este detalle iconográfico, lo destacable de la imagen es su carácter de copia. Tal particularidad se encuentra reforzada a partir de la representación del marco dorado

²² Al respecto puede observarse el análisis comparado realizado por Magdalena Vences alrededor de sesenta representaciones de la Virgen de la Antigua presentes en Tunja, Lima y Quito, poniendo especial atención al contexto de México y su Catedral Metropolitana. Vences, a partir de su estudio, logra establecer las diferentes variables que a nivel iconográfico presentó la Virgen de la Antigua en América, las cuales derivan, en muchas ocasiones, de la vinculación del ícono votivo hispalense con devociones propias de los diferentes territorios. Esta característica, asociada al papel de cofradías y hermandades, ratifica el perfil devocional al que se adscribió la imagen sevillana en el Nuevo Mundo, proyección clara de su contexto votivo original. VENCES, *op. cit.*, pp. 246-409.

²³ Una de estas excepciones es la imagen de la Virgen de la Antigua atribuida al pintor italiano Angelino Medoro y ubicada en el templo de Santo Domingo de la ciudad de Tunja. La obra presenta en el centro la disposición típica de la virgen hispalense, pero flanqueada por las imágenes de san Roque, al lado izquierdo y san Francisco de Asís, al lado derecho. La inclusión de ambos personajes tiene que ver con el contexto votivo en el que se inscribe la pintura. Esta fue realizada -según reza la cartela ubicada en la parte inferior de la misma- para decorar la “Capilla y Enterramiento de don Diego Fernández y su Muger Doña Apolonia de Roa”, quienes aparecen además representados en las esquinas inferiores de la pintura como donantes de la misma. La modificación de la imagen puede explicarse entonces como el producto de las devociones particulares de los dos personajes inhumados en esta capilla, elemento votivo que se materializó en la síntesis iconográfica evidente en la pintura. Una descripción de esta pintura puede verse en: VENCES, *Ecce Maria venit*, *op. cit.*, pp. 343-345 y BORJA, Jaime Humberto (dir.) *ARCA: Arte Colonial Americano*. <https://arca.uniandes.edu.co/obras/16133>

²⁴ De la mano de la “Política de la Imagen” desarrollada en la España del siglo XV, los grandes íconos devocionales pasaron a ser parte de la cotidianidad. En consecuencia, íconos milagrosos como el de Nuestra Señora de la Antigua, la Virgen de Guadalupe venerada en Extremadura o la madrileña Señora de Atocha, comenzaron a ser replicados, buscando así fortalecer las devociones. Las copias de estas tallas, reducidas a la bidimensionalidad propia de la estampa grabada o la pintura, dieron vida a los llamados “Verdaderos Retratos”. Este género pictórico se orientaba a retratar exactamente al ícono milagroso, dando vida a representaciones en las que se reproducía la imagen votiva original inscrita dentro de su *Locus*. Así, junto a la deidad, es común ver en estas representaciones el nicho, los muros o el cortinaje que la acompañan en su lugar original. Con esto, se buscaba rescatar, dentro de la imagen, el poder milagroso asociado al ícono original. *Vid.* PEREDA, *Las imágenes*, *op. cit.*, pp. 191-195.

²⁵ ACOSTA, *Milagrosas imágenes*, *op.cit.*, pp. 172-173.

²⁶ SOLÍS, *Historia de Nuestra Señora*, *op. cit.*, p. 73.

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

que circunscribe el ícono, así como de parte del muro en el que originalmente se halla inscrito. Elementos de este tipo, propios de los “verdaderos retratos”, hacían posible la transmisión directa de la devoción milagrosa, generando de paso su instrumentalización en términos de difusión cultural, al asignarle la función de vaso comunicante entre la metrópoli y los territorios de ultramar.



Fig. 1. Nuestra señora de la Antigua, Anónimo, Siglo XVII. Colección Museo Colonial (Bogotá)

Gracias a esto, el fiel devoto ubicado en Santafé o Tunja podía reconocer como propia, una devoción que también era venerada en España, y que hacía parte de una historia convertida ahora en patrimonio común gracias al proceso de conquista y colonización. En paralelo, devociones como la de Nuestra Señora de la Antigua, al contar con el patrocinio del monarca, se convertían en mecanismos de consenso político, en la medida en que permitían amalgamar múltiples territorios bajo un discurso religioso homogéneo. La imagen, se transformaba así, no solo en un instrumento de doctrina o enseñanza de modelos sociales, sino también en una herramienta política tendiente a unir territorios culturalmente dispares por medio de la fe. La devoción, entendida no solo como fenómeno cultural, sino también como una manifestación psicológica asociada a la conmoción de los sentidos, se presentó entonces como el mejor canal de conducción del *Ethos* y la propia historia hispana.

