



**APARICIONES MARIANAS:
REPRESENTACIONES VISUALES E IMAGINARIOS EN EL
SUROCCIDENTE COLOMBIANO
(1580-1759-1971)**

Zharick Valeria Fernández Añazco

Departamento de Historia
Facultad de Humanidades
Universidad del Valle
Santiago de Cali, Colombia
2025

Apariciones Marianas:
Representaciones visuales e imaginarios en el suroccidente colombiano
(1580-1759-1971)

Zharick Valeria Fernández Añazco

201735447

Trabajo entregado para optar por el título de
Historiadora

Director
Doctor Mauro Vega Bendezú

Departamento de Historia
Facultad de Humanidades
Universidad del Valle
Santiago de Cali, Colombia
2025

Este trabajo está dedicado a mis padres, quienes, con su esfuerzo, sacrificio y paciencia, me han acompañado en cada paso. Gracias por ser mi mayor apoyo y por brindarme su amor incondicional. A mi abuela, quien con su ternura ha sido un refugio en los momentos difíciles. A la memoria de mi abuelo, que sigue presente en cada uno de mis logros. Su amor y enseñanzas han dejado una huella imborrable en mí. Sin el amor, aliento y confianza de ustedes, este logro no habría sido posible.

A mi director y gran amigo, Mauro Vega, por su guía, su dedicación y por ser una inspiración constante. Gracias por impulsarme siempre a cuestionar, aprender y crecer, y por acompañarme incondicionalmente en este proceso. Gracias por creer en mí.

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE FIGURAS	5
Resumen.....	6
Introducción	7
CAPITULO I.....	11
La Montañerita Cimarrona, el caso de Nuestra Señora de los Remedios en Santiago de Cali, 1580	11
1.1 Aparicionismo Mariano y Teología	11
1.2 ¿Imagen milagrosa o imagen de culto?	28
1.3 La Montañerita Cimarrona	33
CAPITULO II	46
Nuestra Señora del Rosario de las Lajas, el caso nariñense 1759.	46
2.1 La Virgen María o el retorno a la Diosa primigenia.....	46
2.2 La Virgen y el Santuario de las Lajas	48
2.3 La Virgen del Rosario, iconografía dominica	54
2.4. La iconografía de Nuestra Señora de las Lajas	58
CAPITULO III.....	65
Turismo Religioso y “Aparicionismo”, el Caso de la Virgen de Piendamó, 1971.....	65
3.1. El Municipio de Piendamó como Receptáculo de la aparición en el Departamento del Cauca	67
3.2 La Virgen de Piendamó	72
Conclusiones	80
Archivos y Fuentes Primarias.....	83
Bibliografía	84

TABLA DE FIGURAS

Tabla No. 1 Principales Santuarios de Culto Mariano en América Latina (siglos XVI-XVIII)...	27
Tabla No. 2 Caso Mexicano.....	31
Tabla No. 3 Testimonios sobre milagros y favores de la Virgen de los Remedios	35
Cuadro 1. La Virgen de los Remedios, Montañerita Cimarrona.	39
Cuadro 2. Nuestra Señora de las Lajas	59
Cuadro 3. Altar Principal del Santuario de las Lajas	62
Cuadro 4. La Virgen de las Lajas en Chapinero	63
Cuadro 5. Santuario de Piendamó.....	74
Cuadro 6. La Virgen de Piendamó.....	78

Resumen

En el presente estudio, se postula que, a partir de la realización de un análisis iconográfico e iconológico de la representación de la Virgen de las Lajas, la Virgen de los Remedios, y un análisis etnográfico de la Virgen del Rosario de Piendamó, es factible construir un guion devocional que destaque tres momentos distintos partiendo de sus leyendas, y que a pesar de coexistir en el mismo contexto nacional de Colombia, las notables diferencias entre estas representaciones marianas se derivan de las idiosincrasias regionales, evidenciándose en las interpretaciones simbólicas de su iconografía, las narrativas asociadas y la manera en que la comunidad local establece vínculos con cada una de ellas.

Palabras clave: *Iconografía, Iconología, Devoción, Representaciones, Simbólico.*

Introducción

El presente trabajo busca establecer que a partir de la realización de un análisis iconográfico e iconológico de la representación de la Virgen de las Lajas, la Virgen de los Remedios, y bajo análisis etnográfico e iconográfico/iconológico de la representación de la Virgen del Rosario de Piendamó, sea factible construir un guion devocional que destaque tres momentos distintos, partiendo de sus leyendas, ya que a pesar de coexistir en el mismo contexto nacional de Colombia, las notables diferencias entre estas representaciones marianas se derivan de las idiosincrasias regionales, evidenciándose en las interpretaciones simbólicas de su iconografía, las narrativas asociadas y la manera en que la comunidad local establece vínculos con cada una de ellas.

La hipótesis de esta investigación se basa en la premisa de que las representaciones de las vírgenes mencionadas han evolucionado de manera única, moldeadas por las experiencias históricas, sociales y culturales de las regiones específicas en las que son veneradas, por ello, se argumenta que estas variaciones en la iconografía, las leyendas y la relación devocional de las comunidades locales con estas figuras marianas, revelan momentos cruciales en la historia religiosa y cultural de cada región. Ahora bien, el análisis iconográfico e iconológico se propone desentrañar los significados simbólicos detrás de las representaciones visuales de cada representación de las Vírgenes, destacando cómo las particularidades regionales han influido en la elección de símbolos específicos y en la manera en que estos son interpretados por la comunidad. Por otro lado, el análisis etnográfico se enfocará en comprender las prácticas, creencias y rituales asociados con la devoción a la Virgen del Rosario de Piendamó, explorando cómo estas manifestaciones culturales se entrelazan con la historia local y nacional.

La metodología se enfocará en un análisis exhaustivo de las advocaciones marianas, centrándose en la Virgen de los Remedios, la Virgen de las Lajas y, de manera particular, en la Virgen del Rosario de Piendamó, ya que, para esta última, la falta de referentes requiere la implementación de un trabajo de campo etnográfico, el cual busca ser complementario con el análisis iconográfico/iconológico de las dos primeras. Además, se llevarán a cabo entrevistas a la

comunidad local de Piendamó con el fin de realizar una investigación, a través de la historia oral, que permita reconstruir el imaginario colectivo en torno a la Virgen.

Por otro lado, los análisis de las representaciones visuales de la Virgen de los Remedios y la Virgen de las Lajas se realizarán mediante enfoques iconográficos e iconológicos, buscando examinar los símbolos, elementos y características visuales presentes en las imágenes de ambas advocaciones marianas, para comprender su significado en el contexto cultural e histórico de cada una. Este análisis proporcionará una base visual sólida que se intentará comparar con respecto a la representación visual de la Virgen de Piendamó.

El análisis se realizará a través de la comparación de las narrativas, prácticas religiosas y significados atribuidos a cada Virgen en sus respectivas comunidades, examinando la manera en que estas devociones contribuyen a la cohesión social y la construcción de la identidad religiosa local, por lo tanto, dicho análisis es de corte comparativo cualitativo permitiendo explorar la significación que estos fenómenos tenían en la época de la colonia y cómo, a partir del siglo XX, han sido menospreciados o cuestionados, tanto por la población local como por la iglesia católica, particularmente en el caso de la Virgen de Piendamó, proporcionando un marco interpretativo sobre la evolución de la importancia de la devoción, considerando la aceptación de estos fenómenos por parte del pueblo y la Iglesia.

Ahora bien, la propuesta busca abordar tres líneas historiográficas: historia visual, historia de la iglesia e historia cultural, pretendiendo ser una aproximación holística y matizada que permitirá una comprensión integral de las advocaciones marianas según cada caso. Además, pretende un enfoque interdisciplinario, integrando elementos de la antropología y la sociología, lo cual permitirá una comprensión más profunda de la relación entre las representaciones visuales de las advocaciones marianas y su impacto en la identidad religiosa local, contextualizando las devociones en su entorno histórico, considerando factores sociales, políticos y económicos que puedan haber influido en la configuración de las creencias religiosas en cada región.

Es importante recordar que el análisis cualitativo es un enfoque de investigación que se centra en la comprensión profunda y detallada de los fenómenos sociales, culturales, psicológicos o humanos, a través de la recopilación y examen de datos no numéricos, a diferencia del análisis cuantitativo, que se basa en datos numéricos y estadísticas. El análisis cualitativo se centra en la

interpretación de datos descriptivos y contextuales, a través del cual los investigadores buscan comprender los significados, patrones y relaciones subyacentes en los datos. Este enfoque se utiliza comúnmente en disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología, los estudios culturales, y la historia, siendo uno de los métodos más utilizados en el que se incluyen entrevistas en profundidad, grupos focales, observación participante, análisis de contenido, análisis de discurso y análisis fenomenológico, ya que implica una inmersión en los datos para identificar temas, patrones emergentes y conexiones entre diferentes elementos. Los investigadores a menudo adoptan un enfoque inductivo, permitiendo que los patrones emerjan de manera orgánica a medida que exploran los datos, en lugar de imponer estructuras predefinidas. La flexibilidad y la capacidad de captar la complejidad y la riqueza de los contextos sociales son características distintivas del análisis cualitativo.

Se enfatiza en que, a través del trabajo etnográfico, en el caso de la Virgen de Piendamó, se buscarán patrones temáticos, metáforas culturales y términos recurrentes relacionados con la devoción a esta, lo cual aportará una dimensión más profunda a la interpretación de las narrativas orales, identificando elementos simbólicos y emocionales que pueden haber sido subyacentes en la construcción del imaginario colectivo. En conjunto, se complementará la investigación con un estudio exhaustivo de fuentes documentales y archivísticas relacionadas con las advocaciones marianas de los Remedios y las Lajas, pretendiendo extraerlas del Archivo General de la Nación y del Centro de documentación del Museo Religioso Colonial La Merced, permitiendo rastrear la evolución de las prácticas religiosas a lo largo del tiempo, identificar cambios en la interpretación de los eventos milagrosos y comprendiendo la interacción entre la iglesia católica y la comunidad local en diferentes periodos históricos.

El análisis de documentos eclesiásticos significa un reto debido a las regulaciones impuestas por la misma curia, por ende, los documentos a los que se puedan acceder con mayor facilidad serán, indiscutiblemente, boletines diocesanos, revistas, documentos no extraoficiales o confidenciales, pero que serán cruciales para entender la posición y percepción de la iglesia católica frente a las advocaciones marianas, especialmente en el siglo XX. Por ende, se aplicarán técnicas de análisis de discurso para examinar sermones, cartas pastorales y otros documentos relacionados con las devociones marianas, lo que permitirá identificar cambios en la actitud de la iglesia hacia estos fenómenos y su influencia en la percepción de la población local.

En conclusión, esta ampliación del marco metodológico incluye un enfoque interdisciplinario, técnicas adicionales de análisis, participación observante y validación comunitaria para garantizar la exhaustividad y la validez de la investigación, siendo el objetivo final proporcionar una comprensión profunda y holística de las devociones marianas y su relevancia en diferentes contextos históricos y contemporáneos. Así, la propuesta de un guion devocional busca estructurar, de manera coherente y comprensible, los momentos clave en las leyendas de estas vírgenes, permitiendo una apreciación más profunda de las diferencias y similitudes entre ellas. Se espera que esta investigación arroje luz sobre la riqueza y diversidad de las expresiones marianas en Colombia, subrayando la importancia de considerar el contexto regional para una comprensión completa de la religiosidad y la identidad cultural en el país.

Los objetivos que guían la investigación, radican en analizar iconográfica e iconológicamente, la representación de la Virgen de las Lajas expuesta en Ipiales y la Virgen de los Remedios expuesta en Santiago de Cali; asimismo realizar una reconstrucción etnográfica de la Virgen del Rosario de Piendamó, partiendo de un proceso de observación y recolección de información a través de entrevistas a la comunidad de Piendamó; y finalmente, exponer la importancia, límites y alcances de la devoción construida a partir de las imágenes en cada una de las regiones, por ende, la pregunta de investigación que se ha establecido es ¿cómo un análisis iconológico de las representaciones de la Virgen de las Lajas y de la Virgen de los Remedios al integrarse con una reconstrucción etnográfica en torno a la devoción a la Virgen de Piendamó, permite desarrollar un guion devocional que refleje la conexión cultural y dinámicas religiosas de cada región entre 1580,1759 y 1971?

El documento se compone de tres capítulos, los cuales están planteados en orden cronológico, siendo el primer capítulo el correspondiente a la Virgen de los Remedios de Santiago de Cali 1580; el segundo correspondiente a la Virgen de la Lajas 1759; y el tercero correspondiente a la Virgen del Rosario de Piendamó 1971. Cada uno de ellos se compone por sus debidos marcos teóricos, conceptuales, metodológicos y contextuales, exponiendo conclusiones preliminares que ayudarán a conformar las conclusiones finales.

CAPITULO I

La Montañerita Cimarrona, el caso de Nuestra Señora de los Remedios en Santiago de Cali, 1580

“La historia de esta estatua constituye una de las más bellas y antiguas tradiciones de la ciudad”
Historia de Nuestra Señora de los Remedios, 1672.

1.1 Aparicionismo Mariano y Teología

Las leyendas y apariciones marianas han sido manifestadas desde diferentes poblaciones a lo largo y ancho del mundo occidental y desde diversas épocas. Rodríguez Becerra¹ menciona que, desde la introducción de la imagen de la Virgen en el mundo occidental, ha sido figura central de la fe católica, reconociendo un sin número de apariciones que han quedado registradas, siendo este un fenómeno exclusivamente mariano, puesto que, para el caso de Jesús y otros santos, no hay suficientes registros de supuestas apariciones anómalas. Por otro lado, Rodríguez Becerra afirma que estas supuestas apariciones, no reflejan un interés únicamente religioso, sino que también representan un fenómeno social y cultural, el cual incide en la identidad local y regional en donde se aparece, creando sentido vital en grupos sociales y fomentando el turismo religioso. Las apariciones claramente han supuesto ser un instrumento de identificación local poderoso, y es por ello que sus leyendas han permanecido en el imaginario colectivo de diferentes generaciones. Ahora bien, los criterios de verdad o falsedad de estos fenómenos no nos corresponden como científicos sociales, por tanto, no son un tema de interés en la presente propuesta, sin embargo, su aceptación o rechazo por parte de sectores sociales sí supone un tema de interés dadas sus implicaciones y significados.

Las leyendas que justifican las apariciones de la Virgen y los hallazgos de sus íconos son un sistema de vinculación de una determinada imagen con una población concreta; una y otra quedarán unidas por lazos que obligan tanto a la comunidad, ofreciéndole oraciones y sacrificios, celebrando su fiesta y dándole el culto debido, como a la imagen, ofreciendo protección y remedio

¹ Rodríguez Becerra, Salvador. *Las Leyendas de Apariciones Marianas y el Imaginario Colectivo*. *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, no. (6), 2014, p.102.

a los males de la comunidad. La necesidad de protección, cuyo referente más cercano y fuerte es el pueblo indistintamente de su locación, quienes usualmente han contado con numerosas experiencias; así, es fácil encontrar muestras colectivas de agradecimiento a la Virgen María por epidemias, sequías o plagas en las que la población no se ha visto afectada. Una prueba evidente de su vinculación con el pueblo es que la mayoría de ellas, han sido declaradas patronas de las localidades, lo que no debe confundirse con la titular de la iglesia parroquial, que obedece a causas de política eclesiástica y juegos de poderes de la sociedad estamental.²

Cuando se habla de leyenda se hace referencia a la visión, por una o varias personas, de una figura divina o santa en forma “real”, efigie o espíritu, con la que los videntes mantienen diálogos y reciben mensajes. Es por tanto una comunicación directa, con apariencia verosímil e inesperada. Sin embargo, una leyenda es una narración oral o escrita que generalmente busca hacerse pasar por verdadera, ligándose a un elemento de realidad, en donde la precisión histórica pasa a segundo plano, en beneficio de la intención moral o espiritual. La identificación sobre dicha leyenda parte de los modelos extraídos de los relatos bíblicos, ya que, bajo la concepción de la iglesia romana, las imágenes servían como biblias para los iletrados, como divulgadoras de las doctrinas abstractas, constituyéndose así en el principal fundamento de la pastoral eclesiástica, en contraposición a los ortodoxos o protestantes, y como apoyo de las verdades fundamentales o dogmas: Encarnación, Asunción o Concepción Inmaculada, además, la apropiación de las imágenes como símbolos sagrados por parte de las poblaciones, permite que, a largo plazo, se conviertan en el núcleo de los procesos de identidad.³

Siguiendo a Rodríguez Becerra, en las leyendas marianas respecto al aparicionismo, existe una diferenciación entre apariciones *reales*, siendo estas aquellas en las que existen o han existido testigos que afirman haber tenido la visión; y las *legendarias*, aquellas otras inventadas de las que no existe rastro documental alguno de la época del suceso. En la mayoría de las leyendas no se conserva el nombre y apellidos del vidente o autor del hallazgo, y la postura oficial de la iglesia católica frente a este fenómeno se fundamenta en el principio de que la revelación, que es base y fundamento del cristianismo, no puede ser reemplazada por la razón, sino que debe

² Salvador Rodríguez Becerra. *Las Leyendas de Apariciones Marianas y el imaginario colectivo*. *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, no. (6), 2014, p.103.

³ *Ibid.*, p.106.

someterse a ella, pues, es la palabra de Dios transmitida a los hombres de diversas maneras, al igual que ya ha sido condensada en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Ahora bien, es importante reconocer que la imagen de María como madre de Dios, ha sido apañada de atributos y características por la imaginación cristiana a lo largo de los siglos, siendo protagonista de importantes debates teológicos. Su figura salió favorecida dentro del catolicismo, y su culto se expandió en todos los territorios de Latinoamérica, sembrando fuertemente sus raíces en ellos. Durante la creación de esta veneración, han intervenido muchos factores de diversas índoles, esto se vincula con la construcción del cristianismo, abordado desde la reflexión que supone a la Virgen María en el centro de las representaciones del cielo católico, suponiendo también cuestiones mariológicas en torno a su muerte y ascensión.⁴

Con el paso de los siglos, se elaboraron consideraciones cuyos contrastes teológicos son muy ricos: la desobediencia de Eva acarrió la mortalidad para el género humano, María habría recuperado la posibilidad de la salvación mediante su ejemplo de obediencia y de fe, y se la representa incluso con la potencia y la legitimidad de la corona triunfando sobre la serpiente que tentó a la primera mujer y provocó la caída y la mortalidad del género humano.⁵ En un principio, María fue reconocida por los teólogos como una figura netamente humana, pero ese pensamiento se fue transformando con el paso del tiempo, pues esta creció y se convirtió en la “intercesora o consoladora” del creyente, algunos comenzaron a considerarla como salvadora.

La persistencia de su virginidad fue causante de desacuerdos, debido a su naturaleza humana, lo cual cobra bastante relevancia en el discurso religioso, pues su preservación constituiría una prueba milagrosa del origen divino de Jesús. El Concilio de Éfeso (431 d.C.) definió la maternidad divina de María como *Theotokos*: "Madre de Dios" y el Concilio de Calcedonia (451 d.C.) la proclamó *Aeiparthenos* "Siempre virgen", en un contexto de lucha contra la herejía. Dados dichos concilios, la virginidad perpetua de María sería proclamada como dogma de la iglesia recién en el año 649 d.C., durante el IV Concilio Luterano, además, la figura de la Virgen María se

⁴ Patricia Fogelman, “Las Representaciones de la Virgen María en el Cielo. Una Aproximación al Imaginario cristiano Americano Colonial”. *Las representaciones de la Virgen María en el cielo*, V Encuentro internacional sobre el Barroco, 2011. pp. 167-177.

⁵ *Ibid.*, p.167.

popularizaba en Oriente, tanto como en Occidente, y por lo mismo, se comienza a problematizar la muerte de María y el destino de su cuerpo y su tumba.⁶

Entre los siglos V y VI existía una preferencia en presentar la salida final de la Virgen como una *Dormitio*,⁷ lo que implica la hipótesis de su mortalidad, como también una separación del cuerpo y del alma, pues la segunda parte hacia el cielo. Para el siglo VII según la opinión oriental, María estaría eximida del pecado de los primeros padres, mientras que los teólogos de occidente prefirieron guardar silencio.

“El Segundo Concilio de Nicea (787d.C.) estableció las distinciones en el culto debido a Dios (*latreia*, o latría), a los santos (*douleia*, o reverencia) y a la Virgen (*hiperdouleia*, es decir, "más que reverencia"). Se puede admitir que el siglo VIII, el siglo XII y el XVII, fueron grandes fases en la consolidación del culto mariano”.⁸

Entre las tradiciones, de igual manera, existe una discusión sobre el lugar al que fue llevado en su momento de fallecimiento el cuerpo de María, al contrario de su alma, sobre la cual sí se cree que fue transportada al cielo. Bajo esta lógica se comienza a hablar sobre el Tránsito de María, y así la muerte de la Virgen fue tomando dinamismo, entendiendo que ella “fue ascendida a los cielos” de donde emana la leyenda de la Asunción. Bajo esta leyenda, se podría concluir que el fenómeno aparicionista, tan difundido posteriormente, es de manera clara subsidiario de la tradición doctrinal asuncionista, y esto se debe a la necesaria relación entre la posibilidad, aceptada en la lógica interna de la Mariología, de que la Virgen haya subido al cielo llevando consigo su cuerpo íntegro e incorruptible, lo que haría posible advertir su presencia en el curso de las apariciones.⁹

Fogelman expresa que, durante el proceso de fortalecimiento de la idea asuncionista, los debates manifiestan una preocupación fuertemente cristocéntrica, en la que tienden a reflejarse sobre María una serie de atributos propios de Jesús, esto en un esfuerzo por legitimar a la madre, a la concepción del hijo y el nacimiento milagroso. En este punto es necesario hacer una diferenciación entre Asunción y Ascensión, evidenciando que la primera presenta un sentido

⁶ Santa Sede, Carta Encíclica SEMPITERNUS REX CHRISTUS. Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 1951.

⁷ Del latín “dormir”.

⁸ *Ibid.*, p.169.

⁹ *Ibid.*, pp.169-170.

pasivo, mientras que la segunda tiene un sentido activo y está reservada sólo al Cristo, quien habría ascendido por sus propios medios, en cambio la madre lo habría hecho por gracia de él.

Por otro lado, la Inmaculada Concepción de María fue otro tema que pasó por asiduos debates. Según Fogelman, en los siglos XII, XIV y también en el XVII, la cuestión agitó diversos sectores de la Iglesia católica. Franciscanos como Guillermo de Ware y Duns Scoto (siglo XIV), se refirieron a la pureza de María, con relación a la ausencia del pecado original, como resultado de la acción del hijo sobre la madre: la perfectísima redención de Cristo la habría preservado del pecado, lo que la diferencia de la redención ejercida sobre el resto de la humanidad, que consiste en la reconciliación posterior a la existencia del pecado. Entre las posiciones oficiales de la Iglesia sobre la Concepción de la Madre de Cristo, resalta la Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (diciembre 8 de 1661) puesto que en ella el Papa Alejandro VII condenó las opiniones contrarias, ya sea que estas fueran públicas o privadas, a la Inmaculada Concepción. Durante el siglo XVII, los franciscanos y jesuitas apoyados, además, por los recurrentes reclamos de la corona española insistieron con su defensa, mientras que los dominicos (también muy devotos de la Virgen y del rezo del Rosario) presentaron resistencias. Finalmente, a mediados del siglo XIX, el Papa dispuso una aclaratoria y la Inmaculada Concepción fue instituida por dogma de la Iglesia en la constitución apostólica *Inefables Deis* el 8 de diciembre de 1854.¹⁰

El proceso mediante el cual se unificaron las opiniones que se tenían frente a la Inmaculada Concepción de María, constituye un periodo marcado por la contraposición a la Revolución francesa y a los ideales de la Ilustración.

