



## EL ARTE DE LA PALABRA: LAS OBRAS DE ARTE DE LA ORDEN DE PREDICADORES COMO MEDIO DE EVANGELIZACIÓN EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

*Fabián Leonardo Benavides Silva*

El presente capítulo aborda las distintas temáticas representadas en las obras de arte colonial pertenecientes a la Orden de Predicadores, las cuales fueron empleadas como medio de evangelización y como un instrumento para reforzar o mantener los preceptos cristianos de la fe católica en la población neogranadina. Se parte de la premisa de que estas obras fueron en su gran mayoría expresiones artísticas híbridas, al recurrir cada una de ellas a múltiples técnicas de elaboración e incorporar variados sistemas de símbolos en su composición<sup>1</sup>. Por tanto, fueron representaciones que de acuerdo con el grupo étnico, cultural y social que las hubiese interiorizado o adaptado en su acervo de creencias, estuvieron sujetas igualmente a diversas interpretaciones.

---

<sup>1</sup> En este artículo se empleará el concepto de *arte híbrido* bajo la acepción anotada (o nociones equivalentes como *arte mestizo*, *barroco americano* o *tropical*), el cual han empleado algunos historiadores para dar a entender el proceso de fusión e imbricación que se dio en el Nuevo Mundo en el plano artístico. En este grupo de autores cabe destacar a: Sebastián (1981, p. 246), Gil (1985, pp. 64-68), Rueda (1995, pp. 568-569), Acosta (2001, pp. 35-36) y Toquica (2004, p. 3).

## Introducción

Durante la Edad Media la lectura y la escritura fueron actividades circunscritas a la nobleza y a las órdenes conventuales, en función de las necesidades (sociales, económicas y políticas) de los principados y de la vida religiosa asumida. No obstante, los cristianos de los siglos III y IV emplearon diversas pinturas murales y símbolos alusivos a los pasajes bíblicos como un medio de difusión del evangelio entre sus seguidores. Estas imágenes tenían una doble finalidad al representar a una persona concreta y, a su vez, un concepto simple asociado a una o varias de sus cualidades (Eco, 1990). Por ejemplo, Jesucristo fue representado como un cordero dispuesto a ser sacrificado, intentando resaltar su misión salvífica o redentora de la humanidad. San Nilo<sup>2</sup> fue uno de los primeros religiosos en reconocer que las escenas bíblicas en las iglesias podían constituirse en un medio eficaz para difundir el evangelio entre la población iletrada:

Se imaginó a los fieles analfabetos acudiendo a contemplar aquellas escenas en su funcional iglesia y leyéndolas como si fueran las palabras de un libro. Los imaginó mirando unas decoraciones que ya no serían “adornos frívolos”; los imaginó identificando las sagradas imágenes, enlazando unas con otras en la imaginación, inventando historias donde insertirlas, asociándolas con sermones que habían oído o, en el caso de que fueran totalmente “ignorantes”, con exégesis de las Escrituras (Manguel, 2005, p. 121).

El papa Gregorio Magno retomaría la idea de san Nilo hacia el siglo VI, al aseverar que las imágenes religiosas en los templos no solo debían adorarse, sino que a través de estas la “gente simple” podía aprender aquellas historias consideradas por la Iglesia como venerables. De igual manera, el sínodo de Arrás, en el siglo XI, afirmó que la gente sencilla accedía a la lectura de las escrituras gracias a las representaciones realizadas en las pinturas. Gradualmente, los símbolos empleados por la iglesia primitiva se fueron constituyendo en ideogramas, al representar episodios completos de la Biblia o enlazar imágenes del Antiguo con el Nuevo Testamento, intentando dar una visión más completa de las Escrituras a los “no instruidos” (Manguel, 2005).

Durante el Renacimiento, las élites europeas se dieron a la tarea de retomar los libros de los autores clásicos y de reinterpretarlos en función de la concepción judeocristiana de la vida.

---

<sup>2</sup> San Nilo fundó un monasterio cerca de su ciudad natal, Ancira o Ankara en la actualidad, capital de Turquía para esa época. Fue autor de varios tratados sentenciosos y acéticos destinados a los monjes de su comunidad y murió en el año 430 (Manguel, 2005, p. 121).

Con la invención de la imprenta por parte de Juan Gutemberg en Alemania en 1457, la palabra escrita tuvo una difusión sin precedentes en la historia de la humanidad, puesto que no solo los libros empezaron a llegar a un mayor público receptor, sino que cruzaron los mares con el Descubrimiento y la Conquista de América (Chartier, 1997).

Es preciso anotar que en el Nuevo Mundo, durante el periodo prehispánico existieron como medio escrito de comunicación tanto los grabados de figuras antropomorfas y zoomorfas con significados precisos entre las distintas culturas indígenas, así como los pictogramas de los Mayas que se consignaron en diversos códices. Con la posterior colonización europea del continente americano, estas formas de escritura desaparecieron y gradualmente se impusieron los idiomas (castellano, portugués, inglés y francés) de los conquistadores (Ossa, 1993). Asimismo, las culturas prehispánicas plasmaron a través de diferentes representaciones todo el cúmulo de creencias mágico-religiosas (cosmogonías o cosmologías) y sus distintos saberes ancestrales sobre el entorno social y natural (Silva, 1992).

## La influencia del arte barroco en el Nuevo Mundo

La Conquista europea del Nuevo Mundo trajo consigo la aculturación y la deculturación de la población indígena y posteriormente también de la africana, en un intento por emular, sin mucho éxito, la estructura social imperante en el Viejo Mundo. En el plano religioso, el sistema de creencias mitológicas de los naturales estuvo sujeto a dos procesos simultáneos tras la llegada de los conquistadores europeos: por un lado, fue sustituido por el esquema judeocristiano traído por la Iglesia católica y, por el otro, se vio inmerso en un lento proceso de sincretismo al incorporar o fusionar componentes religiosos de la cultura colonizadora. Así, desde un inicio los conquistadores y las primeras órdenes conventuales en arribar (dominicos, franciscanos y jesuitas), trajeron consigo un gran número de objetos-imágenes (estandartes, pinturas, esculturas, grabados, banderas y pendones) para que los protegiese frente a los naturales, a manera de “talismanes”, y asimismo les facilitase la comunicación con estos con el fin de conseguir su evangelización (Acosta, 2001, pp. 40-41).

Con la realización del Concilio de Trento (en las sesiones 1545-47, 1551-52, 1562-63), la Iglesia católica avaló el uso de los objetos-imágenes en el Viejo Continente así como en el Nuevo Mundo, bajo la condición de que se constituyesen en medios de enseñanza de las Escrituras y de los distintos preceptos estipulados por la Iglesia, al tiempo que sirviesen como mediadores entre Dios y la humanidad. En la sesión xxv, “Sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”, llevada a cabo en 1563, se estipuló que en los templos se debían “tener y

conservar [...] principalmente [...] las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración”. Asimismo, se exhortó “a todos los obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar”, para que instruyesen a los fieles “en la intercesión e invocación” no solo de las imágenes sagradas en mención, sino también de las “reliquias” y de los “cuerpos de los santos mártires” (López, [1564] 1785, pp. 448-450).

En general, se aprobó el uso de las imágenes que dieran cuenta de “los artículos de la fe”, “las historias y narraciones de la sagrada Escritura”, con el fin de que fuesen edificantes o ejemplificantes para todos los devotos (laicos y religiosos) y, en particular, “convenientes a la instrucción de la ignorante plebe” (López, [1564] 1785, p. 453). A pesar de que el Concilio prohibió la adoración de las imágenes, con el tiempo los feligreses occidentales u occidentalizados les dieron el estatus de divinidades (Acosta, 2001, p. 37).