En el caso de la virgen de la Antigua, este derrotero discursivo se vio reforzado a partir de la promoción de otros íconos conectados, no solo con la leyenda de la imagen, sino también con la historia de la Reconquista misma. Este es el caso de la devoción al rey San Fernando, asociada a la imagen de Nuestra Señora de la Antigua a partir de la conquista de Sevilla sellada en 1248. Según el relato de cronistas y hagiógrafos, hallándose el rey en la capital Hispalense, tras un asedio de varios meses que aún no rendía frutos, tuvo una visión de la virgen de los Reyes, quien le anunció que la victoria le sería propicia si la ponía bajo los auspicios de la advocación de Nuestra Señora de la Antigua. Cumpliendo la promesa, la intercesión de las dos advocaciones marianas (la de los Reyes y la de la Antigua) permitió poner fin a un asedio de más de un año, sellado con la rendición definitiva de Sevilla²⁸. El triunfo, vitoreado por toda la cristiandad, ejercería una notable influencia sobre las generaciones posteriores, convirtiéndose en uno de los símbolos, no solo del proceso de Reconquista, sino también de la monarquía católica.

Producto de este proceso llegaron al Nuevo Reino de Granada imágenes que tenían relación, no solo con la devoción a las vírgenes de la Antigua o de los Reyes, sino también con la historia misma de la conquista de Sevilla. Un ejemplo de esto lo tenemos en la representación del rey moro entregando las llaves de Sevilla a san Fernando, pintura del siglo XVII atribuida al

²⁸ El relato completo de los hechos milagrosos asociados a la conquista de Sevilla en los cuales Nuestra Señora de la Antigua fue protagonista, puede verse en: SOLÍS, *Historia de Nuestra Señora*, op. cit., pp. 136-139.

santaferense Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos, y resguardada en el Museo Colonial de Bogotá (Fig. 2). La imagen, copiada de uno de los tantos grabados que sobre el tema circulaban en la Nueva Granada, representa al rey moro Axataf ofreciendo las llaves de Sevilla, dispuestas en una bandeja, al rey Fernando, quien se halla erguido sobre su caballo. En la esquina superior de la pintura se observa a Nuestra Señora de los Reyes junto a una filacteria en la que se lee: “esto se te entregará y tendrán fin tus trabajos”. La escena, desarrollada según los cronistas el 23 de noviembre de 1248, se enmarca en la pintura dentro de un paisaje dominado por tropas que portan banderas, y en cuyo fondo se aprecia la ciudad de Sevilla, adivinándose en ella el perfil de la famosa Giralda.



Fig. 2 Rey moro entrega las llaves de Sevilla a San Fernando, Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos (atrib.), siglo XVII. Colección Museo Colonial (Bogotá).

La representación, pintada en el marco de la canonización del rey Fernando, oficializada en 1671²⁹, se presenta como una muestra del uso de la imagen como mecanismo aglutinador de la monarquía. La historia de la rendición de Sevilla, en este sentido, no solo permitía vincular bajo una misma narración devociones como la de la Virgen de la Antigua, la Virgen de los Reyes y la de san Fernando Rey, sino que a su vez posibilitaba la asociación de los nuevos territorios a una historia común, en este caso la historia de la Reconquista Peninsular. La importancia de esto queda atestiguada, para el caso de la Nueva Granada, en las diferentes representaciones que se hicieron de esta escena. De hecho, junto a la pintura conservada por el Museo Colonial de Bogotá, se han identificado otras dos imágenes de la rendición sevillana: una, conservada en la Catedral Primada de Bogotá y otra ubicada en Santafé de Antioquia³⁰. Ambas imágenes ratifican el papel del discurso visual como eslabón entre la España peninsular y sus dominios atlánticos.

²⁹ Aunque la imagen a la que hacemos referencia se encuentra asociada al proceso de canonización del rey Fernando, desarrollado entre 1622 y 1671, la devoción por el “Rey Santo” en la Nueva Granada tuvo sus inicios tiempo antes. Así lo plantea Olga Acosta quien sostiene que “tanto en el Nuevo Reino de Granada como en otras poblaciones del Virreinato del Perú ya se rendía cierto culto o, por lo menos, reconocimiento al rey Fernando III antes del proceso de canonización”, hecho que se vincula a la temprana proliferación de imágenes grabadas del Rey Santo en el contexto neogranadino. ACOSTA, Olga, “Imágenes de un rey santo. Huellas de la Reconquista de Sevilla en la pintura Neogranadina”. *Imagen del poder. VI encuentro internacional sobre Barroco*, La Paz, Visión Cultural, 2012, p. 79.

³⁰ *Ibid.*, p. 79.