“Cabe resaltar que en los textos escritos coloniales tanto como en las representaciones plásticas, María es una figura polifacética, cuya imagen fue construida a partir de la fuerza de su eficacia simbólica relacionada con las circunstancias que rodearon el culto en distintos momentos históricos; de este modo, dentro del imaginario colonial también, la Virgen María ha sido imaginada por diversos grupos sociales y étnicos, por razones diferentes, llegando a ser (más allá de un personaje del Nuevo Testamento) una verdadera creación popular.”¹¹

La idea de representar a María coronada es de origen medieval, sin embargo, esta imagen es trasladada a las colonias en Las Indias a través de las pinturas y estampas las cuales, desde el siglo XV representan 168 apariciones, pocas en teoría pero no por ausencia de fe, sino por falta de

¹⁰ *Ibid.*, p.173.

¹¹ *Ibid.*, p.174.

respaldo.¹² Desde el siglo XV hasta el XVII, Bastero menciona que existen 209 apariciones acreditadas en veintiséis países, y entre el siglo XVII y XIX 131 en veinticuatro países.

Desde el siglo XV hasta el XVII hay 209 apariciones acreditadas en veintiséis países, especialmente en Europa. Entre el siglo XVII y XIX hay 131 apariciones en veinticuatro países, para ya en el siglo XIX registrar 118 en diecinueve países. Como conclusión de esto, en la actualidad se poseen, considerando que algunas de estas no sean verdaderas o legitimadas por la iglesia católica, alrededor de un millar de apariciones.¹³

Siguiendo a Max Weber, en este punto es necesario hacer uso del término “carisma” entendido como referencia a una cualidad extraordinaria de una persona, prescindiendo de que esta sea real, presunta o supuesta. La “autoridad carismática” alude a un poder sobre los seres humanos, principalmente interno, pero también externo, al cual se subordinan los gobernados en virtud de su fe en la cualidad excepcional de la persona específica. La legitimidad de su autoridad se fundamenta en la fe y devoción por eso extraordinario que sobrepasa las cualidades de los seres humanos normales, por lo que se considera sobrenatural.¹⁴

Según Weber, la religión opera a través de una forma de autoridad carismática que con el tiempo logra institucionalizarse, por ello, las apariciones marianas reflejan una tensión entre la fe popular carismática, la cual radica en la creencia espontánea del pueblo en las apariciones y la racionalización e institucionalización de lo sagrado por parte de la iglesia, que acredita o desacredita dichas apariciones. Este es un ejemplo de cómo la religión católica, para este caso, intenta controlar y canalizar el carisma en busca de mantener la autoridad legítima, y ante ello, la multiplicación de apariciones puede ser entendida como un desafío potencial a la autoridad central que trata de encauzar cada una mediante procedimientos de validación.

El alimento de la fe es la demostración de la cualidad carismática por medio de milagros, triunfos y otras hazañas, evidenciando que el poder carismático no se configura según preceptos

¹² Bastero, Juan Luis. “Apariciones marianas: Praxis y Teología”. Deposito Académico Digital de la Universidad de Navarra, 2011, p.349.

¹³ Bastero, Juan Luis. “Apariciones marianas: Praxis y Teología”. Deposito Académico Digital de la Universidad de Navarra, 2011, p.349.

¹⁴ Max Weber. *Sociología de la Religión*, p.44.

generales, ya sean racionales o tradicionales, sino, según revelaciones e inspiraciones concretas de acuerdo a la autoridad carismática, pudiendo ser irracional o revolucionario.¹⁵

Es una realidad innegable que en los siglos XIX y XX las apariciones de la Virgen son algo que ha condicionado, al menos fácticamente, la vida de la iglesia católica en diversos aspectos. Esas apariciones, vinculadas a la vida de algunas personas, generalmente gentes humildes y sencillas, trascienden el ámbito privado y pronto se transforman en objeto de devoción popular y en algunos casos han recibido el reconocimiento oficial de la Iglesia, al permitir la devoción pública y la inserción de su fiesta en el calendario litúrgico.

“En el campo teológico ha habido, durante bastante tiempo, una actitud de separación y de rechazo ante las *mariofanías* recientes. Esa actitud distante ha tenido un doble origen. Por una parte, la Santa Sede llamaba a la prudencia y a la moderación ante la proliferación de supuestas apariciones en los primeros decenios del siglo XX. Por otra, ha habido una influencia racionalista y científicista, que intentaba la desmitologización de todo hecho sobrenatural de los evangelios y, por ende, también de cualquier acción extraordinaria en la vida de la Iglesia. Sin embargo, el poderoso y patente influjo que esas apariciones han tenido y tienen en el pueblo cristiano se ha impuesto y desde hace dos décadas los mariólogos han comenzado a interesarse por estos fenómenos extraordinarios y los van situando en la perspectiva teológica que les corresponde”.¹⁶

Si una aparición se considera verdadera, su única meta y fin es corroborar la fe, dejando en claro la distinción entre la “revelación pública” y las “revelaciones privadas”, siendo la primera consentida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, constituyendo el *Depositum fidei*.¹⁷ Por otro lado, “las revelaciones privadas” tienen como función ayudar a vivir más plenamente la revelación definitiva de Cristo en cierta época, al contrario de las públicas, pues como función estas tienen la de mejorarla o completarla. Aunque las segundas no son estrictamente necesarias, pueden ser útiles para la comunidad creyente, porque estas pueden actualizar, recordar o vivificar alguna verdad perteneciente a la revelación pública. Entonces, entre ambas hay una diferencia no sólo de grado, sino de esencia.¹⁸ Todo consiste en aplicar con sabia prudencia los criterios de discernimiento de la intervención divina, tal y como nos los sugiere la teología y la misma razón. Basta con la aplicación atenta de esta máxima, para que, en muchos casos, se compruebe la inexistencia de algunos pretendidos hechos sobrenaturales.

¹⁵ Max Weber. *Sociología de la Religión*, p.45.

¹⁶ *Ibid.*, p.350.

¹⁷ El Depósito de la Fe en latín: *Depositum fidei* o *fidei Depositum*, es el conjunto de la verdad revelada en las escrituras y la sagrada tradición propuesto por la Iglesia Católica Romana para la Creencia de los Fieles.

¹⁸ Bastero, Juan Luis. “Apariciones Marianas: Praxis y Teología”. Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra, 2011, p.341.

Una persona que prescindiera de la fe religiosa vería en las apariciones “un mecanismo alucinatorio”, es decir, una percepción sin objeto. Bajo esta perspectiva sería entonces un fenómeno psicológico de carácter anómalo y el vidente sería una persona con un cierto trastorno o anomalía mental, pero, entre ambos existe una gran diferencia, pues el vidente auténtico se muestra como una persona equilibrada, ponderada y con una clara ausencia de exhibicionismo. Entonces, según las palabras de Bastero, se pueden definir las apariciones como las manifestaciones sensibles y extraordinarias de una persona u objeto ausente realizadas a los sentidos internos o a la imaginación del vidente. En la aparición, el vidente tiene el firme convencimiento de estar en contacto inmediato con el objeto (o persona) que se le ha manifestado, y no ya de encontrarse solo delante de una imagen o reproducción de él. Por eso la aparición podría decirse que es la experiencia del encuentro con lo trascendente que se comunica de forma tangible.

En el caso de las apariciones marianas, el vidente tiene la sensación de encontrarse en presencia inmediata y directa con la Virgen, esta va normalmente acompañada de una locución. Dentro de la teología ascética y mística se enumeran tres tipos de visiones: *Visión sensible o corporal*, la cual se realiza a través de los sentidos externos, los ojos advierten una realidad externa que impresiona la retina y que es la causa de la imagen que se forma en ella.

La visión imaginativa, siendo una percepción interior que se produce en el sentido interno de la imaginación. Puede producirse por una excitación de especies adquiridas y conservadas en la imaginación, o por una combinación sobrenatural o preternatural de esas mismas especies ya adquiridas y conservadas en la imaginación, o por unas nuevas imágenes infusas; el demonio puede causar la visión imaginativa de los dos primeros modos aquí descritos, pero no del último, que es siempre sobrenatural.

Visión intelectual, la cual se realiza sin imágenes. Es un conocimiento sobrenatural que se adquiere por un simple acto del intelecto, sin impresión ni imagen sensible. Es una visión inmediata, súbita, maravillosa e intuitiva, no discursiva, ni producto de un razonamiento. Es Dios quien actúa de modo inmediato sobre el entendimiento del vidente y por ello, muchas veces esta visión es inefable: la persona que la tiene es incapaz de describirla.

También se exponen tres modalidades distintas de locuciones, desde la antropología teológica: *Locución auricular*, causada por un agente externo que emite las ondas sonoras captadas por el oído. Esta locución es oída por todas las personas presentes y es la manera común de captar

los sonidos y las voces provenientes del exterior. *Locución imaginativa*, la cual no se percibe en el oído, sino en la imaginación, aunque proviene de fuera de la persona y no puede dejar de oírse, aunque no se desee y se intente rechazarla. *Locución intelectual*, siendo captada directamente en el intelecto, sin el concurso del sentido de la audición ni de la imaginación. Es similar a la visión intelectual y está directamente causada por Dios. En este grupo San Juan de la Cruz distingue tres categorías: 1) *sucesivas*, «llamo yo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo suele ir formando y razonando»¹⁹. Es decir, es una acción conjunta del Espíritu Santo y del alma que discurre y razona; 2) *formales*, «son ciertas palabras distintas y formales que el espíritu recibe, no de sí, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no estando». En este caso las palabras vienen del Espíritu, sin poner el alma nada de su parte; 3) *sustanciales*, «son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu, a veces estando recogido, a veces no, las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que ellas significan»²⁰. Estas coinciden con las formales, pero tienen una eficacia total para producir su efecto en el alma.²¹

Claramente, es necesario que las locuciones y visiones vayan ancladas a los criterios de discernimiento, sobre los cuales no hay nada explícito en el Código de Derecho Canónico, sin embargo, sí existe una nota confidencial (25.II.1978) redactada por la Congregación para la Doctrina de la fe, en la que se establece una posible praxis para la verificación de cualquier hecho milagroso.²²

1. Investigación preliminar sobre la posible aparición, de acuerdo con unos criterios positivos y negativos. Entre los criterios positivos se enuncian los siguientes: a) certeza moral de la existencia de los presuntos hechos; b) circunstancias particulares sobre la naturaleza de tales hechos; c) cualidades personales del presunto vidente: equilibrio psíquico; probabilidad de vida; sinceridad y docilidad con la autoridad diocesana; d) ortodoxia del mensaje; e) frutos espirituales debidos a esa aparición. Los criterios negativos son los opuestos a estos.

¹⁹ *Ibid.*, p.354.

²⁰ *Ibid.*, p.354.

²¹ *Ibid.*, p.354.

²² La Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) es un dicasterio de la Curia Romana, departamento de la Iglesia Católica, que se encarga de la doctrina de la fe y sus costumbres, así como de promover y tutelar la doctrina sobre la fe y las costumbres. Anteriormente se conocía como la Sagrada Congregación de la Romana y Universal Inquisición.

2. Si el juicio fuera favorable, puede permitirse alguna manifestación pública de culto, teniendo a la vez una gran prudencia.
3. Basándose en el hecho de que existen verdaderos frutos espirituales, se puede realizar el estudio sobre la veracidad y sobrenaturalidad de dicha aparición.²³

Los criterios de discernimiento, como bien lo indica el nombre, ayudan a entender el hecho histórico y el mensaje, haciendo uso de elementos que valoran la autenticidad de la locución y visión, de esta manera, se establece el método para proceder al discernimiento, buscando recopilar información y constituir una Comisión Diocesana, presidida por un obispo o por un sacerdote, por teólogos, médicos, psicólogos y canonistas, quienes se encargarían de examinar y juzgar los hechos. Tras todo el procedimiento, y si la Comisión tiene seguridad moral de que posee suficiente datos objetivos y ciertos para poder juzgar sobre lo acontecido, los miembros se reunirán y emitirán un dictamen.

Una vez que el obispo acepta el dictamen de la Comisión, se publicará y establecerá las medidas oportunas sobre la forma de honrar a la Santísima Virgen. Este juicio puede tener como dictamen estas tres decisiones:

- a) *Constat de supernaturalitate factorum*, o sea, hay datos suficientes para afirmar que el suceso juzgado puede ser sobrenatural.
- b) *Non constat de supernaturalitate factorum*, es decir, no hay elementos suficientes para poder sostener que los hechos tienen una causa sobrenatural.
- c) *Constat de non supernaturalitate factorum*, o sea, hay datos fehacientes para poder concluir que los hechos juzgados no tienen un origen sobrenatural.

Con estas fórmulas la autoridad eclesiástica toma tres posiciones, garantiza la validez de los mensajes y la bondad de las consecuencias; advierte que el suceso permanece en el confín de lo normal, o bien que no hay datos suficientes para advertir la sobrenaturalidad de los hechos; amonesta que el suceso está privado de algo sobrenatural o tiene evidencias contrarias a lo sobrenatural, es decir, denuncia la falsedad sobrenatural, y no sólo la ausencia de ella.²⁴ Finalmente, se llega a la aprobación eclesiástica o *placet*, concedido por el obispo del lugar o Santa

²³ Bastero, Juan Luis. “Apariciones Marianas: Praxis y Teología”. Deposito Académico Digital de la Universidad de Navarra, 2011, p.360.

²⁴ *Ibid.*, p.363.

Sede, a la aparición, lo cual permite que se crea en ella a través de la fe humana, ya que dicha aparición ha sido constatada a causas sobrenaturales y no significa un peligro contra la fe católica. Naturalmente, se puede avanzar aún más, y permitir que se constituya una fiesta litúrgica referida a la advocación mariana y se indique un lugar para su culto.²⁵

El aparicionismo como un fenómeno de la religiosidad popular que presenta características propias, es configurado desde las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria. En este punto, se acuñan dos conceptos, *hierofanías* para referirse a las apariciones como manifestaciones de lo sagrado, y *teofanías*, refiriéndose a apariciones que poseen voluntad y figura, siendo estas las más usuales y manifestándose normalmente en comunidades en crisis, “a quienes hacen destinatarios de su cuidado y mensajes, a cambio de veneración y esperanzas”²⁶.

Las *teofanías* han sido constantes en el catolicismo y en el protestantismo, en especial las marianas, sin embargo, estos fenómenos no son exclusivos de la Iglesia católica o aquellas que estén en relación con esta.²⁷ Las apariciones en América Latina siguen un mismo modelo, que en lo sustancial proviene de la Edad Media, aunque estas poseen singularidades propias, dadas por la presencia de la concepción indígena sobre la religiosidad. Usualmente, las apariciones se dan a niños o personas sencillas (puras), cuando están en lugares apartados, cerca de cuevas, cursos de agua o cerros altos. Suelen flotar en el aire rodeadas de un halo luminoso, hacen señas al vidente para que se acerque y le entregan mensajes y peticiones, otorgan señales de su legitimidad, y realizan milagros y curaciones que contribuyen a traer fieles peregrinos y a crear nuevos cultos.

Este fenómeno es una creación religiosa que se da en situaciones que frecuentemente son asociadas a una crisis de identidad, o que colocan en peligro la continuidad cultural de grupos sociales, esto sirve en sentido de alivio y curación. Las acciones reintegradoras implican procesos de apropiación o reapropiación territorial, que encuentra sustento en la voluntad colectiva de posesión de un territorio propio por la vía de la sacralización. Por lo tanto, estas apariciones son tomadas por el grupo como acto de fundación, de mismo modo, suscitan acciones reintegradoras de la dicha identidad social. Cabe aclarar que esto puede variar en algunos aspectos muy puntuales.

²⁵ *Ibid.*, p.363.

²⁶ *Ibid.*, p.363.

²⁷ Barabas, Alicia. “El Aparicionismo en América Latina: Religión, Territorio e Identidad”, p.31.

Respecto a las identidades americanas coloniales y nacionales, los primeros intentos por distanciarse de Europa y crear símbolos para nuevas identidades nacionales, surgieron a partir de apariciones que lograron acercar geográficamente el “lugar de los milagros”. En la mayoría de estos casos se trató de una apropiación por parte de los no indígenas, de cultos indígenas prehispánicos.²⁸

Gonzalo Jiménez de Quesada y sus hombres, nunca dejaron de encomendarse a la misericordia de la Virgen, su hijo y Santos durante la empresa conquistadora en el Nuevo Reino de Granada, pidiendo su intercesión ante posibles naufragios, enfermedades, luchas y demás desgracias.²⁹

En Europa, a partir del siglo XIII, la imagen religiosa se introdujo en el ámbito privado y llegó a constituirse como herramienta fundamental durante la reconquista de territorios musulmanes en España. Para el caso neogranadino, la entrada de la imagen, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVI, constituyó el orden colonial de los territorios invadidos, formando parte de la empresa improvisada que representó la conquista. Las imágenes religiosas constituían buena parte de la ornamentación de la armada española, y a pesar de encontrarse en tierras lejanas, en donde las imágenes occidentales carecían de relevancia y no disponían de lugar, los conquistadores las utilizaron, en contexto ajeno, igual que en España, aludiendo a la devoción, al perdón y la protección.

En el siglo XVII el padre Sebastián de Covarrubias definía el término ídolo como “figuras que reverenciaban los indios por semejanza a un dios falso, como Júpiter o Mercurio, y demás que reverenciaban los gentiles, u otro demonio o criatura de las que los indios y demás bárbaros reverencian y adoran”.³⁰ Poco a poco se insertaron en la retórica de la imagen occidental, clasificándose como imágenes falsas, permitiendo que, durante los primeros años de la conquista, el cristianismo entendiera dichas imágenes como competencia, y en cierta medida, equivalentes. Si bien la retórica del ídolo no favorece al conocimiento de las culturas del Nuevo Reino de Granada sí enseña su contraparte, las imágenes, porque, aunque las costumbres de los muisca, muzos, panche, pijaos entre otros, se clasifican como idolátricas, sus objetos de culto y santuarios

²⁸ *Ibid.*, p.35.

²⁹ Olga Acosta. *Milagrosas Imágenes Marianas en el Nuevo Reino de Granada*, p.66.

³⁰ Covarrubias, 2006, (1611), p.1085.

llamaron la atención de oficiales como Jiménez de Quesada.³¹ El santuario, en antagonismo al templo cristiano, y el ídolo, a la imagen católica, fueron considerados lo más pernicioso y escandaloso del error humano, la cristalización de un culto en perjuicio de lo espiritual, encarnando la verdadera frontera que separa la religión “verdadera” de la “falsa”. La idolatría entonces empezó a ser combatida con absolutamente todas las acciones, brindando pretextos político-militares, permitiendo saqueos, destrucción y hurtos a las “falsas imágenes” lo cual integró el proceso de pacificación de los territorios invadidos. Entonces la desmitificación supuso un proceso de aniquilación en pro de una clásica división tomista de la triple función de la imagen, didáctica, mnemotécnica y emocional, a través de la cual se consolidó la imagen de la devoción, y con ella, la empresa de evangelización de las culturas indígenas americanas, contando con el apoyo político de la Iglesia católica y la monarquía española.

Resulta importante partir de la matriz estructural en donde se consolida el papel mediador de la Virgen María en América Latina, a partir del siglo XVI, cuya efervescencia contemporánea resulta ser más que un simple recuerdo, por ende, establecemos como variable dependiente *el papel mediador de la Virgen* y partiremos desde la primera oleada evangelizadora en el continente, entendiendo esta como variable independiente.

Siguiendo a William Taylor, las devociones a la Virgen y a los santos no fueron meras expresiones espontáneas del pueblo, sino también productos de una mediación activa del clero, que veía en estas figuras, una forma de consolidar su influencia y fomentar la adhesión popular a la iglesia institucional. Ahora bien, las órdenes religiosas, como agentes de una evangelización intensiva, estructuraron la vida espiritual, social y económica de las comunidades indígenas, sobre todo en la primera oleada, moldeando las prácticas de devoción y organizando la vida religiosa a través de cofradías, procesiones y rituales populares.³²

Con la llegada de los españoles a América, los franciscanos se constituyeron con alrededor de 50.000 frailes, de los cuales 2.000 habían embarcado como misioneros hacia el nuevo mundo, siendo la orden más numerosa de la Iglesia católica. Encarnando el espíritu de la pobreza de su fundador a través de una mentalidad utópica, consideraron que el Rey de España era el soberano

³¹ Olga Acosta. *Milagrosas Imágenes Marianas en el Nuevo Reino de Granada*, p.72.

³² Taylor, William B. *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses del siglo XVIII*, 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán – El Colegio de México, 1999.

universal predestinado por Dios para convertir a la humanidad, y para que la cristiandad pudiera extenderse y el evangelio fuera predicado en todos los pueblos y en todas las lenguas.³³

Los franciscanos pensaban que el fin del mundo había llegado y existía un deseo por materializar la ciudad de Dios en una ciudad indígena a través de la creación mística de *ecclesia spiritualis*, evidenciando que la conversión de los indios sería la prueba del reino milenario que precede al apocalipsis, siendo así como consideraban inminente la necesidad de precipitarse sobre las tierras ajenas. Numerosos frailes menores comprendieron el deber de difundir en América la advocación conquistadora de María, ejemplo de ello son Francisco Solano en Panamá, Chile, Perú y Argentina; fray Juan de Zumárraga, quien sería el responsable eclesiástico de las apariciones de la Virgen de Guadalupe; Juan de Quevedo y Juan de los Barrios, como primeros obispos de Bogotá, junto con fray Luis Zapata de Cárdenas, quien crearía innumerables cofradías de la Inmaculada.³⁴

Las cofradías jugaron un papel fundamental en la configuración de la religiosidad del pueblo, ya que como asociaciones fomentaban la devoción y estructuraban el tejido social a través de la organización de recursos económicos, el refuerzo del control moral y el adoctrinamiento.³⁵

Por otro lado, la predicación dominica y su orden, participó en la discusión filosófica y jurídica en torno a la conquista de América, ya que, para ellos, el hombre es un ser social que debería vivir en grupo para conformar la *República de todo el Mundo*, en tanto sea una nación creada por Dios y sostenida gracias a las relaciones de fraternidad, obligando a todos los hombres, incluidos los indígenas, a formar parte de la dicha comunidad. La evangelización practicada por los dominicos sería próxima a las opiniones del cardenal Tomas de Vio (1469-1534) quien ejercía influencia considerable en las escuelas de los dominicos en España y tenía en mente que el único método de penetración del cristianismo en América debía ser la persuasión y la enseñanza constante del catecismo, entendiendo que Cristo había enviado a predicadores como corderos en medio de lobos.³⁶

³³ Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo, un estudio Antropológico*. (Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas) p.30.

³⁴ Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo, un Estudio Antropológico*, p.32.

³⁵ Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses del siglo XVIII*, 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán – El Colegio de México, 1999.

³⁶ Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo, un estudio Antropológico*, p.33.

