

ENTRE SANTOS Y DEVOCIONES CATÓLICAS: ESTUDIO DE LAS
REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN EL NORORIENTE
NEOGRANADINO, SIGLO XVIII.

SANTIAGO MENDIETA AFANADOR

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE HISTORIA

MAESTRÍA EN HISTORIA

BUCARAMANGA

2024

ENTRE SANTOS Y DEVOCIONES CATÓLICAS: ESTUDIO DE LAS
REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN EL NORORIENTE
NEOGRANADINO, SIGLO XVIII.

SANTIAGO MENDIETA AFANADOR

TESIS PRESENTADA PARA OPTAR EL TÍTULO DE MAGÍSTER EN HISTORIA

DIRECTOR

DR. WILLIAM ELVIS PLATA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE HISTORIA

MAESTRÍA EN HISTORIA

BUCARAMANGA

2024

We were hangin' in the morning
Feelin' all different kinds of things
We were talkin' about everything
From the past to the happenin'
We started talkin' 'bout devotion
The kind that goes on eternally.

Is It True
Tame Impala

Dedicatoria

A Tame Impala,
con su música hay un destello de esperanza.

AGRADECIMIENTO

El camino recorrido para lograr la finalización de esta investigación fue posible gracias al apoyo de muchas personas que me acompañaron en cada una de sus etapas, unas más alegres que otras. Primero, agradezco a mi madre, María Isabel Afanador, quien ha sido el soporte emocional y me brindó sus conocimientos en la revisión de forma y estilo de toda la tesis. A mi padre, Luis Martín Mendieta, que me apoyó en todos estos largos años; sin ellos, no hubiera sido posible llegar a esta meta.

A mi director de tesis, el profesor William Elvis Plata Quezada, quien acompañó todo el proceso de formulación y desarrollo de la investigación. A él le agradezco los comentarios y la confianza en el trabajo desempeñado. A la Universidad Industrial de Santander y la Escuela de Historia por el apoyo institucional, con el cual fue posible llevar a buen término este proyecto y demás actividades que de este se originaron. En particular, a los profesores de la Maestría en Historia, quienes con sus aportes y recomendaciones también enriquecieron esta tesis. Asimismo, estoy muy agradecido con la colaboración de la secretaria de la maestría, Yoly Sarmiento, por su diligencia y disposición para cumplir los trámites administrativos.

Asimismo, agradezco al Grupo de Investigación Sagrado y Profano y sus integrantes: Juan José Hurtado, Ingrid Johana Basto, Alberto Echeverry, Sofía Brizuela, Lizeth Soler, Lizeth Torres, David Gómez y Darío Zuleta. Sus aportes han sido valiosos para enriquecer esta investigación.

Debo agradecer a los funcionarios de los distintos archivos y bibliotecas por permitirme el ingreso a consultar sus tesoros documentales, en especial al Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona.

Esta investigación no habría sido posible sin el apoyo de mis amigos del Archivo Histórico Regional de la Universidad Industrial de Santander. Agradezco a Mauricio Ortiz, encargado del archivo y gran amigo, a Javier Alberto Sanabria e Iván Villabona por todos los consejos, buena energía y momentos inolvidables todos estos años en la universidad.

Desde luego, a mis amigos y colegas, en especial a Yury Ximena López, con quien forjé una bonita amistad y se convirtió en un apoyo incondicional en el ámbito personal y profesional durante estos años. Asimismo, a Jerson Jaimes, Andrés Quimbayo, Miguel González, Juan Sebastián Bonilla, Zaira Álvarez, Silvia Mantilla, Gisela Tibaduiza Alexandra Figueroa. Del mismo modo, a mis amigos de la Maestría, Zaida Acosta y Frank Giraldo. A todos ustedes muchas gracias por estar ahí.

TABLA DE CONTENIDO

BALANCE HISTORIOGRÁFICO.....	21
MARCO CONCEPTUAL.....	34
LAS FUENTES DOCUMENTALES	36
LA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN.....	38
ESTRUCTURA DEL TRABAJO.....	43
CAPÍTULO 1: “¿EN QUÉ DEBEMOS CREER?” REPRESENTACIONES RELIGIOSAS EMITIDAS POR EL CATOLICISMO DE LA CONTRARREFORMA.	45
1.1. Una iglesia cuestionada y en crisis: efectos de la Reforma Protestante en el catolicismo.....	45
1.2 “En defensa de la verdadera religión”: El Concilio de Trento (1545-1563).....	46
1.3 La Iglesia Católica como productora y emisora de representaciones religiosas	48
1.4. ¿Qué se esperaba de los fieles? El deber ser de un cristiano virtuoso.....	71
1.5. El uso de la imagen como herramienta pedagógica y de culto	72
CAPÍTULO 2: LOS MODELOS DE REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN LA SOCIEDAD DEL NUEVO REINO DE GRANADA.	79
2.1. La monarquía española como bastión de la religión católica	79
2.2. Intento de aplicación del modelo confesionalizador en la América hispana	81
2.3. Regular para controlar: el modelo de creencia y práctica religiosa a partir de las Leyes de Indias.....	83
2.4. Normatividad y Regulación de los ritos y prácticas religiosas en el Nuevo Reino de Granada: Los sínodos diocesanos y los concilios provinciales realizados en la Nueva Granada.	89
2.5. Las novenas como medio de transmisión de representaciones y expresiones religiosas en el Nuevo Reino de Granada.....	96
CAPÍTULO 3. RELIGIOSIDAD LOCAL Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN PAMPLONA Y EL SOCORRO DURANTE EL SIGLO XVIII.	106
3.1 La ciudad de Pamplona.....	107
3.2 El Socorro: de parroquia a villa	112
3.3 Las órdenes religiosas y su vínculo con la sociedad neogranadina	116
3.4 El papel de las religiosas en la sociedad neogranadina.....	125
3.5 El clero secular: Padres y guías espirituales de Pamplona y el Socorro.....	127

3.6 Vivir la religión en el nororiente neogranadino: conceptualización de una religiosidad local.....	134
3.7 Los templos de Pamplona y el Socorro.....	137
3.8. Las cofradías de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.....	151
3.9. Las fiestas religiosas en Pamplona y el Socorro.....	172
3.10. Por beneficio de todos: las rogativas en la ciudad de Pamplona.....	179
CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DE LOS TESTAMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS DE LOS FIELES EN PAMPLONA Y EL SOCORRO DURANTE EL SIGLO XVIII.....	182
4.1. Los testamentos como fuente histórica para el estudio de la religiosidad colonial.	182
4.2. ¿Quiénes fueron los testadores? Análisis social de los testamentos producidos en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	185
4.3 Recepción de las representaciones religiosas en los testadores de Pamplona y el Socorro del siglo XVIII.....	194
4.4. Una corte celestial para rendirle culto: análisis cuantitativo de las devociones católicas mencionadas en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	202
4.5. La materialidad religiosa: Posesión de imágenes religiosas de los testadores de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	229
4.6. La participación de testadores en cofradías y organización de fiestas religiosas en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	233
4.7 “En carrera de salvación”: Aproximación a las representaciones religiosas en torno a la salvación del alma vistas en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	239
4.8. Las prácticas piadosas de los testadores de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	244
4.9. Las misas: un medio de los testadores de Pamplona y el Socorro para obtener la salvación del alma en el siglo XVIII.	250
4.10.“Cuando Dios fuere servido de llevarme de esta presente vida”: Prácticas funerarias en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	255
CONCLUSIONES.....	266
BIBLIOGRAFIA	275
ANEXOS	292

LISTA DE MAPAS

Mapas 1. El Nororiente neogranadino siglo XVIII.....	107
Mapas 2. Provincia de Pamplona, 1800	109
Mapas 3. Jurisdicciones de las villas de San Gil y Socorro, 1777	114
Mapas 4. Plano urbano con las iglesias de Pamplona, siglo XVIII	139
Mapas 5. Plano urbano con las iglesias del Socorro, siglo XVIII.....	140

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Icono de la salus populi romani	55
Figura 2. Esquemas de las utilidades de las sagradas imágenes	76
Figura 3. San Pedro de la catedral de Pamplona.....	161
Figura 4. Nuestra Señora de las Nieves.....	209
Figura 5. Nuestra Señora de las Angustias de Labateca	210
Figura 6. Ermita del Cristo del Humilladero. Pamplona, Norte de Santander, Colombia.	213
Figura 7. Cristo del Humilladero	214
Figura 8. Nuestra señora del Socorro	220
Figura 9. Virgen de Chiquinquirá	224

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Representaciones religiosas de la doctrina cristiana	91
Cuadro 2. Fiestas que están obligados a guardar los españoles	944
Cuadro 3. Padrón poblacional de la ciudad de Pamplona, 1780.....	111
Cuadro 4. Padrón poblacional de la Villa de Nuestra Señora del Socorro, 1778.	115
Cuadro 5. Curas párrocos de Pamplona en el siglo XVIII	129
Cuadro 6. Altares e iglesia parroquial de Nuestra Señora del Socorro	141
Cuadro 7. Ornamentos y objetos religiosos repartidos en las iglesias de la ciudad de Pamplona, 1767.	147
Cuadro 8. Cofradías en Pamplona, siglo XVIII	155
Cuadro 9. Cofradías en el Socorro, siglo XVIII.....	156
Cuadro 10. Priestes en la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Pamplona	158
Cuadro 11. Mayordomos en la cofradía Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona	159
Cuadro 12. Mayordomos en la cofradía Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona	159
Cuadro 13. Gastos de la cofradía de las Benditas Ánimas de Pamplona	169
Cuadro 14. Cargos limosna y gastos en la cofradía de Nuestra Señora del Rosario... ..	170
Cuadro 15. Gastos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario.....	171
Cuadro 16. Fiestas celebradas en Pamplona, siglo XVIII	173
Cuadro 17. Fiestas celebradas en el Socorro, siglo XVIII	174
Cuadro 18. Lugares de nacimiento de los testadores de Pamplona (1701-1800).....	189
Cuadro 19. Lugares de nacimiento de los testadores del Socorro (1701-1799).....	190
Cuadro 20. Órdenes religiosas y advocaciones en el Socorro	207
Cuadro 21. Órdenes religiosas y advocaciones en el Socorro	218
Cuadro 22. Cofradías nombradas por los testadores de Pamplona (1701-1800)	234
Cuadro 23. Cofradías nombradas por los testadores del Socorro (1701-1799)	235
Cuadro 24. Advocaciones intercesoras nombradas en los testamentos de Pamplona (1701-1800).....	241
Cuadro 25. Advocaciones intercesoras nombradas en los testamentos del Socorro (1701-1799).....	242
Cuadro 26. Invocación de múltiples advocaciones intercesoras en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	244
Cuadro 27. Número de donaciones a imágenes religiosas en los testamentos de Pamplona (1701-1800).....	2499
Cuadro 28. Número de donaciones a imágenes religiosas en los testamentos del Socorro (1701-1799)	250
Cuadro 29. Número de misas solicitadas por los testadores de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.	251

Cuadro 30. Lugares específicos de sepultura en los conventos de Pamplona (1701-1800)262

LISTA DE GRÁFICAS

Gráfica 1. Misas realizadas en la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Pamplona (1746-1776).....	165
Gráfica 2. Testamentos en Pamplona, 1701-1800	186
Gráfica 3. Testamentos en el Socorro, 1701-1799	187
Gráfica 4. Sexo testadores Pamplona, 1701-1800.....	188
Gráfica 5. Sexo testadores Socorro, 1701-1799	188
Gráfica 6. Condición social testadores Pamplona y el Socorro	191
Gráfica 7. Sexo de los nobles de Pamplona y el Socorro	191
Gráfica 8. Oficio testadores de Pamplona.....	192
Gráfica 9. Oficio testadores del Socorro.....	193
Gráfica 10. Advocaciones religiosas en los testamentos de Pamplona y el Socorro....	204
Gráfica 11. Devociones populares en los testamentos de Pamplona.....	205
Gráfica 12. Devociones populares de Pamplona por década.....	206
Gráfica 13. Devociones populares en el Socorro, 1701-1799	216
Gráfica 14. Devociones populares en el socorro.....	217
Gráfica 15. Pagos de mandas forzosas realizado por los testadores de Pamplona, 1701-1800	246
Gráfica 16. Pago de las mandas forzosas realizado por los testadores del Socorro, 1701-1800	247
Gráfica 17. Mortajas solicitadas por los testadores de Pamplona, 1701-1800	256
Gráfica 18. Mortajas solicitadas en los testamentos del Socorro, 1701-1799	257
Gráfica 19. Disposición final de sepultura testadores de Pamplona, 1701-1800.....	258
Gráfica 20. Disposición final de sepultura testadores del Socorro, 1701-1799	259
Gráfica 21. Lugres de sepultura en la iglesia parroquial solicitado en los testamentos de Pamplona, 1701-1800	261
Gráfica 22. Lugar de entierro fuera de Pamplona, 1701-1800	263
Gráfica 23. Lugar de entierro fuera del Socorro, 1701-1799	263

LISTA DE ANEXOS

Anexo A. 12 artículos del credo.....	292
Anexo B. Devociones nombradas en los testamentos de la ciudad de Pamplona siglo XVIII.	293
Anexo C. Devociones nombradas en los testamentos del Socorro siglo XVIII.....	296
Anexo D. Listado de testadores que poseían imágenes religiosas en Pamplona siglo XVIII.	298
Anexo E. Listado de testadores que poseían imágenes religiosas en el Socorro siglo XVIII.	300
Anexo F. Evaluación de imágenes religiosas hallada en una dote matrimonial de la ciudad de Pamplona.....	301

RESUMEN

TITULO: ENTRE SANTOS Y DEVOCIONES CATÓLICAS: ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN EL NORORIENTE NEOGRANADINO, SIGLO XVIII*.