3. DE LA DEVOCIÓN CRISTIANA DE RECONQUISTA A LA DEVOCIÓN CORTESANA: SAN ISIDRO LABRADOR Y SU PROYECCIÓN DEVOCIONAL

La decisión de establecer de forma permanente la corte en Madrid, tomada por Felipe II en 1561, trajo consigo la transformación del discurso asociado, tanto a la corte y el ambiente cortesano, como a la imagen del monarca mismo. A partir de entonces, la conceptualización del rey, entendido como un “cuerpo político” omnipresente e imperecedero, se vio modificada, esto último gracias al fortalecimiento del modelo polisindial en el cual los consejos se presentaban como extensiones del poder monárquico³¹. En consecuencia, el rey se convirtió en una presencia simbólica, materializada no solo en sus delegados, sino también en un complejo discurso orientado a proyectar alegóricamente su existencia y su palabra a todos los territorios de la monarquía. La iconografía regia, sumada a las cédulas y los decretos reales, permitían hacer presente al rey ausente en territorios tan lejanos como el Nuevo Reino de Granada. De la mano de esto, Madrid, en tanto cabeza y corte de la monarquía, se convirtió progresivamente en el núcleo emisor de la política monárquica, hecho que determinaría la proyección de modelos devocionales propios del ámbito madrileño a otros espacios de la monarquía. En este sentido, la Corona española, en tanto “monarquía católica”, hizo partícipe a todos sus territorios de las devociones propias de la corte, hecho manifiesto en el impulso brindado a diversas figuras devocionales, dentro de las que el santo madrileño Isidro Labrador adquirió un papel protagónico.

La imagen de San Isidro, en este sentido, permitió no solo reforzar la elección de Madrid como corte, sino que a su vez posibilitó la difusión de una devoción que representaba al ámbito cortesano expresando, simultáneamente, los valores propios de esa catolicidad que se exaltaba como valor fundamental de la corona española. Bajo esta premisa, la historia de San Isidro recoge, al igual que ocurre en el caso ya analizado de Nuestra Señora de la Antigua, muchos de los lugares comunes de la épica historiográfica vinculada a la reconquista peninsular. Sin embargo, contrario a lo que ocurre con la Virgen hispalense, en el caso de san Isidro no es un ícono, sino el mismo personaje y la leyenda hagiográfica construida en torno suyo, lo que constituye la devoción.

Como ha señalado María José del Río, la leyenda del santo remonta sus orígenes al siglo XII, cuando aparece la primera narración escrita de su vida, un texto denominado como el *Códice de Juan Diácono*. El manuscrito, transcrito y complementado en el meridano del siglo XVI por don Juan Hurtado de Mendoza, se convertirá en la piedra angular de la devoción a San Isidro, presentándose a su vez como el principal vehículo para la consolidación de la relación entre el santo y la naciente corte madrileña³². Cabe recordar aquí que tras el Concilio de Trento el papel de los santos y la santidad dentro de la teología católica se vio reforzado, esto último como respuesta a la posición iconoclasta propia del mundo protestante. Por consiguiente, figuras asociadas a la santidad como Isidro Labrador se ubicaron -siguiendo a Jaime Borja- como “fuente de identidad para el cuerpo social”³³. De esta forma, los gremios artesanales, las ciudades, los reinos y las monarquías mismas, se vincularon al patronazgo de un santo, proveedor no solo de una identidad, sino también de unos valores compartidos por la sociedad a la que cobijaba.

En el caso de Madrid, será el relato hagiográfico construido en torno a San Isidro el encargado de trazar los vínculos identitarios entre el santo y la corte. Bajo esta premisa, el discurso hará entonces énfasis en la relación del santo con las grandezas propias de la ciudad, presentadas siempre en función de su papel como capital y corte de la monarquía española. El relato del fraile dominico Jayme Bleda, quien en 1622 actualizará la narración de Juan Diácono sobre la vida de san Isidro, da cuenta de esto. Su texto, a la vez que presenta los rasgos morales más relevantes de la vida del santo: su religiosidad, su devoción, su entrega a las labores del campo, etc., traza un vínculo entre estos y el propio desarrollo histórico de Madrid. De esta forma, San Isidro emerge, ya no como una simple figura de santidad, sino más bien como el culmen de un largo proceso histórico nutrido por la cultura de griegos y romanos, y reforzado a partir de la proliferación de múltiples ejemplos de santidad dentro de los cuales el santo labrador se

³¹ En relación al modelo polisindial y su impacto sobre el gobierno de los territorios indios *vid.* RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, *La edad de los virreyes. El virreinato en la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, AKAL, 2011, pp. 124-134.

³² RÍO BARREDO, María José del, *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 100-107.

³³ BORJA, Jaime Humberto, *Pintura y Cultura Barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el Cuerpo*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño-Alcaldía Mayor, 2012, p. 118.

impondrá como el ejemplo más acabado³⁴. En consecuencia, la leyenda hagiográfica de san Isidro se hizo acreedora de un barniz político que hizo posible, no solo su canonización en 1622, sino también su difusión en los diferentes territorios del imperio.

Como resultado de esto, la imagen de san Isidro estuvo vinculada tempranamente a los procesos de adoctrinamiento indígena en la Nueva Granada, convirtiéndose en una figura protagónica dentro del repertorio iconográfico empleado en los pueblos de doctrina. De esto dan cuenta buena parte de los inventarios realizados en los templos doctrineros ubicados en la zona centro de la actual Colombia, en los cuales el santo labrador madrileño aparece ampliamente representado, ubicando su iconografía -en términos cuantitativos- casi a la par de figuras importantes dentro del repertorio visual neogranadino como San Francisco de Asís o santo Domingo de Guzmán³⁵. Los inventarios de los templos de doctrina realizados en el Nuevo Reino de Granada entre 1755 y 1756 por Andrés Verdugo y Oquendo, evidencian esta dinámica. Siguiendo la documentación se puede corroborar la presencia de imágenes de San Isidro en las capillas doctrineras de Monguít, Oicatá, Toca y Duitama. Así, mientras en el pueblo de Toca, por ejemplo, existía una imagen de bulto de “san Isidro con un ángel y dos bueies” dispuesta en el altar mayor³⁶, en el templo doctrinero de Duitama se exponía un “san Isidro de Bulto” ubicado en un altar independiente junto a otras imágenes³⁷.