La visión de Tomas de Vio se alinea con la de Bartolomé de las Casas, quien en 1552 escribe la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, dirigiéndose al príncipe de las Españas, Don Felipe:

Considerando, pues, yo, muy poderoso señor, los males y daños, perdición y jacturas (de los cuales nunca otros iguales ni semejantes se imaginaron poderse por hombres hacer) de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos y, por mejor decir, de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla para que se los rigiesen y gobernasen, convirtiesen y prosperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia siendo en aquellas tierras presente los he visto cometer, que constándole a Vuestra Alteza algunas particulares hazañas dellos, no podría contenerse de suplicar a Su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, que llaman conquistas; en las cuales, si se permitiesen, han de tornarse a hacer, pues de sí mismas, hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden, son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas; deliberaré, por no ser reo callando de las perdiciones de ánimas y cuerpos infinitas que los tales perpetrarán, poner en molde algunas y muy pocas que los días pasados colegí de innumerables que con verdad podría referir, para que con más facilidad Vuestra Alteza las pueda leer. Todas estas universas e infinitas gentes, *a toto genere*, crío Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad; que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y delicada vida no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cudiciosas.³⁷

Tanto Tomas de Vio como Bartolomé de las Casas como dominicos reconocían que los indios tenían razón y capacidad natural para conocer a Dios, por ello se insistía en que debían ser tratados como sujetos racionales y morales en pleno, enfatizando en el derecho natural, la dignidad.

Aunque fueron muchas otras órdenes religiosas las que tuvieron incidencia en territorio americano, por último, se menciona a los Jesuitas como tercera orden religiosa importante, ya que llegarían a América en el momento en que la conquista era un hecho histórico y el sistema de encomienda producía efectos demográficos catastróficos. Aunque procuraron estudiar a profundidad el hombre americano y su cultura con una aproximación menos eurocentrista, permitiendo así una perspectiva que buscaba los valores positivos de las culturas no europeas, a

³⁷ Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

fin de realizar un mejor trabajo de evangelización,³⁸ nunca consideraron a los indios como esclavos, pero si como niños, sin madurez, sin educación, y con una necesidad increíble de ser criados en la verdadera civilización, rescatando el hecho de que, ante su naturaleza servil, existía la necesidad de infundirles miedo para convertirlos y castigarlos para obligarlos a abandonar ciertos hábitos y practicas *contranatura*.

José de Acosta en *De Procuranda Indorum Salute 1540-1600* como jesuita por el contrario, resaltaba que los indios eran niños en la fe y se requería de una pedagogía gradual, adaptada a su entendimiento, no por una naturaleza inferior, sino por su estado cultural e histórico. Esta idea no debe ser entendida como algo enteramente paternalista, sino que se fundamenta en una concepción gradual y racional de la evangelización, ya que los indios debían ser conducidos paso a paso desde lo sensible hacia lo externo, en la comprensión de las verdades cristianas. Básicamente, los jesuitas planteaban un modelo pedagógico escalonado, donde el misionero se convertía en guía, maestro, padre espiritual y el aprendizaje se adaptaba a las capacidades del neófito³⁹.

De esta manera, desde su llegada a América, se convirtieron en defensores de la Inmaculada Concepción de la Virgen, re utilizando métodos dominicos de la recitación del rosario y la repetición mnemotécnica de las verdades católicas, logrando consolidar, en la mayoría de los altares de las iglesias jesuitas de América, la Virgen Inmaculada o la Virgen del Rosario.⁴⁰ De esta manera, poco a poco, jesuitas prestigiosos fueron transmitiendo diversas advocaciones de la Virgen entre la población indígena y esclava, en su intento por evangelizarlos.

Para entender la colonización del imaginario amerindio, nos podemos remitir al barroco iberoamericano, el cual se sitúa como un campo artístico preferencial, en el que se evidencia el papel conquistador atribuido a la Virgen María a través de figuras policromas, en las que el sufrimiento, el dolor físico y del alma traducen un realismo que conformaría el repertorio del arte, aparentemente, cerrado a los idealismos y la serenidad del renacimiento.⁴¹

³⁸ Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo*, p.36.

³⁹ José de Acosta: *De procuranda indorum salute 1540-1600* (1588) Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico.

⁴⁰ Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo*, p.38.

⁴¹ J. Jaramillo Uribe “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada” *Ensayos de una historia social*. (Bogotá: Editorial Planeta), 1960, p.65.

Tabla No. 1 Principales Santuarios de Culto Mariano en América Latina (siglos XVI-XVIII)⁴²

AÑO	ADVOCACIÓN MARIANA	CIUDAD	PAÍS
1512	Nuestra Señora de las Gracias	Higüey	Santo Domingo
1550	N.S de Guadalupe	México	México
1588	N.S de Chiquinquirá	Chiquinquirá	Colombia
1605	N.S de la Candelaria	Copacabana	Bolivia
1625	N.S de la Merced	Guatemala	Guatemala
1630	N.S. de la Concepción de Lujan	Lujan	Argentina
1650	N.S del Buen Suceso	Quito	Ecuador
1652	N.S de Coromoto	Coromoto	Venezuela
1687	N.S de la Caridad del Cobre	El Cobre	Cuba
1717	N.S de la Concepción Aparecida	Sao Paulo	Brasil
1770	N.S de Caacupé	Caacupé	Paraguay
1777	N.S de la Concepción de Suyapa	Suyapa	Honduras
1785	N.S de Maipú	Maipú	Chile

Es importante reconocer que, aunque estos son algunos de los trazos iconográficos marianos más conocidos, no fue únicamente la fuerza del arte colonial quien produciría ese efecto, ya que, al lado de la dominación material y simbólica de los indios, emergerán otras historias en donde el contacto cultural realizó operaciones de mestizaje, haciendo aún más dicente la apropiación amerindia de la Virgen María.

Articulando el concepto de *sincretismo*, desde la antropología social y cultural, como el proceso mediante el cual los individuos adquieren e internalizan las normas, valores, creencias, costumbres y habilidades de su cultura o grupo social. Este proceso comienza desde la infancia y

⁴² Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo, un Estudio Antropológico*, p.42.

continúa a lo largo de la vida de una persona, y es fundamental para la transmisión intergeneracional de la cultura, ya que permite que los miembros de una sociedad aprendan y asimilen las prácticas y conocimientos necesarios para participar de manera efectiva en su entorno social. Este proceso puede llevarse a cabo de manera formal, a través de la educación estructurada y las instituciones culturales, así como de manera informal, mediante la observación y la participación en las actividades cotidianas de la comunidad.

Ahora bien, durante el proceso, los individuos también desarrollan una identidad cultural que influye en su forma de percibir el mundo, interactuar con los demás y tomar decisiones, siendo un aspecto crucial para entender la diversidad cultural y cómo las personas se adaptan y se integran en sus respectivas sociedades.⁴³

Finalmente, la instauración de la Inquisición trajo consigo una política radical y nada conciliadora respecto a la imagen, convirtiéndola en un símbolo de una religiosidad no contaminada e identificadora del catolicismo. “Las imágenes cristianas no son objetos como los demás, son corrosivas, llevan en sí mismas la negación del adversario”⁴⁴, por ello, tal como lo menciona David Freedberg, la destrucción de los ídolos no era solo un acto de fe, sino un ritual de poder que afirmaba la hegemonía de una cosmovisión sobre otra⁴⁵. Esta perspectiva se alinea con la interpretación de la iconoclasia como un acto que no solo buscó eliminar objetos considerados heréticos, sino también imponer una nueva visión del mundo y consolidar el poder de quienes la promovían.

1.2 ¿Imagen milagrosa o imagen de culto?

El término imagen de culto es muy utilizado en textos especializados de arte, sin embargo, su definición no ha gozado de tanta atención. Hablar de imagen de culto, imagen de devoción e imagen milagrosa son muy próximos y, por ende, tienen límites muy difusos, tanto que a veces se confunden. Por imagen de culto se entiende toda representación de dioses, héroes o señores pertenecientes a culturas “primitivas” y a la antigüedad, objeto de veneración y rituales de culto.

⁴³ Sanabria aborda el mismo concepto en el sentido de mestizaje ideológico.

⁴⁴ Olga Acosta. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*, p.76.

⁴⁵ David Freedberg, *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, traducción de Marina Gutiérrez De Angelis (Madrid: Ediciones Cátedra, 2009), 131

De acuerdo a esta definición, se identifican como imágenes de culto a todas aquellas que son objeto de veneración en otras culturas y tradiciones diferentes al cristianismo, sin embargo, Gerhard Wolf ha propuesto que el uso de la imagen de culto, en especial después del Concilio de Trento, es un término general que cobija todo tipo de grabado, y entiende como imágenes personales aquellas que son identificadas con una persona santa, y en cuya representación yacería su poder, la posesión de una cierta magia atribuida por medio de una recepción privada, pública o específica.⁴⁶ Por otro lado, al referenciar imágenes milagrosas, término que, pese haberse utilizado durante siglos coloniales en escritos precedentes del clero, no parece encontrar respaldo litúrgico ni conciliar.⁴⁷

Alonso Rodríguez G. de Ceballos identifica como imágenes de culto a íconos como Cristo y María, realizados a partir de un prototipo, como los retratos que realizó el evangelista San Lucas, de María y las imágenes que se originaron por impresión directa como el Paño de Verónica o el Santo Sudario de Turín, a su vez, imágenes que se realizaron por intercesión divina, *acheiropoieton* o *imago non manufacta*, como es el caso de la Guadalupana Mexicana, siendo este un ejemplo importante de enculturación del evangelio en América, con la incorporación material y simbólica, entre los indígenas, de la figura materna de la virgen, cuyo caso más representativo en América Latina pareciera ser el de las apariciones de Guadalupe en el siglo XVI, precisamente a un indígena azteca que frecuentaba la catequesis impartida en Tlatelolco, muy cerca de la capital de México.

Para comprender el suceso es importante recordar las condiciones en las que se encontraba la civilización azteca durante la dominación española: entre 1492 y 1517 el imperio mexicano crecía considerablemente, crecimiento que se desmorona entre 1519 y 1521 ante la invasión de los conquistadores, y es aquí, en dicho periodo de desesperación y angustia donde la Virgen María aparecería en cinta y con el rostro mestizo, ante un indígena instruido en la catequesis de Tlatelolco, quien según el relato, no hablaba español sino náhuatl, con una túnica roja (siendo este el color de Huitzilopochtli, dios supremo de la mitología azteca), envuelta en un manto azul verdoso, cubierta de flores, con los mismos símbolos de las mujeres indígenas cuando estaban en cinta, dos bandas negras caídas y ligadas por una especie de rosa de cuatro pétalos en un círculo central.⁴⁸ Un aspecto a resaltar también, es el hecho de que *La Guadalupana* es llevada por un

⁴⁶ *Ibid.*, p.110.

⁴⁷ Olga Acosta. *Milagrosas Imágenes Marianas en el Nuevo Reino de Granada*, p.76.

⁴⁸ Fabian Sanabria S. *La Virgen sigue Apareciendo, un Estudio Antropológico*, p.44,45.

ángel, cuyas alas son típicas de los pájaros zinitzcan, propios del trópico mexicano, en un intento por otorgarle significado a la aparición celeste.

Carmen Bernad y Serge Gruzinski mencionan que, el culto a los animales, que en muchos casos resultaba repugnante, es el producto de una actitud guiada por la búsqueda de la utilidad y el provecho, así los egipcios adoraban a los ibis porque mataban a las serpientes y veneraban a los gatos porque se comían a los ratones, o se desplazaban muy rápido y sin hacer estruendo. Sin embargo, el concepto de utilidad no solo se explica a través de la zoolatría, ya que la confección de emblemas que simbolizan a las comunidades y que portaban la imagen de un animal, servían para dar gracias por el éxito de las campañas libradas bajo ese estandarte, en donde los interesados decidían adorar al animal representado.⁴⁹

Un culto puede surgir también de la necesidad de agradecer u honrar una memoria deslumbrante, o el recuerdo de beneficios recibidos, de ahí la erección de estatuas y la construcción de templos para albergarlas. Gruzinski, retoma a Malinowski en este punto y distingue que, la esfera de lo sagrado no se confunde con la de lo sobrenatural, particularizando en lo mágico demoniaco y lo divino, aunque entendiendo la naturaleza bajo interpretaciones netamente racionales, lo maravilloso no es más que un error, debido a la ignorancia y superchería, por ende, al no respetar los límites del saber humano y encontrar un elemento divino donde no puede haberlo, la actitud supersticiosa y mágica es una usurpación de lo que no pertenece para atribuírselo a pájaros, bestias o cosas insensibles, estableciendo algo que no tiene lugar ni puede tenerlo ni siquiera en criaturas razonables como los humanos.⁵⁰

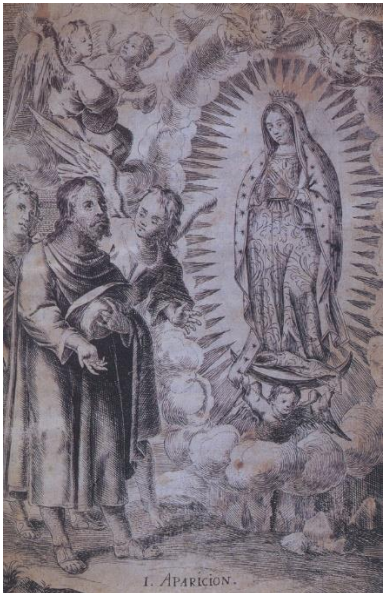
Aunque escape a la acción directa del hombre, la esfera mágica no es el dominio de lo irracional y de lo emotivo, sigue siendo terreno de procesos analizables, explicables y siempre reductibles a la acción del demonio sobre el hombre, por eso siempre es aconsejable la prudencia y la duda frente a cualquier espectro maravilloso, suspendiendo cualquier creencia para identificar el origen de un fenómeno. Formas complejas descubiertas por los conquistadores, como el caso mexicano y peruano, que supusieron una dificultad clasificatoria, ya que las entendían como desorganización religiosa, en donde todo era una manera de religión y poca, o casi ninguna,

⁴⁹ Carmen Bernad y Serge Gruzinski. *De la idolatría, una arqueología de las ciencias religiosas*. p.52.

⁵⁰ *Ibid.*, p.62.

idolatría. No había templos, ni ídolos, ni ceremonias exteriores, salvo algunas celebraciones discretas, entonces su religión es reducida a la idea de “un dios” que mezclan “con ayuda del diablo”.⁵¹

Tabla No. 2 Caso Mexicano

		
Artista: Matías de Arteaga (1630-1703). Título: Aparición. Fecha: 1685. Técnica: Grabado. Plancha 1 de Felicidad de México, de Luis Becerra Tanco. Locación: Sevilla en 1685 por Tomás López de Haro. Signatura: 2006, 531. Ítem: 770^a. Correspondencias: Archivo: 770A/770B. Archivo: 770A/770B.	Artista: Sebastián Salcedo. Título: Alegoría de la protección de la Virgen de Guadalupe sobre Nueva España. Fecha: 1779. Técnica: Oleo sobre cobre. Locación: Museo de Arte de Denver. Denver, Colorado, USA. Fuente: Sitio web del Museo de Arte de Denver. Crédito: von Barghahn 1996B. Ítem: 901B. Corresponde: Archive: 863A/901B Archive: 863A/901B.	Nombre: Trogon mexicanus (zinitzcan). Especie de ave trogoniforme propia de Honduras, Guatemala y México. Fuente: Wikipedia enciclopedia libre.

Paul Ricoeur establece en la hermenéutica del relato, que la significación social e histórica de los acontecimientos proviene de su puesta en intriga, es decir, de la mediación que asegura el

⁵¹ Monje Ramón Pané en palabras de Gruzinski y Bernard. p.68.

sentido de la experiencia humana, en tanto conexión de acontecimientos y agentes participantes en tres dimensiones: prefiguración práctica (mimesis I), configuración epistémica (mimesis II), y refiguración hermenéutica (mimesis III). En términos prácticos, la prefiguración se refiere a las expectativas y comprensiones previas del lector antes de la lectura, la configuración epistémica es la experiencia directa con la narrativa, y la refiguración hermenéutica es el proceso en el que el lector integra la narrativa en su propia comprensión.⁵² La explicación de Ricoeur resulta pertinente para entender la apropiación y asimilación del evangelio en territorio y comunidad amerindia, al igual que la fusión de horizontes de Gadamer, ya que la comprensión siempre surge del encuentro entre horizontes culturales distintos. En el caso de las comunidades amerindias, la lectura del evangelio no escrito sucedió como una fusión performativa entre el horizonte cristiano y los horizontes culturales autóctonos, a través de la oralidad, la música, el ritual y la imagen. Así, la hermenéutica no es un privilegio del texto escrito, sino un proceso de mediación cultural a través de múltiples registros.⁵³

Ricoeur, retomando a LaCocque, menciona que “en esta interacción, muestra que lo narrativo ejemplifica la Ley y, a la vez, que ésta eleva lo narrativo al rango de paradigma”,⁵⁴ por lo tanto la profecía es, en esencia, un anuncio con tres características que requieren ser recordadas aquí: 1) la delimitación del “género profético”, por lo que se ha denominado la “fórmula del mensajero”, “así dice Yhwh”; 2) la estructura del anuncio, como anuncio de juicio o de salvación, que el mensajero autoriza; y 3) la fórmula del “reconocimiento de Dios”, que cierra el ciclo de las acciones divinas abierto por la fórmula del mensajero.⁵⁵

“En la medida en que el discurso profético es el discurso de otro, su enunciación, igual que la de una súplica, mantiene la marca de un «acontecimiento» personal. Algo «acontece» a alguien. Quien habla se siente tomado por la palabra de Otro. No hay contradicción alguna entre esta observación y lo que se dijo antes sobre el destino literario de los actos de habla. Es uno de los efectos producidos por ciertos géneros literarios recrear, a través de la escritura, el carácter de un acto de habla.”⁵⁶

De igual manera, las plegarias de lamentación enseñadas hacen que se escuche el grito, incluso cuando está redactado por escrito del suplicante, razón por la cual la profecía escrita

⁵² P. Ricoeur. *Temps et récit II. La configuration du tem dans le récit de fiction*. (Paris, Seuil, 1984) p. 42.

⁵³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004), 305–341. Primera ed. alemana, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960).

⁵⁴ P. Ricoeur. *Pensar la Biblia. Estudios Exegéticos y Hermenéuticos*. p. 112.

⁵⁵ *Ibid.*, p.173.

⁵⁶ *Ibid.*, p.174.

despliega un poder comparable de convocatoria, porque los lectores, aunque no pueden leer las palabras (caso de los indígenas), las escuchan y de este modo, se trata de un auténtico retorno a la palabra hablada a través de la palabra escrita. A su vez, nuevas interpretaciones, también quizás oídas, tendrán que guardar algo de la fuerza, incluso de la violencia, del mensaje inicial.

1.3 La Montañerita Cimarrona

Según cuenta la tradición, en la parte alta de la ciudad de Santiago de Cali, se fabricó una pequeña iglesia en los tiempos de la conquista, siendo esta el primer templo levantado en la ciudad, en el mismo sitio en el que Fray Santos de Añazco dijo la primera misa en los días de la fundación de la ciudad en 1536. Desde entonces se le llamó, La Merced.⁵⁷ La iglesia forma ángulo con una capilla construida en 1672 por el capitán Toribio Moro Vijil, la cual está consagrada a la Virgen de los Remedios.

“La historia de esa estatua constituye una de las más bellas y antiguas tradiciones de la ciudad. Fue hallada en la montaña y trasladada a La Merced, por los años de 1580, por fray Miguel de Soto, mercedario doctrinero de los territorios indígenas de Anchicayá, Cavá y Micó, a quien se presentó un día en su celda un indio de contextura recia y gesto zahareño que, al observar una imagen de la Madre de Dios ante la cual ardía un cirio, le contó que allá en su tierra, en el corazón de la montaña, entre un nicho de rocas, había una imagen como aquella, más hermosa, con el gesto contraído por una adorable sonrisa que dejaba entrever unos dientes “tan perfectos que parecían un milagro”. Era su Señora, la Señora de los indios comarcanos que habían hablado a sus corazones desde la niñez y a la que ofrendaban las primicias de sus huertos. Y ella, siempre generosa y amable, les devolvía centuplicadas las ofrendas. La llamaban con un nombre cariñoso y sencillo, adorablemente ingenuo, que había brotado del fondo de sus corazones vírgenes como la montaña que les había dado la vida: MONTAÑERITA CIMARRONA. La festejaban a su usanza y desataban para ella la armonía de sus flautas, la agilidad de sus pies y la flexibilidad de sus cuerpos libres de la opresión de la indumentaria europea, en el donairoso vaivén de sus danzas predilectas; porque era ante su MONTAÑERITA ante la única que deponían la altivez de su raza, hoy abatida, y suavizaban el gesto endurecido por la lucha con el monte bravío.”⁵⁸

Cuenta la leyenda que, el fray Miguel era cojo, pero se hizo conducir sobre los hombros de indígenas, hasta el corazón de la montaña de Micó, atravesando la selva, y al ver la imagen de la Virgen Santísima, finalmente notó que el rostro era de una perfección admirable, con ojos de una dulzura mística, la boca entreabierta y como plegada en una sonrisa divina. En la faz luminosa del Niño, con una mano se asía al cuello de su madre y con la otra empuñaba una fruta madura. Por estos atributos y por orden del doctrinero, fue arrancada de la roca, a golpes de pico, y trasladada

⁵⁷Presbítero Uladislao Gonzáles Concha. *Virgen de los Remedios, una Tradición en Cali*, 1908 (1672), p.2.

⁵⁸ *Ibid.*, pp.3-4.

hasta la ciudad, sin embargo, se dice que desapareció de la portería del convento La Merced, donde había sido colocada, y fue hallada de nuevo en la montaña. Los declarantes cuentan, en la información jurada hecha en 1672 por orden de obispo don Melchor Liñán y Cisneros, que la imagen desapareció dos veces más después de haber sido llevada de nuevo al convento, sin embargo, la tercera vez fue devuelta en procesión con gran solemnidad bajo vara de palio, en la que los miembros del clero y feligreses iban descalzos. Seguido de eso, se construyó al lado de la iglesia de La Merced, la capilla a la cual se va a orar hasta ahora.⁵⁹ Además, el nombre que le dieron los indios de la montaña fue reemplazado por uno que invocaba a los habitantes de la ciudad, Nuestra Señora de los Remedios.

Valga decir que la presente historia se construyó a partir de la falta de “sentido histórico” de los frailes Mercedarios (fundadores del Convento de La Merced en el lugar donde, según la tradición, se celebró la misa de la fundación de Santiago de Cali el 25 de julio de 1536), que desde el momento en que apareció la imagen de la Virgen de los Remedios, alrededor de 1580, omitieron la narración de lo sucedido, actitud calificada de “negligencia” cerca de noventa años después por parte de las autoridades eclesiásticas, toda vez que “ha hecho muchos milagros, sanando enfermos y sudando por diversas veces”, y “para aliento de la devoción y culto de la cristiandad, y para mayor honra y gloria de Dios nuestro Señor...” merece tener “una capilla y que se coloque en ella dicha imagen con la decencia necesaria”, disponiendo, a instancias del Capitán Toribio Moro Vijil, levantar esa información con base en testimonios validados legalmente ante notario público.⁶⁰

En Santa Fe de Bogotá, el 3 de agosto de 1672, el Obispo de Popayán, don Melchor de Liñán y Cisneros, con expresa licencia del arzobispo de Santa Fe, Fr. Juan de Arguinao (dominico), comisionó al maestro Joaquín López de la Espada, cura y Vicario de la ciudad de Cali, para recibir información ante notario:

“(…) del tiempo que ha que se halló dicha imagen, dónde y cómo, y las circunstancias que precedieron, y de cómo es de pedernal con su Niño Jesús en los brazos, que por lo duro y fino de él es difícil de labrarse, y también que por no ser capaces los indios bárbaros de hacer semejantes hechuras; y que los que declaren expliquen con distinción lo que saben o hubieren oído, al tenor de este mandamiento, diciendo y declarando en todo o en parte.”⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, p.5.