AUTOR: SANTIAGO MENDIETA AFANADOR*

PALABRAS CLAVE: RELIGIOSIDAD LOCAL, SISTEMA RELIGIOSO, COLONIA, REPRESENTACIONES RELIGIOSAS, DEVOCIÓN, PRÁCTICAS RELIGIOSAS.

DESCRIPCIÓN:

Esta investigación tiene como objetivo analizar y comprender los significados, sentidos y lógicas de transmisión y recepción de prácticas religiosas en torno a la devoción a imágenes católicas en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII. La metodología se basó en una exhaustiva revisión de fuentes normativas, devocionales, parroquiales y notariales, recopiladas de diversos archivos y bibliotecas en Bogotá, Pamplona, Socorro, San Gil y Bucaramanga, fundamentales para respaldar el análisis y los resultados obtenidos. La investigación se desarrolla en cuatro capítulos: el primero explora las representaciones religiosas emitidas por la Iglesia Católica, analizando su relación con las entidades divinas y las prácticas ideales establecidas por el Concilio de Trento. El segundo examina el modelo de representaciones propuesto por la Corona y la institución eclesiástica, profundizando en la normatividad de las Leyes de Indias y la difusión de creencias mediante diversas prácticas religiosas. El tercer capítulo se centra en las expresiones religiosas locales, considerando la influencia de órdenes religiosos, el clero secular, aspectos de los templos y prácticas de las cofradías en ambas poblaciones. El último capítulo utiliza testamentos como fuente para comprender la recepción de representaciones religiosas por parte de los fieles, abordando elementos como el credo, las devociones, vínculos con órdenes religiosos y prácticas fúnebres. En síntesis, la investigación demuestra la colaboración entre la Iglesia Católica y la Corona Española en la difusión de representaciones religiosas mediante la devoción a imágenes católicas. Estas fueron recibidas e interpretadas por la comunidad local, contribuyendo a la consolidación de un pensamiento religioso específico que promovió la cohesión social en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

* Trabajo de investigación

* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia. Maestría en Historia. Director: William Elvis Plata. Doctor en Historia.

ABSTRACT

TITLE: BETWEEN SAINTS AND CATHOLIC DEVOTIONS: STUDY OF RELIGIOUS REPRESENTATIONS AND EXPRESSIONS IN NORTHEAST NEW GRANADA, 18TH CENTURY*.

AUTHOR: SANTIAGO MENDIETA AFANADOR*

KEY WORDS: LOCAL RELIGIOSITY, RELIGIOUS SYSTEM, COLONY, RELIGIOUS REPRESENTATIONS, DEVOTION, RELIGIOUS PRACTICES.

DESCRIPTION:

This research aims to analyze and understand the meanings, meanings and logic of transmission and reception of religious practices around the devotion to Catholic images in Pamplona and Socorro during the 18th century. The methodology was based on an exhaustive review of normative, devotional, parish and notarial sources, compiled from various archives and libraries in Bogotá, Pamplona, Socorro, San Gil and Bucaramanga, fundamental to support the analysis and the results obtained. The research is developed in four chapters: the first explores the religious representations issued by the Catholic Church, analyzing its relationship with divine entities and the ideal practices established by the Council of Trent. The second examines the model of representations proposed by the Crown and the ecclesiastical institution, delving into the regulations of the Laws of the Indies and the dissemination of beliefs through various religious practices. The third chapter focuses on local religious expressions, considering the influence of religious orders, the secular clergy, aspects of the temples and practices of the brotherhoods in both populations. The last chapter uses wills as a source to understand the reception of religious representations by the faithful, addressing elements such as creed, devotions, links with religious orders and funeral practices. In summary, the research demonstrates the collaboration between the Catholic Church and the Spanish Crown in the dissemination of religious representations through devotion to Catholic images. These were received and interpreted by the local community, contributing to the consolidation of a specific religious thought that promoted social cohesion in Pamplona and Socorro during the 18th century.

* Degree work

* Faculty of Human Sciences. School of History. Master's degree in history. Director: William Elvis Plata. PhD in History

INTRODUCCIÓN

Los historiadores no podemos desconocer el papel jugado por la religión católica en la conformación de la sociedad colombiana. Por ello, los estudios históricos en torno al hecho religioso son necesarios porque permiten comprender la religión no solo en sus instituciones, sino también alrededor de las dinámicas sociales, políticas y culturales del país. La historiografía de la religión se ha hecho un pequeño espacio entre las tradicionales corrientes de la historia económica, política y social, donde el hecho religioso aparece de manera tangencial.

De acuerdo con William Elvis Plata, en Colombia durante las últimas décadas se han realizado investigaciones dentro de lo que denomina nueva historia de la religión, la cual ha estado marcada por una perspectiva comparativa e interdisciplinaria influida por la historia social y la historia cultural. Esta nueva historia de la religión tiene dos énfasis en el estudio del catolicismo. El primero lo define como una historia de las organizaciones religiosas y sus relaciones con la política y la sociedad; estos trabajos se ocupan de estudiar las tradicionales relaciones Iglesia-Estado y partidos políticos, analizando también temas como los movimientos sociales, métodos y prácticas de evangelización, religión y economía. Además, se observa que hubo un gran interés por el estudio del clero y sus relaciones con las guerras civiles y el fenómeno de la violencia. El segundo énfasis, es el estudio de la historia de las expresiones y representaciones religiosas, es decir, de religiosidad popular, cultos, prácticas religiosas, concepciones de muerte, representaciones colectivas, arte religioso, etc.¹.

Nuestro estudio se sitúa en el segundo grupo de investigaciones señalado por Plata, puesto que existe un vacío en la historiografía nacional respecto a los estudios que dan cuenta de la religiosidad del Nuevo Reino de Granada. Buena parte de estos trabajos se

¹ PLATA, William Elvis. Entre las ciencias sociales y teología: historiografía sobre la Iglesia Católica en Colombia y América Latina, 1950-2005. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 2010, vol. 52, nro. 153. pp. 159-206.

han limitado a afirmar que las prácticas y representaciones religiosas fueron homogéneas en todo el territorio neogranadino, ignorando que cada localidad tuvo características propias a la hora de expresar o manifestar la fe, en tanto la relación entre religión y sociedad fue heterogénea entre las distintas regiones del Nuevo Reino de Granada². En ese sentido, consideramos que la elaboración de un estudio local cobra importancia a fin de determinar las particularidades del catolicismo practicado en el nororiente neogranadino durante el siglo XVIII.

Tras la conquista de la Nueva Granada, la imposición del régimen colonial estuvo ligado con la cristianización³. Basándose en la propagación del cristianismo como una misión trascendental y fundamental, la Corona española justificó la explotación de los indígenas, la sujeción al monarca y a sus autoridades (civiles y eclesiásticas) imponiendo un sistema valores, creencias y prácticas occidentales⁴. De ese modo, la Corona construyó una organización política puesta al servicio de Dios que sirvió para poner en marcha una cultura pública basada en instituciones, representaciones y prácticas conectadas al gobierno, con el bien común, la salvación de las almas, entre otros asuntos de gobierno⁵.

Desde el siglo XVI hasta el XVIII las políticas implementadas en las Indias por el Estado llevaban implícito el sello religioso inspirado por los cánones del Concilio de Trento (1545-1565), como respuesta a la Reforma Protestante surgida en Europa. En ese sentido, el catolicismo fue uno de los vehículos más efectivos de interacción entre los sectores sociales al otorgar identidad, permitir la organización social y cohesionar a la sociedad⁶.

² JAIMES RODRÍGUEZ, Jerson Fidel y MENDIETA AFANADOR, Santiago. Devociones católicas, prácticas religiosas, y cofradías-hermandades en Colombia (siglos XVI-XIX): una aproximación bibliográfica. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2020, vol. 25, nro. 1. pp. 173-203.

³ Antonio Rubial define por cristianización el proceso de evangelización de las comunidades “paganas” por causa de conquista armada y a todas las actividades institucionales encaminadas a conservar y fomentar el cristianismo entre las masas ya cristianas. RUBIAL GARCÍA, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: FCE, UNAM, FFYL, 2020. p. 23.

⁴ *Ibid.* p. 25-26

⁵ LEMPÉRIERE, Annick. *Entre Dios y la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: FCE, 2013. pp. 11-12.

⁶ HUERTA SÁNCHEZ, Yasir. “Celebración y procesión. La Cofradía de Nuestra Señora de la Guía y su fiesta titular (1690-1700)”. En: JARQUÍN ORTEGA, María Teresa y GONZÁLEZ REYES, Gerardo (coords.). *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*. México: el Colegio Mexiquense, 2020. p. 155.

De acuerdo con Constanza Toquica, “la Iglesia será un centro dinamizador a través de instituciones eclesiásticas de diverso orden que irá tejiendo intrincadas redes cuya estructura sostendrá lo espiritual...y dará sentido al quehacer cotidiano de los hombres y mujeres de los variados grupos étnicos y sociales que habitaron este territorio”⁷. Igualmente, la Iglesia bajo todo un sistema de creencias y valores determinará las formas de comportamiento colectivas e individuales. Cabe recordar que en el periodo colonial la religión tenía un doble aspecto: era coercitiva y cohesionadora.

En una primera aproximación a la historia del hecho religioso del Nuevo Reino de Granada, se indagó sobre el aspecto coercitivo de la religión a partir del estudio del control moral y social de la sexualidad por parte del Estado y la Iglesia a finales del régimen colonial, donde toda práctica fuera del matrimonio era ilícita y considerada una transgresión⁸. La experiencia y formación dentro del Grupo de Investigación de Religión, Sociedad y Política, *Sagrado y Profano* de la Universidad Industrial de Santander, permitió abrir nuevos enfoques y preguntarme acerca de las maneras de vivir la religión en la sociedad colonial, dado que las creencias y las prácticas determinaron la vida de mujeres y hombres.

En los archivos encontramos una religiosidad que se caracterizó por una serie de prácticas rituales externas centradas en la devoción a imágenes religiosas católicas, la oración, la recepción de los sacramentos, las fiestas religiosas, las procesiones, la construcción de templos y las cofradías. A través de estas expresiones los fieles encontraron el mecanismo ideal para solventar sus necesidades materiales y espirituales, más si tenemos en cuenta que la posibilidad de salvar el alma dependía de la manifestación individual y colectiva de la fe⁹. Como afirma Annick Lempériere, no hay un

⁷ TOQUICA, Constanza. “El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma”. En: BIDEGAIN, Ana María (ed.). Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004. p. 83.

⁸ Véase: MENDIETA AFANADOR, Santiago. Delitos sexuales y contra la familia en Santander a finales del periodo colonial (1774-1810) [en línea]. Tesis de pregrado. Universidad Industrial de Santander, 2017. PLATA, William Elvis y MENDIETA AFANADOR, Santiago. Delitos sexuales y contra la familia en el nororiente del Virreinato de la Nueva Granada, 1774-1810. De la norma a la aplicación. *Historia y Espacio*, 2019, vol.15, nro. 52. pp. 109-136.