Aunque por la fecha de los inventarios citados puede presumirse que la devoción de san Isidro solo desarrolló en el Nuevo Reino de Granada tras su canonización, efectuada en 1622, existen indicios documentales que permiten afirmar la presencia de la devoción por el santo madrileño, al menos desde el ocaso del siglo XVI. En 1613, por ejemplo, el rey Felipe III remitió una cédula firmada en San Lorenzo del Escorial en la cual solicitaba enviar los dineros recogidos como limosna en favor de la canonización de san Isidro, cuantías que al parecer se estaban reteniendo en las cajas reales de Nueva España, Perú y la Nueva Granada³⁸. Las órdenes dadas por el rey a sus fiscales, permiten demostrar la importancia de Isidro labrador en el contexto devocional neogranadino desde antes de su canonización oficial. De hecho, otra carta remitida a la audiencia del Nuevo Reino de Granada, fechada en 1614 y firmada por Gutierre de Lerma, confirma este supuesto, al señalar que

“La canonización del bienaventurado sant Ysidro de la Villa de Madrid con las limosnas que los fieles han hecho para ayuda a ella y en particular lo que ha venido de las yndias esta tan adelante que con los los remisoriales que vuestra merced embio se an hecho las diligencias necesarias y esperamos que con el favor de Dios con mucha brevedad tendrá cumplido efecto”³⁹.

El fervor asociado a la entrega de limosnas para la causa canónica del santo patrono madrileño, demuestra que para la primera década del siglo XVII su devoción ya se encontraba ampliamente difundida en el Nuevo Reino de Granada. Lo que interesa aquí, es evaluar los matices discursivos que rodearon la introducción de dicha devoción, elementos que se hallan vinculados, no solo a su capacidad como figura milagrosa o como modelo de virtudes cristianas, sino también como mecanismo de congregación de la monarquía. Para comprender esta dinámica, es necesario recordar que el proceso evangelizador tuvo que asimilar muchas de las formas religiosas prehispánicas como propias, yuxtaponiendo sobre estas la compleja teología católica. El milagro, en este sentido, se convirtió en uno de los vehículos más importantes para la transmisión de los discursos religiosos, permitiendo acercar a las comunidades nativas a la nueva fe. Como ha señalado Serge Gruzinski, “El triunfo de la imagen barroca [en el contexto del Nuevo Mundo], reposó sobre un mínimo de coerción y de represión”, fundamentando su

³⁴ BLEDA, Jayme, *Vida y Milagros del Glorioso S. Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrón de la Real Villa de Madrid por Juan Diácono*, Madrid: Tomás Iunti, 1622, pp. 30-32 y 34-38.

³⁵ Al respecto puede observarse el análisis cuantitativo realizado sobre los inventarios de los templos de doctrina ubicados en el partido de Tunja -centro de la Nueva Granada- en los cuales se evidencia la presencia de imágenes de San Isidro Labrador como una de las más representativas. CRUZ MEDINA, *Entre el milagro y la devoción*, op. cit., p. 152.

³⁶ AGN, Sección Colonia, Fondo Visitas Boyacá, leg. 13, f. 973r. Relación de Vecinos y Bienes de Iglesia del pueblo de Toca, 1755.

³⁷ AGN, Sección Colonia, Fondo Curas y Obispos, leg. 37, f. 168v. Inventario de bienes y alhajas del templo de Duitama, 1755.

³⁸ AGN, Sección Colonia, Miscelánea, tomo 39, f. 1051r. Cédula Real dada en San Lorenzo del Escorial el 17 de agosto de 1613 por Felipe III en relación a las limosnas para la canonización de San Isidro Labrador.

³⁹ AGN, Sección Colonia, Miscelánea, Tomo 39, f. 1049r. Carta dirigida por Gutierre de Lerma a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, fechada en Madrid el 28 de enero de 1614.

instrumentalización en la explotación de lo milagroso⁴⁰. En el caso del Nuevo Reino de Granada, al igual que ocurrió en el resto de América, la doctrina, vinculada a la Encomienda, permitió amalgamar bajo una misma estructura catequesis, milagro, devoción y trabajo. Como regulador de la cotidianidad indígena, este armazón hizo posible no solo la suplantación de la ontología indígena, sino también el desplazamiento de lo milagroso desde el ámbito de la idolatría prehispánica al de la devoción cristiana. Fue en medio de esta dinámica que la figura de san Isidro Labrador se hizo indispensable, al aunar en su propia historia no solo los valores cristianos asociados al trabajo, en especial a las labores rurales, sino también el carácter milagroso que la evangelización demandaba.