Los postulados contrarreformistas de la Iglesia Católica sobre el arte, entre otros, reflejaron la angustia de sus jerarcas, pastores y devotos frente a la expansión del protestantismo en el norte de Europa y, por tanto, se dio a la tarea de emprender, a través de las diferentes órdenes religiosas y de diferentes autores, la recuperación espiritual de Europa. De este modo, se publicaron obras religiosas con cierto tinte combativo y político, como los escritos de Canisio, Belarmino o Bossuet. En el plano artístico, también se destacaron algunos autores que promovieron la solemnidad y la majestuosidad en el diseño y la ornamentación de los templos, en contraste con la sencillez y la sobriedad de la estética protestante. Por ejemplo, en este grupo de autores se destacó el jesuita Gumpfenber con su obra *Atlas Marianus*, o el canónigo Astolfi al escribir dos libros: *Histoire universelle des images miraculeuses de la Mère de Dieu y Aragón, Reyno de Christo y dote de María Santísima* (Sebastián, 1981, p. 145).

Así, la campaña de recuperación espiritual de la Iglesia católica se llevó a cabo también a través de las formas artísticas y retóricas del barroco (arquitectura, pintura, escultura, literatura, música, etc.), las cuales le imprimieron aún más espectacularidad y teatralidad al proceso de evangelización y a los actos litúrgicos. La majestuosidad de la arquitectura eclesiástica de este periodo, así como la riqueza de su ornamentación, que en periodos posteriores serían caracterizadas como confusas, extravagantes y caprichosas, le permitieron a la fe católica mantener asimismo la solemnidad de su culto frente a los feligreses y catecúmenos. En este proceso, la Iglesia privilegió de todas las expresiones artísticas barrocas los recursos visuales sobre los auditivos, con los que intentó comunicar y publicitar de manera más persuasiva sus contenidos doctrinales. Incluso, es la pintura la que más importancia tuvo entre los medios visuales del periodo por su misma eficacia “con que mueve los resortes del ánimo”, impresionando al espectador “directamente a través de la razón” (Toquica, 2004, p. 15).

Durante este periodo, las iglesias fueron, de acuerdo con Gruzinski, “el primer gran medio de comunicación masiva” en el Nuevo Mundo, con el cual los indígenas, a través de las obras de arte y de la propia arquitectura de estos edificios sagrados, fueron adoptando gradualmente toda la cosmogonía y mitología cristiana:

Los indios descubren la imagen pintada y esculpida en las paredes y las bóvedas de las iglesias, en el interior de las capillas abiertas, a lo largo de los corredores y de las escaleras, en las salas, los refectorios de los conventos y, más rara vez, por una puerta entornada, en las paredes de las celdas de los religiosos. Los frescos suelen alternar con telas y con “muy amplios tapices” en las paredes de las iglesias. [Las imágenes] participan en una organización inédita del espacio, de las formas y de los volúmenes arquitectónicos que los religiosos introducen y atienden progresivamente (1994, p. 83).

De acuerdo con Marta Fajardo, las repercusiones del Concilio de Trento fueron “inmediatas” en el Nuevo Mundo, con relación al:

Uso de las imágenes como soporte o apoyo para la propagación de la fe. Ellas inundaron el territorio americano con el propósito de conmover, animar y despertar las devociones, tanto en los nuevos creyentes como en los colonos a quienes era necesario reafirmarles la fe, en esta nueva etapa de su vida (1999, p. 40).

Se ha establecido que ciertos libros de tinte contrarreformista influyeron ostensiblemente en el estilo arquitectónico y la decoración de las iglesias católicas, como una forma de reivindicar los preceptos de la fe católica y la majestuosidad de sus rituales (Terán, 1995, p. 214). Por ejemplo, una de las obras que gozó de gran circulación durante este periodo fue *Instrucciones de la fábrica y del Ajuar Eclesiástico* (1572), escrita por san Carlos Borromeo, en donde se estipularon con sumo detalle las características arquitectónicas de las edificaciones sagradas (templos, capillas, oratorios y baptisterios) y su ornamentación, para que fuesen “más oportunas y adecuadas para el decoro y el uso”. Según Borromeo, el lugar de construcción y la dimensión de los templos debían cumplir con las siguientes características:

Que el área en la que se quiere edificar la iglesia esté algo elevada sobre las adyacentes. Si la localidad se encontrase sobre un único plano, hágase de modo que la iglesia se eleve al menos de forma que haya que acceder al plano de la misma mediante tres o, como mucho, cinco escalones

[...] Es preferible un lugar en el que la iglesia esté aislada, es decir, separada de los muros de otras construcciones por un espacio de unos cuantos pasos y de las plazas como se dirá a continuación, todo ello de conformidad con la antigua usanza y como sugiere la razón misma [...]. La amplitud de la iglesia debe ser tal que pueda contener no solo la totalidad de la población del lugar [...] sino también la ola de fieles que suele acudir en ocasión de las fiestas solemnes ([1572] 1985, p. 4).

El estilo arquitectónico de la fachada de las iglesias debía reflejar, según Borromeo, todo el esplendor y grandiosidad del lugar santo escogido para su edificación, empleando en su decoración las imágenes o esculturas de los santos y, particularmente, de la Virgen María y del Divino Niño:

Por tanto, al componer, con estilo y grandeza, la fachada de la iglesia, el arquitecto debe hacerlo de modo que, sin aparecer en ella nada profano, sea todo lo espléndida que sea posible y conveniente a la santidad del lugar. Sobre todo, debe procurarse que en la fachada de toda iglesia, especialmente en las parroquiales, sobre la puerta mayor se pinte, o bien se esculpa, decorosa y religiosamente la imagen de la Virgen María con el divino Niño Jesús en los brazos; a la derecha de la Virgen estará la efigie del santo o de la santa a quien esté dedicada la iglesia; a la izquierda, la efigie del santo o de la santa que más se venera entre el pueblo de aquella parroquia ([1572] 1985, p. 5).

De igual manera, este autor recomendaba el uso prolijo de imágenes en el interior de las iglesias, con el fin de que comunicasen a los feligreses la simbología católica o las historias sagradas:

Ha de procurarse que la cara externa de las paredes laterales y del ábside no se decore con pinturas; las paredes frontales, en cambio, presentan un aspecto más decente y majestuoso cuanto más se adornan con imágenes sagradas o con pinturas que representen hechos de historia sagrada (Borromeo, [1572] 1985, p. 5).

Las imágenes más representadas en el Nuevo Mundo fueron desde luego las inspiradas por la tradición bíblica, las que se agruparon en series temáticas, tales como: los hijos de Jacob o las Doce Tribus, los Reyes de Judá, los Profetas, los Mandamientos, los Sacramentos, los Pecados Capitales, la misión sacerdotal de la Iglesia, El Niño Jesús, La Virgen María, la Piedad, las vidas ejemplares de los santos, las jerarquías angélicas, las epifanías, El Calvario, La Pasión de Cristo y La Crucifixión, entre otras (Sebastián, 1981, pp. 127-155 y 312-334).

Aunque buena parte de las obras de arte europeas que llegaron a América durante la Colonia se produjeron en los talleres de Sevilla, otro importante número de imágenes y esculturas que

arribaron al continente fueron creadas por artistas italianos, flamencos y portugueses. Se ha comprobado, incluso, que artistas como Angelino Medoro<sup>3</sup>, Francisco del Pozo y Bernardo Bitti, se establecieron en América hacia finales del siglo XVI y elaboraron diversas obras de arte por encargo de las órdenes conventuales o de ciertos particulares (Sebastián, 1981).