⁹ ABADÍA QUINTERO, Carolina. De cómo salvar el alma: Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali (1700-1750). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2018. p. 14

día en el calendario que no evoque un acontecimiento de la vida de Cristo, un misterio o se conmemore la vida de un santo, en este periodo el tiempo y el espacio estaba saturado de catolicidad¹⁰.

Para los fieles inmersos en un mundo donde la oralidad fue determinante, los mensajes teológicos se apropiaron por medio de imágenes, sermones y discursos festivos¹¹. De ese modo, las imágenes religiosas desempeñaron un papel fundamental en el pensamiento y las expresiones religiosas de los neogranadinos. En el momento de la conquista sirvieron para convertir y cristianizar a los indígenas y sustituir a las deidades de las religiones nativas. Mediante las imágenes situadas en altares de las iglesias recién construidas, los conquistadores pretendieron orientar la devoción de los indígenas hacia el catolicismo¹². Consolidado el proyecto confesionalizador las imágenes estimularon la devoción y la promoción de cultos a las distintas advocaciones de la corte celestial dado que a ellas se les solicitaba intercesión ante la divinidad por problemáticas colectivas o particulares. Su presencia, además, impuso formas de sociabilidad y prácticas necesarias para el mantenimiento de la religión cristiana¹³.

Por otra parte, la promoción de creencias, prácticas y devociones se dio gracias a la presencia de diferentes instituciones eclesiásticas y corporaciones. Así, desde los cabildos (eclesiásticos y civiles), los conventos y las cofradías se propagaron diferentes devociones a santos e imágenes de advocaciones cristológicas y marianas. Igualmente, con los recursos económicos administrados por aquellas corporaciones (donados por los fieles) se desarrollaron las diferentes expresiones religiosas que dieron vida a la religiosidad local de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII.

Por lo tanto, esta investigación se centró en ver cómo la institución eclesiástica concibió y propagó una serie de representaciones religiosas a través de expresiones concretas y

¹⁰ LEMPÉRIERE. Entre Dios y la república. Óp. cit. p. 119.

¹¹ RUBIAL. Cristianismo en Nueva España. Óp. cit. p. 29.

¹² Véase: VON WOBESER, Gisela, AGUILAR, Carolina y MERLO, Jorge Luis (coords.). La función de las imágenes en el catolicismo novohispano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018. pp. 7-8.

¹³ LORETO LÓPEZ, Rosalva. Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000. 332 p.

cómo dichas expresiones fueron leídas por la feligresía. En suma, intentamos comparar si las representaciones propagadas por la institucionalidad corresponden a las asumidas por los fieles a lo largo del siglo XVIII en dos poblaciones del nororiente neogranadino.

Este ejercicio fue posible bajo un detenido análisis comparativo entre las disposiciones originales del Concilio de Trento, los catecismos que se editaron posteriormente, las interpretaciones locales que se originaron de Trento en los sínodos neogranadinos, y las prácticas propiamente dichas cuyos registros se encuentran en diferentes fondos de los archivos parroquiales y seculares. Con fundamento en lo anterior, nos planteamos los siguientes interrogantes: ¿Cómo era la religiosidad del nororiente neogranadino en el siglo XVIII? ¿La religiosidad del nororiente neogranadino siguió los parámetros oficiales emanados por la institución religiosa? Al mismo tiempo, ¿existieron cambios en las prácticas religiosas a partir de la llegada de los Borbones al poder monárquico y la difusión de ideas ilustradas? Por otra parte, ¿Los santos y advocaciones católicas fueron modelos de vida o solo mediadores de la presencia divina entre los fieles del nororiente neogranadino en el siglo XVIII? ¿Cuáles fueron las devociones más populares?

Este conjunto de interrogantes dio lugar a plantear la pregunta central de investigación de la siguiente manera: ¿Cuáles fueron los significados, sentidos y lógicas de transmisión y recepción de prácticas religiosas en torno a la devoción a imágenes religiosas católicas en el nororiente neogranadino durante el siglo XVIII?

Por consiguiente, esta investigación plantea como hipótesis central que la Iglesia Católica concibió y difundió una serie de representaciones religiosas a través de prácticas en torno a la devoción de imágenes católicas, las cuales fueron recibidas e interpretadas por los fieles del nororiente neogranadino en el siglo XVIII, configurando un pensamiento religioso particular. Este pensamiento se expresó en prácticas religiosas de tipo local que contaron con la aceptación de la institución eclesiástica. De ese modo, las expresiones religiosas permitieron la cohesión de los diferentes grupos sociales de Pamplona y el Socorro al generar y mantener un sistema de valores y creencias.

El objetivo general es explicar y comprender los significados, sentidos y lógicas de transmisión y recepción de prácticas religiosas en torno a la devoción a imágenes religiosas católicas de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII¹⁴. A la par se establecieron cinco objetivos particulares que guiaron las interpretaciones y conclusiones de este trabajo. El primer objetivo radicó en estudiar el significado de las principales representaciones religiosas en torno a Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos y algunos dogmas, según el discurso institucional. A partir de ello, el segundo objetivo busca comprender el significado que la institución eclesiástica de la época dio a la devoción y culto a las imágenes religiosas, de acuerdo con las disposiciones del Concilio de Trento y las interpretaciones hechas por la autoridad eclesiástica local.

El tercer objetivo busca establecer la influencia particular de las órdenes religiosas y el clero secular en la difusión de devociones propias. La información recopilada de las fuentes y la historiografía permitieron observar que la promoción del culto de esas devociones se dio por medio de cofradías. Así, el cuarto objetivo intentó determinar la existencia de organizaciones laicales para aproximarnos a la recepción que sectores laicos tuvieron del culto a imágenes religiosas. El último objetivo se concentra en establecer cuáles fueron las devociones más populares y comprobar si los santos y advocaciones católicas eran asumidas como modelos de vida o mediadores de la presencia divina en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

La elección temporal de este trabajo reside en la necesidad de un estudio que indague por la religiosidad neogranadina del siglo XVIII, dado que la mayoría de las investigaciones se han centrado en examinar la religión de finales del siglo XVI, el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII. Igualmente, en este periodo encontramos un catolicismo consolidado sobre todo en sus representaciones y expresiones religiosas. No obstante, la historiografía sugiere que a mitad de siglo hubo un cambio de paradigma de la relación del poder eclesiástico con la Corona durante el proceso de las reformas

¹⁴ Esta investigación no tiene la intención de realizar análisis iconográficos de las imágenes religiosas. Las imágenes aquí son tomadas como objetos de culto que generaron prácticas de devoción entre los diferentes grupos sociales que conformaron Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII.

borbónicas, lo cual conlleva a la transformación de las prácticas religiosas de los fieles, es decir, se intentó conformar una religiosidad más regulada y moderada¹⁵. Por lo tanto, queremos observar en un periodo de larga duración, las características, actores y espacios de la religiosidad local y, si existieron cambios en las maneras de expresar la fe en Pamplona y el Socorro a lo largo del siglo XVIII.

El espacio definido de nuestro proyecto comprende las poblaciones de Pamplona y el Socorro¹⁶. Ambas se ubicaban en el nororiente del Nuevo Reino de Granada y dependían de la jurisdicción eclesiástica del Arzobispado de Santafé. Esta selección se justifica en la medida que es importante elaborar un estudio local, con el fin de determinar las particularidades del catolicismo practicado en el nororiente neogranadino durante el siglo XVIII. De esta manera, nos alejamos de postulados generalizadores y simplistas de la historiografía que ha olvidado la complejidad de las realidades regionales¹⁷.

En ese sentido, se tuvieron en cuenta las semejanzas y diferencias en la configuración de la religiosidad de las dos poblaciones, puesto que, la relación entre religión y sociedad no se dio igual en los distintos territorios del Nuevo Reino de Granada. No se deben ignorar las diferencias existentes entre su urbanismo, el mestizaje, redes corporativas y los santuarios, ya que en cada lugar se presentaron de manera más fuerte o débil¹⁸. Así, la religiosidad en la ciudad de Pamplona se caracterizó por un despliegue corporativo fuerte apoyado en conventos y cofradías. Mientras que en el Socorro las expresiones religiosas se difundieron a través del clero secular, cofradías y unas élites emergentes fervorosas.

BALANCE HISTORIOGRÁFICO¹⁹.

¹⁵ HUERTA, Yasir. Celebración y procesión. Óp. cit. p. 157

¹⁶ En la actualidad Pamplona se ubica en el departamento de Norte de Santander y el Socorro en el departamento de Santander, Colombia.

¹⁷ RUBIAL. El cristianismo. Óp. cit. p. 358.

¹⁸ Ibid., p. 358.

¹⁹ Este balance historiográfico se publicó como resultado de investigación en: JAIMES y MENDIETA, Devociones católicas, Óp. cit. pp. 173-203.

Antecedentes historiográficos de los estudios de la religión en Colombia.

La historia del catolicismo en Colombia no ha tenido un espacio preferente por los académicos de país. Los sesgos y las posturas a favor o en contra de la religión generaron que los estudios sobre el hecho religioso no fueran un referente en la historiografía nacional. En ese sentido, William Elvis Plata ha reconocido tres tendencias predominantes en la historiografía sobre la iglesia católica en Colombia²⁰.

La primera, se ha llamado historiografía *eclesiástica*, la cual desde un discurso apologético ve a la Iglesia como un agente histórico civilizador dando protagonismo a los altos jerarcas. Estas investigaciones están cargadas de un fuerte positivismo privilegiando los acontecimientos sobre los procesos. La segunda es una historiografía de la *Iglesia*, realizada también desde adentro de forma más crítica y con fines pastorales centrando la mirada en la relación Iglesia-Estado. La tercera es una historiografía *de las religiones*, llevada a cabo en universidades y centros de investigación no confesionales, de tendencia crítica o no comprometida con el catolicismo²¹.

Desde finales del siglo XX y en el transcurso de lo que va del siglo XXI, una nueva generación de historiadores influenciada por los enfoques de la historia social y cultural de la escuela francesa de Annales se ha interesado en explorar el fenómeno religioso en clave histórica, comparativa e interdisciplinar, conformando una nueva historiografía de las religiones.

Según William Elvis Plata, dentro de la nueva historiografía de la religión se encuentran dos enfoques en el estudio del catolicismo. El primero lo define como una historia de las organizaciones religiosas y sus relaciones con la política y la sociedad. Estos trabajos se ocupan de estudiar las tradicionales relaciones Iglesia-Estado y partidos políticos, analizando también temas como los movimientos sociales, las prácticas asociativas, la evangelización y la economía. El segundo enfoque ha abordado la historia de las

²⁰ PLATA, Entre ciencias sociales y teología, Óp. cit. pp. 159-206.

²¹ Ibid. p. 161-176.

expresiones y representaciones religiosas, es decir, cuestiones ligadas a la religiosidad popular, prácticas religiosas, representaciones colectivas, arte religioso, etc²².

Partiendo de lo anterior, este balance se centra en exponer enfoques y tendencias de aquellos trabajos académicos producidos en Colombia, que han abordado la historia de las *representaciones y expresiones religiosas* del catolicismo en el periodo colonial.

Estudios en torno a la imagen religiosa como objeto de culto y devoción.

Los trabajos sobre las imágenes religiosas en el periodo colonial en Colombia han sido abordados y vistos a partir de diversos enfoques. En una primera etapa desde la historia del arte religioso colonial existen una gran cantidad de estudios desarrollados durante la segunda mitad del siglo XX. De acuerdo con la historiadora del arte Olga Acosta, tales investigaciones se realizaron desde el punto de vista iconográfico e iconológico²³. La autora destaca que estos trabajos no se preocuparon por el fenómeno religioso, ya que primaba entonces el interés por examinar la pintura, la escultura, el grabado y la arquitectura colonial²⁴.

Desde inicios del siglo XXI ha crecido el interés de diversos investigadores por estudiar la imagen religiosa colonial dentro “del universo social en la que fue fabricada y apropiada por actores sociales diversos y con múltiples propósitos”²⁵. En tal sentido, encontramos dos tendencias en torno al estudio de las imágenes religiosas neogranadinas. La primera tendencia ha analizado las imágenes religiosas en lo que respecta a su recepción,

²² Ibid. p. 187.