⁶⁰ Alejandro Archila Castaño. *la imagen de nuestra señora de los remedios de la iglesia de La Merced de Cali* (s.XVI– s. XXI), 2021, p.2

⁶¹ Presbítero Uladislao Gonzáles Concha. *Virgen de los remedios, una tradición en Cali*, 1908 (1672), pp.8-9.

Lo cual sería fechado, numerado y remitido de nuevo al Obispo para proveer “lo que convenga”. Poco más de un mes después, ya en Cali, a 15 de septiembre del mismo año, el capitán Toribio Moro Vijil, presentó el documento anterior ante don Joaquín López de la Espada, requiriendo y pidiendo su cumplimiento, previa citación del Procurador General de esa ciudad, todo lo cual se hizo ante el Notario Pedro de Esquivel, quien notificó al Procurador Juan Álvarez de Zapata, el cual dio su visto bueno para el inicio de la diligencia, que empezó ese mismo día, ante el Capitán Moro Vijil y el Vicario López de la Espada. En siete días se entrevistaron 18 testigos de diferentes orígenes, condiciones sociales, raza, sexo, edad, y dada la información, se obtuvo respuesta a las inquietudes del obispo de Popayán, haciéndose evidente el origen sobrenatural de la imagen de la Virgen, poniendo fin a noventa años de incertidumbre, quedando vía libre y justificada para la construcción de la capilla y la promoción de su culto.⁶²

Tabla No. 3 Testimonios sobre milagros y favores de la Virgen de los Remedios⁶³

TESTIGO	CASTA	AÑO	DECLARACIÓN
Benito Demorga	Indio	15 de septiembre, 1672	“Siendo testigo de pequeña edad vio que los indios de Cavá trajeron la imagen santa juntando todos los indios y circunvecinos. Según dijo un cacique de Cavá, estando en compañía del de Micó, había parlado la imagen y les dijo que ya se despedía de ellos para quedarse una vez y no volver, y que se acabarían todos los indios de aquellas ocho parcialidades y montañas, y que después de acabado se volvería a poblar, no dijo con qué gente ni más circunstancias.”
Isabel de Miranda	Morena	15 de septiembre, 1672	“Que siendo de unos diez o doce años al servicio del licenciado Rodrigo

⁶²Alejandro Archila Castaño. *La Imagen de Nuestra Señora de los Remedios de la Iglesia de la Merced de Cali (s. XVI – s. XXI)*, 2021, p.3.

⁶³ Tabla de elaboración propia a través de testimonios sobre los milagros y favores de la Virgen de los Remedios. Museo Colonial y Religioso La Merced, Cali. *Testimonios sobre favores de Nuestra Señora de los Remedios 1672*.

			Hernández, presbítero de Roldanillo, sabe que doña Juana Ramírez, madre de doña María Redondo le hizo una capillita donde fue puesta, que con el tiempo se ha caído, al presente está en un altar de la iglesia. Que esto es la verdad so cargo de juramento.”
Miguel Muriel	Negro	15 de septiembre, 1672	“Negro esclavo del convento de Nuestra Señora de la Merced, varias veces le dio la noticia de haberse hallado presente todas las veces que trajeron la santa imagen. En una ocasión, que fue cuando sudó, bajando los padres de dicho convento de cantar salve en el altar mayor, al pasar por el altar de la dicha santa imagen se corrieron los velos sin agencia de persona humana, sino por la voluntad divina y por demostración milagrosa, en presencia de dicho fray Juan de Ayala y fray Juan español y un visitador que no se acuerda el nombre. Y en otra ocasión, estando herido de muerte un niño o niña, se lo pusieron en el altar con rogativa y pidiendo misericordia, con que le fue concedido el sanar allí mismo de repente, y vive hasta hoy.”
Juana Martín	Mestiza	16 de septiembre, 1672	“Se crio en la recámara de doña Juana Ramírez, y en ese tiempo habían traído la que llaman hoy de los remedios, mas como niña no se acuerda de haberla visto traer. En cuanto a los milagros había oído decir que Francisca Lozano mujer de Lucas de Viera, estando de parto y con la criatura muerta en el vientre y ella a pique de morir, habiendo sacado un pie la dicha criatura, así que le pusieron a la

			madre la corona de la gran señora, volvió a entrarse el pie por sí solo y nació después toda la criatura de modo natural, muerta y desollada, y madre quedo sana y vive hasta hoy; y que asimismo un niño de fulano del barco, estando muriendo, lo trajeron y lo pusieron en el altar de la gran señora y esta lo sano y vive hasta hoy.”
Félix Perea R.		25 de mayo,1924	“Encontrándome bastante fatal de una enfermedad que creía yo incurable, comencé por la idea que vino a mi mente una noche a hacer la novena a Nuestra Señora de los Remedios, ofreciéndole una visita a su capilla y dar una pequeña limosna si mejoraba por su intersección pronto de ese enfermedad; empezando desde esa misma noche mi mejoría y viéndome hoy completamente curado, doy gracias a María santísima recomendando siempre acudir en su protección en los casos fatales de nuestra vida, y cumplí con toda mi voluntad mi promesa.”
Una devota (anónimo)		18 de noviembre, 1959	“Testimonio en agradecimiento de un milagro prodigado por intercesión de Nuestra Señora de los Remedios; quien me ha curado de una enfermedad que padecía hacia bastante tiempo. En acción de agradecimiento hago público este favor.”
Pedro Antonio Orejuela y Leonor Canabal de Orejuela		9 de septiembre, 1924	“Certificamos que estando Leonor en dieta tuvo un susto espantoso, que le ocasionó instantáneamente una parálisis de cintura para abajo y la muerte de la

			criatura. Después de luchar varios médicos afamados de esta ciudad, por curarla, no consiguieron; entonces imploramos a la Santísima Virgen de los Remedios y a pocos días podía caminar como está hasta ahora.”
--	--	--	--

De los anteriores testimonios, se ha considerado el de Benito Demorga, el más importante y relevante, dada su edad (alrededor de 100 años) y su procedencia indígena. Él afirmó que:

“los indios montañeses de las ocho provincias referidas siempre la iban a ver como a su señora, quien así la respetaban y querían, y le llevaban de comer y presentes de frutas cada dos días, por parcialidades y bastimentos a su usanza de ellos, diciendo que era para que comiera con su hijo, y que cuando volvían al segundo día, no hallaban cosa ninguna del camarico antecedente, y gustaban mucho de ellos los indios naturales haciéndole festejos, danzas y tocando sus flautas, al modo y usanza de ellos.”⁶⁴

Por otro lado, Juana García confirmó la interacción con la figura de la señora diciendo que:

“como gente bárbara la trataban de perezosa porque no comía, y después de haberla amenazado que no iban a volver a verla, hallaban vacías las totumas de masato y ninguna de las frutas que le dejaban”.⁶⁵

A pesar de que los indígenas la llamaron La Montañerita Cimarrona, las consideraciones eclesiásticas decidieron que la imagen pertenecía a la advocación de la Virgen de los Remedios, advocación cuya devoción se debe a la Orden de la Santísima Trinidad de los Cautivos, fundada por el provenzal San Juan de Mata en el siglo XII, en tiempos de la reconquista española sobre los árabes y de las cruzadas santas, considerada patrona de la lluvia, siendo la primera imagen venerada en Nueva España tras la conquista de Technotitlán en 1519, siendo objeto de devoción de los soldados de Hernán Cortés. La imagen de la Virgen de los Remedios reemplazó la de

⁶⁴ Museo Colonial y Religioso La Merced, Cali. *Testimonios sobre favores de Nuestra Señora de los Remedios 1672*.

⁶⁵ Museo Colonial y Religioso La Merced, Cali. *Testimonios sobre favores de Nuestra Señora de los Remedios 1672*.

Huitzilopochtli, sustituyendo todos los dioses mexicas, y como protectora de la conquista, presidió la primera misa que celebró Bartolomé de Olmedo en la Villa Rica de la Veracruz.

Cuenta la leyenda que Juan Tovar, “el vidente de los Remedios”, infectado por la peste, fue a suplicar a la Virgen del Tepeyac, la cual se había aparecido al indio Juan Diego en 1531, su curación, y ella, queriendo demostrar que sus dos advocaciones, Los Remedios y Guadalupe, correspondían a la misma madre de Dios, le contestó sonriente “levántate, ya estas curado, vuelve a tu casa, pero te ordeno que en la cumbre de este cerro, donde están los magueyes y viste mi imagen, erijas el templo en el que he de estar”.⁶⁶

A continuación, se expondrán seis de las imágenes tomadas a la escultura de la Virgen de los Remedios (Cuadro 1.), la cual se encuentra aún en la capilla del actual museo Colonial y Religioso La Merced, antiguo convento mercedario. De igual manera, se expone la correspondiente ficha técnica y la descripción necesaria.

FICHA TÉCNICA

Nombre: La Virgen de los Remedios.

Material: Roca de río.

Autor: Anónimo.

Técnica: Tallada y policromada en oleo.

Época: Siglo XV.

Altura con corona: 123 cm.

Altura sin corona: 91 cm.

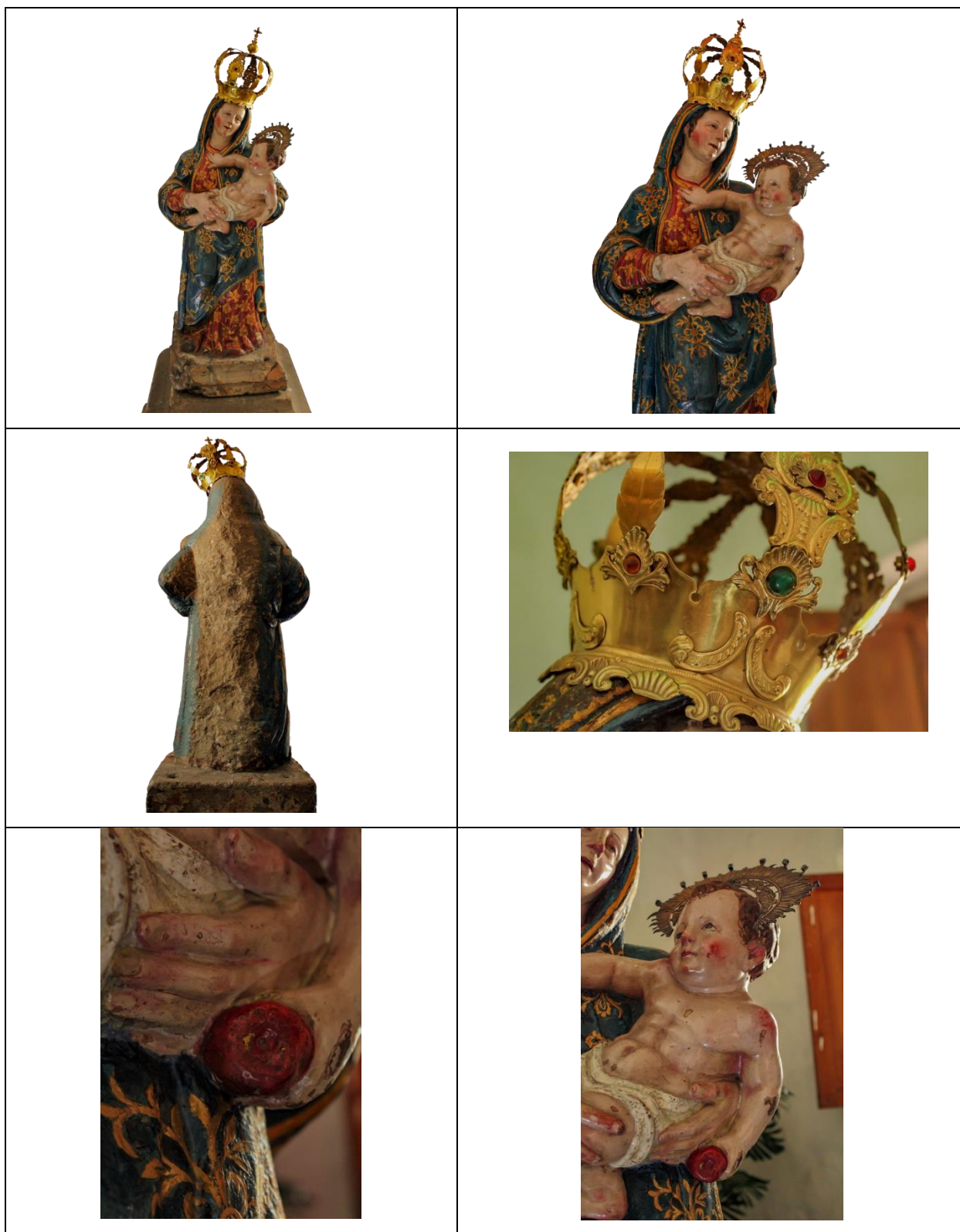
Ancho de la base: 40 cm.

Profundidad de la base: 50 cm.

Policromía: Angelino Medoro.

Cuadro 1. La Virgen de los Remedios, Montañerita Cimarrona.

⁶⁶ L. Elena Díaz Miranda. *Virgen de los Remedios. Relatos e Historias en México*, no. (89) <http://relatosehistorias.mx/la-coleccion/89-obregon-vs-villa>



Fuente: Elaboración propia, fotografías propias.

El grupo escultórico de La Virgen de los Remedios está conformado por María de cuerpo entero y de pie, con el Niño Jesús en brazos. A sus pies y a los lados, dos esculturas, correspondientes a indígenas. Únicamente está pintada por la parte delantera conservando en su parte trasera el color original de la roca. María desde su posición tiene la cabeza levemente inclinada hacia la izquierda, se encuentra de pie y erguida. Es de piel clara, cejas delgadas, ojos cafés entrecerrados, mejillas sonrojadas, cabello castaño oscuro ondulado y tiene la boca un poco abierta. De su cabeza cae hasta sus pies un manto azul zafiro adornado en sus bordes con líneas doradas y que cuenta con un follaje de flores del mismo color. Lleva puesta una túnica larga roja de cuello alto y mangas largas ajustadas en las muñecas, que cae hasta la base de roca cubriendo sus pies, esta está adornada en sus bordes con líneas doradas, lleva un patrón de flores del mismo color, similar al follaje del manto, y por debajo de las mangas sale un encaje blanco. Lleva sobre su cabeza una corona Real de plata dorada, adornada con piedras rojas y verdes. En sus brazos lleva cargado al Niño, este está en posición sedente. Es de piel clara, tiene su mirada dirigida hacia arriba. Sobre su cabeza lleva una aureola de plata dorada, adornada en sus puntas con piedras verdes; su cabello es claro y corto, de ojos azules bien abiertos, cejas delgadas, y mejillas sonrojadas. Su mano derecha se sostiene del pecho de su madre y en su mano izquierda lleva un chontaduro. Está cubierto con un perizoma blanco y sus piernas están ligeramente cruzadas, sostenidas por los brazos de María.

La imagen de la Virgen está tallada sobre roca de río, policromada en óleo por Angelino Medoro a finales de 1590. Cubriendo su cabeza hay un manto de color azul zafiro que cae hasta la base, esta prenda es señal de una dignidad superior, un atributo de poder; por otro lado, el color es símbolo de bondad, pureza, limpieza, *permite al alma remontarse a lo divino y representa la eternidad del cielo*. Adornado por un follaje de flores doradas, al parecer pensamientos, las cuales son un atributo mariano, puesto que representan la modestia y la humildad, ambas virtudes que le son atribuidas a su imagen. El dorado por su parte hace referencia a todo aquello que es divino, celestial, a la purificación del alma, a Dios, es la búsqueda del hombre por lo divino, es la verdad revelada. Su rostro está realizado bajo la técnica del encarnado o carnación. Está vestida con una túnica de color rojo adornada con un follaje parecido al del manto, esta prenda simboliza el alma, lo más cercano al espíritu; siendo de color rojo hace referencia a la humanidad de la Virgen, el principio de la vida.

La corona de la Madre es de plata dorada, este material es considerado por la iconografía cristiana como símbolo de sabiduría divina, pureza y castidad, siendo estos últimos atributos de María; está adornada con piedras verdes, el color de la esperanza, significa la vida nueva, la vida eterna, el crecimiento espiritual; y piedras rojas, color que simboliza la Sangre de Cristo, está relacionado con el sacrificio, la vida y la protección; esta es una corona Real, signo de su poder y majestuosidad, puesto que según la tradición católica al morir la Virgen María fue recibida en el cielo por su hijo Jesús, y coronada por él como Reina del Cielo. En sus brazos carga al niño Jesús de cuerpo entero, este en su cabeza lleva una aureola de plata dorada que, según el arte cristiano, manifiesta su santidad, su gloria, expresa la luz espiritual; adornada en sus puntas con ocho piedras verdes.

Fue realizado con la misma técnica de carnación que la madre. En su vientre se observan abdominales pronunciados, algo bastante común en el arte sacro de la época renacentista, dado por el gusto que se tenía de esta combinación tan contraria. Está envuelto en un perizoma blanco, el color de la luz, la pureza, la justicia, la verdad. En su manita izquierda sujeta un chontaduro. Este fruto se conoce por varios nombres a lo largo de Colombia, cachipay, pejibaye, etc. Es originario de la Costa Pacífica de Centro y Suramérica, hoy en día el chontaduro se asocia más a la cultura del Pacífico, a la cultura afro. Pero en un principio, hacía parte de la dieta de los indígenas de estas tierras por ser este de gran valor nutricional. Se usaba en distintos tipos de rituales y festividades; aunque actualmente se siguen celebrando fiestas en su honor en diferentes partes del país. El chontaduro se da de una palma, cuyas hojas se han utilizado en esta zona para techar las casas, este fruto tiene una gran cantidad de propiedades alimenticias, y ni hablar de la variedad de productos que se pueden sacar de él.

En la última década del siglo XVI pasa por la ciudad Angelino Medoro, un reconocido pintor italiano, nacido en Roma en 1567,⁶⁷ se radicó en Sevilla desde 1586, muy relevante en la historia del arte de la Nueva Granada, artista que realiza la policromía de la escultura, y al ser muy difícil pintar el rostro, realizó la técnica de encarnado, mediante la cual se le da la apariencia de piel a la imagen, finalmente pudiendo pintarla. La última vez que hubo una intervención directa fue en 1919, cuando a la Virgen de Chiquinquirá se le nombró patrona de Colombia y fue coronada

⁶⁷ Una Tradición de Cali, Copia fiel de la información jurídica hecha en Cali, en 1672 sobre la historia de Nuestra Señora de los Remedios. Biblioteca privada del convento La Merced.

en Bogotá, simultáneamente en Cali se coronó a la Virgen de los Remedios, el 9 de julio de 1919. Luego de eso, deciden fijarla en una base de concreto para que fuera más sencillo su traslado en las procesiones.⁶⁸

Además de esto, perforaron la cabeza de la Madre y la del Niño, para poder asegurar la corona y la aureola, aunque la corona esta puesta, pero no fija. No hay documentos que digan que la escultura ha sido retocada, o intervenida de otra manera, es decir que la pintura que tiene actualmente es la original, además, cuenta con algunos raspones por la dificultad que presentaba anteriormente trasladarla.

La Virgen ha sido bajada para procesiones o festejos muy especiales, pero no hay un número exacto, siendo la última vez la celebración de los cien años del departamento del Valle, en el 2010, en donde fue llevada hasta la catedral.⁶⁹

Algunas de las conclusiones preliminares sobre este capítulo giran en torno a que la Montañerita Cimarrona se presenta como una leyenda sobre aparicionismo mariano, tal como la del indio Juan Diego en el caso de la Guadalupana, estableciendo en la hermenéutica del relato, que la significación social e histórica de los acontecimientos proviene de su puesta en intriga, es decir, de la mediación que asegura el sentido de la experiencia humana, en tanto conexión de acontecimientos y agentes participantes, recordemos que la explicación de Ricoeur resulta pertinente para entender la apropiación y asimilación del evangelio en territorio y comunidad amerindia, ya que “en esta interacción, muestra que lo narrativo ejemplifica la Ley y, a la vez, que esta eleva lo narrativo al rango de paradigma”,⁷⁰ por lo tanto la profecía es, en esencia, un anuncio con tres características que requieren ser recordadas 1) la delimitación del “género profético”, por lo que se ha denominado la “fórmula del mensajero”, 2) la estructura del anuncio, como anuncio de juicio o de salvación, que el mensajero autoriza; y 3) la fórmula del “reconocimiento de Dios”, que cierra el ciclo de las acciones divinas abierto por la fórmula del mensajero.⁷¹

⁶⁸ Una Tradición de Cali, Copia fiel de la información jurídica hecha en Cali, en 1672 sobre la historia de Nuestra Señora de los Remedios. Biblioteca privada del convento La Merced.

⁶⁹ Una tradición de Cali, Copia fiel de la información jurídica hecha en Cali, en 1672 sobre la historia de Nuestra Señora de los Remedios. Biblioteca privada del convento La Merced.

⁷⁰ P. Ricoeur, André LaCocque. *PENSAR LA BIBLIA Estudios exegéticos y hermenéuticos*. p. 112.

⁷¹ *Ibid.*, p.173.

Razón por la cual, en la medida en que el discurso profético es el discurso de otro, su enunciación, igual que la de una súplica, mantiene la marca de un «acontecimiento» personal. Algo «acontece» a alguien. Quien habla se siente tomado por la palabra de Otro. No hay contradicción alguna entre esta observación y lo que se dijo antes sobre el destino literario de los actos de habla. Es uno de los efectos producidos por ciertos géneros literarios, recrear, a través de la escritura, el carácter de un acto de habla.⁷²

De igual manera, las plegarias de lamentación enseñadas hacen que se escuche el grito, incluso cuando está redactado por escrito del suplicante, razón por la cual la profecía escrita despliega un poder comparable de convocatoria, porque los lectores, aunque no pueden leer las palabras (caso de los indígenas), las escuchan y de este modo, se trata de un auténtico retorno a la palabra hablada a través de la palabra escrita. A su vez, nuevas interpretaciones, también quizás oídas, tendrán que guardar algo de la fuerza, incluso de la violencia, del mensaje inicial, por ello, las procesiones son un ejemplo privilegiado de cómo el retorno de la palabra hablada se manifiesta no solo en el texto litúrgico o profético, sino en el cuerpo social en movimiento, ya que durante las festividades, la iconografía sacra, los cantos, las letanías y los lamentos colectivos reactivan en el espacio urbano el grito suplicante. Además, estas procesiones permiten observar niveles de participación estamental, cofradías, barrios y comunidades rurales, que acuden a la ciudad para la fiesta, creando un tejido social diverso que hace de la procesión un acto de comunicación inter estamental. En este sentido, el acto civil de la procesión pública no es un simple ritual externo, sino un verdadero escenario hermenéutico, donde los participantes refiguran colectivamente los relatos de sufrimiento, protección y milagros atribuidos a la Montañerita.