Vale la pena recordar que, siguiendo la leyenda hagiográfica, el santo patrono de Madrid se presentaba como protector de los campesinos y sus cosechas, aspecto que permitía trazar un vínculo directo con la estructura de la doctrina y su asocio a la encomienda. De hecho, el relato hagiográfico desarrollado por fray Jaime Bleda en el siglo XVII en torno a san Isidro, desarrolla una narrativa en la que el milagro aparece siempre asociado a las labores del campo, ya sea a través de la imagen de los ángeles que ayudan en el arado a san Isidro, o de la multiplicación de los alimentos destinados a dar de comer a los jornaleros que se esfuerzan en las labores agrícolas⁴¹.

Las características del relato hagiográfico de Bleda, propagado en la Nueva Granada gracias a compilaciones hagiográficas como la del jesuita Pedro de Rivadeneyra⁴², tuvieron un impacto directo sobre la consciencia devocional de quienes se hallaban vinculados a la doctrina. Los doctrineros, a sabiendas de la riqueza discursiva y el carácter milagroso del santo labrador, impulsaron su devoción, promoviendo el uso de imágenes, principalmente esculpidas, del patrono madrileño. De estas, aún hoy se conservan ejemplos como la talla del siglo XVII resguardada en el Museo Colonial de Bogotá (Fig. 3). En esta, además del trabajo estilístico a nivel de policromía, y el uso de diferentes técnicas asociadas al dorado, destaca el valor que, como representación tridimensional, poseían estas imágenes frente a la feligresía. Con 1.34 metros de altura, esta talla se presentaba como un ícono polifuncional, sirviendo no solo como elemento adscrito a un retablo o capilla, sino también como una pieza móvil asociable a procesiones, ruegos, acciones de gracia y todo tipo de celebraciones religiosas. A instancias de esto, la imagen del santo permitía reforzar el vínculo de la doctrina católica con los fieles, adquiriendo la fisonomía de eso, tan propio del barroco hispano, que Serge Gruzinski ha denominado como la “Imagen Espectáculo”⁴³.



Fig. 3. San Isidro Labrador, Anónimo, siglo XVII. Colección Museo Colonial (Bogotá).

⁴⁰ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 1994, p. 152.

⁴¹ BLEDA, *Vida y Milagros*, op. cit., pp. 21-23 y 25.

⁴² Ensamblada sobre los relatos hagiográficos previos se encuentra una de las grandes compilaciones del repertorio de “Vidas de Santos” que circularon en América, la de Pedro de Rivadeneyra complementada, ya en el siglo XVII, por Juan Eusebio Nieremberg. En este caso, la narración centrada en san Isidro Labrador recoge los aspectos fundamentales enunciados en el texto de Jaime Bleda, marginando de la historia aquellos detalles particulares de la historia de Madrid abordados ampliamente por fraile valenciano. Vid. RIVADENEYRA, Pedro de, *Flos Sanctorum de la Vida de los Santos*, Tomo Segundo, Barcelona: Imprenta de los consortes Sierra, Oliver y Martí, 1790, pp. 81-89.

⁴³ GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, op. cit., p. 95.

Ahora bien, al margen de estas características, es interesante observar que la iconografía de san Isidro, tal como sucede con la imagen de Nuestra Señora de la Antigua, no presenta, en el caso de la Nueva Granada, modificación alguna, sino que por el contrario asume el prototipo de las imágenes veneradas en España. Esto puede ser explicado en relación a la propia hagiografía del santo que lo presentaba como un hombre devoto pero rústico, muy cercano a los indígenas que labraban el campo en las encomiendas. En la ya citada imagen del Museo Colonial, el patrono de Madrid viste el camisón largo propio del labriego, mientras la posición de sus manos indica la presencia de una azada, hoy desaparecida, y presentada como principal atributo iconográfico del santo.

Ambos elementos, relacionados con el trabajo del campo, se ven también retratados en la imagen del siglo XVIII conservada hoy en la Basílica de Monguí (Fig. 4). La pintura, asociada directamente a la doctrina, presenta al santo en el centro, acompañado en la esquina inferior derecha por la escena, central en su hagiografía, de los ángeles arreando los bueyes para ayudarlo a cumplir su labor. En la esquina inferior izquierda, complementando la imagen, aparece un personaje de rodillas, posiblemente un donante vinculado al pueblo de Monguí o a las encomiendas allí dispuestas. La aparición de esta pequeña figura cobra valor en términos de la ya mencionada relación devocional con la imagen de San Isidro, vínculo que, en últimas, funcionaba como promotor de otros aspectos aunados a la instrumentalización de la representación del patrono de Madrid en los pueblos de doctrina neogranadinos.



Fig. 4 San Isidro Labrador, Anónimo, siglo XVIII. Colección Basílica de Nuestra Señora de Monguí (Monguí).