²³ ACOSTA LUNA, Olga Isabel. Nuestra Señora de Campo: historia de un objeto en Santafé de Bogotá; siglos XVI al XX. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, 2001. p 8.

²⁴ Partiendo del balance de Acosta los trabajos más relevantes sobre el arte religioso colonial son: SEBASTIÁN, Santiago. El Barroco Iberoamericano. Mensaje Iconográfico. Madrid: Ediciones Encuentro. 1990. 374 p. SEBASTIÁN, Santiago. Importancia de los grabados en la cultura Neogranadina. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1965. pp. 119-133. SEBASTIÁN, Santiago. Estudios sobre el arte y la arquitectura coloniales en Colombia. Bogotá: Corporación la Candelaria/Convenio Andrés Bello, 2006. 495 p. FAJARDO DE RUEDA, Marta. El Arte Colonial Neogranadino. A La Luz Del Estudio Iconográfico e Iconológico. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999. 160 p.

²⁵ PÉREZ, María Cristina. Circulación y apropiación de imágenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2016. pp. xviii-xix.

circulación, uso social y su relación con la religiosidad. La segunda tendencia, pretende a partir del análisis de conjuntos de imágenes religiosas, evidenciar que las pinturas coloniales fueron representaciones de modelos de vida para la sociedad neogranadina.

Respecto a la primera tendencia encontramos que estos estudios²⁶ se caracterizan por el análisis de fuentes visuales y escritas como: documentos eclesiásticos, inventarios de iglesias, testamentos, expedientes judiciales, devocionarios, novenas, hagiografías y crónicas que dan cuenta de descripciones de imágenes religiosas. Por ello, destaca la investigación de maestría realizada por Olga Acosta, titulada *Nuestra Señora del Campo. Historia de un Objeto en Santafé de Bogotá, Siglos XVI-XX*²⁷, la cual tuvo por objeto indagar sobre las permanencias y cambios de significado y de uso en la imagen religiosa colonial durante un periodo de larga duración desde un estudio de caso.

En sentido semejante se encuentra la investigación doctoral de María Cristina Pérez, *“Circulación y apropiación de imágenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII”*²⁸. Pérez analiza la circulación de imágenes religiosas al interior del Nuevo Reino de Granada, se pregunta cómo llegaban estas imágenes y quiénes eran algunos de los fabricantes de las imágenes. Así, explica la forma en que las colectividades y los individuos se apropiaron de la imagen religiosa, intentando dar cuenta de la pluralidad de funciones, la multiplicidad de interpretaciones y diversidad de espacios que ocupó la imagen religiosa en el Nuevo Reino de Granada, lugares donde los devotos de la sociedad colonial exteriorizaron su fe. Es pertinente mencionar que el trabajo de Pérez toma elementos teóricos y metodológicos de los trabajos de David Freedberg²⁹ y Peter

²⁶ En este grupo encontramos los trabajos de: ACOSTA LUNA, Olga Isabel. Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada. Madrid: Iberoamericana- Vervuert, 2011. 510 p. ALZATE, Carlos Mario, ESCOBAR, Andrés y BENAVIDES, Fabian Leonardo. Religiosidad e Imagen: Aproximaciones a la colección de arte colonial de la Orden de Predicadores de Colombia. Bogotá: Ediciones USTA. 2014. 300 p. PEREZ, María Cristina. Las imágenes de culto en la legislación eclesiástica del Virreinato de la Nueva Granada. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 2015, vol. 36, nro. 144. pp. 55-82. PÉREZ, María Cristina. Sotos con santos en lienzos y esculturas La apropiación de la imagen religiosa en la Provincia de Antioquia, segunda mitad del siglo XVIII. *Fronteras de la Historia*, 2009, vol. 14, nro. 1. pp. 40-65.

²⁷ ACOSTA LUNA, Nuestra Señora de Campo, Óp.

²⁸ PÉREZ, Circulación y apropiación de imágenes religiosas, Óp.

²⁹ FREEDBERG, David. El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta. Madrid. Ediciones Cátedra, 1992.

Burke³⁰. Por tanto, deja de lado el análisis iconográfico e iconológico de las imágenes religiosas, para centrarse en los aspectos sociales, religiosos, culturales y económicos en torno a la imagen religiosa.

Los estudios anteriores son importantes ya que plantean nuevas perspectivas metodológicas para el abordaje de la imagen colonial desde la historia social y cultural del arte. Este enfoque socio-cultural permite investigar los usos, los significados y las funciones de las imágenes religiosas en sí mismas y las respuestas que provocaban. Además, los trabajos dan cuenta de las normas establecidas por la Iglesia, sobre todo desde los postulados del Concilio de Trento sobre la imagen de culto católico y las pautas que siguieron los sínodos locales realizados en el Nuevo Reino de Granada. Dicho análisis es importante porque para el catolicismo la imagen desempeñó un papel primordial en la producción, circulación y transmisión de la experiencia religiosa. La representación visual religiosa expresaba en esa sociedad ideas de lo sobrenatural, difundía los dogmas y proporciona elementos para comprender los imaginarios de la religiosidad colectiva e individual.

Ahora bien, sobre la segunda tendencia, hallamos estudios que han intentado analizar las imágenes religiosas del Nuevo Reino de Granada y su relación con las narraciones literarias barrocas de sujetos ejemplares³¹ para observar cómo se generó un discurso que contribuía a la formación del sujeto colonial. En ese sentido, pretendieron demostrar que la pintura fue empleada para establecer mecanismos de control frente a los comportamientos de los habitantes.

El autor que más ha trabajado el enfoque mencionado es el historiador Jaime Humberto Borja³². Borja menciona que, “el análisis del discurso de la pintura y la literatura barroca

³⁰ BURKE, Peter. Visto y no visto: El uso de la imagen como documento histórico. Barcelona, Crítica, 2001.

³¹ Principalmente analizan hagiografías de santos y escritos de vidas ejemplares de religiosos neogranadinos.

³² BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina". *Theologica Xaveriana*, 2007, vol. 57, nro. 162, pp. 259-285. BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada. *Historia Crítica*, 2009, edición especial, pp. 80-100. BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. La pintura colonial y el control de los sentidos. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 2010, vol. 4, nro. 5. pp. 58-67. BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Temas y problemas en la pintura colonial neogranadina. *Quiroga: Revista de*

neogranadina, “ocultan” significados que debidamente reconstruidos, proporcionan datos que las fuentes tradicionales no ofrecen cuando se trata de percibir las imágenes que constituyen al “otro”, al sujeto. Esos discursos pretendían crear una representación de cuerpo “individual”, y a través de éste, la formación de un cuerpo social”³³. Borja establece como hipótesis que la formación de modelos tuvo tres objetivos discursivos: 1) el control de la corporeidad; 2) la necesidad de crear cuerpos pacientes sobre los cuales se cimentaba la construcción del estado colonial; 3) la invención de sujetos pasivos frente a las acciones estatales y culturales. Así, “las narraciones de vidas ejemplares orales y escritas, comunicadas desde la pintura, la escultura, el sermón o la literatura, proponían valores y modelos de vida que encontraban un espacio propicio dentro de la espiritualidad barroca”³⁴.

Como resultado, se reconoce un marcado interés por parte de otros investigadores³⁵ quienes han tomado como modelo los planteamientos de Borja y han abordado el discurso de la pintura colonial de manera similar. Destaca el libro “*Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*”³⁶ de María Constanza Villalobos. En dicho texto estudia la construcción del discurso de la Compañía de Jesús, manifiesto en documentos producidos en los siglos XVII y XVIII para determinar los marcos de referencia en la formación del cuerpo místico e identificar “la cartografía de esquemas corporales, con el

Patrimonio Iberoamericano, 2013, nro. 3. pp. 26-38. Este trabajo si bien maneja la misma hipótesis del resto de sus trabajos, debemos destacar que este artículo ofrece un panorama sobre los temas visuales más representativos en el Nuevo Reino de Granada.

³³ BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. “Pintura y Narración: Vidas Ejemplares y el sujeto colonial neogranadino”. *Revista UIS Humanidades*, 2009, vol. 37, nro. 2. pp.155–174.

³⁴ *Ibid.* p. 171.

³⁵ TORRES SÁNCHEZ, Rayiv David. Mortificación y martirio en el barroco colonial. Aproximaciones a una metafísica del cuerpo barroco. Siglos XVII y XVIII. Tesis de pregrado. Pontificia Universidad Javeriana, 2012. CRUZ MEDINA, Juan Pablo. La Pintura de la Sagrada Familia. Un Manual de relaciones familiares en el mundo de la Santafé del siglo XVII. *Memoria y Sociedad*, 2014, vol.18. pp. 100-117.

³⁶ VILLALOBOS Acosta, María Constanza. *Artificios en un palacio celestial: Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.

fin de presentar el sistema de convenciones construidas para la sociedad neogranadina”³⁷.

Estudios en torno a la religiosidad y las prácticas religiosas neogranadinas.

Esta sección del balance reflexionaremos sobre los estudios concernientes a la religiosidad y prácticas religiosas neogranadinas. En esa dirección hallamos que en la historiografía colombiana son escasos los trabajos e investigaciones dedicados al abordaje de estas problemáticas. No obstante, se detecta que en los últimos años ha existido cierto interés por indagar respecto a las siguientes temáticas: la religiosidad oficial-popular y su relación con las prácticas religiosas y el milagro como manifestación de la religiosidad neogranadina.

El estudio de las prácticas religiosas católicas en el periodo colonial, a pesar de la importancia que ha ido ganando en las últimas décadas es un tema muy tardío, y sobre todo poco investigado en Colombia³⁸. El primer trabajo sistemático acerca de la religiosidad en Colombia fue realizado dentro de la Iglesia por el jesuita Eduardo Cárdenas en la década de los años 70, producto de su tesis doctoral editada en el año 2004. Esta investigación titulada “*Pueblo y religión en Colombia (1780-1820): estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española*”³⁹, define la religiosidad popular, como “el modo concreto como se vive la fe de la Iglesia originado en la institución eclesial por sus exigencias permanentes y esenciales, como las manifestaciones históricas accidentales que han sostenido y expresado la fe en formas culturales propias”⁴⁰. El extenso texto de Cárdenas se fundamenta en la descripción de una variedad fuentes primarias

³⁷ Ibid. pp. 22-23.

³⁸ MANTILLA RUIZ, Luis Carlos. Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015). Anuario de Historia de la Iglesia, 2016, vol. 25. p. 85.

³⁹ CÁRDENAS GUERRERO, Eduardo. Pueblo y religión en Colombia (1780-1820): estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española. Bogotá, Archivo Histórico Javeriano, 2004.

⁴⁰ Ibid. p. 37.

recolectadas en diversos archivos nacionales y del extranjero. En consecuencia, es un punto de partida para categorizar las diferentes expresiones religiosas del periodo colonial neogranadino.

El balance realizado demuestra que las investigaciones en torno a la religiosidad y las prácticas religiosas comienzan a tener acogida entre los historiadores profesionales desde mediados de la década del 90, época que coincide con las nuevas formas de hacer historia del hecho religioso en Colombia. Los primeros trabajos⁴¹ de esos años se hicieron bajo el influjo de métodos de otras ciencias sociales como la antropología y la sociología, al tiempo que se apoyaron en metodologías de las denominadas nueva historia social y nueva historia cultural⁴².

Bajo esta coyuntura sobresale la investigación de María del Pilar López sobre el oratorio en el espacio domestico de la ciudad de Santafé en los siglos XVII y XVIII⁴³. La autora, entiende el oratorio como un sitio “donde la gente se entregaba a sus devociones y ritos particulares” en concordancia con lo estipulado por la Iglesia Católica a partir del análisis de testamentos, devocionarios, entre otras fuentes para la comprensión de dicha problemática.

Por otro lado, Magdalena Vences, historiadora mexicana, también ha realizado aportes a la comprensión de la religiosidad y las prácticas religiosas del Nuevo Reino de Granada.

⁴¹ NAVARRETE, María Cristina, ÁLVAREZ, William. Prácticas religiosas de los negros en la colonia, Cartagena, Siglo XVII. Cali, Editorial Facultad de Humanidades, 1995. 174 p. JURADO, Juan Carlos. Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX. Procesos Históricos, 2004, vol. III, nro. 5, pp. 13-45.