El caso de la Montañerita Cimarrona es una clara *teofanía*, para la cual la fiesta y el culto constituyen un espacio privilegiado para el sincretismo porque trascienden el texto doctrinal y penetran en el lenguaje de los cuerpos, los cantos y la práctica ritual, terreno donde los sistemas de creencias indígenas tenían mayor resiliencia frente a la catequesis escrita. Así, el fenómeno descrito antes, el grito reactivado a través de las fiestas litúrgicas y procesiones, permite que los relatos indígenas se integren con la figura de la Virgen, los cantos y las plegarias en lengua local o formas melódicas indígenas para acompañar las oraciones marianas, las ofrendas agrarias y los

⁷² *Ibid.*, p.174.

elementos de la naturaleza incorporados en el ritual mariano, evocando prácticas prehispánicas de culto a fuerzas tutelares femeninas de la tierra.

Al convertirse la procesión en un acto compartido y vivido por múltiples estamentos, se genera una traducción cultural porque los indígenas no leen el dogma mariano en términos escritos, sino que lo refiguran a través de sus propias cosmologías y formas rituales, encontrando en la figura de la Montañerita un avatar cristiano de antiguas deidades femeninas asociadas al monte y a la fertilidad. Por otro lado, el aparato católico acepta y canaliza estas expresiones, porque ve en la participación masiva y en el poder de convocatoria de la imagen de la Virgen, un éxito evangelizador, en un juego de apropiaciones mutuas, por ello, la Montañerita Cimarrona se convierte en una imagen sincrética.

Este proceso de traducción performativa es precisamente lo que Ricoeur llamaría un caso de refiguración hermenéutica (mimesis III), ya que los indígenas integran el relato cristiano en su propio horizonte simbólico, y los actos festivos comunes hacen que ese sincretismo

Además, es un caso *constat de supernaturalitate factorum*, o sea, hay datos suficientes para afirmar que el suceso juzgado puede ser sobrenatural por parte de las autoridades eclesásticas, ya que, como se expone en los testimonios, existe certeza moral de la existencia de los presuntos hechos; circunstancias particulares sobre la naturaleza de tales hechos; cualidades personales claras de los videntes, como equilibrio psíquico, probabilidad de vida, sinceridad y docilidad con la autoridad diocesana; ortodoxia en el mensaje, y frutos espirituales debidos a esa aparición, como la recuperación de los enfermos.

CAPITULO II

Nuestra Señora del Rosario de las Lajas, el caso nariñense 1759.

*“Nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus nostris, sed a periculis cunctis libera nos semper,
Virgo gloriosa et benedicta”
Oración Sub tuum praesidium*

2.1 La Virgen María o el retorno a la Diosa primigenia

Anteriormente hablamos sobre las leyendas y el aparicionismo mariano, así como de las imágenes milagrosas y las imágenes de culto, sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones respecto a María, su reconocimiento y veneración. En el 431 d.C. María fue declarada oficialmente “la madre de Dios”, por lo cual, heredó el título que ya ostentaba Cibeles/Rea, *Meter Theon*, es decir, madre de los dioses, bajo el concilio establecido en Éfeso, antiguo templo de importante culto a las deidades femeninas, donde se encontraba el gran templo de Artemisa.⁷³ Sin embargo, es importante mencionar que María es la diosa madre no reconocida de la tradición católica, y la continuación del legado de diosas anteriores como Cibeles, Afrodita, Deméter, Ishtar, Isis, y al igual que ellas, es una madre protectora que da a luz a una criatura medio humana y medio divina que muere y renace, es decir, capaz de visitar el inframundo y volver al mundo de los vivos, tal como lo hicieron Perséfone y Hércules, Osiris y Tammuz, entre otros antes que Jesús.⁷⁴

Si uno es cuidadoso, y se fija en los evangelios a la Virgen María nota que fue un proceso largo y casi ajeno a los relatos bíblicos el tema del ascenso, además, tampoco se da cuenta de su nacimiento o muerte, y se menciona muy poco sobre su vida. Según los evangelios, María es una joven que “halló la gracia ante los ojos de Dios”, y aunque siempre es considerada como la madre de Jesús, solo Mateo se refiere a ella como Virgen, de forma incuestionable. La razón verdadera por la cual María cobra una mayor relevancia es porque, en el siglo V, se le tuvo que considerar

⁷³ Susana Castellanos de Zubiría. *Diosas, Brujas y Vampiresas, Manifestaciones del Poder Femenino*, p.155.

⁷⁴ *Ibid.*, p.153.

portadora de Dios, en un intento por resolver el problema teológico de la naturaleza divina y humana de Jesús.⁷⁵

Bajo el auge de la tradición judeocristiana y, particularmente, del catolicismo proclamado por Roma, la posición de la mujer cobró un sentido de intermediaria con lo sobrenatural, entrando en un espacio dual, siendo Eva la figura más relevante, tentada por la serpiente e inducida a comer el fruto prohibido, persuadiendo a Adán de que lo hiciera. Por lo tanto, Eva representa a la mujer como objeto de culpa y causa de la expulsión del Paraíso, mientras que la serpiente es asociada con el mal y el Diablo, por ello, cobra relevancia la imagen de María, vinculada a la tierra, junto con advocaciones que sincretizan los imaginarios femeninos de otras culturas, la presencia de la madre en la tierra y otras diosas antiguas, que se fusionan con apariciones de María en diferentes latitudes, logrando así desarrollar el culto mariano.⁷⁶

De esta manera, María suplió el culto a demás diosas, consideradas paganas por el catolicismo, situándose al mismo nivel simbólico y doctrinal que diosas anteriores, entre la tierra y el cielo, al ser mediadora entre los humanos y lo divino, sin embargo, ello no significa que se encuentre al mismo nivel de Dios, aunque en muchos países latinoamericanos sea adorada como si fuera una diosa. Su veneración es superior a la de los santos *-hiperdulía-* pero no es la adoración que implica Dios *-latría-* lo cual, de cierta manera, supone una contradicción, ya que María se sitúa como una sucesora de una tradición milenaria, y, por ende, propone nuevos ángulos para encontrar en este símbolo la esencia del arquetipo femenino.⁷⁷ Por todo esto, la representación y devoción que trajeron los españoles a tierras americanas, lleva a cuestras, oscuras y agazapadas raíces paganas del culto hacia la “Madre del cielo”. Ya el cristianismo, en los albores de la Edad Media, fusionó a las antiguas diosas Ishtar, Deméter, Isis, Venus y Astarté propias de la fertilidad, la luna, la noche, la naturaleza y las tinieblas, para terminar de predicarse en relación a las prácticas devocionales de los pueblos, conocido como Evangelización de las Indias, liderada por las visiones de Carlos V y Felipe II.

En un nivel simbólico, la llegada de la Virgen María a América cruzó el umbral de los dogmas teológicos y del polémico Concilio de Trento, ya que en su intento por reafirmar el culto

⁷⁵ *Ibid.*, p.154.

⁷⁶ *Ibid.*, p.156.

⁷⁷ *Ibid.*, p.156.

Mariano y a los Santos, fue fuertemente atacado por Lutero y otros reformadores y en este marco de Contrarreforma, se terminó impulsando un tipo de iconografía mariana ligada a la reina del cielo, su asunción corporal y de madre gloriosa, que se difundió ampliamente a través de las misiones.

Muchas de estas misiones, sobre todo en el Caribe y Mesoamérica permitieron sincretismos con sus *cemíes* femeninos, ligados a la fertilidad, el amparo y la fuerza vital⁷⁸, mientras que la evangelización de los esclavos llevados desde África, supuso la aproximación a deidades Orishas que provenían de Costa de Marfil.⁷⁹

El significado de la Virgen María, de resguardo y alivio frente a la adversidad, fue lo que le dio una gran fuerza de identidad en el Nuevo Mundo, a tal punto que los criollos de sangre europea se sentían e identificaban diferente frente a los españoles, declarándose devotos de la Virgen de la Caridad del Cobre, alimentando la conciencia del ser americano y la fe en María, como Madre de América. La proliferación de su devoción trajo implicaciones sociales, económicas y culturales, ya que desde el siglo XVI y especialmente en el siglo XVII su presencia otorgó dignidad a los oprimidos, esperanza a los explotados y estuvo presente en los movimientos de liberación.

Ávidos de protección, tanto indígenas como esclavos negros propiciaron la proliferación de la devoción a diversas advocaciones marianas, particularmente aquellas que exaltaban aspectos caritativos y bondadosos, entendiendo a María como madre de la cultura y la religiosidad de América Latina, por ende, el proceso de conversión y asimilación se hizo de forma participativa, pues los cultos americanos propios con figuras femeninas propias, transformaron sus nombres, recibiendo a María y todas sus advocaciones, en un intento por justificar y no ser discordantes.⁸⁰

2.2 La Virgen y el Santuario de las Lajas

Partiendo del relato popular, respecto a la aparición de la Virgen en la región nariñense, iniciamos con las siguientes palabras: “mamá, la mestiza me llama”, atribuyendo estas palabras a

⁷⁸ Cemí o Zemí es un concepto taino que designa tanto a una deidad como a un espíritu ancestral, así como a objetos que albergan dichos espíritus.

⁷⁹ Susana Castellanos de Zubiría. *Diosas, Brujas y Vampiresas, Manifestaciones del Poder Femenino*, p.157.

⁸⁰ *Ibid.*, p.159.

una niña indígena muda, hija de una indígena de Potosí. María Mueses de Quiñones caminaba por los alrededores del corregimiento de las Lajas cuando se desató una terrible tormenta, y corriendo, buscando refugio, encontró una gruta en el despeñadero, donde se refugió junto a su hija Rosa, quien era muda de nacimiento. Al entrar en la gruta, su hija pronunció palabras por primera vez: “mamita, vea esa señora mestiza con el niño en brazos... mamá, la mestiza me llama”. Asustada porque no veía a nadie y espantada por escuchar a su hija hablar, María tomó a Rosa y se marcharon de la gruta.⁸¹

Tiempo después, María notó la ausencia de su hija. Por su instinto materno, intuyó dónde podría estar, había ido a visitar a la «señora mestiza». Entonces, corrió apresuradamente en dirección a la cueva y allí encontró a Rosa, arrodillada a los pies de la Señora, jugueteando familiarmente con un Niño que se había desprendido de los brazos de su Madre para entretenerse con la chiquilla. Abismada, María cayó de rodillas porque al fin contemplaba a la Reina de los Cielos. De regreso a su casa, prefirió guardar silencio al respecto, pues recelaba el desprecio de vecinos y parientes. Madre e hija empezaron a visitar diariamente aquel lugar, ofreciendo a la Señora, flores silvestres, que recogían por el camino y velas artesanales.⁸²

Por otro lado, un siguiente relato da cuenta del Santuario de las Lajas, el cual corresponde al Fray Juan de Santa Gertrudis en 1759, donde a través de su crónica de viaje titulada *Las maravillas de la Naturaleza Tomo III*, expone una rica y extensa etnografía, dando cuenta después de unos cinco años, de la aparición de la Virgen, emprendiendo una visita por los empedrados caminos hacia las Lajas, presentando un testimonio de lo que escuchó y pudo verificar en su propio viaje.

“Este dicho Santuario en despoblado cosa de legua y media del pueblo de Ipiales, y la señora que se venera es en raje de Concepción y ella misma apareció en una laja, y de ahí tomó la denominación de la Virgen de las Lajas. Fue el caso de que de la otra banda del río Guáitara hay un pueblecito que llaman El Potosí. No es El Potosí de la providencia de las Charcas tan nombrado por los muchos minerales de plata que allí hay, sino un pueblecito corto de indios. En la revolución que hubo en la provincia de los Pastos, se retiró allí esta gente, y quedando un palo que servía de puente para pasar el río Guáitara, quedó esta gente ignorada por muchísimos años. Ellos eran gentiles y gentiles se conservan, y el demonio los tenía ilusos con sus idolatrías que tenían; y cauteloso de conservar y perpetuar allí su culto y adoración y que nunca entrase allí la luz del Evangelio, arbitró la traza de aparecerse en una forma horrorosa a todos los que quería acercase a bajar al Guáitara, y si iban a

⁸¹ Revista *Heraldos del Evangelio* (218), 2021.

⁸² Revista *Heraldos del Evangelio* (218), 2021.

caballo, se les ponía sentado en la gruta. Era esto de manera, que atemorizada la gente no había quien se atreviese a ir al dicho paraje.

Pero unos años a esta parte hubo una persona devota que retirándose a esta soledad a ejercitarse por algunos meses en vida austera y penitente, hubo de reparar que en medio de esta laja se veía como un bosquejo delicado de la figura de la Virgen del Rosario. Ella hubo de comunicar todas aquellas provincias circunvecinas el prodigio y desde entonces dejó de aparecer el enemigo, ni ha vuelto a espantar a nadie que vaya o venga por allí. Desde el principio de este prodigio, hubo indios que de una generación en otra conservaron la noticia de que de la otra parte de Guátara había gente incógnita y que había puente para pasar allá.

Con estas noticias hubo en Ipiates un cura que para averiguar la verdad, mandó a poner un puente de palos en el paraje, y mandó gente que registrase allá y luego dieron como vestigios del camino, y por él encontraron a estos bárbaros que tenían allí su pueblecito y sus sembrerías de papas, maíz y del Perú, presto contándoles lo que en el poblado pasaba, los redujeron al sujetarse al cura de Ipiates, el cual quiso ir allá, y fue. Los bárbaros le regalaron de lo que ellos allí tenían, y el cura viendo el clima tan benigno de aquel paraje, dijo: yo aquí he encontrado un Potosí, y desde este dicho empezó a llamarse este pueblo El Potosí. Él tomó a pecho esta empresa, y les puso indios prácticos de la doctrina cristiana, y ya catequizados y se bautizaron

La Virgen ha ido perseverando su obra, y con el tiempo se ha formado en la dicha piedra la imagen de realce con mucha perfección y con ello ha ido aumentando la devoción y las romerías a visitarla y ha hecho milagros.”⁸³

Más adelante el fray enfatiza que:

“Y por allí es vulgar creencia de la gente que aquello el demonio que antes aparecía a los que iban por allí, y que la Virgen lo tiene allí ahora clavado en la peña para que no pueda venir más a espantar a nadie como lo hacía antes.”⁸⁴

Durante generaciones los nativos de la región, buena parte de ellos indígenas, mantienen su devoción con mucho fervor a la *Virgencita de las Lajas*, todavía con la creencia de que la Virgen está allí protegiéndolos de un espíritu maligno. Los indígenas Awá conocidos como Kuaiker, suben desde la selva húmeda de su región, ubicada entre el lugar de El Diviso y el municipio de Tumaco, al occidente de Pasto, para venerar a la Virgen.⁸⁵

La advocación adjudicada es la de la Virgen del Rosario, con el Niño alzado en su brazo izquierdo y con el otro brazo extendiendo el rosario. Pintados en la roca, a sus pies, están arrodillados Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís. Si bien el santuario se encuentra en una zona alejada y de difícil acceso, distante de los centros urbanos y en el borde de Colombia, limitando con Ecuador, esto no impide que miles de peregrinos lleguen, a pesar de los precipicios

⁸³ Fray Juan de Santa Gertrudis. *Maravillas de la Naturaleza tomo III*. (Bogotá: Biblioteca Banco de la República. (1759), 1956). Pp. 81-91.

⁸⁴ *Ibid.*, p.81-91.

⁸⁵ Germán Ferro Medina, p.58.

y las empinadas montañas, propias del nudo de los Andes, nacimiento de las tres cordilleras que atraviesan el país.

El departamento de Nariño y su capital Pasto, ha sido una región considerada alejada del ritmo y el acontecer nacional, opuesta desde el principio, al proyecto criollo de independencia, ha sido estigmatizada como “realista” y estereotipada con el remoquete caricaturesco de “pastusos” a los que les han asignado innumerables chistes tontos, lentos y marginales.⁸⁶

Los campesinos de la zona prácticamente viven en la periferia de un país que se ha organizado y centrado, desde la época colonial, tanto en actividad económica, política y cultural en la capital, Santa Fe de Bogotá, dejando a un lado el resto del territorio, permitiendo que se torne endeble y lejano todo aquello que este fuera, razón por la cual, Nariño ha sido una región con vínculos eclesiásticos fuertes y mucho más cercanos culturalmente hablando, a Ecuador. Sin embargo, es precisamente esta periferia histórica la que permitió construir el centro en torno al Santuario de las Lajas, el cual es el eje gravitatorio en el que confluyen los cuatro puntos cardinales de su geografía, permitiendo que pobladores negros de las tierras bajas del pacífico suban desde el occidente para visitar a la Virgen, así como comunidades campesinas, indígenas Inganos, Cofanes y Camsá, desde el Putumayo.⁸⁷

“Salvador el gran chaman Cofán quien trajo a Santiago de regreso del abismo de la muerte, fue a visitar a la Virgen de las Lajas cuando su hija mayor quedó ciega. Su madre, me contó muchos años más tarde, que ella había rehusado darle la mano en matrimonio a un colono negro. Él había clavado una aguja en uno de sus ojos de la fotografía y ella quedó ciega de ese ojo. Luego el colono pidió por segunda vez su mano y una vez más ella rehusó. De nuevo él chuzó su fotografía, y le cegó el otro ojo. Salvador trató de curarla con su canto, con yagé, y con sus hierbas, pero sin resultado. Ellos entonces fueron por el río a través de la selva y subieron a las montañas a las ciudades y al santuario de la Virgen, pero la hija estaba muy triste. Es mejor que yo me vaya con la Virgen que estar ciega, le comentó a su madre, para luego morir al corto tiempo.”⁸⁸

A través de este relato de Taussig, resulta clara la fuerte conexión entre el eje selva oriental, Andes y tierras bajas del Pacífico, ya que es un chamán Cofán el que sube a los Andes, desde el oriente, para curar a una niña que, presuntamente, ha sido embrujada por un negro del pacífico. Este corredor ha sido propio para la comunicación, el comercio y los préstamos e intercambios, el

⁸⁶ *Ibid.*, p.28.

⁸⁷ Germán Ferro Medina, p.31.

⁸⁸ Michael Taussig, “*Shamanism, Colonialism a Study in Terror and Healing and the Wild Man*” The University of Chicago Press, 1987, p.204.

cual ha sido documentado desde tiempos de la colonia. Por el norte, también campesinos y comunidades indígenas como la Páez y Misak llegan al santuario, perpetuando la tradición.⁸⁹

Según testimonios orales, el santuario está emplazado en un lugar identificado como *tianguis*, centro de intercambio comercial, pequeño, pero como identificó Agustín Codazzi en su informe de la Comisión Coreográfica por el año de 1853, se destaca la provincia de Túquerres y el Cantón de Ipiales, los cuales comercian con Barbacoas, Popayán, Pasto, Túquerres y Ecuador en general, utensilios, papas, marranos, hierbas medicinales, sombreros, tabacos, sal, pescado, panela, frutas, ponchos de algodón, chocolate, santos, violines, medias de lana, paños, clavos, peines y libros.⁹⁰

El Santuario de las Lajas y la Virgen, representan el mayor esfuerzo, el paso de la frontera, el más allá, el final, el peregrinaje. Taussig ha destacado la presencia de la figura etnológica:

“La intensidad con la cual ella (la Virgen de las Lajas) irradia la fantasía popular, puede ser medida por su presencia en las visiones del Yagé, de Pedro, el hijo de Rosario, camino abajo en las laderas orientales donde su poder fluye aún más allá, a lo largo de los torrentes y ríos mayores como el Putumayo y Caquetá que eventualmente crean el Amazonas. Negros, blancos, indios y aún indios de más abajo, en la selva húmeda la visitan.”⁹¹

Ahora bien, la Virgen no se encuentra sola actualmente, la acompañan un buen número de imágenes de santos que comparten con ella la devoción y el culto de los peregrinos, como las de San Judas Tadeo, Fray Martín de Porres, El Sagrado Corazón, María Auxiliadora, La Virgen del Carmen, el Milagroso de Buga, los Arcángeles San Gabriel y San Miguel, el Anima sola y San Antonio, entre otros comparten espacio con ella en el santuario.

Ahora bien, el anterior relato de aparicionismo, si bien corresponde a indígenas, existe otro relato sobre la aparición, pero en una familia de origen español, la familia Torresano, la cual residía en Ipiales y tenía un miembro que se llamaba Joaquín Pío, de aproximadamente treinta años.

“El padre de Joaquín le dijo un día que su nodriza, Juana Muses de Quiñones, descendiente del cacique de Potosí, que vivía en ese caserío en la miseria y que su ancianidad no le permitía trabajar. El mozo fue a Potosí a traer a su segunda madre y hacer que habitara en su casa, alimentarla y vestirla. Al regreso subían a pie la escarpada cuesta, y al pasar junto a la aglomeración de rocas en que hoy está el Santuario, sintió la india alegres ruidos como de música y cantos de avejillas. Entró a las rocas y ¡oh sorpresa! Encontró a la Virgen en el sitio que hoy se encuentra. Quedóse la

⁸⁹ Germán Ferro Medina, p.32.

⁹⁰ *Ibid.*, p.32.

⁹¹ Michael Taussig. “*Shamanism, Colonialism a Study in Terror and Healing and the Wild Man*” The University of Chicago Press, 1987, p.204.

asombrada, estática, confusa y sin darse cuenta de lo que pasaba. Cuando volvió en sí, se postró de rodillas y adoró y oró. Su compañero, no sabía lo que pasaba, la llamó a grandes voces y entonces descendió a la senda o caminó y le contó que había visto a la madre de Dios. Joaquín Pío, aguijoneado por la curiosidad y atraído por la música melodiosa, subió y vio, al mirar a la Virgen cayó en tierra... subió la india y lo encontró cadáver, era el día 14 de septiembre de 1794. La india permaneció algún tiempo enajenada; sus pies tocaban el cadáver del que llamaba su hijo. El rostro de la Virgen bañado por los últimos rayos del sol la sacó de este estupor. Resolvió ir a Ipiates a dar parte al cura de este extraordinario suceso, y también a la familia Torresano. Era ya noche. Los caballos en que había venido permanecían aun en el camino, pero la india no montó, hizo a pie el camino. Mas su debilidad no le permitía llegar pronto; eran las doce de la noche cuando tocó la puerta del convento. El cura se puso de pie, preguntó y volvió a preguntar a la india que le refería lo antes expuesto. Se alarmó la población. Al clarear el alba del 15 de septiembre de 1794 se pusieron en marcha seguidos de una multitud de gente, entre los que iban la madre y los hermanos de Joaquín Pío. A las siete de la mañana de un hermoso día llegaron y ... ¡admirable prodigio! Joaquín Pío estaba al pie de la Virgen, arrodillado, bañado en lágrimas, pero en pleno uso de sus facultades intelectuales. Fácil es concebir el asombro y la admiración del cura. Cayeron de rodillas y adoraron. Joaquín Pío ni sabía como había pasado toda la noche, pero con todo, al amanecer estaba de rodillas ante la Virgen.”⁹²

Ese día se escribió un acta que fue firmada por los individuos que vivenciaron la aparición y se remitió una copia al Obispo de Popayán. El 1 de enero de 1795, el presbítero Eusebio Mejía mandó a construir el Santuario sobre la roca, el cual terminó el 21 de abril de 1803, siendo continuado por el presbítero José María Burbano, hasta terminarlo, con la ayuda del arquitecto ecuatoriano Mariano Aulestia.