Dentro de estos elementos, se pueden destacar dos de trascendental valor. El primero corresponde a las características morales de San Isidro, introducidas a través del milagro como “ejemplo moral” para los adoctrinados. Cabe recordar que la evangelización, no solo se presentaba como una dinámica educativa asociada a la enseñanza de los principios fundamentales del cristianismo, sino que a su vez funcionaba como un núcleo promotor de la suplantación de la ontología indígena. Bajo esta premisa, la imagen de santos como Isidro Labrador se convertían en una herramienta de difusión de valores morales individuales y colectivos, presentándose, siguiendo lo señalado por Jaime Borja, como un instrumento tendiente a modelar la corporeidad de los sujetos⁴⁴. Rasgos de la vida del santo, promovidos a través del relato hagiográfico, tales como su devoción al trabajo o el hecho de siempre anteponer “las cosas espirituales a las temporales”⁴⁵, se presentan como los engranajes de un modelo de

⁴⁴ BORJA, *Pintura y cultura barroca*, op. cit., pp. 53-54.

⁴⁵ BLEDA, *Vida y Milagros*, op. cit., pp. 16-17; y RIVADENEYRA, *Flos Sanctorum*, op. cit., pp. 81-82.

vida que, bajo el impulso del milagro, se pretendía fueran acogidos por los indígenas adoctrinados. El santo integraba así, a su don milagroso, la función de ser *magistra vitae*⁴⁶.

El segundo elemento, vinculado a los ya mencionados, tenía que ver con la proyección de un modelo de unidad de los vasallos del rey en torno a ideas comunes a toda la monarquía. La imagen de san Isidro emerge aquí asumiendo otra función, la de representar no solo a Madrid como corte, sino también a una monarquía materializada en su devoción protagónica. Para lograr esto, la catequesis, amalgamando la devoción con la enseñanza de los relatos hagiográficos, se presentaba como el mejor vehículo para hacer de san Isidro un ícono poliédrico, en el que, sumada a las funciones del milagro y enseñanza moral, se hallará también la tarea de servir de argamasa discursiva al imperio. Este cometido queda claramente retratado en relatos hagiográficos como el de Pedro de Rivadeneyra, en el cual se destacaba el papel de san Isidro como “patrono de Madrid”, reseñando el hecho de que “no sin grande providencia tiene por patrón a un labrador aquel lugar, donde está la Nobleza del mundo”⁴⁷. El vínculo discursivo entre el santo y la corte, expresado a los adoctrinados a través de la lectura hagiográfica utilizada por los doctrieros como mecanismo de enseñanza⁴⁸, permitía entonces ubicar al indígena dentro de una geografía política que trascendía lo conocido, y de la cual se les hacía partícipes.

Adicionalmente, el papel cumplido por de San Isidro como aglutinante de una monarquía atomizada territorialmente, queda en evidencia al corroborar que el 15 de mayo, día en que la corte madrileña celebraba a su patrono⁴⁹, en la orilla atlántica opuesta se efectuaban festividades de todo tipo. En los pueblos de doctrina neogranadinos, procesiones acarrearán la imagen de bulto del santo, la cual era vestida por los moradores, y asociada a diversos agasajos⁵⁰. Paralelamente, en Santafé, capital del Reino, se celebraba misa en la catedral en honor a santo madrileño, oficio en el que era obligatoria la asistencia de los miembros de la Real Audiencia y el cabildo de la ciudad, esto según lo dispuesto por el presidente de la Audiencia, Gil Cabrera y Davalos, en 1689⁵¹. Imagen, política y devoción terminaban vinculadas aquí bajo la figura de san Isidro, dando forma a una cultura religiosa que, respetando los mismos principios incubados en la metrópoli, se extendía por todos los territorios de la monarquía, desde España hasta los reinos ultramarinos ubicados al otro lado del Atlántico.

4. CONSIDERACIONES FINALES

La imagen se erigió en el Nuevo Mundo como un verdadero palimpsesto discursivo, funcional no solo en términos del adoctrinamiento indígena o de la suplantación de los antiguos cultos prehispánicos, sino también en relación a la construcción de una sociedad transatlántica

⁴⁶ La función *Magistra Vitae* asociada a las vidas de Santos se encuentra relacionada con el papel que cumplió la Historia en el periodo altomoderno como “escuela moral”. La hagiografía, legible hasta el siglo XIX como parte de la narrativa histórica, se consideraba, no solo “relato verdadero”, sino también escuela en términos de moral. Esta función es resumida por el mismo Jayme Bleda en el prólogo de su *Vida de San Isidro*, al señalar “No os sea pesado revolver las historias antiguas: porque en ellas hallareys sin trabajo lo que otros han allegado con el, y dellas sacareis las virtudes de los buenos y los vicios de los malos”. BLEDA, *Vida y Milagros*, op. cit., p. 3.

⁴⁷ RIVADENEYRA, *Flos Sanctorum*, op. cit., p. 81.