⁴² Investigaciones más recientes han interpretado las fiestas religiosas como expresión cultural y medio de cohesión social en el periodo colonial. No se detienen a analizar la fiesta como elemento de expresión y manifestación de los sentires religiosos, este se hace de forma secundaria. Entre dichos trabajos hallamos: JIMÉNEZ MENESES, Orián y MONTROYA, Juan David (coords). Fiesta, Memoria y Nación. Ritos, Símbolos y Discursos, 1573-1830. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010. 251 p. JIMÉNEZ MENESES, Orián. Devoción, fiesta y poblamiento en las fronteras del Nuevo Reino de Granada, 1650-1800. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 2017, vol. 18, nro. 2, pp. 36-58. LARA ROMERO, Héctor. Fiestas y juegos en el reino de la Nueva Granada: siglos XVI-XVIII. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015. 323 p.

⁴³ LÓPEZ, María del Pilar. El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana en Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII. *Ensayos. Historia y Teoría del arte*, 2003, vol. 8, nro 8. pp. 159-226.

Sus trabajos⁴⁴ apuntan al estudio de la religiosidad popular y el culto a las vírgenes originarias latinoamericanas de Guadalupe (México), Chiquinquirá⁴⁵ (Colombia) y del Quinche (Ecuador), resaltando los elementos de identidad local que permiten “un acercamiento a la comprensión de la cultura cristiana católica barroca de la América hispana”. Vences intenta recuperar aquellos fragmentos de la historia de una tradición, prácticas⁴⁶ o modos de vivir la religión que se dieron con sus particularidades. Respecto al caso neogranadino concluye que la Virgen del Rosario de Chiquinquirá fue el núcleo de cohesión de una serie de sistemas de tipo económico, político y cultural propios de un territorio y de una región común⁴⁷, constituyéndose así en el eje sagrado y espacial de la construcción de identidad de los diversos grupos que se aglutinaron bajo su amparo⁴⁸.

Se debe mencionar también la investigación de maestría realizada por Carolina Abadía Quintero publicada por la Universidad del Valle. Abadía intenta explicar las dinámicas religiosas a partir del análisis de las prácticas religiosas, ligadas a las formas de religiosidad y sociabilidad, para entender los motivos que llevan a los sujetos a integrarse como devotos en el seno del catolicismo en el Cali de la primera mitad del siglo XVIII, partiendo del concepto de una de las definiciones existentes sobre la religiosidad popular⁴⁹. En el trabajo empírico de Abadía se destaca el análisis de 78 testamentos tomados del Archivo Histórico de Cali detectando los cambios en las cláusulas

⁴⁴ VENCES VIDAL, Magdalena. Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias. La unidad del ritual y la diversidad formal. *Latinoamérica*, 2009, nro. 49, pp. 97-126.

⁴⁵ La Virgen del Rosario de Chiquinquirá ha sido uno de los principales objetos de investigación por parte de esta historiadora mexicana. Véase: VENCES VIDAL, Magdalena. La Virgen de Chiquinquirá, Colombia. Afirmación dogmática y frente de identidad. México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2008. 239 p.

⁴⁶ Las prácticas religiosas que analiza son las rogativas, procesiones y peregrinaciones a santuarios locales para la veneración de las imágenes originarias. Prácticas que se reforzaron por el milagro y el reconocimiento de los favores concedidos lo que ayudo a afianzar la devoción particular por las diferentes advocaciones de la Virgen.

⁴⁷ SHEARS, Karen. Miracles and Memory: The Virgin of Chiquinquirá and her People in the Seventeenth-Century New Kingdom of Granada. Tesis de doctorado. University of Toronto, 2018.

⁴⁸ VENCES, Manifestaciones, Óp. Cit. pp.160-161.

⁴⁹ La autora define religiosidad popular como: oposición a la ortodoxia que se difunde desde la institucionalidad católica; hace referencia a lo que es contrario a la tradición institucional en términos ante todo religiosos. De esa manera la autora entenderá la religiosidad popular, como el conjunto de prácticas socio religiosas que está inmersa en la mentalidad colectiva que los sujetos coloniales construyeron. ABADÍA, De cómo salvar el alma, Óp. cit. p.

devocionales y los diversos grados de adscripción divina. Asimismo, las formas como cada uno de los testadores imaginaban su muerte y las prácticas de salvamento divino.

A su vez, destaca el libro, *La Novena del Niño Dios en Colombia: Historia de una devoción y tradición navideña de finales del siglo XVIII a nuestros días*. Este trabajo propone estudiar las novenas como una práctica propia de la religiosidad del periodo colonial. Los autores, logran concluir que la “Novena como una manifestación religiosa contemplo, cristalizó y dinamizó la relación con aquella realidad transcendental que implica un sentimiento de dependencia y plenitud ante lo que nos excede y a su vez nos es incomprensible. En sus inicios dilucidó una conducta religiosa domestica que significo para los sujetos una novedosa forma de culto mayoritariamente individualizado”⁵⁰.

Al hablar de expresiones de la religiosidad neogranadina es conveniente referirse a los estudios realizados sobre la temática de los milagros como resultado de las prácticas religiosas y devocionales. De ese modo, destaca el libro de Olga Acosta, “*Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*”. Acosta trata de esbozar los lineamientos generales para reconstruir el complejo andamiaje artístico que se generó y legitimó a partir del siglo XVII alrededor de la creencia en la capacidad de las imágenes marianas de realizar milagros, lo que justificaría la fuerte devoción por parte de la sociedad neogranadina⁵¹.

Por último, tomando como referencia el trabajo de Acosta, Lina Marcela Silva Ramírez⁵² ha tratado de abordar la dinámica de los milagros en el Nuevo Reino de Granada entre los siglos XVII y XVIII, analizando esta problemática como hechos sobrenaturales que

⁵⁰ BENAVIDES, Fabian y UNIGARRO, Daniel. *La Novena del Niño Dios en Colombia: Historia de una devoción y tradición navideña de finales del siglo XVIII a nuestros días*. Bogotá: Universidad Santo Tomas e Instituto de Estudios Socio-históricos Fray Alonso de Zamora, 2017. 283 p.

⁵¹ ACOSTA, Milagrosas imágenes marianas, Óp. cit. p.

⁵² SILVA RAMÍREZ, Lina Marcela. *Creer para ver. Instauración, apropiación e instrumentalización del milagro en el Nuevo Reino de Granada siglos XVII y XVIII*. Tesis de maestría. Universidad de Antioquia, 2014. Como resultado de la anterior tesis de maestría se encuentran los siguientes artículos: SILVA RAMÍREZ, Lina y GUTIÉRREZ AVENDAÑO, Jairo. Formas de apropiación material e inmaterial del milagro entre la población neogranadina, siglos XVI, XVII y XVIII. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 2016, vol. 24, nro.1, pp. 7-31. SILVA RAMÍREZ, Lina. Actos devocionales y enfermedad: encarnación del milagro en el nuevo reino de granada durante el siglo XVIII. *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 2017, nro. 54. pp. 113-125.

hacen parte de la sensibilidad religiosa de la sociedad neogranadina. Silva Ramírez concluye que los acontecimientos milagrosos posibilitaron la participación de comunidades religiosas y los pobladores como agentes de las creencias y devociones de la época colonial⁵³.

Estudios sobre conventos y clero secular como agentes y generadores de sentido religioso en el periodo colonial.

No son numerosos los estudios sobre conventos femeninos y masculinos como agentes y generadores de sentido religioso en el periodo colonial dentro de la historiografía colombiana⁵⁴. A pesar de ello, se hallaron dos trabajos que entre sus objetivos buscan analizar a los conventos desde esta óptica.

El primero realizado por Constanza Toquica, aborda la plurinacionalidad del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá dentro de la sociedad colonial. Una de las funciones principales del convento fue generar un imaginario religioso del espacio conventual, símbolo de existencia del más allá, en el ámbito de los imaginarios religiosos de la élite y del pueblo. Imaginarios influenciados por una cultura barroca que se expresaba a través

⁵³ SILVA RAMÍREZ, Lina Marcela y GUTIÉRREZ, Jaime. Creer para ver. Instauración del discurso milagroso entre la población del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI, XVII y XVIII. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2016, vol. 21, p. 207.

⁵⁴ Este balance solo hace referencia a los estudios que abordan los conventos como generadores de representaciones y expresiones religiosas en el periodo colonial. No obstante, es pertinente mencionar que en los últimos años se ha renovado el interés por parte de investigadoras colombianas por llenar vacíos en torno a los conventos femeninos en Colombia. Véase: HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Diana Paola. Historia de las comunidades religiosas femeninas en Colombia. Un balance Historiográfico. Memorias del XVIII Congreso Colombiano de Historia, 2017, vol. XVIII. BRIZUELA MOLINA, Sofia. ¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2017, vol. 22, nro. 2, pp. 165-192. BRIZUELA MOLINA, Sofia. El mayor escarnio que en esta tierra ha habido". Abuso de poder, persecución y Violencia en torno a la fundación del Carmelo de Santa Fe de Bogotá (1597-1608), *Fronteras De La Historia*, 2019, vol. 24, nro. 1, pp. 8-34.

de prácticas religiosas al interior de la iglesia conventual, en la fundación de cofradías y capellanías que aseguraban la salvación del alma⁵⁵.

La segunda investigación sobre conventos es la tesis doctoral de William Elvis Plata⁵⁶ quien estudia la interrelación existente entre la Iglesia Católica y la sociedad colombiana, vista desde el estudio de caso del “ciclo de vida” de la comunidad del convento dominico de Nuestra Señora del Rosario de Bogotá desde su fundación en el siglo XVI hasta la supresión de la comunidad en el siglo XIX. El texto de Plata en su segundo capítulo analiza la labor religiosa desarrollada por el convento. Afirmando que, “el convento se volvió un centro de promoción de representaciones religiosas y expresiones religiosas barrocas que, difundidas entre la población, contribuyeron al levantamiento del edificio religioso sobre el cual se basaba la sociedad colonial y que ayudó a moldear la cultura religiosa”,⁵⁷ a través de su apoyo a cofradías⁵⁸, monasterios de monjas, beaterios y a la Tercera Orden de Santo Domingo favoreciendo el establecimiento de una sociedad corporativa basada en alianzas⁵⁹.

También, se debe hacer mención del libro de Amanda Caicedo Osorio⁶⁰, el cual aborda la problemática de la construcción de la hegemonía religiosa a través de las estrategias

⁵⁵ TOQUICA, María Constanza. A falta de oro: linaje, crédito y salvación una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, Siglos XVII XVIII. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. 2008. 412 p.

⁵⁶ PLATA, Vida y muerte de un convento. Óp. cit.

⁵⁷ Ibid., p. 106.

⁵⁸ Las investigaciones en Colombia sobre cofradías del periodo colonial han sido escasas, centrándose en estudiar cómo se organizaban las cofradías social y económicamente en el Nuevo Reino de Granada. Los trabajos más destacados son:

WENDELL, Gary. Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay fraternities in a spanish american frontier society, 1600-1755. Tesis de doctorado. University of Winsconsin, 1973. SOTOMAYOR, María Lucía. Cofradías, Caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.

PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. El Cristo del humilladero de Pamplona de Indias (Siglos XVI-XX). Pamplona: Hergora impresores, 1994. 102 p.

FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. Nuestra Señora de las Angustias del Pueblo de Indios de Labateca. La doble cara de la Cofradía Colonial. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2001, vol. 6, nro. 1, pp. 455-483.

⁵⁹ PLATA, Vida y muerte de un convento. Óp. cit., p. 161.

⁶⁰ CAICEDO OSORIO, Amanda. Construyendo la hegemonía Religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, Siglo XVIII). Bogotá: Ediciones Uniandes, 2008. 274 p.

de mediación en la religión local, observando el papel del clero secular como agente mediador en la Diócesis de Popayán durante el siglo XVIII. La autora estudia algunas de las estrategias con las cuales los curas intentaron construir “una verdadera comunidad cristiana” por medio del impulso de expresiones de devoción a imágenes religiosas, la participación en cofradías y fiestas religiosas.