**Figura 1.** Angelino Medoro. *Descendimiento de la cruz.*



**Figura 2.** Angelino Medoro. *La piedad.*

A pesar de que la Orden recurrió en su gran mayoría a artistas laicos (europeos y americanos) para la elaboración de sus obras de arte, también en sus claustros se destacaron algunos frailes por su maestría en la pintura. En el Viejo Mundo tuvo gran resonancia la obra de fray Giovanni de Fiésole (1390-1455), mejor conocido como fray Angélico por la importancia que tuvieron los ángeles en sus pinturas y frescos, los cuales se centraron en escenas o pasajes del Nuevo Testamento y, en especial, los relacionados con la Virgen, Jesucristo y algunos santos (Fusco, 1999, p. 441). En el Nuevo Mundo las pinturas y murales de fray Pedro Bedón (1551-1621), representante de la Escuela Quiteña, trascendieron los límites de su ciudad natal al dejar legado de sus obras en ciudades como Tunja y Santafé (Rueda, 1995, p. 571). De acuerdo con Ariza, fray Bedón fue el autor de la pintura *Nuestra Señora de las Lajas*, realizada sobre roca a las afueras de Ipiales y en cuya composición fueron representados también santo Domingo de Guzmán y san Francisco de Asís. Esta obra, con el devenir del tiempo, generaría una gran devoción hasta

---

<sup>3</sup> En 1587 arribó a Tunja el pintor romano Angelino Medoro, en donde realizó algunas obras por encargo (Rueda, 1995, p. 573). Véase al respecto las figuras 1 y 2.

convertir el lugar donde se encuentra en uno de los más importantes santuarios de Colombia (1992 [vol. 1], p.189).



**Figura 3.** Anónimo. *Fray Pedro Bedón.*

### Técnicas y simbología híbrida en el arte y la arquitectura en América

Paralelo al comercio de arte europeo cuyo destino fue el Nuevo Continente, los talleres locales como los quiteños o los santafereños empezaron a su vez a producir y reproducir el arte barroco con ciertas particularidades acordes con sus realidades socioculturales. Igualmente, los pintores, escultores y orfebres pertenecientes a las distintas castas (indígenas, mestizos, mulatos, cuarterones, etc.) adaptaron las técnicas, el estilo y la simbología del arte barroco al acervo étnico y cultural de los americanos. En Iberoamérica, afirma Toquica, “el Barroco adquiere dimensiones, coloraciones y formas propias de cada cultura local” (2004, p. 3), y de igual manera sostiene Acosta para el caso del Nuevo Reino de Granada que:

El arte [...] es un híbrido de diferentes momentos de Europa y de la América Prehispánica. A esta región llegaron diversas influencias, desde Miguel Ángel hasta Rubens; desde el arte morisco hasta tendencias medievales; en algunas producciones es posible observar la presencia de figuras prehispánicas y la aplicación permanente de las normas del Concilio de Trento (2001, p. 35).

La Orden de Predicadores, por su parte, recurrió a las esculturas y pinturas de artistas europeos, al tiempo que encargaron la elaboración de una gran cantidad de objetos-imágenes de los talleres o artistas locales, con los cuales decoraron sus conventos e iglesias. Del mismo modo, los dominicos, como una estrategia de evangelización, combinaron en sus ermitas e iglesias algunos elementos religiosos de los pueblos indígenas con los símbolos, ornamentos y santos cristianos de la Iglesia católica. Por ejemplo, los templos y conventos de la Orden de Predicadores que se construyeron en el centro del Virreinato (región que antes de la Conquista estuvo habitada por la cultura Chibcha y sus diferentes pueblos indígenas):

Se convirtieron en monumentos que conservan el testimonio de la enseñanza de las letras sagradas y la doctrina cristiana, conjugados con el patrimonio de la mitología nativa. Por ello, podemos hallar a Bachué, Chía o al Sol Muisca, representados con el sol, la luna, las estrellas o aves tropicales, incrustados en rosarios, corderos, cruces y demás elementos de la simbología cristiana (Rueda, 1995, p. 569).

Es más, el Templo de Santo Domingo en Tunja, en consonancia con las características de edificación de los santuarios católicos y cuyas consideraciones fueron recogidas en el Concilio de Trento, se construyó en dirección este-oeste en 1560<sup>4</sup>, lo cual permitió que los preceptos religiosos de la Iglesia católica “armonizaran” con la cosmogonía de los muisca<sup>5</sup>, al tiempo que facilitó su catequización. No obstante, los frailes dominicos decidieron orientar el ábside o altopiano del templo hacia el Oeste poco tiempo después, en un intento por erradicar entre los indígenas el culto solar a Xue (Ariza, 1992 [vol. 1], p. 588).

---

4 En la simbología cristiana el Oriente Medio era considerado sagrado, puesto que Jesús había nacido, vivido, muerto y resucitado en aquel lugar del planeta (Terán, 1995, p. 219).

5 Algunos adoratorios indígenas muisca se consagraron y situaron en esa dirección, en un gesto de reverencia hacia su principal deidad: el sol.

Aunque el diseño y la decoración de los templos de la Orden de Predicadores fueron modestos en su exterior, contrario a los cánones barrocos de construcción, estuvieron:

Ricamente ornamentados en su interior, si se construían en las ciudades, [pues] llevaban nave central alta y ancha, flanqueada por dos naves más bajas que permitían, por encima de la techumbre, el paso de la luz a la nave principal. Para los templos rurales o en los pueblos pequeños se edificaba solamente una nave adosada al convento, sin pretensiones, pero suficiente (Rueda, 1995, p. 569).

El primer cronista dominico del Nuevo Reino de Granada, fray Alonso de Zamora, describió con gran detalle cómo uno de los artistas de mayor reconocimiento en el Virreinato elaboró quizá la pintura más insigne de la Orden, refiriendo a su vez la técnica híbrida o mixta empleada por su autor, al recurrir a los materiales disponibles en la zona y no a los de procedencia occidental:

Encargose el Hermano Fr. Andrés de buscar quien la pintura y fue a eso a la ciudad de Tunja. Halló un pintor, llamado Alonso Narváez, con quien trató que le había de pintar una imagen de Nuestra Señora del Rosario. En aquel tiempo no había otros lienzos, que mantas de algodón, no más colores, que los que usaban los indios para pintarlas, mixturando tierras de diferentes colores con el sumo de algunas yervas y flores correspondientes. Cogió Alonso de Narváez una manta de algodón (que son más anchas que largas, según el modo tosco que tiene los indios en sus tejidos) y pintó en medio una imagen de Nuestra Señora del Rosario, que de cuentas blancas tiene en la mano derecha y está sobre los pies del Niño que tiene en el brazo izquierdo, con un pajarillo en la mano. Advirtieron, que por lo ancho de la manta había lugar para otras dos imágenes, que acompañaran la de Nuestra Señora; y dispusieron que al lado derecho se pintara la imagen de San Antonio de Padua, por ser el santo de quien costeara la pintura. Por lograr su cuidado el Hermano Fr. Andrés, hizo pintar al lado izquierdo la imagen del glorioso apóstol S. Andrés (Zamora, [1701] 1981, pp. 22-23).



**Figura 4.** Alonso de Narváez. *Nuestra Señora de Chiquinquirá*.

### Los temas representados en el arte neogranadino

A pesar de que las obras de arte realizadas en el Nuevo Reino de Granada recurrieron a la simbología y a algunas técnicas locales, la mayoría fueron “copias de copias, de estampas o de pinturas realizadas por maestros que han respondido a los cánones de la cultura barroca europea y española en particular, realizadas por ‘obradores” (Toquica, 2004, p. 10). Entre las temáticas replicadas en el Nuevo Mundo se encontraban los nacimientos, cuyo origen se remonta a la Edad Media; la adoración de los pastores, basados tanto en los Evangelios bíblicos como en los relatos apócrifos; la piedad, inspirada en el momento en que la Virgen María tomó entre sus brazos a su hijo muerto y de la cual se produjeron algunas variantes (como La Dolorosa, La Virgen de la Soledad o La Virgen del Topo), y el descendimiento, plasmado también en varias versiones, como las realizadas por Miguel Ángel (Sebastián, 1981, pp. 122-127), y las representaciones melancólicas sobre el más allá o la muerte con escenas sobre todo del purgatorio o del infierno, en donde el dolor y la fragilidad del cuerpo fueron el eje central (Le Goff, 1985, pp. 14-17; Toquica, 2004, pp. 5-8).