⁴⁸ Una práctica común de la Iglesia medieval fue la lectura pública de relatos hagiográficos, compartidos en principio entre los monjes como “lectura de refectorio” y luego llevados al ámbito del adoctrinamiento de los laicos. En este sentido, cabe señalar que la lectura de textos en voz alta, como señala Norma Durán, fue la forma más común de difusión de los textos, al menos hasta el ocaso del siglo XVII. Gracias a esto, dicha práctica fue trasladada al Nuevo Mundo, instrumentalizándose en el marco de la evangelización. Aquí, en el marco de una cultura dominada aun por la oralidad, la lectura de relatos hagiográficos permitió a los doctrieros acercar el santoral católico a los indígenas. El texto hagiográfico, construido, como señala María Piedad Quevedo, a partir de una narración visual y patética, permitía que en su transmisión oral pudiera ser plenamente teatralizado, influyendo así directamente sobre el pathos y la corporalidad misma de quienes lo escuchaban. Tal carácter convirtió a la lectura hagiográfica en uno de los principales mecanismos evangelizadores. DURÁN, Norma, *Formas de Hacer la Historia (Historiografía grecolatina y medieval)*, México, Ediciones Navarra, 2001, pp. 189 y 194; y QUEVEDO, María Piedad, *Un cuerpo para el espíritu: mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*, Bogotá, ICANH, 2007, pp. 52-53.

⁴⁹ El calendario festivo de la corte para mediados del siglo XVII ha sido recogido en RIO BARREDO, *Madrid, urbs regia*, op. cit., pp. 192-193.

⁵⁰ PACHÓN ACERO, Yolanda, *Caracterización técnica de la escultura policromada en la Nueva Granada*, Bogotá, Universidad Externado, 2017, p. 159.

⁵¹ AGN, Sección Colonia, Historia Eclesiástica, Tomo 2, f. 982r. Fiestas que guarda esta real audiencia del Nuevo Reino de Granada, 1689.

ensamblada a partir de los principios defendidos por la “Monarquía Católica”. Tales nociones se constituirán como el núcleo del almacén cultural dispuesto por la corona en sus territorios, hecho evidente en la pervivencia en el tiempo de tales valores. Figuras como la de Nuestra Señora de la Antigua o San Isidro, se ubicaron, en este sentido, como hitos fundantes de la cultura del Nuevo Mundo, huellas de la presencia hispana que no pudieron ser borradas por los procesos de independencia propios del siglo XIX.

En el caso del Nuevo Reino de Granada, a pesar de que los “héroes de la independencia” hicieron todo lo posible por eliminar la simbología y la iconografía de la monarquía en los años germinales de la República, no pudieron suprimir aquellos elementos propios del catolicismo hispano. Contrario a esto, hombres como Simón Bolívar o Francisco de Paula Santander tuvieron que utilizar a su favor el fervor milagroso, respaldando sus proyectos políticos a través de lo religioso⁵². En consecuencia, las devociones implantadas por España, contrario a desaparecer, se mantuvieron como parte del imaginario votivo de los colombianos, resignificándose a partir de nuevos elementos que marginaron paulatinamente el sentido original que les asignó la monarquía.

En el caso de Nuestra Señora de la Antigua, el fervor hacia el ícono sevillano pervivirá, a lo largo de los siglos XIX y XX, en la zona del Urabá, presentándose como efecto tardío de una conquista amalgamada con lo religioso. Desde esta área la devoción se extenderá a otras zonas del país, de tal forma que, aún en 1932, se imprimirá en Bogotá una novena dedicada a la virgen hispalense⁵³. Caso similar ocurrirá con san Isidro, cuya figura se mantendrá íntimamente ligada, hasta el día de hoy, a las devociones del mundo campesino colombiano. De esto dan cuenta las procesiones y rogativas desarrolladas en el siglo XIX en torno al labrador, las cuales se orientaban, bien a celebrar al santo en su día, o bien a solicitar su intercesión para beneficio de las cosechas⁵⁴. Todos estos elementos, finalmente, atestiguan la fuerza discursiva que la imagen y la devoción tuvieron como argamasa imperial. La iconografía, proyectada desde España como promotora de los vínculos devocionales y políticos que debían existir entre los reinos ultramarinos y la metrópoli, no solo cumplió con la configuración de una cultura católica homogenizada a partir de las devociones castellanas, sino que también sobrevivió a las independencias, redefiniéndose dentro del marco de la cultura política republicana. Gracias a esto, el discurso visual se mantiene, aun hoy, como huella del único vínculo que las independencias no pudieron romper, el de unas devociones proyectadas como valor fundamental de la “Monarquía Católica”, argamasa indeleble de un conjunto de reinos dispersos a lo largo de las dos orillas atlánticas.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA LUNA, Olga, “Imágenes de un rey santo. Huellas de la Reconquista de Sevilla en la pintura Neogranadina”, en *Imagen del poder. VI encuentro internacional sobre Barroco*, La Paz, Visión Cultural, 2012, pp. 73-80.

_____, *Milagrosas Imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011.

⁵² Cabe señalar que mientras Simón Bolívar buscó restablecer relaciones con la Iglesia, asumiendo como propios los valores de la fe y buscando infructuosamente la canonización de personajes como la “Azucena de Quito”; Francisco de Paula Santander, por su parte, ordenó en 1819 que en los sermones religiosos se incluyeran plegarias y *exemplas* tendientes a relacionar los hechos y los personajes de la independencia, con los valores y los íconos de la cristiandad. En relación a las pretensiones religiosas de Simón Bolívar pueden verse las referencias incluidas en CRUZ MEDINA, Juan Pablo, *Índice de los Documentos Legación de Colombia Ante la Santa Sede, 1824-1922*, Informe técnico inédito, Bogotá, Archivo General de la Nación, 2018; y en lo tocante a los mencionados decretos de Francisco de Paula Santander, Vid. GARRIDO, Margarita, “Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, 91/826 (2004), pp. 461-484.