Reflexiones finales

Con esta aproximación bibliográfica se ha querido visibilizar y poner en discusión aquellos trabajos que hablan sobre la imagen religiosa como objeto de culto y devoción; los estudios en torno a la religiosidad y las prácticas religiosas; los conventos y el clero secular como agentes y generadores de sentido religioso en el periodo colonial. Así, es posible señalar que la historiografía colombiana en los últimos años se ha interesado en la comprensión de estos fenómenos. Sin embargo, aún existen vacíos que se deben llenar con más investigaciones de tipo regional. Ya que, si bien ciertos textos hablan del Nuevo Reino de Granada, solo se refieren al centro del territorio neogranadino, dejando de lado otros contextos territoriales.

Asimismo, logramos establecer que buena parte de la historiografía referenciada ha tratado de interpretar los discursos barrocos (ya sea por medio de imágenes de santos o escritos retóricos de la vida de estos) emitidos por la Iglesia o sus miembros como guías para la modelación de vidas y cuerpos individuales o sociales. Al margen del resultado, es necesario utilizar otros documentos que permitan determinar cuál era el imaginario que las imágenes ayudaron a construir en las vidas de los sujetos de la sociedad neogranadina. Igualmente, es de destacar, que los trabajos referenciados se encargaron de estudiar fuentes normativas de la Iglesia (Concilio de Trento) y sus interpretaciones locales que pretendían ser el manual del “deber ser” de las conductas religiosas en el Nuevo Reino de Granada.

En consecuencia, es importante resaltar la necesidad de estudiar las *expresiones religiosas*, pues estas configuran universos simbólicos y estructuras organizativas que

influyen en el rostro de la cultura y sociedad neogranadina. A su vez, resultaría interesante determinar qué tan cercanas estaban las prácticas y las representaciones religiosas “populares” de los ideales trazados por la institución eclesiástica.

Por otro lado, son casi inexistentes las investigaciones sobre la religiosidad del nororiente neogranadino. Allí es donde radica la importancia de nuestro trabajo. De ese modo, esta investigación busca llenar ese vacío, tratando de explicar y comprender las *representaciones y expresiones religiosas* que configuraron la *religiosidad local* de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Finalmente, dicho análisis permitirá reconocer la importancia del fenómeno religioso en Colombia desde el periodo colonial y así entender por qué aun hoy en día muchas de esas prácticas religiosas permanecen en el imaginario social. La intención es aportar a una perspectiva histórica más amplia y completa del hecho religioso en nuestro país, entendiendo que la religión es un “componente que hace parte, afecta e influye en la cultura y la sociedad”⁶¹.

MARCO CONCEPTUAL

El enfoque teórico de esta investigación se basó en la propuesta conceptual del sociólogo de la religión François Houtart quien entiende la religión o religiones como hechos sociales⁶². Por consiguiente, concibe a la religión católica como un *sistema religioso* que está en profunda interacción con la sociedad. Para Houtart todas las religiones están constituidas por sistemas de creencias, sistemas de expresiones, sistemas de ética y sistemas de organización. Tal constitución de la religión es la que produce sentido, es decir, una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo⁶³. En ese sentido, los conceptos de *representaciones religiosas*, *expresiones religiosas* y

⁶¹ PLATA, Vida y muerte de un convento. Óp. cit. p. 16.

⁶² HOUTART, François. Sociología de la religión. Plaza y Valdés Editores, Universidad Iberoamericana, México, 1992.

⁶³ Ibid. p. 36.

organización religiosa sirvieron como marco de análisis, explicación e interpretación de la religiosidad local en el nororiente neogranadino durante el siglo XVIII.

Básicamente, las *representaciones religiosas* son aquellas que los hombres hacen del mundo y de sí mismos, específicamente, las que hacen referencia a un mundo sobrenatural y de su relación con la divinidad. Así, estas representaciones constituyen la manera de construir la realidad en su mente. Por lo tanto, los seres humanos elaborarán prácticas que serán reflejo de las representaciones de su mundo, las cuales se denominan *expresiones religiosas*⁶⁴. Estas expresiones son los ritos, cultos, devociones y liturgias características de los sistemas religiosos. En las *expresiones religiosas* “el elemento afectivo desempeña el papel central porque significa una auto implicación, es decir, que el individuo y el grupo se involucren y se sientan involucrados por el acto, dándole sentido a esas prácticas”, utilizando elementos de la vida cotidiana que adquirirán otros sentidos o sentidos adicionales. Por consiguiente, la función de las expresiones no es la transmisión de un saber sino la reafirmación de un sentido. A partir de la repetición de actos simbólicos se conserva el mismo sentido: “es el símbolo de la continuidad de la vida y constituye un símbolo religioso porque se realiza en referencia con un sobrenatural”⁶⁵.

Asimismo, Houtart advierte que cuando un sistema de creencias, expresiones y roles tiene que reproducirse, se institucionalizan determinadas prácticas. Dicho proceso resulta necesario para su establecimiento y continuidad histórica. En el sistema religioso, una vez institucionalizadas las prácticas se crea resistencia al cambio. Así, existe una relación dialéctica entre las *representaciones* y *expresiones religiosas*, porque no se pueden expresar otras cosas no correspondientes a las creencias.

Partiendo de lo anterior, el concepto de *organización religiosa* fue pertinente para nuestro análisis, pues, se refiere al “conjunto estructurado de actores que ejercen un papel religioso específico con una base material y organizativa, que permite el funcionamiento

⁶⁴ Ibid. p. 28.

⁶⁵ Ibid. p. 83.

de un sistema religioso”⁶⁶. De este modo, la *organización religiosa* tiene varias funciones para el sistema religioso. La primera, es la *reproducción de representaciones religiosas*, la cual se entiende como la transmisión de creencias. La segunda, radica en la *producción de sentidos religiosos*, que comprende los cambios de significantes y significados sobre la divinidad, los dogmas, etc. La tercera función consiste en la *formalización de las formas expresivas religiosas*. Para el desarrollo de ellas son necesarios los elementos materiales (templos y objetos de culto, etc.) que permiten expresar la fe y ofrecen lugares para la auto implicación. En cuarto lugar, define las *normas de la ética religiosa*, que determinan los parámetros de comportamiento en relación con la moral, el pecado, entre otros.

Por último, la *organización religiosa* define la *vinculación* del sistema religioso con la sociedad por medio del *espacio social*. Este permite: 1) que el sistema religioso exista en la sociedad como una institución; 2) produce sentido sobrepasando las fronteras de la salvación individual; 3) posibilita la participación de la institución eclesiástica en la organización colectiva de la sociedad civil, a través de obras sociales, educativas y de caridad⁶⁷.

Junto a esta conceptualización, en el cuerpo del texto también se hace referencia a conceptos como *devoción*, *imagen devocional*, *religiosidad local*, *confesionalización* y *monarquía corporativa*. Los cuales fueron de utilidad para comprender las creencias y prácticas religiosas de Pamplona y el Socorro a lo largo del siglo XVIII.

LAS FUENTES DOCUMENTALES

Aproximarnos a un asunto tan complejo como son las *representaciones y expresiones religiosas* en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII, requirió la consulta de una gran variedad de fuentes históricas que fueron el soporte del análisis y los resultados obtenidos en esta investigación. Todo este acervo documental se encuentra en distintos

⁶⁶ Ibid. p. 20.

⁶⁷ Ibid. p. 127.

archivos de Bogotá, Pamplona, Socorro, San Gil y Bucaramanga. A la par, se revisaron documentos en los repositorios virtuales de bibliotecas de Colombia, España y México.

En ese sentido, en nuestro trabajo fueron de utilidad los textos de carácter teológico, devocional, doctrinal y normativos como los catecismos, las novenas, las recopilaciones de leyes y constituciones sinodales y provinciales hallados en los repositorios virtuales de la Biblioteca Nacional de Colombia, Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá- Colombia), Biblioteca Digital Hispánica (Biblioteca Nacional de España) y la Biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México⁶⁸. Esta documentación permitió acercarnos a las disposiciones institucionales sobre creencias y prácticas religiosas en torno a la devoción a imágenes religiosas emitidas por la Iglesia y la regulación de ellas por parte de la Corona española principalmente después del Concilio de Trento. Igualmente, en estas bibliotecas se consultaron obras de cronistas de la época ya que nos aportaron ricas descripciones de la vida cotidiana y religiosa de Pamplona y el Socorro.

Con el propósito de identificar y estudiar los elementos característicos de la religiosidad local del espacio y tiempo establecido, en esta investigación tomamos documentos del Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona y registros parroquiales de la parroquia de Nuestra Señora del Socorro y la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves (Pamplona), los cuales se encuentran disponibles para su consulta en rollos de microfilm en el Archivo Histórico Regional de la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga). Igualmente, abordamos una amplia documentación de la Sección Colonia del Archivo General de la Nación (Bogotá) en los fondos: cabildos, curas y obispos, fábrica de iglesias, historia eclesiástica, historia civil, miscelánea, policía, temporalidades y visitas.

Por último, se realizó la consulta del fondo protocolos notariales de la Notaria Primera de Pamplona, Notaria Primera del Socorro y la Notaria Primera de San Gil, donde localizamos 202 testamentos de Pamplona y 139 testamentos del Socorro elaborados en

⁶⁸ El Centro de Estudios de Historia de México Carso de la fundación Carlos Slim cuenta con una colección invaluable de obras impresas del periodo indiano, las cuales se encuentran disponibles a través de su repositorio virtual. El uso de estos textos se justifica en la medida que dan cuenta de las representaciones religiosas transmitidas por la Iglesia en los territorios indianos.

el siglo XVIII. Esta valiosa documentación, poco explorada por los investigadores de la región, ha posibilitado el estudio detallado de la recepción del mensaje católico, las devociones, las prácticas religiosas y las disposiciones para una buena muerte entre los fieles socorranos y pamploneses.

LA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

Esta investigación se inscribe dentro de la historia social y cultural de la religión. Para este enfoque historiográfico, la religión interesa en la medida que es un componente que hace parte, afecta e influye en la cultura y la sociedad. De ese modo, se entiende a la religión como un actor vivo que influye en la sociedad y, así mismo la sociedad influye en la religión⁶⁹. De este modo, esta corriente historiográfica nos aportó diferentes herramientas metodológicas para el desarrollo de los objetivos trazados. Igualmente, es pertinente mencionar que la lectura, análisis e interpretación de las fuentes se realizó con base en la historiografía hispanoamericana sobre el tema abordado y los conceptos de François Houtart sobre el *sistema religioso*.

La clasificación y sistematización de la información se realizó con el programa Microsoft Access, base de datos donde se elaboraron más de mil fichas analíticas teniendo en cuenta las diferentes categorías de análisis planteadas en un cuestionario. De esa manera, logramos contrastar las *representaciones religiosas* emitidas por la institución eclesiástica con las *representaciones religiosas* de los fieles, las cuales se expresaron en diversas prácticas religiosas en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

En primer lugar, examinamos la literatura teológica y normativa producida posteriormente a la finalización del Concilio de Trento, partiendo de las definiciones de *producción* y *formalización de representaciones religiosas*. De ese modo, en los decretos del Concilio de Trento, el Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos y la obra de

⁶⁹ PLATA, William Elvis. Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2019. p. 21.

algunos teólogos contrarreformistas⁷⁰, encontramos información clave para estudiar el sentido y significado dado por la Iglesia Católica a las *representaciones religiosas* en torno a la creencia en Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos, el purgatorio, los mandamientos y el deber ser del fiel cristiano. Igualmente, permitieron observar las disposiciones que normatizaban *expresiones religiosas* como la práctica de la oración, los sacramentos y correcto uso de las imágenes religiosas.

En segundo lugar, estudiamos la *formalización de las formas expresivas religiosas* teniendo en cuenta documentación normativa y reguladora, realizada por la Corona española y la institución eclesiástica neogranadina con el fin de estudiar los mecanismos utilizados para la transmisión de las creencias y las prácticas religiosas a nivel local. En ese sentido, fueron fundamentales la Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias y la Novísima Recopilación de las Leyes de España que nos permitieron comprender el papel asumido por la Corona en el patrocinio y administración de la Iglesia en los territorios indianos.

El punto anterior, se complementó con la revisión de los textos producidos a raíz del Segundo Sínodo Diocesano de Santafé (1606) y el Segundo Concilio Provincial de Santafé (1625). A partir de esta fuente, pudimos observar la interpretación e intento de aplicar los decretos del concilio Tridentino por parte de la autoridad eclesiástica local en relación con la debida enseñanza de la doctrina católica, la práctica de los sacramentos y las pautas para la celebración de las fiestas religiosas.