Las imágenes, además de su propósito ceremonial o litúrgico, también tuvieron una clara función judicial encaminada a advertir o prevenir posibles pecados que a su vez fuesen considerados como delitos sociales o herejías dentro de la Iglesia católica. Las imágenes empleadas por los tribunales de la Santa Inquisición (como sucedió en México, Cartagena y Lima), y aquellas que representaron el infierno o el purgatorio en el interior de los templos, son testimonio de este arte enfocado a mostrar el escarnio público, el castigo (corporal y espiritual) y el dolor que recibían los infractores del orden establecido (Martínez, 1994, pp. 297-310).



**Figura 5.** Bernardo Bitti. Ángel de la Balanza.

Paralelo a este proceso, la Iglesia fue institucionalizando en el Nuevo Reino de Granada, con el apoyo del arte como un instrumento pedagógico, las solemnidades y demás fiestas patronales, al tiempo que otras fueron surgiendo hasta constituirse el siguiente calendario: Natividad, Año Nuevo, Purificación, Semana Mayor, Corpus Christi, san Pedro, san Pablo, Virgen de la Concepción, Virgen del Rosario, Aguinaldos, Revelación de la Virgen de Chiquinquirá, san Francisco y Tránsito (Llanos, 2007, pp. 50-62). Asimismo, las diferentes órdenes conventuales

promovieron su propia iconografía acorde con el espíritu de sus constituciones y devociones. Estas producciones artísticas, compuestas de “grandes ciclos de cuadros históricos sobre un personaje” o acontecimientos relevantes de las comunidades religiosas, fueron expuestas de manera deliberada “en las iglesias, claustros, refectorios, bibliotecas y otras salas monacales”, con la finalidad de que se llevase a cabo su “lectura tanto histórica como retórica y mística” (Sebastián, 1981, p. 239).

Por ejemplo, el misterio de la Inmaculada Concepción tuvo representaciones iconográficas distintas entre los dominicos y los franciscanos, debido a un largo debate suscitado en España desde la Edad Media. Aunque ambas órdenes coincidían en la santidad de la Virgen María, los franciscanos sostenían que había sido santificada desde el primer momento de su concepción, e incluso “desde el principio de los tiempos”, y por el contrario los dominicos argumentaban que este atributo había sido impuesto por Dios después de su nacimiento. La disputa se mantuvo en América durante todo el periodo colonial y parte del republicano, hasta que el papa Pío IX promulgó una bula en 1854, en donde la Inmaculada Concepción fue declarada dogma de fe (Acosta, 2001, pp. 37-40).



**Figura 6.** Anónimo.  
*Inmaculada Concepción.*

Del mismo modo, en el Nuevo Reino de Granada empezó a difundirse entre los siglos XVI y XVII gran cantidad de libros sobre las vidas de santos (hagiografías), de quienes a su vez se realizaron representaciones tanto pictóricas como escultóricas. Paralelamente en distintas ciudades neogranadinas, los lugareños fueron proclamando sus propios santos con el apoyo de los poderes locales (cabildos civiles y eclesiásticos), con la esperanza de que fuesen beatificados por el Vaticano. Entre los personajes locales considerados como ejemplares o modelos de vida, se encontraban: Pedro Claver, Francisca del Niño Jesús, Inesita Gertrudis de Santa Inés, Bernardino de Almansa, Antonia Cabañas, Francisca de Zorrilla y Juan de San Esteban. Cada una de estas vidas arquetípicas sirvieron, según Borja, como “mecanismos culturales que pretendían modelar idealmente comportamientos y prácticas sociales y crear una representación de cuerpo ‘individual’, y a través de éste, la formación de un cuerpo social, estrategia a la formación de lo que hoy llamaríamos sujetos barrocos” (Borja, 2008, p. 293).

### Las obras de arte promovidas por la Orden de Predicadores en el Nuevo Reino de Granada

De manera concreta los dominicos, en Europa y luego también en América, promovieron la iconografía de sus padres fundadores y más grandes teóricos: Domingo de Guzmán (1170–1221), fundador de la Orden; Alberto Magno (1193/1206–1280), quien se destacó por sus planteamientos teológico–filosóficos así como por sus estudios en historia natural, especialmente en química, y Tomás de Aquino (1224/1225–1274), filósofo y teólogo considera el mayor representante de la escolástica y cuya obra principal, *Suma teológica*, ha sido referente obligado en el estudio de las disciplinas en mención.

En las iglesias y conventos de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada se expuso, a lo largo de la Colonia, una gran variedad de imágenes-objeto de los dominicos mencionados, los cuales se reverenciaban con especial encomio. Estas y otras obras de arte alusivas a los santos de la Iglesia, como la representación de san Francisco recibiendo los estigmas o la propia pasión de Cristo, se emplearon no solo para conquistar nuevas almas o reforzar la fe de los devotos, sino también como modelos de vida para los propios novicios y conventuales. El interior de los claustros se adornó con este tipo de cuadros e imágenes, que circularon además en las biografías, las autobiografías y los sermones matutinos de los religiosos regulares y seculares (Toquica, 2004, p. 19).

Por ejemplo, hacia finales del siglo XVIII, en el Convento San José de Cartagena de Indias se invertían 400 pesos anuales para las fiestas de “Ntro. Padre [santo Domingo] y demás [fiestas]

que hace por año al Convento, Aniversarios, Misas diarias y oficio Divino”, sin contar el gasto en vino, ostias y velas que también era considerable. Asimismo, durante la fiesta de santo Domingo, la más celebrada entre los frailes dominicos de Cartagena, invitaban a un almuerzo a las comunidades hermanas, como los franciscanos, repartían dulces entre los feligreses, quemaban pólvora y daban un tentempié y manojos de tabaco a los cargueros penitentes de las imágenes en las procesiones, como se aprecia en la lista de gastos sobre los servicios religiosos oficiados por el convento en 1799 (Archivo de la Provincia Dominicana de Colombia –APDC–, 1799, ff. 19-58).



**Figura 7.** Anónimo. *Santo Domingo*

Asimismo, la difusión del culto e iconografía de Nuestra Señora del Rosario tuvo una importante presencia entre los dominicos, tras su aparición a santo Domingo de Guzmán en 1208, en cuyo momento le dio el mensaje de predicar a los hombres y le enseñó a rezar el Rosario. De este modo, en el Convento Santo Domingo de Tunja se puede colegir, al revisar los

libros de cuentas del claustro, que la fiesta de santo Tomás no fue la más celebrada, sino la de Nuestra Señora del Rosario. Así, los conventuales tunjanos establecieron que se debía celebrar una misa diaria en su nombre, acompañada del rezo del Rosario en tres momentos distintos del día, además de la conformación de una cofradía para garantizar su culto, tal como consta en el siguiente informe presentado por su prior, fray Felipe Antonio Herrera, al arzobispo de Santafé en los primeros años del siglo XIX:

Esta cofradía tiene algunos principales impuestos y también una hacienda de ganados y yeguas, con otra que aunque tiene nombre de tal es granja o como despensa de la primera, con cuyos productos se sostiene el culto diario que se le da a la Santísima Virgen con misa a las cinco de la mañana con la imagen de la Santísima Virgen descubierta, y suficientemente número de luces de cera, y esto mismo se hace en las tres horas distintas de el día en las que se reza el Santísimo Rosario. El religioso que actualmente es nombrado Capellán, que lo es el Reverendo Padre Fray Manuel de León, este cuida del culto de Nuestra Señora, percibiendo al mismo tiempo los productos y rentas pertenecientes a esta Cofradía (Báez, s.f. vol. 4, f. 142).