⁵³ Novena de Nuestra Señora de la Antigua, Bogotá, s.e., 1932. Citada en: SANTA TERESA, Severino de, *Historia documentada de la iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*. Primera Parte, Bogotá, Editorial Kelly, 1956, p. 154.

⁵⁴ De estas procesiones dará cuenta, en la segunda mitad del siglo XIX, el escritor y viajero Manuel Ancizar quien retratará, en medio de su recorrido por la geografía nacional, buena parte de las costumbres de los campesinos del país. Vid. ANCIZAR, Manuel “Peregrinación por el Norte de la Nueva Granada”, en José María Vergara y Vergara, *Museo de Cuadros de Costumbres y Variedades* [1ª Ed. 1866], Bogotá, Universidad de los Andes-Universidad del Rosario, 2020. pp. 473-474.

- ANCIZAR, Manuel, "Peregrinación por el Norte de la Nueva Granada", en José María Vergara y Vergara, *Museo de Cuadros de Costumbres y Variedades* [1ª Ed. 1866], Bogotá, Universidad de los Andes-Universidad del Rosario, 2020. pp. 473-481.
- BLEDA, Jayme, *Vida y Milagros del Glorioso S. Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrón de la Real Villa de Madrid por Juan Diácono*, Madrid: Tomás Iunti, 1622.
- BORJA, Jaime Humberto, *Pintura y Cultura Barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el Cuerpo*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño-Alcaldía Mayor, 2012.
- _____, *Los Ingenios del Pincel. Geografía de la pintura y la cultura visual en la América colonial*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2021.
- BRENDECKE, Arndt, *Imperio e Información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012.
- CRUZ MEDINA, Juan Pablo, "Entre el milagro y la devoción: imagen y evangelización en la Nueva Granada a la luz de la visita de Andrés Verdugo y Oquendo, 1755-1756", *Fronteras de la Historia*, 26/1 (2021), pp. 138-168.
- _____, *Índice de los Documentos Legación de Colombia Ante la Santa Sede, 1824-1922*, Informe técnico inédito, Bogotá, Archivo General de la Nación, 2018.
- DURÁN, Norma, *Formas de Hacer la Historia (Historiografía grecolatina y medieval)*, México, Ediciones Navarra, 2001.
- ELLIOTT, John H., "Rey y Patria en el mundo hispánico", en Víctor Mínguez (ed.), *El Imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 17-35.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano* (ed. José Amador de los Ríos), Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.
- GARRIDO, Margarita, "Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820", *Boletín de Historia y Antigüedades*, 91/826 (2004), pp. 461-484.
- GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- PACHÓN ACERO, Yolanda, *Caracterización técnica de la escultura policromada en la Nueva Granada*, Bogotá, Universidad Externado, 2017.
- PALOS, Joan Lluís, "El arte de conservar imperios: La experiencia española, 1519-1808", en Verónica Salazar Baena y Joan Lluís Palos (eds.), *La Ciudad en Fiesta. Celebraciones de la Monarquía en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Museo Santa Clara, 2018, pp. 15-25.
- PEREDA, Felipe, *Las Imágenes de la Discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- QUEVEDO, María Piedad, *Un cuerpo para el espíritu: mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*, Bogotá, ICANH, 2007.
- RÍO BARREDO, María José del, *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000.
- RIVADENEYRA, Pedro de, *Flos Sanctorum de la Vida de los Santos*, Barcelona: Imprenta de los consortes Sierra, Oliver y Martí, 1790, Tom. II.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, *La edad de los virreyes. El virreinato en la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, AKAL, 2011.
- SANTA TERESA, Severino de, *Historia documentada de la iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Primera Parte. Bogotá, Editorial Kelly, 1956.
- SIMÓN, Fray Pedro, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, tomo 3, "Partes Segunda y Tercera", Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas, 1892.

Imágenes para unificar un imperio. Las devociones de la Monarquía y su presencia en el contexto del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII

Juan Pablo Cruz Medina

SOLÍS, Antonio de, *Historia de Nuestra Señora de la Antigua. Venerada en la santa metropolitana y patriarchal iglesia de Sevilla*, Sevilla: Imprenta de la Vallestilla, 1739.

VENCES VIDAL, Magdalena, *Ecce Maria Venit: La Virgen de la Antigua en Iberoamérica*, México, UNAM-El Colegio de Michoacán, 2013.

VILLASEÑOR, Juan de, *Historia General de las Grandezas y Excelencias de España que han conseguido por la intercesión de María Santísima señora nuestra y por la santa Cruz muchos Reyes Católicos. Con la restauración de España por el santo Rey Pelayo y diferentes apariciones de Imágenes de nuestra señora en diferentes Reynos*, Madrid: Roque Rico de Miranda, 1681.