Ahora bien, la historiografía sugiere que la transmisión de *representaciones y expresiones religiosas* se logró a través de imágenes y la práctica de novenas. Para ello, consultamos una gran variedad de novenas, las cuales posibilitaron comprender el papel que jugaron las advocaciones religiosas en la religiosidad colonial, pues, en ellas se explicaba de manera sencilla la vida, virtudes y el beneficio del culto a los santos a la feligresía. Asimismo, las novenas evidencian toda una serie de prácticas religiosas que

⁷⁰ Nos referimos a la Vida y misterios de la gloriosa virgen María Nuestra Señora de Pedro Ribadeneyra S.J (1526-1611), El cristiano Virtuoso de Pedro del Mercado S.J. y la Historia de las imágenes y pinturas sagradas de Juan Molano (1533-1585).

debían ser realizadas por los fieles a modo de agradecimiento o para solicitar favores a la corte celestial ante las necesidades y adversidades de la vida cotidiana.

En tercer lugar, procedimos a identificar, describir y analizar las *expresiones religiosas* que conformaron la *religiosidad local* de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII, llegando a determinar que los mensajes transmitidos por la institución eclesiástica fueron recibidos e interpretados por los fieles, manifestándose en una serie de prácticas religiosas que en raras ocasiones se salieron del orden establecido por la jerarquía eclesiástica.

Así, por medio de la lectura de la crónica del sacerdote Basilio Vicente de Oviedo y la historia de la Iglesia de Pamplona por José de Jesús Acosta, establecimos que la *organización religiosa* (órdenes religiosas y clero secular) fue fundamental en la difusión de devociones y expresiones religiosas⁷¹. De igual manera, a través de los textos mencionados y de las visitas eclesiásticas registradas en los libros de bautismos de Pamplona y el Socorro, abordamos el rol del clero secular y su labor ministerial.

La *religiosidad local* y sus *expresiones religiosas* las estudiamos teniendo en cuenta las descripciones de los elementos materiales necesarios para la *formalización de las expresiones religiosas* como los templos y los objetos de culto. En consecuencia, los inventarios extraídos de los archivos parroquiales sirvieron para conocer cuáles eran los templos de ambas poblaciones, la distribución de las imágenes religiosas presentes en los altares para observar los cambios y permanencias en las devociones. A la par, varios expedientes de los fondos fábrica de iglesias, curas y obispos e historia eclesiástica del Archivo General de la Nación demuestran el constante mal estado de los templos y las peticiones de los fieles a la Real Audiencia para sus reparaciones. Igualmente, en nuestra búsqueda hallamos información acerca de la expulsión de los jesuitas de la ciudad Pamplona y de los conflictos suscitados por la repartición de sus bienes.

La lectura de los libros de cofradías facilitó determinar la existencia de estas organizaciones laicales y el papel que cumplieron en la promoción de las prácticas

⁷¹ DE OVIEDO, Basilio Vicente. Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada: manuscritos del siglo XVIII. Bogotá: Imprenta Nacional, 1930. 418 p. ACOSTA, José de Jesús. Historia de la iglesia en Pamplona siglos XVI, XVII y XVIII. Pamplona: Arquidiócesis de Nueva Pamplona, 2000. 219 p.

religiosas. El análisis se centró en el estudio de las constituciones de la Hermandad de San Pedro de la ciudad de Pamplona, en contrastar las expresiones religiosas de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Pamplona y la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en el Socorro, teniendo en cuenta las descripciones de las prácticas y cuantificando los gastos realizados en ellas. Además, estudiamos la composición social de las cofradías estableciendo que para el siglo XVIII en la mayoría de las cofradías existió interacción entre los diferentes grupos sociales.

De otro lado, entrecruzamos información dispersa en varios documentos referentes a quejas o solicitudes de autoridades civiles y eclesiásticas, para describir como se celebraban las fiestas religiosas y los motivos del llamado a rogativas, elementos esenciales que configuraron la *religiosidad local* de las dos poblaciones estudiadas.

En cuarto lugar, logramos aproximarnos a las *representaciones y expresiones religiosas* de los fieles, a través del abordaje sistemático, serial y comparativo de 202 testamentos de Pamplona y 139 testamentos del Socorro elaborados durante el XVIII. Esta fuente permitió verificar el grado de apropiación e interpretación de los mensajes transmitidos a la feligresía por la institución eclesiástica, porque, evidencian los elementos que conformaron la *religiosidad local* de ambas poblaciones como: las creencias, las devociones, la esperanza de salvar el alma, la materialidad religiosa (posesión de imágenes religiosas), obras piadosas, prácticas funerarias y la pertenencia a cofradías.

En un primer momento, se construyó una base de datos cuantitativa de tipo social donde logramos establecer quienes fueron los testadores teniendo en cuenta variables como el sexo, el lugar de nacimiento, la vecindad, la condición social y el oficio de cada testador. Los resultados de este análisis demuestran que el acto de testar era ejercido por personajes de condiciones sociales y económicas favorables, siendo en su mayoría hombres.

En un segundo momento, analizamos las cláusulas devocionales de los testamentos apoyándonos en la metodología empleada por Carolina Abadía en su estudio testamental

de la primera mitad del siglo XVIII en Santiago de Cali⁷². La información recopilada de dichas cláusulas permitió observar los cambios de las cláusulas introductorias de los testamentos. Además, logramos aproximarnos a la apropiación e interpretación que los fieles hicieron acerca de los misterios y dogmas del catolicismo, específicamente las *representaciones religiosas* en torno a Dios, Jesucristo, la Virgen María y los santos. Asimismo, la cláusula devocional consigna las preocupaciones sobre la salvación del alma, permitiendo realizar un análisis cuantitativo de las advocaciones religiosas intercesoras elegidas por los testadores.

En un tercer momento, procedimos a contabilizar las advocaciones religiosas nombradas en los testamentos⁷³, logrando establecer cuáles fueron las devociones propagadas y las más populares en Pamplona y el Socorro durante el periodo estudiado. Este análisis permitió observar la asimilación del culto a devociones impulsadas por el clero secular, las órdenes religiosas y las cofradías.

Por último, los testamentos también facilitaron estudiar las *expresiones religiosas* que caracterizaron la *religiosidad local* de Pamplona y el Socorro. Así, se contabilizó el número de testadores que pertenecieron a cofradías, quienes describen sus funciones en ellas y en la organización de fiestas religiosas. Igualmente, cuantificamos y analizamos prácticas piadosas como el pago de mandas forzosas, la donación a cofradías e imágenes religiosas de bienes materiales. Además, empleamos el mismo método para determinar cuáles fueron las disposiciones funerarias estipuladas por los testadores, siendo relevantes para este trabajo la elección de las mortajas, el lugar de sepultura y la forma del entierro.

A través de la metodología expuesta, logramos comprender y elaborar una explicación de los significados, sentidos y lógicas de transmisión y recepción de prácticas religiosas en torno a la devoción a imágenes religiosas católicas en dos poblaciones del nororiente neogranadino durante el siglo XVIII.

⁷² ABADÍA De cómo salvar el alma. Óp. cit.

⁷³ Las devociones las contabilizamos teniendo en cuenta la mención de imágenes religiosas, advocaciones intercesoras y la petición de misas donde se especifica la advocación religiosa.

ESTRUCTURA DEL TRABAJO

El cuerpo de este texto se divide en cuatro capítulos ordenados según la metodología de trabajo presentada. Así el primer capítulo, concentra su interés en estudiar el significado de las principales representaciones religiosas emitidas por la Iglesia católica en torno a Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos, la salvación del alma y otros dogmas reafirmados por el Concilio de Trento como consecuencia de los cuestionamientos de los reformadores protestantes. Igualmente, se abordan disposiciones sobre el deber ser del cristiano examinando el ideal sobre la puesta en práctica de la oración y los sacramentos.

El segundo capítulo, se propone explicar el modelo de *representaciones y expresiones religiosas* planteado por la Corona española y la institución eclesiástica neogranadina, a partir del análisis de la normatividad referente al corpus de creencias y prácticas religiosas establecido en las Leyes de Indias y en los concilios celebrados en el Nuevo Reino de Granada. Por otra parte, se examinan las representaciones y expresiones religiosas transmitidas en novenas que circularon dentro de los territorios indianos, reflexionando acerca de la importancia de su uso en la difusión de la doctrina católica y en el incentivo de otras prácticas religiosas.

El tercer capítulo, analiza las *expresiones religiosas* que configuraron la *religiosidad local* de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII. De ese modo, contextualiza y establece la influencia de las órdenes religiosas y el clero secular en la difusión de prácticas religiosas. Luego, se describen algunos aspectos de los templos de ambas poblaciones, teniendo en cuenta que en ellos se reunía la mayor parte de las formas expresivas religiosas. Además, se estudian cofradías de Pamplona y el Socorro apuntando al análisis de sus prácticas religiosas y de los gastos que estas conllevaban.

El cuarto capítulo, está dedicado al análisis de testamentos para estudiar la recepción e interpretación de las *representaciones y expresiones religiosas* por parte de los fieles de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII. Así, desde un abordaje cualitativo y cuantitativo se exponen elementos que caracterizaron a la religiosidad local de ambas

poblaciones, como el credo, las devociones, la esperanza del salvar el alma, la materialidad religiosa, los vínculos con las órdenes religiosas, la pertenencia a cofradías, las obras piadosas y las prácticas fúnebres.

CAPÍTULO 1: “¿EN QUÉ DEBEMOS CREER?” REPRESENTACIONES RELIGIOSAS EMITIDAS POR EL CATOLICISMO DE LA CONTRARREFORMA.

1.1. Una iglesia cuestionada y en crisis: efectos de la Reforma Protestante en el catolicismo.

Entrada la modernidad, la Iglesia católica se encontraba en crisis debido a los cuestionamientos de sus aspectos doctrinales, teológicos y morales, dificultades acarreadas desde el periodo que la historiografía ha llamado “época de la Cristiandad”⁷⁴. Fue el 31 de octubre de 1517 que el fraile agustino Martín Lutero (1483-1546) clavaba en la puerta del castillo de aquella ciudad un papel con 95 tesis que rechazaban las indulgencias. Como sabemos, las indulgencias eran documentos que ofrecían la conmutación de penitencias mediante el pago de cierta cantidad de dinero. Por ello Lutero no quería crear un cisma en la Iglesia Católica, pues las propuestas luteranas, según Geoffrey Elton, no implicaban doctrinas revolucionarias y tampoco fueron las primeras en abrir debates. Sin embargo, para los protestantes los cuestionamientos de Lutero son los que marcan el fin de la iglesia medieval⁷⁵.

Partiendo del estudio de Soledad Gómez, encontramos que la Iglesia fue cuestionada por parte de los protestantes debido a: 1) su organización eclesiástica con una fuerte decadencia del prestigio papal; 2) había una pérdida de la autoridad política, administrativa y económica de la Iglesia pese a su gran riqueza acumulada en la Edad Media; 3) un aumento y acumulación de beneficios en una misma persona junto al absentismo de los oficios/beneficios, llegando a la cesión hereditaria; 4) inmoralidad de los clérigos y la jerarquía eclesiástica (simonía, sodomía, concubinato, nepotismo); 5) la

⁷⁴ La época de la Cristiandad en el seno de la Iglesia Católica se puede definir como el periodo donde se dieron acontecimientos relevantes como: el cisma de Oriente (1054), el comienzo de las Cruzadas (1088-1099) y la Reforma Gregoriana (1073-1085). De acuerdo con José Orlandis, “La Reforma Gregoriana, renovó el prestigio del Pontificado y promovió la centralización romana; la restauración de la disciplina eclesiástica y la unificación litúrgica”. Véase: ORLANDIS, José. Historia de las instituciones de la Iglesia Católica: cuestiones fundamentales. Pamplona: EUNSA, 2004. pp. 78-79.

⁷⁵ ELTON, G.R. La Europa de la Reforma 1517-1559. Siglo XXI de España Editores, S.A., 2016. p. 17.

relajación del clero (inobservancia de reglas y Constituciones); 6) una deficiente instrucción religiosa por parte de los clérigos a los fieles; 7) separación entre el clero y los laicos a pesar de la fuerte religiosidad popular; 8) negocio de las indulgencias y las reliquias; 9) la mundanidad de los papas; 10) la aparición de diversos grupos heréticos⁷⁶.