Si bien, ambos relatos tienen un carácter oficial, es la primera versión (la indígena) la que se ha popularizado mayormente, en la tradición oral. Ahora bien, entre ambos relatos existe una diferencia en las fechas de la aparición, entre 1754 y 1794, exactamente una diferencia de 40 años, algo que coincide justamente con el hecho de vincular a la familia Torresano en el plano principal de la historia, ya que más adelante, Joaquín Pío Torresano, transformado por la aparición, se convierte en el sacerdote y capellán del Santuario de las Lajas, dejando en claro qué grupos y clases sociales en conflicto, riñen por colocarse en el espejo inmortal, algo sobre lo que reflexionó también Taussig: “La historia oficial no es sino una en un conjunto de voces dándole vida a través de sus diferencias interconectadas a los poderes milagrosos de la Virgen”.⁹³

Entonces, se podría pensar que existen similitudes en el mito de apariciones marianas en América, desde el mismo relato fundador de Guadalupe, debido a que el milagro de la aparición

⁹² Germán Ferro Medina, p.74.

⁹³ Michael Taussig. “*Shamanism, Colonialism a Study in Terror and Healing and the Wild Man*” The University of Chicago Press, 1987, p.204.

elige a los personajes indígenas, como en el caso del Señor de los Milagros en Buga, Nuestra Señora de los Remedios en Cali, la Niña de Caloto y la Virgen de las Lajas, debido a que es un encuentro ambivalente de dos mundos, entre el sometimiento y la esperanza.

Para el caso de la Virgen de las Lajas, el caso de Rosa toma vida mediante el ritual permanente en el que los indígenas en la actualidad envuelven a sus hijos enfermos en tela y los desenrollan a los pies de la Virgen; la segunda versión destaca más la contrariedad con el pensamiento liberal de algunos hombres de ese tiempo, evidenciando la larga y monótona historia de sucesión de obispos, padres, capellanes y párrocos que hicieron y reconstruyeron una y otra vez la iglesia de las Lajas.⁹⁴

2.3 La Virgen del Rosario, iconografía dominica

La Virgen de las Lajas responde a la iconografía planteada por los dominicos, en la que generalmente, Santo Domingo se ubica a los pies de las figuras, siendo el fundador de la orden, situación que corresponde a la Virgen de las Lajas, quien lo tiene a sus pies del lado derecho, y del izquierdo a San Francisco. Ahora bien, la historia del Rosario, atributo principal de la Virgen Dominica, se remonta a escenarios surgidos de la confrontación y batallas europeas, evidencia de ello es la orden de Pío V en 1572 en la que se conmemora anualmente a Nuestra Señora de las Victorias, agradeciéndole sus innumerables beneficios y salvando a la cristiandad del dominio de los Turcos, en la batalla de Lepanto de 1571, respuesta directa del cielo ante las oraciones y procesiones del Rosario, organizadas por las cofradías de Roma. Un año después, Gregorio XIII le cambió el nombre a la fiesta por el del Rosario, celebrándose el primer domingo de octubre.⁹⁵ Por otro lado, en 1716 los cristianos de nuevo vencieron a los turcos en Perterwardein Hungría, motivo por el cual, el Papa Clemente XI, extendió para toda la iglesia de occidente, la fiesta del Santo Rosario. La tradición dominica cuenta que fue Santo Domingo quien dio al rosario su forma actual, obedeciendo a las instrucciones que le dio la misma Virgen María.

La advocación de la Virgen del Rosario llega a América, específicamente al lugar de las Lajas, en el centro de una geografía disputada entre poderes diocesanos y órdenes regulares, posicionándose como dispositivo de sedimentación de la doctrina y la civilización cristiana. En

⁹⁴ Germán Ferro Medina, p.77.

⁹⁵ Germán Ferro Medina, p.99.

memoria de Lepanto, la Virgen aparece acompañada de Santo Domingo y San Francisco, representantes fundadores de órdenes y doctrinas que disputaron y compartieron el territorio de los Pastos, además, la orden Dominica, desde su fundación, tuvo una devoción especial por la Virgen María, encontrando en el arte el mejor camino para el adoctrinamiento, siendo una de las figuras más destacadas para la historia del arte, el fraile Pedro Bedón, nacido en Quito.⁹⁶

Bedón dejó un legado de obras, entre ellas la pintura mural, famosa por la iconografía de la Virgen del Rosario, y habiendo viajado a Ipiales en 1618 como Prior Provincial de la Provincia de Quito, se le atribuye la autoría de la pintura de la Virgen de las Lajas, sin embargo, no hay seguridad de ello, ya que historiadores como el Padre Mejía, aseguran que se trata de una obra de ejecución divina, sin embargo, si existe cierta similitud con obras reconocidas de Bedón como la Virgen de la Escalera en el Convento de Santo Domingo de Quito, la de Nuestra Señora de la Peña en Pungalá y la de Nuestra Señora de la Consolación de Guangacalle, todas ellas ubicadas en Ecuador, por ende, la Virgen de las Lajas responde a una tradición estética y devoción quiteña, que no tiene sincretismos tempranos.

Sin embargo, la devoción persiste con otros sentidos, de resistencia y mestizaje, en prácticas que retoman procesos de identificación frente a su cuerpo y la condición de madre, porque su parentesco con Iles, Ancuya, Quinche y Atocha,⁹⁷ no solo reconstruye el tejido social en una geografía sagrada que tiene como eje principal el norte-sur, río Guáitara y puente de los Andes y tierras bajas, sino que también representa diversos momentos del estado de la mujer: la virgen de Iles es partera y se mueve por la región practicando su saber; la virgen de Ancuya está embarazada; y finalmente, la Virgen de las Lajas cuida la salud de los niños.

Es importante tener en cuenta que para 1576 la Real Audiencia de Quito hablaba de Pupiales como un pueblo organizado con un cura doctrinero, haciendo especial mención de Ipiales y su puente llamado Rumichaca. Para 1580, se encuentra a Ipiales en las listas de doctrinas en la jurisdicción de Pasto, para pocos años después, aparecer como un pueblo perteneciente a la doctrina a cargo de los dominicos de la Provincia canónica de Santa Catalina, Virgen y mártir de

⁹⁶ *Ibid.*, p.101.

⁹⁷ La Virgen de Atocha es una advocación mariana cuya imagen se encuentra en la real basílica de nuestra señora de atocha en Madrid, siendo la más antigua patrona de esta ciudad, protectora de España y la monarquía. Nuestra Señora de la Presentación de El Quinche es una advocación mariana del santuario de la parroquia de El Quinche en el distrito metropolitano de Quito, su imagen es de madera tallada en el siglo XVI por Diego de Robles, artista de la escuela quiteña.

Quito.⁹⁸ Sin embargo, anteriormente, Pupiales estaba encomendada a la orden franciscana, por lo tanto, dominicos y franciscanos se disputaron la evangelización de dichos territorios, los cuales permitían las encomiendas más ricas y numerosas, dada la densidad demográfica y la organización social compleja. De esta manera, a pesar de que la doctrina dominica estaba bien instaurada, la historiografía identifica que para 1587 hubo una sublevación por parte de los indios, quienes entraron en Ipiales y se dirigieron a Guamés e Iles, y solo hasta el 1595 el cuarto obispo de la Real Audiencia de Quito, Fray Luis López de Solís, dio información al rey sobre la reestructuración de las doctrinas y su distribución, indicando el número de indios y estipendios.

El crecimiento de las doctrinas se incrementó hasta 1597 para, finalmente, estabilizarse hacia 1600, aunque la proporción entre doctrinas seculares y regulares aumentó a favor del clero secular, tendencia que iría en aumento hasta perder casi la totalidad del encargo de doctrinas por parte del clero regular en la segunda mitad del siglo XVIII, este es factor decisivo para entender la presencia y aparición de la Virgen de las Lajas en 1754.⁹⁹ De acuerdo a la provisión de la Real Audiencia de Quito, firmada por Antonio Morga “*el de la reducción de los indios de Ipiales, entonces dispersos, a vivir de asiento y forma de veras civilizada y civilizadora, en el perímetro geográfico político de su propio pueblo*”¹⁰⁰ dando a entender que los dominicos en Ipiales, en calidad de doctrineros, prestaron un servicio extraordinario y no menos para la Iglesia.

Gracias a ello, los dominicos avanzaron en su administración colonial, consolidando más de cincuenta casas conventos a mediados del siglo XVII, y para 1598 se había construido el Convento de Nuestra Señora del Rosario y la iglesia de la Orden de Santo Domingo de Ipiales, así como la Cofradía del Santísimo Rosario, lo cual permitió que el siglo XVII estuviera cargado de fiestas religiosas, edificación de iglesias y arte religioso que se fue incrementando con la acumulación de riqueza en manos de la iglesia, múltiples cofradías, congregaciones marianas, haciendas, censos y capellanías.¹⁰¹

“Años después, ya en el siglo XVIII, la iglesia de la cofradía del Rosario erigida en Ipiales había venido por desgracia a menos y en punto estaba de venirse al suelo. Y precisamente para evitarlo,

⁹⁸ Justino Mejía. “Coreografía histórica de la antigua Provincia de los Pastos” *El derecho*. Archivo privado, Ipiales, 1965.

⁹⁹ Germán Ferro Medina, p.82.

¹⁰⁰ Justino Mejía. “Coreografía histórica de la antigua Provincia de los Pastos” *El derecho*. Archivo privado, Ipiales, 1965, p.3.

¹⁰¹ Groot y Hooykaas. *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano nariñense*. (Bogotá, FINARCO, 1991).

uno de nuestros más apostólicos y fervorosos padres, el padre General Fr. Ignacio Ortega, pidió al Padre Provincial Bermejo, la respectiva licencia para reedificarla o mejor dicho para fabricar iglesia nueva, invirtiendo en gastos de fabrica poco a poco, los réditos de la renta de la misma Cofradía, debidos en su mayor parte a la generosidad piadosa de donantes y legadores, decididos por el decoro y perpetuidad del culto religioso público de Nuestra Señora Madre Santísima la Virgen del Rosario en Ipiales.”¹⁰²

Dichas visitas de autoridades diocesanas se hacían con extremo detalle, cuidado y exigencia, así como los cobros a cada una de las doctrinas, lo cual generó una crisis en los bienes de la cofradía que no pudieron ser amortiguados por el decrecimiento continuo. En 1766 se constata que el curato de Ipiales no podía seguir aportando nada porque no tenía de dónde, situación que generó fricción entre el clero regular de los dominicos y el Obispo Polo de Águila, teniendo como consecuencia el fin de la doctrina regular, coincidiendo con el reemplazo del padre Vicente Ramírez por el padre Villafuerte, protagonista del extraordinario momento de la aparición de la Virgen de las Lajas.¹⁰³

Para entre 1759 y 1769 se encuentran documentos que corresponden a denuncias por corrupción en bulas y edictos de fe:

Santafe 4 de septiembre de 1769

Excelentísimo señor

En consulta de 3 de noviembre de 1767, se hicieron presentes a vuestra merced los gastos, y ceremonias, que se necesitaban aclarar para la salida del Real Estandarte en el Paseo, o Proclama de la Santa Cruzada: Y en representacion de 18 de julio del año pasado; se repitió por el tesorero con justificado testimonio otra a su merced por mano de vuestra gracia. Hasta ahora ni en una ni de otra se ha recibido descision, y como las casas se hallen servidas por intereses y acompañado para precaver el que llegando nueva predicación se reiteren las antiguas instancias por parte del señor comisario subdelegado general, suplicamos a vuestra merced mande lo que fuere de su superior complacencia y justificación sobre dichas consultas. Nuestro señor guarde a vuestra merced muchos años. Real contaduría de Popayán 28 de julio de 1769.

Tomas Ruiz de Guijaro Antonio Mallo.

Santafe 1 de febrero del 1770

Visita al señor fiscal

Excelentísimo señor

Al señor fiscal protector el de Su Majestad dice que ni acompañándose a esta representación documento que acredita la práctica se ha observado en la ciudad de Popayán en orden a que los

¹⁰² Justino Mejía. “Coreografía Histórica de la Antigua Provincia de los Pastos” *El derecho*. Archivo privado, Ipiales, 1965, p.54.

¹⁰³ Germán Ferro Medina, p.87.

Gobernadores acompañen a los comisarios de la Inquisición y Cruzada y los motivos en que se hallan fundados, y si ha contradicho en algún tiempo son cuya noticia puede tomarse desiciva. Se ha de servir de mandar que el Gobernado de Popayan lo acredite en justicia Santa Fe, marzo 12 del 1770.

No puedo menos que aser pues la corrupte en este país el dia de las publicaciones de las bulas y publicación de edictos de fe asia el Gobernador de sacar y volver asus casas a los comisionados que me parece menos decoroso al real patronato, que reside en los gobernadores y mucho mas siendo estos superintendentes de cruzada, y para seguir en adelante alo que corresponda lo ago puesto a su disposición para que me ordene lo que deba ejecutar.

Que la importante vida de vuestra excelencia (sobreviva) que este reino necesita. Popayan 3 de enero de 1770.

Santafe 3 de julio de 1759

Excelentísimo señor

Pongase estas diligencias con los autos que di mano. (cortado) Despacho quien incluyen y sirvan al señor fiscal.

El superior despacho de vuestra excelencia que se sirvió juramentos el correo pasado para que se notificase al procurador general de la ciudad de Pasto y al Fray oxdomo de la cofradía de Nuestros Santísimo Sacramento de ella, acudiesen a este superior gobierno a servir la pretensión sobre la construcción del puente en el rio de Juan Ambux; se hallan encubiertas sus notificaciones por el actual terrateniente de acuerdo como se manifiesta a las entradas a continuación del dicho despacho el que regresamos para los efectos que puedan convenir.

Dios guarde a su excelencia.”¹⁰⁴

Estos documentos si bien acusan y denuncian lo que supone una malversación de fondos, tanto en Popayán como en Pasto, los cuales iban a ser destinados para la construcción de un supuesto puente, la realización de un paseo real y un estandarte o proclama de Santa Cruzada, a través de bulas y edictos de fe, corrobora la mala administración de bienes y recursos que la realizaba la Cofradía del Santísimo Rosario.

2.4. La iconografía de Nuestra Señora de las Lajas

A continuación, en el Cuadro 2, se expondrán cuatro representaciones pictóricas de la advocación de la Virgen del Rosario, de las cuales, dos corresponden a Nuestra Señora de las Lajas

¹⁰⁴ Archivo General de la Nación (AGN) Fondo Colonia, Folio: 879r-882v, Sig.131/143.

y dos han sido catalogadas de arte novohispano y escuela quiteña, correspondientes al siglo XVII sin autor reconocido.

Cuadro 2. Nuestra Señora de las Lajas

	
Fuente: Revista Heraldos del Evangelio No. 218. Fecha: 2021. Título: Nuestra Señora de las Lajas. Ubicación: Ipiales (Colombia).	Artista: Artista cusqueño no identificado. Título: Nuestra Señora del Rosario con los Santos Domingo y Francisco. Extraída de: PESSCA Project on the Engraved sources of Spanish colonial art. Fecha: Siglo XVII. Medio: Óleo sobre lienzo. Ubicación: Museo Histórico Regional, Cusco, Perú. Fuente de la foto: Museo Histórico Regional. Crédito por correspondencia: Mesa & Gisbert 1982, I, 109 y Almerindo Ojeda. Artículo: 3550B. Correspondencias Archivo: 3550A/3550B Archivo: 3550A/3550B Archivo: 3550A/3550B

	
Fotografía de: Juan Diego Gutiérrez Méndez. Fecha: 01 de abril del 2016. Lugar: Santuario de las Lajas, Ipiales.	Artista: Artista novohispano no identificado. Título: La Virgen repartiendo rosarios entre los dominicos. Extraída de: PESSCA Project on the Engraved sources of Spanish colonial art. Fecha: Siglo XVII. Medio: Óleo sobre lienzo. Ubicación: Club Banqueros de México (Ex-Colegio de Niñas), Ciudad de México. Fuente de la foto: Enrique Tamayo López-Biosca. Crédito por correspondencia: Gustavo Adolfo Vives Mejía. Artículo: 4177B Correspondencias Archivo: 4177A/4177B Archivo: 4177A/4177B Archivo: 4177A/4177B 4177A/4177B

En el cuadro se observan cuatro diferentes representaciones de la Virgen del Rosario, correspondiendo las dos imágenes de la izquierda, superior e inferior, a la representación de la Virgen de las Lajas sobre la piedra del santuario. Del lado derecho, se aprecia en el área superior, una representación atribuida a un artista cusqueño, no identificado, del siglo XVII, y en el área

inferior, otra representación, en este caso, repartiendo rosarios a los dominicos, también del siglo XVII, atribuida a un artista novohispano desconocido. Estas dos representaciones del lado derecho fueron realizadas al óleo sobre lienzo, mientras que las representaciones de la izquierda del cuadro evidencian que se encuentran sobre la piedra, laja.

Un primer acercamiento a la Virgen de las Lajas podría suponer que la roca es un lugar descabellado para hacer una pintura religiosa, sin embargo, las lajas (rocas) se comienzan a configurar como un lugar de importancia estratégica en la colonización, evangelización y civilización de la provincia de Obando,¹⁰⁵ siendo este un punto neurálgico en la comunicación para esta región. Muy cerca del Santuario hay otra piedra laja, cubierta de pictografías, las cuales han dado a entender que era un templo de los indígenas Pastos o Quillasingas, la cual actualmente, es conocida como la Piedra de los Monos, ya que algunas de las figuras parecen monos y otras son más antropomorfas, también hay varios círculos y estrellas. La existencia de estas pictografías es una importante pista, pues permite inferir que este lugar tenía un gran valor simbólico que impulsó una suplantación de símbolos como forma de dar inicio a la evangelización en la zona (sincretismo), como ha ocurrido en otros lugares, tales como Suesca y Sutatausa en Cundinamarca.¹⁰⁶

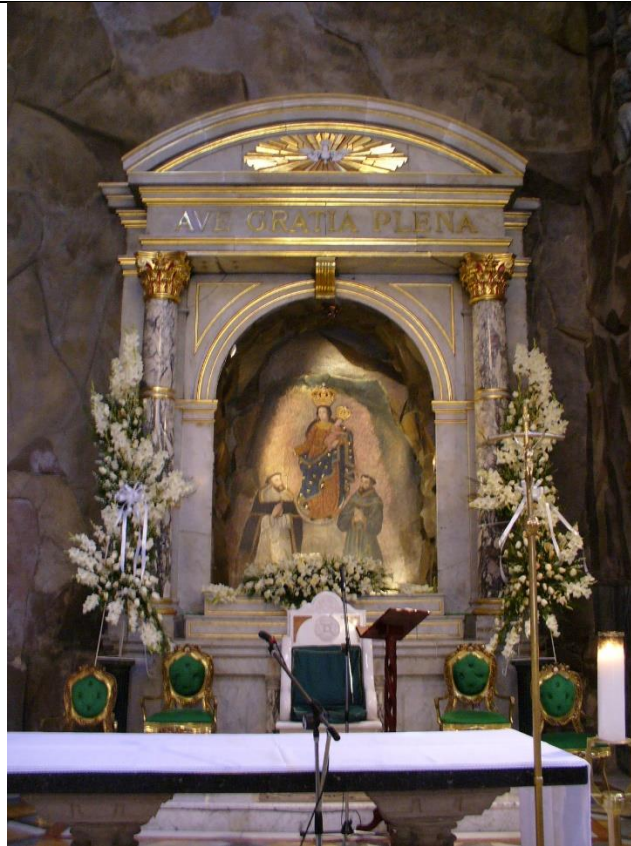
La iconografía de Nuestra Señora de las Lajas corresponde fielmente a la advocación de la Virgen del Rosario. De su lado izquierdo sostiene al niño Jesús con su mano y brazo, de su lado derecho, sostiene el rosario que pende en dirección de Santo Domingo de Guzmán, el cual se encuentra con manos en posición de oración y mirada ascendente, a sus pies, parte inferior de su derecha. De su lado izquierdo, donde sostiene al Niño, parte inferior izquierda, se encuentra San Francisco de Asís, igualmente con manos en posición de oración, cabeza y mirada ascendentes. Su estilo remite a la escuela Quiteña y tiene unas dimensiones de 3.20 metros de alto por 2.03 metros de ancho, además, el hueco en el que se encuentra posee 0.58 centímetros de fondo en la pared de un cañón del río Guáitara. En su manto, el cual es de color azul con estrellas doradas, se alcanzan a divisar dos letras “P, B” lo que ha supuesto que sean las iniciales de Fray Pedro Bedón;

¹⁰⁵ La provincia de Obando corresponde al estado soberano del Cauca y tuvo por cabecera la ciudad de Ipiales, actual ciudad del departamento de Nariño

¹⁰⁶ Juan Diego Gutiérrez Méndez. “*La Mestiza: Religiosidad Practicante y Doctrina en Lucha por lo Sagrado, el Caso de la Virgen de Las Lajas*” (Tesis de antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2018), p.30.

su vestido es rojo con dorado, y se encuentra debidamente coronada, al igual que el Niño, y parada sobre la media luna.

Cuadro 3. Altar Principal del Santuario de las Lajas



Altar principal del Santuario de Nuestra Señora de las Lajas
Imagen de dominio público.
21 de septiembre 2006.

La representación de la Virgen de las Lajas, sin duda ha constituido un culto que ha circulado desde el departamento de Nariño hasta, por lo menos, Bogotá. En las siguientes imágenes se evidencia la representación de la Virgen en una gruta ubicada en la localidad de Chapinero, capturadas por la autora en el mes de diciembre del año 2024.

Cuadro 4. La Virgen de las Lajas en Chapinero



Fuente: Elaboración propia a partir de fotografías en Chapinero Alto, Bogotá, diciembre 2024.

En la gruta se aprecia, no solamente la representación de la Virgen de las Lajas parcialmente, puesto que no se expone su cuerpo completo, sino también múltiples inscripciones

de agradecimientos debido a las mandas (promesas) que los fieles devotos deben haber realizado para verse favorecidos por la intersección de la Virgen.

Este tipo de representaciones y manifestaciones dan cuenta del culto y la devoción hacia la Virgen de las Lajas, el cual ha sobrepasado al departamento de Nariño, afianzándose en Bogotá como ciudad Capital, entendiendo que el lugar donde se encuentra expuesta pertenece a un sector de posición socioeconómica elevada en pleno siglo XXI.

Ahora bien, las conclusiones de este capítulo giran en torno a la leyenda de la aparición, ya que el caso de Nuestra Señora del Rosario de las Lajas corresponde también a una *teofanía*, en una suerte de sincretismo religioso, mediante el cual los individuos adquieren e internalizan las normas, valores, creencias, costumbres y habilidades de una cultura o grupo social distinto. Este caso, a diferencia del anterior, resulta un poco problemático de clasificar como de *constat de supernaturalitate factorum*, ya que no hay datos suficientes para afirmar que el suceso juzgado es sobrenatural, debido a que, si bien existen varias versiones de su aparición, estas son tergiversadas entre sí, además de que existe una razón institucional de fondo que permea o atraviesa los testimonios, por lo tanto, es válido dudar del principio de *supernaturalitate factorum* en el presente, sin embargo, eclesiásticamente hablando, el fenómeno expresa suficiente certeza moral, cualidades personales claras de los videntes, equilibrio psíquico en ellos, sinceridad y docilidad con la autoridad diocesana, aunque ambos testimonios se contradigan, incluso en las fechas que corresponderían a la aparición.