En la fiesta anual dedicada a Nuestra Señora del Rosario, que se celebra el 7 de octubre, los dominicos de Tunja también efectuaron una importante inversión de tiempo, esfuerzo y dinero en su realización, como se comprueba en la lista de gastos por este concepto correspondiente al año 1803:

Octubre.

Fiesta del Rosario. Dimos para la fiesta de Nuestra Señora del Rosario los siguientes tres pesos de misa, seis pesos del sermón, dos pesos a los compositores, dos reales para alfileres, ocho reales para hachuelas, cinco pesos al hermano organista, quatro reales a otro músico, tres pesos para vino a la comunidad, diez pesos para el refresco a las 24, y postre al medio día.-----  
-----oo30,, 6 (Archivo Histórico del Convento santo Domingo en Tunja  
-AHCSDT-, 1773-1811, f. 165v.).



**Figura 8.** *Capilla de Nuestra Señora del Rosario* (detalle).

Según Roberto Pizano Restrepo, biógrafo reputado de Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos, así como autor de uno de los inventarios más completos sobre sus obras, la iglesia de Santo Domingo en Bogotá a comienzos del siglo XX conservaba algunas piezas correspondientes a pasajes bíblicos, pero en su gran mayoría eran imágenes de santos cuyas vidas fueron concebidas por la Orden y la Iglesia como dignas de emular:

Primera capilla (a la izquierda de la puerta principal): San Alberto Magno dictando su doctrina. –Segunda capilla: Santo Tomás de Aquino con unos herejes a los pies, y Santo Domingo de Guzmán. –Tercera capilla: San Juan Evangelista y Santo Domingo. –Dintel de la puerta del convento: Josué deteniendo al sol. –Cuarta capilla: Martirio de San Crisanto y Santa Daría, su mujer. –Quinta capilla: La creación de Eva y muerte de Sísara. –Sexta capilla: La cananea Rabat ocultando a los espías israelitas. –Dintel de la puerta del Panteón: Impresión de las llagas de San Francisco. –Presbiterio: Daniel en el pozo de los leones y El sueño de Elías. Dintel de la puerta de la sacristía: Milagro de San Luis Bertrán. –Séptima capilla (continuando por el lado derecho): Santo Domingo revistiéndose. –Octava capilla: Ruth espigando en el campo de Booz; Dalila cortando el cabello de Sansón; El niño dormido adorado por la Virgen y San José y Santa Ana entre una guirnalda de flores. –Última capilla (al terminar por el lado derecho): Martirio de San Sebastián, Martirio de Santa Lucía y San Agustín (citado por Mesanza, 1981, p. 240).



**Figura 9.** Anónimo. *San Alberto dando clase a sus discípulos.*



**Figura 10.** Joaquín Gutiérrez. *Santo Tomás.*



**Figura 11.** Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos. *Milagro de San Luis Bertrán.*

## La función evangelizadora del arte en la sociedad neogranadina

El barroco como movimiento cultural se vivió en las principales ciudades del Virreinato tras las disposiciones dadas en el Concilio de Trento, impregnando las prácticas religiosas de sus habitantes. Los patriarcas y superiores de la Iglesia promovieron en los feligreses el hábito de frecuentar asiduamente las iglesias y de llevar a cabo la oración, la confesión y la comunión. La vida religiosa también tuvo transformaciones sustanciales reflejadas, según Toquica:

En las procesiones [...] de regulares y seglares, en los oratorios y estudios masculinos domésticos, en las celdas y coros de los conventos regulares, [...] bajo rígidos modelos y manuales eclesiásticos. La más alucinante de estas prácticas religiosas fue la de la celebración de la misa: misa festiva de los santos, misa dominical, misa por la salvación del alma de los muertos (2004, p. 5).

No obstante, la difusión del evangelio a través de las misas o de la propia catequización debía realizarse con la mayor claridad posible, en aras de cautivar y mantener la fe de los espíritus de la “ruda plebe”, como se estipuló en la última sesión (XXV) del Concilio de Trento en 1563:

Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas, o que tienen vislumbres o indicios de falsedad. Prohiban como escandalosas y que sirven de tropiezo a los fieles las que tocan en cierta curiosidad, o superstición, o tienen resabios de interés o sórdida ganancia. Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es a saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia (López, [1564] 1785, p. 447).

La monarquía española encontró en las comunidades religiosas un aliado estratégico desde el momento mismo de la Conquista para transmitir la cultura occidental (Fajardo, 1999), sobre todo los lineamientos jurídico-políticos del Estado, lo cual facilitó el proceso de dominación de los naturales. Teniendo en cuenta que política y religión eran dos caras de una misma moneda en el imperio español (Ceballos, 1994), cabe señalar que gracias a la misión evangelizadora y a la protección ejercida por las comunidades religiosas católicas hacia la población indígena, su devastación y exterminio no se dio totalmente, como sí sucedió con la mayoría de los nativos en Norteamérica tras la colonización de los anglosajones protestantes (Restall, 2004, p. 54; Arosemena, 2013).

De este modo, en el proceso de difusión del evangelio desempeñó un papel determinante la labor de las comunidades religiosas católicas en el Nuevo Mundo<sup>6</sup>, las cuales se valieron

---

<sup>6</sup> Las comunidades que gradualmente llegaron al Nuevo Reino de Granada fueron: franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, jesuitas. y en el siglo XVIII, capuchinos.

fundamentalmente de la palabra y de las imágenes, instruyendo con las últimas “al nuevo creyente y le conmovían para inducirlo a obrar de acuerdo con los preceptos de la religión católica” (Fajardo, 1999, p. 40)<sup>7</sup>.

En principio, los misioneros recurrieron a los intérpretes para difundir entre los naturales el evangelio durante el periodo de la Conquista y, gradualmente, aprendieron también las diferentes lenguas de sus catecúmenos. Esto a pesar de las diferentes disposiciones de la Corona española que promovieron el castellano como lengua oficial en las colonias españolas de ultramar, como se puede constatar en las Reales cédulas de 1550 (Recopilación de Leyes de Indias, lib. Vi. tit. I ley, 18), 1596<sup>8</sup> y 1770<sup>9</sup>, así como de las diferentes disposiciones virreinales emitidas en este sentido durante el periodo en cuestión. Particularmente en el Nuevo Reino de Granada, este proceso de difusión del evangelio obligó a las diferentes comunidades religiosas a aprender las lenguas nativas para llevar a cabo su misión apostólica, como se aprecia en las crónicas de fray Alonso de Zamora sobre los habitantes de Cartagena hacia mediados del siglo XVI:

Los otros religiosos [de la Orden de Predicadores] quedaron trabajando en su ministerio apostólico, por reducirlos [a los indígenas de Cartagena de Indias] a que recibieran la fe católica, dejando la falsa religión de los ídolos, y las consultas que hacían al demonio, por medio de sus mohanes, y las costumbres envejecidas, que en sus vicios tenían asentadas como leyes. [...] por ser indios de más razón y más seguros en la ley [que los indígenas de Santa Marta], que prometieron guardar, oían con atención lo que les enseñaban los religiosos por boca de sus intérpretes; hasta que tuvieron alguna inteligencia y facilidad para hablarles en su lengua [...] (1980 vol. 1, p. 180).

---

7 Entre los misioneros dominicos que se destacaron por defender con denuedo a los naturales del Nuevo Mundo de los atropellos de los encomenderos o colonizadores, así como por el hecho de aprender sus idiomas y entender sus costumbres sin mayores reparos y señalamientos, tenemos a: fray Antón de Montesinos, (1475–1540), fray Bartolomé de las Casas (1484–1566) y fray Domingo de Santo Tomás (1499–1570). Este último se valió de la lengua como medio para evangelizar a los indígenas del Perú, aprendiendo y, finalmente, escribiendo en lengua quechua un libro de gramática titulado: *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*, publicado en 1560 (Urbano, 1994, pp. 13–56).