CAPITULO III

Turismo Religioso y “Aparicionismo”, el Caso de la Virgen de Piendamó, 1971.

Este capítulo supone un salto en el tiempo y en el espacio, centrándose en un caso de aparicionismo reciente en el municipio de Piendamó, ubicado en el departamento del Cauca de la ya consolidada República de Colombia, ya que se considera en esta investigación que, hasta lo revisado, no se han realizado suficientes análisis en torno a este caso que podría significar una huella interesante a la hora de pensarse un guion devocional del suroccidente colombiano.

Ahora bien, la historia oral comprende el recurso metodológico central de este capítulo, ya que el caso no ha sido reconocido oficialmente por la Arquidiócesis de Popayán y tampoco, ninguna autoridad eclesiástica ha emitido, hasta ahora, una declaración formal que valide dicha aparición/leyenda como milagrosa.

Piendamó, municipio ubicado en el departamento del Cauca, ha sido considerado una zona de contacto y Santuario Religioso, es decir, un espacio de lucha por el poder interpretativo, en el existe una pugna por la construcción social de diversas imágenes, lucha que se da en distintos escenarios de los cuales el santuario sólo es uno, recordando que es evidente que en una situación colonial, lo “no dicho” es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena.¹⁰⁷

Antes de entrar en los pormenores de la supuesta aparición en la segunda mitad del siglo XX, es necesario realizar un recorrido historiográfico de mediana duración, en torno a los pueblos de indios en el valle del río Cauca, ubicados en la zona suroccidental del territorio, parte de la gobernación de Popayán, en años anteriores a la independencia. Los pueblos de indios eran Cajamarca, Cerillos, Roldanillo, Riofrío, Loma de las Piedras, Sabaletas, Guacarí, San Diego de Alcalá de los Yanaconas, Candelaria, Ambichintes, Arroyohondo y Yumbo, por otro lado, las ciudades eran Cartago, Toro, Buga, Cali, Caloto y Popayán entre 1717 y 1739, los cuales dependían del virreinato del Nuevo Reino de Granada. El valle del río Cauca también era parte del

¹⁰⁷Andrea Calderón Villareal. *La Construcción Social de lo Visual: Estudio de caso en la Visión de la Virgen de Piendamó en 1971 y su Concreción Estética en el Santuario*. Universidad Andina Simón Bolívar, p.13.

obispado de Popayán y, en cuanto a la administración de justicia, la mitad sur compuesta por Cali, Caloto y Buga, dependían de la Real Audiencia de Quito, mientras que la mitad norte, Toro y Cartago, estaba bajo la jurisdicción de la Real Audiencia de Santa Fe.¹⁰⁸

Popayán como capital fue el centro de una red de ciudades que se articulaban entre ellas con el imperio, operando como una instancia social y política muy diferente a la monarquía, pero en un sentido complementario, dinámico, dialéctico e histórico, dando origen a distintos modelos de poblamiento y ocupación como haciendas, pueblos de indios, parroquias libres, reales de minas entre otros.¹⁰⁹ Es importante resaltar que, el valle del río Cauca fue un territorio en donde los cambios culturales y las transformaciones de identidades étnicas se gestaron con fuerza gracias a las guerras y migraciones, dando origen a comunidades heterogéneas que encontraron en lo hispánico y lo cristiano una articulación del orden social.¹¹⁰

Además, el mestizaje del siglo XVIII hizo que los poblados fueran ocupados por libres, ya que los pueblos de indios fueron considerados el puente para el poblamiento de libres y campesinos, en donde se resaltaba más la incorporación de ordenes coloniales, entendidas como adaptaciones, que la resistencia por parte de los indios.

Se retoma en este punto lo que señala el doctor Cuevas cuando menciona que, la formación de los pueblos de indios en el valle del río Cauca surgió como una reacomodación originada desde la encomienda de servicios personales, donde se integraron diversas comunidades locales, por ello, se debe abordar con flexibilidad y diversidad, entendiendo los matices, con el objetivo de ver cómo estos individuos colectivos vivieron y usaron clasificaciones sociales, muchas veces consideradas residuales del siglo XVI, no olvidando que las sociedades indias coloniales fueron dinámicas y que no deben ser reducidas a una consideración estática respecto a lo prehispánico.¹¹¹

Esta capacidad de adaptación a las nuevas condiciones evidencia la transformación de lazos étnicos y políticos, insertándose en clientelas, mercados y cuerpos políticos bajo el amparo del lenguaje jurídico monárquico, pero también elimina los purismos culturales étnicos a la larga, etnocéntricos, que de cierta manera, niegan la capacidad de agencia histórica y adaptabilidad de

¹⁰⁸ Héctor Cuevas. *Tras el amparo del Rey: Pueblos Indios y Cultura Política en el Valle del Río Cauca, 1680-1810*, Quito: FLACSO, 2020. p. 33.

¹⁰⁹ Germán Colmenares, 1986. En: Cuevas, p.33.

¹¹⁰ Cuevas, p. 41

¹¹¹ Cuevas, p.41.

los pueblos indios, generando un proceso de etnogénesis colonial, construyendo comunidades desde la heterogeneidad a través de la homogenización propia del proceso de evangelización, además, la homogenización lingüística también supuso un vehículo para la circulación de la cultura compartida.

3.1. El Municipio de Piendamó como Receptáculo de la aparición en el Departamento del Cauca

El departamento del Cauca puede entenderse como muestra de diversidad cultural, social, político y étnica del territorio colonial, virreinal y post colonial, en donde actualmente convergen cinco resguardos indígenas cuyas extensiones se fundaron a través de los pueblos de indios, principalmente Yanaconas, Nasa y Misak, pueblos que se han conectado con el municipio de Piendamó con razones, inicialmente, netamente comerciales, ya que al ser desplazados del Macizo Colombiano, la comunidad Nasa, principalmente, se dedicó al trabajo por jornal en fincas de Popayán, Piendamó y Cali. De esta manera, Piendamó se constituye como una bisagra entre el norte y el sur, de características predominantemente mestizas, con altos niveles de usurpación de tierras desde tiempos coloniales y partición pactada.¹¹²

Al no contar con un resguardo indígena propiamente enraizado, Piendamó es un territorio en el que converge población caracterizada como campesina, existiendo la propiedad privada sobre la tierra, con una economía basada en la remuneración de papel moneda y gobierno de juntas de acción comunal, sin embargo, posee vínculos culturales, rituales y simbólicos que evidencian la presencia de las comunidades indias coloniales. También existe una tensión entre la comunidad Misak y Nasa por el territorio, dados los orígenes de cada pueblo, quienes reclaman para sí el reconocimiento de haber dominado dichas tierras.

Según Pedro Cieza de León en 1546:

(...) pasando el río grande esta a ciudad de Popayán (...) luego se camina por una loma que dura seis leguas llanas y muy buena para andar, y en el remate de ella se pasa por un río que ha por nombre Piendamó (...) A la parte orienta esta la provincia de Guambía y otros muchos pueblos y caciques.”¹¹³

¹¹² Andrea Calderón Villareal, p.20.

¹¹³ Pedro, Cieza de León. *Primera Parte de la Cónica del Perú*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

Estos pueblos y caciques que menciona León fueron quienes recibieron la primera oleada evangelizadora por parte de la orden Franciscana, primera en llegar al territorio, y cuya labor comprendió la evangelización y el trabajo misionero, consolidando con mucha influencia la fe católica en el Cauca rural y las comunidades indígenas, ya que también construyeron hospitales y centros para la atención social, aunque en menor medida que los Jesuitas.¹¹⁴

Los Jesuitas tuvieron un enfoque más educativo, por ende, se encargaron de la construcción de escuelas que procuraron la formación de las élites, sobre todo en Popayán, antes de su expulsión en 1767; los Dominicos por otro lado, aunque tuvieron una participación e influencia más limitada, comparada a las otras dos órdenes, participaron en la formación de clérigos y en el establecimiento de conventos y parroquias, con una influencia doctrinal que consistió en la enseñanza religiosa.

Ahora bien, Piendamó propiamente dicho surge en 1917 como producto de la construcción del ferrocarril que comunicó Cartagena, Cali y Popayán, proporcionando una comunicación comercial entre comunidades indígenas y migrantes de Antioquia y el Valle del Cauca, permitiendo consolidar un mercado y un poblado. Para 1924, tras la culminación del puente, el poblado se puede empezar a permitir tomar dimensiones considerables, fundando oficialmente un municipio. Ubicado a 100 kilómetros de Santiago de Cali y a 25 kilómetros de Popayán, su actividad principal fue agropecuaria, basándose en el cultivo del café, plátano, flores y algunos alimentos de pan coger.¹¹⁵

Según la Constitución de 1886, promulgada por el gobierno conservador de José María Campo Serrano, fundamentó la regeneración de la sociedad, estableciendo que “... una raza degenerada como la colombiana debía ser curada, logrando el funcionamiento normal de la mente debilitada y dispersa del pueblo”, por lo tanto, la población indígena, incluso dentro de la nueva república, siguió siendo objeto de congregaciones misioneras católicas que buscaban la cristianización del alma avaladas bajo un concordato por la Constitución, “desindianizando” para encajar en el paradigma de la civilización.¹¹⁶

Jorge Orlando Melo ha señalado que la regeneración consolidó un Estado confesional que vinculó, de manera estructural, a la iglesia católica con la tarea de moralización y control cultural

¹¹⁴ Pedro, Cieza de León. *Primera Parte de la Cónica del Perú*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

¹¹⁵ Andrea Calderón Villareal, p.22.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

de la población, mediante la educación y la acción misionera, lo que reforzó los procesos de homogenización cultural bajo el ideal de una “Colombia católica, hispánica y civilizada”.¹¹⁷

En este contexto, la población indígena, pese a su formal inclusión dentro la nueva República, continuó siendo objeto de políticas de evangelización y asimilación, impulsadas por congregaciones misioneras católicas, cuya acción estaba avalada por el Concordato de 1887. Este proceso, que Alonso Valencia Llano describe como parte de la lógica de la regeneración en regiones como el Estado Soberano del Cauca, buscaba explícitamente la “desindianización” de los pueblos originarios, promoviendo su integración forzada en el paradigma hegemónico de la civilización y nación.¹¹⁸

Entendiendo que en el territorio de Piendamó convergen las comunidades Yanaconas, Misak y Nasa, es importante puntualizar en las cosmovisiones y cosmogonías propias de cada comunidad para entender los sincretismos que se generaron bajo las diferentes oleadas evangelizadoras. La comunidad Yanacona considera que el cosmos está conformado por tres mundos superpuestos, los cuales, no encarnan una concepción moral del universo, y se distribuyen en el “mundo de abajo”, el cual es caliente y lo habitan seres fríos, el “mundo intermedio” que es habitado por seres, y el “mundo de arriba” que es frío y habitado por seres calientes.¹¹⁹

La comunidad Misak se estructura en un sistema dual, entre lo masculino y lo femenino, lo caliente y lo frío, el sol y la luna, en una suerte de equilibrio entre ambas partes, además, el agua tiene vital importancia, ya que es el agente originario, la madre, la creación, razón por la cual se consideran hijos del agua, de *Pishimisa*, considerando el agua como una mujer y al espíritu *Kallim*, un hombre, de quienes nace la comunidad en la laguna Piendamó, lugar sagrado donde los dioses les dieron la misión de cuidar la tierra y el agua. Los Misak consideran que las montañas, las lagunas y los ríos son guardianes y mensajeros de los seres sagrados, por eso deben ser cuidados y respetados.¹²⁰ Por otro lado, la comunidad Nasa explica que el origen del universo y la vida se debe a las fuerzas cósmicas y la conexión que existe entre la tierra y el cielo; su existencia como comunidad se debe a los espíritus de la naturaleza, siendo el Gran Espíritu quien creó a los primeros

¹¹⁷ Jorge Orlando Melo, *Historia mínima de Colombia* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2017), 157-159.

¹¹⁸ Alonso Valencia Llano, *Estado Soberano del Cauca: Federalismo y Regeneración* (Cali: Universidad del Valle, 2001), 215-220.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 23.

seres a partir de arcilla, además, son una comunidad que le otorga especial importancia a los animales como el cóndor y el jaguar, quienes son seres protectores que representan la fuerza y la bondad.¹²¹

En este punto, parece válido recordar las palabras de Gruzinski cuando mencionaba que:

La influencia de la tierra, los aires y las estrellas sobre una región pueden igualmente explicar la diversidad de cultos y las creencias, en este sentido, el dominico no puede sino exaltar la "buena y favorable disposición de estas tierras de las Indias", la clemencia y suavidad de los aires, las influencias nobles de las estrellas y la sanidad por la mayor parte de todas ellas.¹²²

Partiendo de esta afirmación, Gruzinski retoma a Las Casas para plantear una psicología y psicopatología de la idolatría, posibles teorías para entender el sincretismo que posibilita la aparición de la Virgen de Piendamó. Las Casas menciona que el culto a los ídolos antropomorfos procede a menudo de una fijación análoga, haciendo referencia la transferencia a un objeto, una estatua o imagen del sentimiento que se tiene con respecto al ser que representa ese soporte y del que se guarda memoria, una suerte de tristeza de la ausencia.¹²³

Sin embargo, estas imágenes no son arbitrarias, deben existir previamente en nuestro espíritu porque no nos pueden pintar o imprimir nuevas formas, especies o imágenes de cosas que nunca hemos imaginado, en otras palabras, todas las imágenes y sus combinaciones remiten invariablemente a una experiencia de lo real, porque más allá de la naturaleza de las interpretaciones se conserva el racionalismo de su proceder, la distinción entre lo imaginario y lo objetivo, la convicción de poder analizar de manera racional los prodigios, los milagros, el conjunto en fin de lo sobrenatural, e incluso, de proponer una interpretación somática y psicológica.¹²⁴

Ahora bien, el cuestionamiento en torno a la Virgen de Piendamó radica en que, siguiendo a Gruzinski, la historia del nuevo mundo se inscribe en una trama de acontecimientos provocados por las imágenes religiosas, por lo tanto reflexionar sobre este acontecimiento indica indagar por las identidades que nos constituyen como "mestizos".¹²⁵ Gruzinski plantea cómo la colonización empleó la imagen para imponer un orden social, económico, cultural y político, destacando la

¹²¹ Ibid., p. 23.

¹²² Carmen Bernad y Serge Gruzinski. *De la Idolatría, una Arqueología de las Ciencias Religiosas*, p.55.

¹²³ Las Casas (1917) En: Carmen Bernad y Serge Gruzinski. *De la Idolatría, una Arqueología de las Ciencias Religiosas*, p.56.

¹²⁴ Carmen Bernad y Serge Gruzinski. *De la Idolatría, una Arqueología de las Ciencias Religiosas*, p.57.

¹²⁵ En una sociedad de castas colonial se hablaría de mestizos como el fruto de españoles, criollos, indígenas y negros, sin embargo, la sociedad de castas no impera en la actualidad, en teoría.

sutileza con la que los pueblos colonizados, herederos de la cultura, desde su lugar de enunciación, lograron incorporar aquello impuesto sin que ello supusiera una desaparición total de su propia tradición.

La imagen milagrosa, presencia inmediata, instantánea, que sintetiza y fija los recuerdos visionarios, las capacidades taumáticas, que polariza los efectos especiales, siempre y cuando respete los parámetros y las sutiles leyes de creación y reproducción que enunciaba la iglesia, lo que no siempre ocurrió.¹²⁶

En ningún momento Gruzinski propone que la comunidad es reaccionaria en el sentido de un ethos barroco¹²⁷ de manera racional e ilustrada, en realidad la puesta en marcha de dicho ethos es una cuestión casi naturalizada. De esta manera, la Virgen de Piendamó, es una representación mental antes de ser una representación figurada, ya que sintetiza lo sobrenatural cristiano en el sentido de un conjunto de signos dotados de vida propia, capaces de ordenarse y auto arreglarse.

El 14 de mayo de 1971 se reporta que a unas hermanas de diez años llamadas Dora Lilia y Amelia Núñez se les apareció la Virgen del Rosario entre sus manos, siendo esta la advocación correspondiente para la Virgen de Piendamó, en lo que hoy se conoce como el Santuario de Nuestra Señora del Rosario, reconocido lugar de peregrinación religiosa.

Para los habitantes del lugar y los peregrinos de diversas zonas del país y del mundo, este santuario es un sitio para la oración y la búsqueda de la sanación, erigido mediante el decreto número 1366 de abril 17 de 2018, el cual lleva la firma del señor arzobispo de Popayán, Iván Antonio Marín López, como Centro de Espiritualidad Mariana.¹²⁸

Este tipo de culto mariano cobra una especial relevancia en el contexto colombiano contemporáneo, marcado por década de violencia armada, como lo señala María Victoria Uribe, porque en contextos de violencia estructural, los espacios de religiosidad popular, especialmente los cultos marianos, funcionan como ámbitos de reparación simbólica y refugio espiritual frente al

¹²⁶ Serge Gruzinski. “Los Efectos Admirables de la Imagen Barroca” en: *La Guerra de las Imágenes*, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.115.

¹²⁷ Concepto que describe el conjunto de valores, actitudes, sensibilidades y formas de percibir y representar el mundo característico del periodo Barroco (siglos XVII y XVIII), particularmente en los contextos de Contrarreforma Católica, monarquía absolutista y espacios coloniales. Una forma de vida y pensamiento que se proyecta en todos los ámbitos, arte, religión, política, moral y visión del mundo. La devoción es intensamente emocional, centrada en el cuerpo, los sentidos y el sufrimiento redentor, además, el uso de imágenes, procesiones y retablos sirve para movilizar los afectos.

¹²⁸ Diario Proclama del Pacífico. “Santuario de Piendamó, desde hoy, Centro de Espiritualidad Mariana”, abril 27 de 2018, Popayán Cauca.

trauma social.¹²⁹ En este sentido, el santuario de Piendamó se inserta precisamente en esta dinámica, ya que ofrece un territorio simbólico donde los devotos pueden reelaborar colectivamente experiencias de sufrimiento ligadas a desplazamientos, pérdidas y miedo crónico.

Desde esta perspectiva, la representación mental de la Virgen, tal como la describe Gruzinski, actúa como matriz integradora y protectora en un entorno de fragmentación social y violencia. En línea con las observaciones de Clemencia Ramírez en su estudio sobre Religión y Violencia en el Cauca, estos cultos refuerzan el sentido comunitario y generan prácticas de solidaridad en medio de un contexto donde el Estado ha sido históricamente incapaz de ofrecer protección efectiva.¹³⁰ Por ello, el caso de la Virgen de Piendamó, no solo ejemplifica la vitalidad del ethos Barroco como dispositivo cultural, sino que muestra cómo este puede ser reapropiado en un contexto de violencia armada como estrategia de recomposición simbólica, emocional y comunitaria.

3.2 La Virgen de Piendamó

La aparición de la Virgen permite rastrear un imaginario que se produce a partir de la representación de la dicotomía entre Tunía y Piendamó, señala Andrea Calderón, al retomar que el corregimiento de Tunía ha reclamado su pureza fundacional a través de una colonización civilizada versus Piendamó que fue constituido por la relación accidentada y diversa provocada por el trabajo y la mercantilización. Entonces, la identidad de Piendamó trasluce la tensión provocada entre el elemento vergonzante que se resignifica, en torno al que se construye a través de la historia y alude continuamente a la memoria, encarnado en la construcción del ferrocarril, en tensión con la imagen que representa esa carrera por superar o alcanzar un ideal moderno en una lectura sobre el municipio como próspero, siguiendo el hilo de Tunía y Popayán.¹³¹

Precisando, la aparición de la Virgen ocurre en una familia, institución validada socialmente, creyente católica, siendo estos los elementos fundamentales que legitiman los procesos de evangelización y la promesa de salvación, valida el carácter obediente, resignado y

¹²⁹ María Victoria Uribe, *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia* (Bogotá: Planeta, 2004), 198-200

¹³⁰ María Clemencia Ramírez, *Religión y política en el Cauca: entre la devoción y la resistencia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008), 152-155.

¹³¹ Andrea Calderón, p. 30.

establece un régimen discursivo consistente en alcanzar el reconocimiento entrando al sistema de representaciones que impone el ritmo de lo “próspero”. Piendamó al ser un municipio receptáculo, está constituido por la ascendencia Inca, del Valle del Cauca y Caribe, por ello, la aparición permite una suerte de baño purificador que testifica y garantiza el acceso al sistema impuesto colonialmente.¹³²

El relato de la aparición expone que Dora Lilia Núñez, con tan solo diez años, experimentó la aparición de la Virgen del Rosario, quien, en conjunto con su hermana, se encontraba lavando ropa cerca de su casa cuando hubo un relámpago muy fuerte cuya luz no se apagó y de donde se escuchó una voz que llamaba a Dora. Ambas hermanas dirigieron su mirada hacia la dirección de donde provino la voz, lugar donde apareció la Virgen que únicamente pudo ver Dora. Ella insiste (hasta el día de hoy con más de 55 años) que la aparición fue muy impactante y contundente, se encontró suspendida en el aire, descalza, tenía un rosario entre sus manos y al lado de su pie tenía una rosa dorada; estaba vestida de blanco y su tela no tenía adornos, su manto era blanco y estaba sobre su cabeza con un pliegue en la frente que no dejaba ver su cabello.¹³³

Dora dice que sintió la necesidad de salir corriendo, pero no pudo, su cuerpo no respondió y se quedó estático, fue entonces cuando recibió el mensaje de la Virgen: “quiero que mis hijos oren y recen mi rosario todos los días, bendigo esta fuente para el bien de mis hijos”. Al día siguiente, el mundo entero conoció la noticia a través de diversos medios de comunicación.¹³⁴

El lugar de la aparición fue adecuado para el fácil acceso de las personas devotas que van constantemente a hacer sus plegarias y ofrendas, se bañan y se llevan consigo un poco del agua bendecida de la fuente. Teniendo en cuenta esto, se construyó una capilla donde se agradece por los favores recibidos, prueba de ello son las múltiples placas y elementos ortopédicos, testimonios de personas que dicen haber sido curadas gracias a la intersección de la Virgen. La semana santa es la temporada de más visitantes en el santuario.¹³⁵

¹³² Andrea Calderón, p.31.

¹³³ Melissa Garrido Patiño. “La Virgen de Piendamó”, *Nuevo Cauca Concesionaria Vial*, mayo 7 2006.

¹³⁴ Melissa Garrido Patiño. “La Virgen de Piendamó”.

¹³⁵ Melissa Garrido Patiño. “La Virgen de Piendamó”.

Cuadro 5. Santuario de Piendamó



Fuente: Elaboración propia a partir de fotografías.