8 Véase parte de la transcripción de este documento en Esteve, 1965, pp. 129–130.

9 De igual manera, en Esponera, 1993, pp. 461–466, se encuentra la transcripción completa de esta disposición.

Esto sucedió con diversas imágenes en el Nuevo Mundo, que sustituyeron o se fusionaron con las diferentes representaciones sobre las deidades propias de los naturales y de la población esclava. En el caso particular de los indígenas, se estableció que sus diferentes creencias religiosas se inscribían en términos generales en el vitalismo, al propugnar por el equilibrio energético entre los seres humanos y las fuerzas creadoras del cosmos y de la “Madre Tierra”. Por ejemplo, en el *Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Granada*, adjudicado por algunos historiadores al conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada, se vislumbra la relación religiosa y espiritual que entablaron los muisca con los astros, a los cuales consagraban sus vidas y destinos:

Antes que baya un *Señor* a la guerra contra otro están los unos y los otros un mes en los campos, a la puerta de los templos toda la gente de la guerra cantando de noche y de día sino son pocas horas que hurtan para el comer y dormir en los quales cantos están rogando al sol y a la luna, y a los otros ydolos a quien adoran que les de la victoria (Anónimo, [ca. 1544] 1995 [vol. 3], pp. 136–138).

Aquí el ritual, o la *biohote* en lengua muisca, se reconoce por el carácter estandarizado y repetitivo de las danzas y los cantos dedicados a sus deidades celestes. Pero la *biohote* también cumplió entre los muisca el papel de evocar y actualizar en la memoria de la comunidad los sucesos pasados o presentes (Herrera, 2003, pp. 497–502). Desde luego, la *biohote* fue inseparable de la *fapqua* o chicha, bebida fermentada de maíz que se servía abundantemente durante estas ceremonias: “[Los muisca] se entretienen algunos días y noches, los cuales dependen en bailar y cantar y beber hasta embriagarse” (Aguado, 1956, p. 22).

Finalmente, la *biohote*, la *fapqua* y el maíz de las ceremonias muisca fueron sustituidos por el ritual de la misa, el vino ceremonial y la hostia de trigo (respectivamente) de la religión de los conquistadores, al tiempo que todos sus ídolos fueron satanizados y proscritos (Herrera, 2003). Así lo constató un visitador en su inspección al pueblo de Iguaque en 1595:

No les dan los yndios cosa alguna ni les reparten nada p[ar]a fiestas regocijos ni bailes [...] antes que vinieran los españoles solían dar los yndios a los caciques presentes cuando hazían sus casas e labranzas e que también los caciques les volvían a dar a los yndios algunas cosas (Tovar, 1970, pp. 82–83).

Igualmente, en Topia un año más tarde se afirmó “que en tiempo antiguo daban los yndios a sus caciques algunas mantas o algún oro de reconocimiento como señores pero que agora no le dan nada ni les reparten para fiestas ni les hazen agravios” (Tovar, 1970, pp. 84–85).

Todos estos procesos de aculturación y deculturación de la población nativa obedecieron a la fisonomía de una “república cristiana” que España intentó imponer en sus colonias de ultramar. En esta empresa, uno de los principales brazos de dominación ideológica fue la Inquisición, institución que instó tanto a las autoridades civiles como a las eclesiásticas a proscribir la mayor parte de las manifestaciones culturales indígenas y de los grupos de esclavos africanos. A pesar de que en Cartagena el Santo Oficio se estableció hasta 1610 y solo permaneció cerca de cincuenta años, en España este se encontraba plenamente organizado desde finales del siglo XIV (Ceballos, 1994). Luego, en la mente de los conquistadores y de las autoridades coloniales, se vislumbró como primera estrategia de dominación erradicar la “herejía” y las “costumbres paganas” de los indígenas (Ceballos, 2002).

Así, los rituales y festejos de los nativos empezaron a ser substituidos por la misa católica y las fiestas religiosas españolas (Herrera, 2003), al tiempo que la mayoría de sus prácticas culturales se prohibieron por considerárseles “gentilicias”, “brujescas” o “demoníacas” (Ceballos, 2002).

Según Ceballos, la brujería durante el periodo colonial en el Nuevo Reino de Granada tuvo dos funciones: una social y la otra institucional. En la primera (la social), una vez se estableció la brujería como imaginario social, sirvió como canalizador de los problemas (intrigas, envidias, calumnias, etc.) que se gestaron entre los diferentes componentes sociales. La segunda función de la brujería (la institucional) tuvo la finalidad de estigmatizar y controlar a los individuos o grupos subalternos: “Los españoles persiguen a los no blancos por brujos y hechiceros, porque son diferentes, por la necesidad política de aculturar para dominar” (1994, p. 86). Sin embargo, la brujería con aquel componente “demoníaco” es una invención judeocristiana, como lo anota la misma autora, que tomó gran fuerza durante la Edad Media y el Renacimiento en Occidente, terminando por instalarse en las sociedades coloniales de ultramar.

De este modo, el esquema brujo-demoníaco de los conquistadores fue paulatinamente penetrando a la vez que imponiéndose sobre los imaginarios sociales de los distintos grupos étnicos indígenas, africanos y, finalmente, con el de la nueva población mestiza (Rosselli, 1968). Este cúmulo de concepciones mágico-religiosas trajo aparejada asimismo la configuración de un modelo de hibridación cultural al respecto, que respondió a aquella misma naturaleza mística (Benavides, 2012, p. 11).

No obstante, hacia mediados y finales del siglo XVIII, en las principales villas y ciudades neogranadinas, el proceso de cristianización o de difusión del “pasto espiritual” por parte de la Iglesia se encontraba bastante avanzado (Rodríguez, 1997, pp. 82–83). Por el contrario, para este mismo periodo en los llamados pueblos de “arrochelados” (poblaciones apartadas y compuestas por todas las castas sociales) y en los palenques (comunidades de esclavos fugados), en donde los poderes virreinales (civiles y eclesiásticos) no tuvieron ningún tipo de presencia o injerencia en la Colonia, los preceptos cristianos gozaron de muy poca acogida o fueron interiorizados de forma diferente a la deseada por la Iglesia (Fals, 1979; Zuluaga, 1986).



**Figura 12.** Anónimo. *Virgen de las Nieves* (detalle).

Por ejemplo, las concepciones y las prácticas religiosas de la población esclava neogranadina se mantuvieron, como sucedió con la mayoría de sus creencias, en el plano de lo secreto o lo subterráneo ante la presión ejercida por las autoridades (civiles y eclesiásticas). No obstante, se estableció que las diferentes creencias religiosas de los esclavos estuvieron acompañadas por ritos mágicos que combinaban elementos de varios sistemas religiosos (como bantú, yoruba y católico).

Este proceso sincrético de los esclavos neogranadinos fue un fenómeno sociocultural complejo, pues, como lo asevera Navarrete (1995), ellos tuvieron que reestructurar elementos religiosos de varios sistemas (español, indígena y africano), en tanto que lograron conservar algunos de origen africano mediante un proceso de resistencia–acomodación. Por ejemplo, algunos autores aseveran que, en el plano religioso, la magia, y en especial la brujería, fue una poderosa aliada de los esclavos neogranadinos a la hora de soportar su estado de vulnerabilidad e impotencia frente a la sociedad esclavista, práctica que terminó perpetuándose en muchas comunidades negras del continente americano (Price, 1973; Bastide, 1977; Bowser, 1977; Taussig, 1979; Friedemann, 1993; Díaz, 2009).

En general, la sociedad colonial percibió al negro esclavo, sobre todo al denominado bozal, como un ser salvaje o bárbaro, cuyo estado de dominación se encontraba plenamente justificado ante la población. Se consideraban, a su vez, ineptos en asuntos de fe y su aceptación fue muy reducida y cuestionada en las iglesias por los feligreses pertenecientes a los grupos étnicos dominantes en las principales ciudades neogranadinas. Los esclavos, una vez desembarcaban en el puerto de Cartagena de Indias y se les curaba de sus heridas físicas, recibían una sencilla catequización sobre los principios básicos del cristianismo, en tanto repetían “insistentemente, normalmente con ayuda de uno o varios traductores” (Borja, 1990,

p. 15). Además, la unción con agua o la medalla de estaño que se les imponía a los esclavos durante el bautizo fueron elementos extraños y alejados por completo de su sistema de creencias, los cuales tuvieron interpretaciones distintas con relación a los preceptos católicos (Borja, 1990).

Sin embargo, la Corona española, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, promovió algunas leyes encaminadas a difundir la fe católica entre los esclavos de sus colonias y protegerlos de los abusos de los amos. Entre estas disposiciones se encontraba precisamente la concesión para que la población esclava no trabajase los días festivos ni domingos, de acuerdo con una Real cédula de 1772, en cuyo tiempo podían descansar, establecer una economía propia y, sobre todo, asistir a los actos religiosos. Asimismo, la *Real Cédula de Aranjuez del 31 de mayo de 1789*, compuesta por catorce capítulos en los que se contemplaba el tipo de educación, el trato y las ocupaciones que los esclavos debían recibir por parte de sus amos, en tanto ratificaba la merced de poder cambiar de amo. En lo referente a educación de esta población, el capítulo primero ordenaba:

Todo poseedor de esclavos, de cualquier clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la Religión católica, y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados dentro del año de su residencia en mis dominios, cuidando que se les explique la Doctrina Cristiana todos los días de fiestas de precepto, en que no se les obligará, ni permitirá trabajar para sí, ni para sus dueños, excepto en los tiempos de la recolección de frutos, en que se acostumbra conceder licencia para trabajar en los días festivos. En estos y en los demás en que obliga el precepto de oír Misa, deberán los dueños de haciendas costear sacerdote que en unos y en otros les diga Misa, y en los primeros les explique la Doctrina Cristiana, y administre los Santos Sacramentos, así en tiempo del cumplimiento de la Iglesia, como en los demás que los pidan o necesiten; cuidando así mismo de que todos los días de la semana, después de concluido el trabajo, recen el Rosario a su presencia, o la de su mayordomo, con la mayor compostura y devoción (Carlos IV, 1789, capítulo primero).

Un caso revelador y significativo del grado de aculturación de los esclavos neogranadinos hacia el final del siglo XVIII fue la religiosidad del palenque de Los Cerritos en 1785, que se constituyó con negros fugados de las haciendas vecinas a Cartago (Cauca). En la huida, los esclavos decidieron llevar, además de armas y herramientas indispensables para su supervivencia, algunas imágenes de santos católicos: “Que las efigias<sup>10</sup> que llevaban era un santo Cristo de metal, una estampa de Nuestra Señora de Guadalupe,

---

10 *El Diccionario de la lengua española* define efigie o efigia de la siguiente manera: (Del lat. *effigies*). Dícese más comúnmente de las imágenes de Jesucristo, de la Virgen y de los Santos (Real Academia Española, 1970).

otra de Belén, un cuadrado de Santa Bárbara, [...] [y] otra efigia de Santa Gertrudis”<sup>11</sup> (Archivo General de la Nación, en adelante AGN, 1785, [tomo 2], f. 28v). En primera instancia, para que los protegiera durante la fuga y, una vez instalados en el palenque, hacer un altar para encomendarse a estas.

Según se consignó en esta causa, todas las noches, con mucha devoción, los esclavos fugados se congregaban alrededor de las imágenes y en ocasiones el rezo del Rosario era precedido por el líder del palenque o por cualquier otro fugitivo, en tanto que los demás formaban el coro. Asimismo, la intención de los miembros del palenque, una vez fundados, era construir una capilla y traer sacerdote, con lo cual se esperaba unir por el santo sacramento del matrimonio a las parejas amancebadas: Simón con Juana Romero, Juan Manuel con María Avellaneda, Vicente Dosaga con Manuela y Andrés con Paula (AGN, 1785 [tomo 2], ff. 23-29).



**Figura 13.** Anónimo. *Jesucristo*.

---

11 En lugares como Brasil o Cuba, la población esclava adoptó el culto de diversos santos católicos durante la Colonia, pero de manera sincrética pues en el fondo realmente se encontraban rindiendo pleitesía a dioses de origen africano. Por ejemplo, en la santería cubana fue sincretizada o fusionada santa Bárbara con Changó, el dios de la virilidad, la fuerza y, al igual que la santa en mención, se asociaba con la presencia de los truenos o de las tempestades (Bastide, 1977; Klein, 1986).

Otro caso llamativo en este sentido fue el que protagonizaron los esclavos de la Hacienda de San Bartolomé aledaña a la Villa de Santa Cruz de Mompós, quienes estuvieron apalencados en estos predios desde 1799 hasta 1802. En la causa se estableció que en la hacienda se encontraba construida una capilla con todos los “ornatos” para que el sacerdote del Sitio de Morales (el más cercano a la hacienda) oficiara la misa y otros sacramentos para los esclavos, incluso, es probable que asistieran a dichas ceremonias otros esclavos de haciendas vecinas. Asimismo, quedó consignado en el proceso que el único amigo en quien confiaban los esclavos del palenque era el padre vicario del Sitio de Morales, Melchor Reyes, quien los visitaba periódicamente aún después de que ellos se tomaron la hacienda:

Que solo a Dios y al señor Vicario atenderán porque lo estiman [...] [y dado el caso] ninguna mujer [esclava] irá a parir a Mompox. Que ellos pagarían al señor Vicario las primicias, estipendio, y demás derechos. Que habían ido por él para confesar la gente: Que no estaban alewantados quando solicitaban cura; que lo que no querían [era] Blanco allí, ni servir a nadie (AGN, 1785 [tomo. 3], f. 789v.).

Al igual que los esclavos del palenque de los Cerritos, rezaban “El Santo Rosario” todas las noches y habían encomendado su fuga “a la Virgen para que los sacase con felicidad, y que para ello le habían ofrecido una misa cantada todos los meses [,] su fiesta todos los años, y no faltan en rezarle el Santo Rosario” (AGN, 1785, [tomo 3], f. 792v.).

Es preciso señalar que no existe ninguna prueba consignada en los documentos relacionados con la formación de estos dos palenques para afirmar que entre los negros esclavos se dio algún tipo de sincretismo, pero tampoco es posible aseverar lo contrario. De este modo, existen más pruebas para sostener que los esclavos de ambos palenques interiorizaron, en términos generales, los preceptos de la fe católica y se encargaron de mantenerlos vigentes entre ellos (Benavides, 2004, pp. 56-58 y 87-93).

## Conclusiones

Anterior a la Conquista del Nuevo Mundo, la estrategia de difundir el Evangelio a través de imágenes ya había sido probada con gran éxito en Occidente y, sobre todo, en los sectores iletrados de la sociedad que pudieron acceder y entender el mensaje de salvación, gracias a la representación de los símbolos cristianos y a los pasajes bíblicos más representativos.

Con la llegada de los colonizadores españoles a América, las concepciones y las prácticas religiosas de los naturales y de los esclavos traídos de África fueron sustituidas gradualmente por todo el sistema de creencias judeocristianas de los conquistadores. En este proceso operó un tipo de eficacia simbólica—por sugestión o persuasión— (Strauss, 1967, p. 162), que se dio gracias a la intervención de los misioneros, encargados de tender y mantener una “relación afectiva” entre los distintos grupos étnicos y los objetos-imágenes de la Iglesia católica que pronto serían reverenciados o motivo de culto (Acosta, 2001, p. 37).