En el documental realizado el 12 de mayo del 2015 por estudiantes de la Facultad de Comunicación y Publicidad de la Universidad Santiago de Cali, se exponen los siguientes testimonios en modo de entrevista:

Mi nombre es María Noemi Ruano Salazar y he recibido tres milagros de la Virgen. Este fue el más grande, una cirugía bastante delicada, los médicos descubrieron un inicio de cáncer, me hicieron quimioterapia, ya van a ser dos meses de que la terminé, y al hacer los exámenes de rigor para mirar cómo había pasado, pues no, quedé completamente bien, estoy en lo normal. El día de hoy vengo con esta placa, se la ofrecí a la santísima Virgen en acción de gracias, y si, le había prometido que para hoy 14 que es un aniversario más de la aparición de ella, y bueno aquí estoy.¹³⁶

En el documental, existen otros relatos anónimos en los que se mencionan que la niña Dorita era quien utilizaba el agua de la fuente para regarla a quienes iban en busca de consuelo o

¹³⁶ Centro de Producción Audiovisual CEPA FHA. *Dorita la niña de Piendamó*, Piendamó Cauca, mayo 12 2015. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Y0eGirFzOio>

ayuda de la Virgen, y que precisamente esa agua bendita era la que permitía dicha intersección. En la entrevista realizada a Dora, ella afirma que:

Hace 43 años atrás, yo tenía 10 años, era una época muy diferente a la que hoy vivimos, mi hermana mayor fue conmigo a la fuente en donde se apareció la santísima virgen para lavar la ropa. Estábamos en la fuente lavando, cuando hubo un relámpago muy grande, que no se apagó se quedó allí, y el sitio se llenó de muchísima luz y a mí me empezó a dar muchísimo susto. Yo le decía a mi hermana, mire todo como esta de iluminado, vámonos, pero ella siendo mayor, me decía que no que teníamos que lavar la ropa, era más responsable. En medio de la luz escuchamos que llamaban mi nombre, y al mirar de dónde venía la voz que me llamaba frente a nosotras estaba la santísima virgen. Yo le dije a mi hermana: “mire la señora que esta frente a nosotras” pero ella me dijo: “yo no veo nada”. Oiga y empezaron a cantar muy hermoso, yo escuchaba cantar, y yo decidí venirme para la casa, pero no podía moverme, me quedé quieta, estática, sin movimiento, yo le digo, es hermosísima, no hay palabras para describir la belleza y la bondad de nuestra madre. Ella me dijo: “no temas, yo soy la virgen maría la madre de dios y vengo del cielo, quiero que mis hijos cada día oren, recen, mi rosario, la oración llega a Dios y la fuente que está ahí en frente la bendigo, que bajo la voluntad de mi divino hijo recibirán bendiciones muy grandes.”¹³⁷

Teniendo en cuenta este relato, es importante mencionar que, a diferencia de la Virgen de Guadalupe que responde al fenómeno de las apariciones y que sin duda se considera el eslabón de las apariciones Marianas en América, la Virgen de Piendamó se presenta a través de una imagen percibida, fisiológicamente, por una niña mestiza de la localidad, imagen privada que se convierte, a fuerza de milagros, en el foco de una devoción local, elevándose al rango de culto regional y centro de peregrinaciones. La casa de Dora Núñez como espacio privado pasa a ser un espacio público, donde la obediencia del mandato sagrado se hace más importante que su vida misma, al punto que su propio padre dijo “nos tienen sitiados”.

El señor Aquileo Núñez, padre de la pequeña iluminada de Piendamó, confesó en charla con el enviado de VEA que su familia se encuentra a una inquietante situación económica desde cuando la aldea fue invadida -hace tres meses- por miles de creyentes católicos que van en busca de salud corporal y espiritual. -Esta finca (su casa) siempre estaba produciendo café, y otras cositas para nuestra alimentación, pero no hemos podido volver a sembrar porque la gente nos tiene sitiados. La gente acabó con la cosecha, la gente se llevó todo lo que habíamos cultivado, la gente arranca la corteza de los árboles para tener recuerdos de Piendamó. También se llevan la tierra, las plantas, todo lo que encuentran a su alcance. Aquileo Núñez, que recibe una pensión del ejército, quisiera trabajar como chofer de camión, pero los cuidados que tiene que dispensarle a su hija durante todo el día le impiden desempeñar ese oficio. El padre de la niña dice que la familia está viviendo de las donaciones de los fieles -cien pesos por día-, y no lamenta el hecho de que el sacerdote Alfonso Hurtado Galvis haya condicionado su respaldo a las acciones de Dora Lilia al retiro de una urna que se había colocado cerca a la casa para recoger limosna.”¹³⁸

¹³⁷ Centro de Producción Audiovisual CEPA FHA. *Dorita la niña de Piendamó*, Piendamó Cauca, mayo 12 2015. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=YOeGirFzOio>

¹³⁸ Revista VEA, junio 1971, p.15.

Por otro lado, en entrevista con la antropóloga y profesora Nancy Motta, adscrita a la Universidad del Valle, se mencionó que:

Iban siempre al lugar sectores populares de pueblos cercanos, o ciudades pequeñas, además las condiciones del lugar no indicaron nunca que hubiera habido una aparición, todo es muy modesto, la Iglesia no aceptó que fuera un milagro, nunca lo reconoció. Dora se volvió propietaria, compró más casas con el dinero de las donaciones, además, actualmente la cantidad de alfabetización e información a la que acceden las personas no permite la creencia en su totalidad, el clero nunca creyó tampoco, se cree que ella simplemente se aprovechó. Ella está casada, tiene hijos, tiene propiedades, la gente no cree en eso porque no dan misa ahí, eso es una capilla para el regocijo de ella, no hay misa ahí. La cantidad de dinero que recibía a través de las donaciones fue impresionante, con eso construyó la capilla, pero la gente ya no va, la gente no cree en eso porque ve que ella ha invertido el dinero de esa manera y nada tiene que ver con un milagro.¹³⁹

Pierre Bourdieu menciona que el espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de toma de posición a través del espacio de las disposiciones, o de los *habitus*, es decir en sus prácticas y en los bienes que poseen, por ello, a cada clase de posición corresponde una clase de *habitus* producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente, y a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo.¹⁴⁰

La noción de *habitus* según Bourdieu, da cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes, siendo el principio generador y un indicador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, de elección de personas, de bienes y prácticas.¹⁴¹ Como principios generadores de prácticas distintas también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, de visión, división y afición, constituyendo lo esencial cuando son percibidos a través de categorías sociales de percepción, convirtiéndose en diferencias simbólicas y constituyendo un verdadero lenguaje. Finalmente, la diferencia solo se convierte en un signo de distinción o vulgaridad si se le aplica un principio de visión y división, al ser producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas.¹⁴²

¹³⁹ Zharick Valeria Fernández, “Entrevista realizada a Nancy Motta”. Octubre 27, 2023.

¹⁴⁰ Pierre Bourdieu. *Razones Prácticas*, p.19.

¹⁴¹ Pierre Bourdieu. *Razones Prácticas*, p.19.

¹⁴² Pierre Bourdieu. *Razones Prácticas*, p.21.

Así pues, elaborar un espacio social, una realidad invisible, que no se puede tocar con los dedos pero que organiza las prácticas y las representaciones de los agentes, significa concederse al mismo tiempo la posibilidad de elaborar unas clases teóricas homogéneas, desde la perspectiva de los dos determinantes mayores, explicativo, en tanto que no se limita a describir el conjunto de realidades clasificadas sino que se ocupa de las propiedades determinantes que permiten predecir las demás propiedades y agrupan agentes, lo más semejantes posibles entre ellos; y la distinción, la cual marca las diferencias reales en ámbitos diversos, distancia que es siempre predictiva de encuentros, afinidades, simpatías y deseos. De esta manera, la proximidad en el espacio social indica una predisposición al acercamiento, ya que las personas inscritas en un sector restringido del espacio estarán más próximas e inclinadas al acercamiento.

Siguiendo este planteamiento, el *habitus* de los Núñez, originalmente vinculado al trabajo agrícola y la vida cotidiana en una comunidad rural, se vio modificado por una nueva lógica de interacción social en la que la devoción religiosa y la expectativa colectiva responde a un espacio público sacralizado, cambio que no fue únicamente físico, sino que respondió a un proceso de reproducción simbólica del capital religioso, donde los fieles asignaron a la vivienda y a su entorno un valor trascendental.

Desde la perspectiva de Bourdieu, los fieles que acuden en masa a Piendamó lo hacen impulsados por disposiciones profundamente arraigadas en su *habitus* religioso y cultural, reflejando estructuras sociales preexistentes, razón por la cual la economía doméstica se desestructura, pues el modelo de producción anteriormente basado en la siembra y la cosecha, fue desplazada por la economía de donaciones, cambio que responde a la lógica del capital simbólico religioso, donde los fieles no conciben la finca como un espacio productivo, sino como un lugar de gracia divina.

El testimonio del padre Aquileo Núñez, es clave, ya que la noción de “estar sitiados” refleja la lucha entre distintos *habitus*, entre el campesino-productivo, basando en el trabajo agrícola y la autosuficiencia, y el de los peregrinos, cuyo actuar responde a una lógica devocional de consumo simbólico, siendo estos fieles quienes invaden el espacio físico y lo despojan de su función original, convirtiéndolo en un territorio de extracción de reliquias, donde cada fragmento de la tierra, adquiere un valor sagrado y reemplaza su valor productivo.

Por otro lado, el sacerdote Alfonso Hurtado Galvis, introduce una dimensión de clasificación simbólica dado su condicionamiento respecto a la urna de limosnas, lo cual supone una existencia de lucha por la legitimación de la autoridad religiosa dentro del campo de producción simbólica, ya que según Bourdieu, la Iglesia como institución busca controlar las manifestaciones de lo sagrado y evitar que estas se desborden fuera del orden institucional, por ende, la solicitud del sacerdote no solo regula el acceso al capital económico generado por la devoción, sino que refuerza el principio de distinción, legitimando algunas prácticas religiosas y desautorizando otras que podrían ser vistas como excesivas o inadecuadas.

En términos espaciales, la casa de Dora Núñez se convirtió en un punto de condensación de *habitus* y capitales en disputa, ya que la familia no es dueña de su propio territorio en el sentido práctico y simbólico; ha sido desplazada por una colectividad que le impone reglas de uso y significación, y en este sentido, la proximidad social entre los peregrinos y la familia se da en términos físicos, pero no en términos de *habitus* ni de estructuras de poder, mientras los fieles se han apropiado del espacio con base en su lógica de creencias.

Habiendo expuesto este análisis, se expone a continuación la descripción iconográfica de la Virgen del Rosario de Piendamó.

Cuadro 6. La Virgen de Piendamó



Fuente: Elaboración propia a partir de fotografías.

Como se evidencia en el cuadro 6, la Virgen del Rosario de Piendamó en su mano izquierda sostiene el rosario propio de la advocación, ambas manos se encuentran abiertas hacia arriba y ambos brazos ligeramente extendidos. Su rostro y mirada se encuentran levemente dirigidas hacia abajo sin expresiones. Parada sobre el globo terráqueo, su túnica es blanca con un listón dorado, el velo que cubre su cabeza igualmente blanco, y su manto es azul con dorado.

La advocación del Rosario circunscribe a la Virgen de las Lajas y a la Virgen de Piendamó, sin embargo, esta no se encuentra coronada, no tiene al Niño en brazos, ni tampoco se encuentra acompañada de Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís, a diferencia de la Virgen de las Lajas, lo cual genera muchas preguntas al ser una representación difundida por la orden de los Dominicos. Por el contrario, presenta listón dorado en su vientre, indicando su embarazo sin ningún otro atributo particular. Se desconocen las medidas exactas y también los materiales que involucraron su representación.

La Virgen del Rosario de Piendamó, como se muestra en este capítulo, presenta múltiples contradicciones y, si se quiere, inconsistencias. A pesar del respaldo momentáneo del sacerdote Alfonso Hurtado Galvis, la representación mariana no ha sido oficialmente reconocida y legitimada como una *teofanía* ni como una *hierofanía*, siendo un caso *non constat supernaturalitate factorum*, ya que las autoridades eclesiásticas no consideran que existan suficientes elementos para poder sostener que los hechos que describe Dora tuvieron una causa sobrenatural. Testimonios como el de María Noemi Salazar exponen que, bajo su creencia, hubo una intervención divina por parte de la Virgen, sin embargo, dicha intervención no evidencia en ningún momento una mejoría ipsofacta de la dolencia, ya que la misma María menciona haber asistido al médico y haberse realizado las quimioterapias que requería para su cáncer.

Conclusiones

La interconexión cultural entre dos de las tres representaciones marianas, a pesar de ubicarse en dos momentos y espacios distintos, evidencia una convivencia nacional sustentada en una idiosincrasia consolidada, que se resignifica en ciudades como Bogotá e Ipiales. Esto permite identificar interpretaciones simbólicas a partir de elementos iconográficos y narrativas coloniales.

Ahora bien, desde un análisis iconológico de la Virgen de los Remedios, caso de Cali, se evidencia cómo su representación surge de la apropiación de una figura mariana desde la identidad indígena del sur occidente colombiano, propiamente del Valle del Cauca. El chontaduro que el Niño sostiene en su mano remite a los frutos propios de la región y a las expresiones comunitarias ancestrales, integrando su entorno geográfico al paisaje vallecaucano. Su apodo, “Montañerita Cimarrona”, da cuenta del intento por reivindicar la identidad local. Siguiendo esta misma lógica, la Virgen de las Lajas fue representada con claros rasgos mestizos y cuya aparición también tuvo lugar en unas montañas, porque, a pesar de que presenta un esquema tradicional dominico, su manifestación en la piedra refuerza la noción de lo sagrado presente en la naturaleza, propio de la cosmovisión andina, en otro claro sincretismo entre religiosidad indígena y evangelización católica.

Por último, la representación de la Virgen de Piendamó expone un modelo tradicional en una suerte de integración en el paisaje caucano, vinculada a las fuentes de agua, retomando así lo sagrado en la naturaleza (elemento en común en las tres). Sin embargo, su devoción ha generado un punto de desencuentro entre las tradiciones religiosas propias de la región, ya que si bien Popayán como capital del departamento, ha sido históricamente un territorio católico desde la primera oleada evangelizadora, otros territorios optaron durante mucho tiempo por la resistencia y la reivindicación de sus prácticas indígenas, algo que la representación hegemónica de esta Virgen no legitima.

Asimismo, se observa la existencia de un *habitus* interregional en torno a la Virgen de las Lajas, específicamente entre Ipiales y Bogotá. Este fenómeno sugiere que su culto, entendido como práctica y agente de una clase, opera como un principio generador e indicador, que retraduce

características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, de elección de personas, de bienes y prácticas. Entendiendo que los principios generadores de prácticas también funcionan como esquemas clasificatorios, se evidencia que tanto en Ipiales como en Bogotá la devoción a esta Virgen ha sido percibida a través de categorías sociales de percepción y afición, demostrando la construcción de un guion devocional compartido entre ambas ciudades.

De esta manera, elaborar un espacio social, una realidad invisible que organiza prácticas y representaciones, significa conceder la posibilidad de elaborar teorías homogéneas, desde la perspectiva de los determinantes explicativo y distintivo. En ese sentido, la proximidad en el espacio social indica una predisposición al acercamiento, ya que las personas inscritas en un sector restringido del espacio estarán más próximas e inclinadas al acercamiento, como es el caso de devotos a la Virgen de las Lajas en Bogotá. De este modo, el guion devocional queda reconstruido de la siguiente manera: Valle del Cauca y Nariño, comparten una representación sincrética como ejercicio reivindicativo del espacio y de la cultura cimarrona e indígena; por otro lado, Nariño y Bogotá, comparten una misma devoción hacia una representación, posiblemente, debido a la migración y el desplazamiento de la población nariñense hacia la capital, hipótesis que no es desarrollada en esta investigación.

Ahora bien, según la hermenéutica del relato de Ricoeur, tanto en el caso de la Virgen de los Remedios como en el de la Virgen de las Lajas, existe una prefiguración práctica, en tanto que para ambos casos existía una comprensión previa del evangelio por parte de los indígenas vallecaucanos y de Rosa en Nariño, lo que permitió la creación de expectativas; una configuración epistémica, producto de la exposición directa a los procesos evangelizadores de cada periodo en cada región; y una refiguración hermenéutica, resultado de la misma comprensión del evangelio, lo que finalmente produjo un sincretismo. Desde esta perspectiva, el planteamiento de Ricoeur es verídico, ya que la narrativa de estas apariciones se torna paradigmática ante una delimitación de lo profético, donde estas apariciones actúan como anuncio de un mensaje divino y del reconocimiento de Dios, propio en cada vidente (principio de *supernaturalitate factorum*).

Sin embargo, la hermenéutica del relato resulta menos clara para el caso de la Virgen del Rosario de Piendamó, a pesar del testimonio de Dora, en tanto que, si bien si hubo una prefiguración práctica debido a la comprensión y apropiación del evangelio, no es muy claro cómo

se pudo desarrollar una configuración epistémica ni una refiguración hermenéutica, evidenciando que el relato de Dora no se ve muy respaldado por testimonios considerados fehacientes por autoridades diocesanas, ni tampoco supone una disrupción en la imagen hegemónica de la aparición.

A la luz de estos análisis, se concluye que el guion devocional que se buscó reconstruir por medio de la presente investigación evidencia que, si bien existe una dinámica religiosa en común tanto en el Valle del Cauca, el Cauca y Nariño, la interconexión cultural no resulta muy evidente entre los casos de la Virgen de los Remedios del Valle, la Virgen de la Lajas de Nariño y la Virgen de Piendamó del Cauca, siglos XVI y XVII y XX respectivamente, debido a que, tanto en el Valle como en Nariño existió una preocupación por reivindicar identidades a través de un sincretismo, siendo ambos casos reconocidos como apariciones milagrosas por las autoridades eclesiásticas, sin embargo, la Virgen de Piendamó no supone un sincretismo, no ha sido reconocida oficialmente ante ninguna autoridad eclesiástica, no busca reivindicar ninguna identidad originaria, ni mucho menos legitimar un sincretismo determinado, por el contrario, su representación resulta hegemónica, tardía, poco fiable, poco verificable e indeterminada.

Archivos y Fuentes Primarias

Archivo General de la Nación (AGN) Fondo Colonia, Folio: 879r-882v, Sig.131/143.

Archivo de la Arquidiócesis de Popayán. Decreto número 1366 del 17 de abril de 2018.

Biblioteca Privada del Convento La Merced. *Una tradición de Cali*, Copia fiel de la información jurídica hecha en Cali, en 1672 sobre la Historia de Nuestra Señora de los Remedios.

Biblioteca Privada del Convento La Merced. *Testimonios sobre favores de Nuestra Señora de los Remedios*, 1672.

Biblioteca Banco de la República. Fray Juan de Santa Gertrudis. *Maravillas de la Naturaleza* tomo III, (1759), 1956.

Centro de Documentación Banco de la República. Presbítero Uladislao Gonzáles Concha. *Virgen de los Remedios, una Tradición en Cali*, (1672), 1908.

Centro de Producción Audiovisual CEPA FHA. *Dorita la Niña de Piendamó*, Piendamó Cauca, mayo 12, 2015. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=YOeGirFzOio>

Diario Proclama del Pacífico. “Santuario de Piendamó, desde hoy, Centro de Espiritualidad Mariana”, abril 27 2018, Popayán Cauca.

Fernández Añazco, Valeria Z. “Entrevista a Nancy Motta”, octubre 27, 2023.

Revista *Heraldos del Evangelio* (218), 2021.

Revista VEA, junio 1971.

Santa Sede, Carta Encíclica SEMPITERNUS REX CHRISTUS. Dicastero per la Comunicazione Librería Editrice Vaticana, 1951.

Bibliografía

- Archila Castaño, Alejandro. *La Imagen de Nuestra Señora de los Remedios de la Iglesia de la Merced de Cali* (s. XVI – s. XXI), Biblioteca Privada del Convento La Merced, 2021.
- Barabas, Alicia. “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, *Epifanías de la Identidad*, 2002, pp.195-206.
- Bastero, Juan Luis. “Apariciones Marianas: Praxis y Teología”. Depósito Académico Digital de La Universidad de Navarra, 2011.
- Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge. *De la Idolatría, una Arqueología de las Ciencias Religiosas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Razones Prácticas, Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1997.
- Castellanos de Zubiría, Susana. *Diosas, Brujas y Vampiresas, Manifestaciones del Poder Femenino*. Editorial Ariel, 2022.
- Calderón Villareal, Andrea. “La Construcción Social de lo Visual: Estudio de caso en la Visión de la Virgen de Piendamó en 1971 y su concreción Estética en el Santuario”. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, 2011.
- Cieza de León, Pedro. *Primera Parte de la Cónica del Perú*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1962.
- Cuevas, Héctor. *Tras el Amparo del Rey: Pueblos indios y cultura política en el Valle del Río Cauca, 1680-1810*, Quito: FLACSO, 2020.
- Díaz Miranda, L. Elena. “Virgen de los Remedios, la más importante celebración en Nueva España”. *Relatos e Historias en México*, no. (89), 2015. <http://relatosehistorias.mx/la-coleccion/89-obregon-vs-villa>

- Fogelman, Patricia «Las Representaciones de la Virgen María en el Cielo. Una Aproximación al Imaginario cristiano Americano Colonial». *Las Representaciones de la Virgen María en el Cielo*, V Encuentro internacional sobre el Barroco, 2011.
- Gadamer Hans-Georg. *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall London: Continuum, 2004. Primera ed. alemana, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960).
- Garrido Patiño, Melissa. “La Virgen de Piendamó”, *Nuevo Cauca Concesionaria Vial*, mayo (7) 2006.
- Gruzinski, Serge. “Los Efectos Admirables de la Imagen Barroca” En: *La Guerra de las Imágenes*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Groot, Ana María y Hooykaas Eva María. *Intento de Delimitación del Territorio de los Grupos Étnicos Pastos y Quillasingas en el Altiplano Nariñense*. Bogotá, FINARCO, 1991.
- Gutiérrez Méndez, Juan Diego. “La Mestiza: religiosidad practicante y doctrina en lucha por lo sagrado, el caso de la Virgen de Las Lajas, Bogotá”, Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- Jaramillo Uribe, Jaime. “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada” En: *Ensayos de una Historia Social*. Editorial Planeta, 1960.
- Mejía, Justino. “Coreografía Histórica de la Antigua Provincia de los Pastos” *El Derecho. Archivo Privado*, Ipiates, 1965.
- Melo Jorge Orlando. *Historia mínima de Colombia*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2017.
- Pérez Pérez, María Cristina. “Milagrosas Imágenes Marianas en el Nuevo Reino de Granada”. *Fronteras de la Historia*, vol. 17, núm. (2), 2012, pp. 223-233.
- Ramírez María Clemencia, *Religión y política en el Cauca: entre la devoción y la resistencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.

Ricoeur, André LaCocque. *Temps et récit II. La configuration du tem dans le récit de fiction*. Paris, Seuil, 1984.

Ricoeur, André LaCocque. *Pensar La Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. University of Chicago Press, 1998.

Rodríguez Becerra, Salvador. “Las Leyendas de Apariciones Marianas y el Imaginario Colectivo”. *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, no. (6), 2014.

Sanabria S, Fabian. “La Virgen sigue Apareciendo, un Estudio Antropológico”. Bogotá: Universidad Nacional, 2004.

Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism a Study in Terror and Healing and the Wild Man*. The University of Chicago Press, 1987.

Uribe María Victoria. *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2004.

Valencia Llano Alonso. *Estado Soberano del Cauca: Federalismo y Regeneración*. Cali: Universidad del Valle, 2001.