No obstante, en el Nuevo Reino de Granada los diferentes grupos étnicos y posteriormente las nuevas castas (fruto de la combinación genética de los primeros) le imprimieron elementos o símbolos propios de su idiosincrasia cultural a las expresiones artísticas religiosas, en un intento por apropiárselas o regionalizarlas. Prueba de ello fueron las obras de arte que se caracterizaron por este carácter híbrido en cuanto a la técnica empleada y a la simbología adoptada.

De este modo, aparecieron temáticas distintas en las obras de arte americanas y particularmente neogranadinas, con relación a las propuestas por los artistas europeos. Esta riqueza de propuestas se constata fácilmente al observar la colección de arte perteneciente a la Orden de Predicadores, la cual tendió un puente de comunicación entre los misioneros y sus catecúmenos o feligreses, al tiempo que sirvió para mantener o reforzar la fe de los propios novicios y frailes dominicos.

### *Fuentes documentales*

AGN. (1785). *Negros y esclavos del Cauca*. Tomo 2, ff. 203-456.

AGN. (1799–1802). *Negros y esclavos de Bolívar*. Tomo 3, ff. 764-875.

AHCSDT. (1773–1811). *Libro de Capellanías del Convento de santo Domingo de Tunja*. Tunja, Colombia: Documento no publicado y sin catalogar, 165 ff.

APDC (1799). *Razón del estado de capitales y réditos por misas rezadas y cantadas y del estado de las rentas del Convento de San José de Cartagena*. Fondo San Antonino, Sección Conventos, Cartagena. Caja 1, Carpeta 1, ff. 19-58.

### **Bibliografía**

Acosta, O. (2001). *Nuestra Señora de Campo. Historia de un objeto en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX*. Essen: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología.

- Aguado, P. (1956). *Recopilación historial*. (Vol. 2). Bogotá: Presidencia de la República.
- Anónimo. (1995). Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Gra[na]da [ca. 1544]. En H. Tovar (Ed.). *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI. Región centro-oriental*. (Vol. 3, pp. 121-143). Bogotá: Colcultura-, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Ariza, A. (1992). *Los dominicos en Colombia*. (Vol. 1). Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán.
- Arosemena, C. (2013, junio 4). *Lección 2. La colonización española y la colonización inglesa*. Recuperado de <http://hrrpe.blogspot.com/2009/04/la-colonizacion-espanola-y-la.html>.
- Báez, E. (s. f.). *La Orden Dominicana en Colombia* (22 vols.). Manuscrito inédito. Archivo de la Provincia de San Luis Beltrán de Colombia de la Orden de Predicadores, Fondo San Antonio, Sección Personajes.
- Bastide, R. (1977). *Antropología aplicada*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Benavides, F. (2004). *El fugitivo de la hacienda: cimarronismo en la ciudad de Cartago y en la Villa de Santa Cruz de Mompox. Finales del siglo XVIII*. (Tesis de pregrado). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Benavides, F. (2012). *Curanderismo en Bogotá: entre la "razón" y la "sinrazón"*. (Tesis de maestría). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología.
- Borja, J. (1990). Lo culto y lo salvaje: del fantasma del negro pagano al negro indocinado. Actividades y tendencias de dos desterritorializaciones. Siglo XVII. En *Simposio Público Asamblea del CEHILA*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Borja, H. (2008). Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Reino de Nueva Granada. En Y. Chicangana (Comp.). *Historia, cultura y sociedad colonial, siglos XVI y XVIII. Temas, problemas y perspectivas* (pp. 291-318). Medellín: La Carreta.
- Borromeo, C. ([1572] 1985). *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* (Trad., introd. y notas B. Reyes Coria). México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Bowser, F. (1977). *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. México: Siglo XXI.
- Carlos IV. (1789, mayo 31). *Real Cédula de su Majestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas, bajo las reglas que se expresan*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra.
- Ceballos, D. (1994). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Ceballos, D. (2002). *"Quyen tal haze que tal pague". Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Chartier, R. (1997). Lecturas y lectores "populares" desde el Renacimiento hasta la época clásica. En G. Cavallo, R. Chartier y R. Bonfil (Coords.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 413-434). Madrid: Taurus.

- Díaz, R. (2009). La diversión y lo privado entre los esclavos neogranadinos. En J. Borja y P. Rodríguez (Eds.). *Historia de la vida privada en Colombia* (vol. 1, pp. 1-30). Bogotá: Taurus.
- Espionera, A. (1993). La Iglesia americana y la “castellanización” en el XVIII. Transcripción y comentario de la Real Cédula del 10 de mayo de 1770. En G. Ramos y H. Urbano (Comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII* (pp. 459-482). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Esteve, F. (1965). *Cultura virreinal*. Barcelona: Salvat.
- Fajardo, M. (1999). *El arte colonial neogranadino a la luz del estudio iconográfico e iconológico*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Fals, O. (1979). *Historia doble de la Costa I: Mompox y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Friedemann, N. (1993). *La saga del negro*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Universidad Javeriana.
- Fusco, R. (1999). *El Quattrocento en Italia*. Madrid: ISTMO.
- Gil, F. (1985). *El arte colombiano*. Bogotá: Plaza y Janés.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, M. (2003, julio-septiembre). Muiscas y cristianos: del *biohote* a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista. *Boletín de Historia y Antigüedades*, (15), 497-531.
- Klein, H. (1986). *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza.
- Le Goff, J. ([1981] 1985). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Llanos, H. (2007). *En el nombre del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo. Adoctrinamiento de indígenas y religiosidades populares en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López, I. ([1564] 1785). *El Sacrosanto, y Ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta Real.
- Manguel, A. (2005). *Una historia de la lectura*. Buenos Aires: Emecé.
- Martínez, A. (1994). La inquisición en el Nuevo Mundo y el arte: México, Lima y Cartagena. En G. Ramos (Comp.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (pp. 297-326). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Mesanza, A. (1981). Notas ilustrativas de Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada. En A. de Zamora. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. (vol. 4, pp. 215-268). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Navarrete, M. (1995) *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena Siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Ossa, F. (1993). *Estudio de la escritura y la letra impresa*. Bogotá: Planeta.
- Price, R. (1973). *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. Madrid: Siglo XXI.

- Real Academia Española. (1970). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez, P. (1997). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVII*. Bogotá: Ariel.
- Rosselli, H. (1968). *Historia de la psiquiatría en Colombia* (vol. I). Bogotá: Horizonte.
- Rueda, O. (1995). Los dominicos y el arte en la evangelización del Nuevo Reino de Granada. En *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XVIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional de Historiadores Dominicos. Bogotá, 6 al 10 de septiembre de 1993* (pp. 565-578). Salamanca: San Esteban.
- Sebastián, S. (1981). *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza.
- Silva, O. (1992). *Civilizaciones prehispánicas de América*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Strauss, L. ([1958] 1967). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Taussig, M. (1979, septiembre-diciembre). Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia. *Estudios Rurales Latinoamericanos*. 3(2), 362-399.
- Terán, J. (1995, octubre). El simbolismo del templo cristiano novohispano. En *Xiloca*, (16), 209-230.
- Toquica, M. (2004). *Barroco neogranadino o la colonización del alma*. Bogotá: Museo de Arte Colonial, Ministerio de Cultura.
- Tovar, H. (1970). *Documentos sobre tributación y dominación en la sociedad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Urbano, H. (1994). La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI. En G. Ramos (Comp.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (pp. 13-56). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Zamora, A. ([1701] 1980). *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. (Vol. 3). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Zuluaga, F. (1986). Clientelismo y guerrillas en el Valle del Patía. En J. Jaramillo (Comp.). *La Independencia: ensayos de historia social* (pp. 111-136). Bogotá: Colcultura.