En consecuencia, los protestantes atacaron diversos temas en materia institucional, dogmática y de la liturgia del catolicismo. Los ataques más directos tuvieron que ver con la salvación del alma, la práctica de los sacramentos – especialmente al de la eucaristía– y el culto a los santos e imágenes sagradas. Respecto a lo último, el protestantismo fue un movimiento iconoclasta que consideraba que la palabra tenía prioridad sobre la imagen, colocando a la primera del lado de la razón y a la segunda en el de la superstición⁷⁷.

Esos ataques se sustentaban en dos principios fundamentales de la teología luterana: el principio de *exclusividad* y el principio de *pasividad*. “El primero se puede expresar con la palabra solamente que significaría la centralidad de Cristo y su acción salvífica, sin mediaciones humanas de ningún tipo”⁷⁸; el segundo de <<*pasividad*>> donde el “hombre permanece totalmente pasivo ante la acción salvadora de Dios en su alma. Ninguna acción o realidad creada, humana, por tanto, tiene eficacia salvadora”⁷⁹. En ese sentido, hallamos un sistema religioso que propugnaba el individualismo, centrándose en aspectos morales y una ética rigurosa.

1.2 “En defensa de la verdadera religión”: El Concilio de Trento (1545-1563)

Ante este nuevo paradigma, la Iglesia católica seriamente debilitada, debía responder de forma categórica a la “herejía” protestante con una vasta operación de renovación

⁷⁶ GÓMEZ NAVARRO, Soledad. La eucaristía en el corazón del siglo XVI. *Hispania Sacra*, 2006, vol. 118, pp. 491-492.

⁷⁷ VON WOBESER, AGUILAR & MERLO. Óp. cit., p. 49.

⁷⁸ BELDA PLANS, Juan. Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural Hipogrifo. *Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2019, vol. 7, nro. 2. p. 11.

⁷⁹ *Ibid.* p. 11.

organizativa y fortalecimiento ideológico a través de un urgente esfuerzo de clarificación doctrinal⁸⁰. Por esta razón, el 13 de diciembre de 1545 da inicio el Concilio de Trento⁸¹, el decimonono de la Iglesia católica, “testigo de cuatro papados, tres periodos sucesivos, aunque interrumpidos de trabajos por motivos bélicos, sanitarios y sobre todo intelectuales”⁸². Su convocatoria no fue fácil, debido a razones políticas por parte del emperador Carlos V, quien deseaba rehacer en todo occidente la unidad cristiana rota por el protestantismo, objetivo que no prosperó, pues el papado buscó asegurar la unidad de la fe católica y el análisis de problemas doctrinales. Este concilio constó de tres etapas (1545- 1546; 1551-1552 y 1562- 1563) empleando una metodología que giraba en torno a tres elementos:

Primero, los teólogos conciliares sin derecho a voto preparaban los textos dogmáticos en las reuniones de teólogos. En la mayoría de los casos tomaron como punto de partida tesis de los reformadores, a veces, extraídas de su contexto. En segundo lugar, los proyectos eran presentados por los legados papales a los padres conciliares con derecho a voto en las reuniones plenarias para que se trataran y votasen. En base a las modificaciones propuestas, los textos eran reformulados en las comisiones creadas a ese propósito y se votaban hasta que se producía una mayoría. En tercer lugar, y finalmente, los cánones y decretos doctrinales y de reforma eran publicados en las sesiones solemnes⁸³.

Por consiguiente, los hitos más notorios de Trento fueron la definición y reafirmación de doctrinas sobre la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica (canon bíblico, exégesis e interpretación, etc.), sobre el pecado original, y los siete sacramentos. De igual forma, realizaron reformas en materia eclesiástica como el papel de los obispos, la administración de las diócesis y la creación de seminarios diocesanos⁸⁴. Tal fue el alcance de Trento que no fue necesaria la organización de otro concilio hasta tres siglos después,

⁸⁰ ARCURI, Andrea. Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania Sacra*, 2019, vol. 71, nro. 143. pp. 116.

⁸¹ El Concilio es una institución que ocupa un lugar eminente en la historia de la Iglesia, desde mediados del siglo I de la Era Cristiana. El concilio asume la legítima representación del Orbe cristiano. Como expone José Orlandis, en el primer milenio se reunieron ocho concilios en su mayoría celebrados en Oriente tratando temas como la formulación del Dogma Trinitario (Concilio de Nicea, 325), la divinidad del Espíritu Santo (Constantinopla, 381), los cuatro siguientes se ocuparon de cuestiones cristológicas. Los dos últimos respondieron a circunstancias históricas, resaltando el II de Nicea (787) donde se formula la doctrina sobre el culto a las imágenes. A partir del siglo XI en la “época de la Cristiandad” los concilios Latarenses (I, II y III) se condena la “herejía”, extendida en el sur de Francia, regulando la elección pontificia. El IV de Letrán fue importante debido al interés teológico referente a la doctrina de la transubstanciación eucarística. ORLANDIS. Óp. cit. pp. 75-81.

⁸² GÓMEZ NAVARRO. Óp. cit. p, 93.

⁸³ Ibid. 495.

⁸⁴ BELDA. Óp. cit. p. 341.

su influencia y recepción sobre los decretos de la fe constituyeron la base para la formación de una identidad católica que influiría en los reinos católicos, especialmente en España.

1.3 La Iglesia Católica como productora y emisora de representaciones religiosas

Dados los anteriores antecedentes nos preguntamos, ¿Cuáles fueron las representaciones emitidas por la iglesia católica a partir del Concilio de Trento? ¿Qué debían aprender y apropiarse los fieles?

La Iglesia como generadora de las representaciones que los hombres hacen de su mundo y de un sobrenatural, se encargó de la *producción de sentidos religiosos*. Siendo así, luego de Trento sería importante *la reproducción de representaciones* las cuales afirmaban las diversas creencias que conformaron al catolicismo a lo largo de su historia. Así, lo estipulado por el concilio, se transmitió por medio de un catecismo para párrocos, una nueva edición de la Biblia Vulgata, un nuevo Misal y Breviario, entre otros textos teológicos.

Este capítulo tiene como base el “Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos” ordenado por el papa san Pío V en 1566. El objetivo de este catecismo era fomentar la predicación “palabra divina”, que saliera de la Iglesia y los “fieles sean apoyados y fortalecidos con una doctrina sana e incorrupta”, esto último en ataque directo al protestantismo considerado como el corruptor de las almas cristianas al “derramar errores” y “trastornar” la fe católica.

Para los padres de Trento fue pertinente la realización del catecismo ante la pobre formación de buena parte de sus servidores en “controversias dificultosas de la teología”, siendo precisamente una de las cuestiones que el catecismo quería solventar. De ese modo, intentaron instruir a los párrocos, sacerdotes y curas de almas, en el conocimiento de aquellas cosas propias de su ministerio y “en los rudimentos de la fe, por el cual se

debiesen arreglar todos los que ejercen en las iglesias el cargo de legitimo pastor y maestro”⁸⁵.

El catecismo se dividía en cuatro partes esenciales de la doctrina católica:

- 1) El Credo: Encierra el conocimiento sobre Dios, la creación, el gobierno del mundo, la redención del linaje humano y los premios a los buenos o el castigo a los malos.
- 2) Los Sacramentos: Son necesarios como instrumentos para obtener la gracia divina.
- 3) El Decálogo (Los diez mandamientos): Son las leyes o mandamientos de Dios, cuyo fin es la caridad.
- 4) La oración del Padre Nuestro: Es la oración donde los hombres pueden desear, esperar y pedir provechosamente.

En orden a “que todos sintiesen, y dijese una misma cosa, y no hubiera cisma, ni división alguna”⁸⁶, el catecismo en su primera parte expone los 12 artículos del Credo, los cuales son las fórmulas de la fe cristiana. En ese sentido, la primera parte del catecismo es útil para exponer la representación religiosa emitida sobre Dios, Cristo, la Virgen María, los santos, los sacramentos, los diez mandamientos, y la oración.

Para teólogos como Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) de la lista de representaciones religiosas que vamos a estudiar hay tres que son finitas “pero de infinita grandeza” y que de cierta manera van a sustentar la creencia en el catolicismo.

⁸⁵ Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pio V. Traducido en Lengua Castellana por el P. Fr. Agustín Zorita religioso dominico, según la impresión que de orden del papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761. En Valencia: por Don Benito Monfort. 1782

⁸⁶ Ibid. p. 8.

1.3.1 Dios “todo poderoso, creador del cielo y la tierra”. La representación sobre Dios legitimada por Trento lo define como un ser todo poderoso. Por ello, los católicos lo conciben como un Dios único, atribuyéndole “suma perfección, y bondad, es imposible que se halle en muchos, lo que es sumamente cabal y perfecto”⁸⁷. Por tanto, niega la existencia de varios dioses, discurso empleado en la lucha contra las religiones paganas en Europa como en América.

De otro lado, la representación de Dios es la de ser el creador de todo. Ya que Dios creó de la nada el Cielo, y la Tierra, y todas las cosas, y “después de creadas las mantiene, y gobierna”, al mismo tiempo, tenía la capacidad de aniquilarlo todo. Dichas cuestiones para la Iglesia no podían estar fuera del entendimiento humano, lo que Houtart define como un sobrenatural.

Para la institución eclesiástica era importante dejar clara la diferencia entre la naturaleza perfecta de Dios y la imperfecta de los hombres. Siguiendo el catecismo, Dios no podía mentir, engañar, o ser engañado, pecar o ignorar alguna cosa, ya que estas acciones corresponden a seres de naturaleza cuyos actos son imperfectos, por ello, los hombres están muy lejos de él, en cuanto dichas acciones no corresponden a la perfección de su esencia.

Igualmente, la representación religiosa emitida sobre Dios contiene el misterio de la Santísima Trinidad, el cual generó diversos debates teológicos por su definición: Dios es tres personas, pero solo una esencia (Padre, Hijo y Espíritu Santo). El catecismo explica que, se debe creer en una sola esencia de la Divinidad, no en una persona sola, sino en distinción de personas. “Porque tres son las personas en Dios, la del Padre, que de ninguno procede, la del Hijo, que ante todos los siglos es engendrado por el Padre, y la del Espíritu Santo, que asimismo procede ab aeterno del Padre, y del Hijo”⁸⁸.

Por otra parte, la Iglesia emitió una representación sobre el temor de Dios, visible en varios de los textos que estudiamos para esta investigación. Así, el temor es un medio

⁸⁷ Ibid. p. 12.

⁸⁸ Ibid. p. 13.

“necesario para que uno alcance su fin” este es: la salvación del alma, en consecuencia, el hombre que teme a Dios “es el que huye de los pecados”⁸⁹.

Como podemos observar, el temor de Dios se relaciona con cometer pecados y la salvación del alma. La iglesia tenía claro que los hombres eran de naturaleza “caduca y frágil”, así los hombres temían caer en pecado. Estos pecados incluían los recientes como los pasados “porque Dios los ha de castigar y mucho más, porque son ofensas a un Dios tan bueno, de un padre tan amoroso”⁹⁰. Con esta representación la institución eclesiástica pretendió que los fieles ganaran indulgencias para que Dios no los aprisionara en el Purgatorio.

1.3.2 Jesucristo: “Nuestro Señor”. ¿Y la representación de Jesucristo? De acuerdo con el catecismo, son tres las representaciones centrales de Cristo: el de Redentor, el de Patrono y el de Juez. Sobre su nombre menciona que Jesús quiere decir salvador, nombre de aquel que es Dios y hombre. Al nombre de Jesús, se añadió el de Cristo, el cual significa ungido.

De acuerdo con lo anterior, el discurso manejado sobre Cristo hace referencia a su doble naturaleza: divina y humana. Se le consideraba “todopoderoso, eterno e inmenso” por corresponder a su naturaleza divina. En cuanto a su naturaleza humana, el catecismo menciona que “padeció, murió y resucitó”. Por ello, a Cristo se le otorga el adjetivo de “Nuestro Señor”, por haber sido el Redentor y liberar los pecados de los hombres⁹¹.

Para teólogos como Pedro de Ribadeneyra (1526-1611), la figura de Cristo era de carácter finito, pero también de infinita grandeza. Esta afirmación la realiza debido a la humanidad de Cristo, no obstante, al estar unida “en una misma persona con unión

⁸⁹ MERCADO, Pedro de. El cristiano virtuoso: con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad. Madrid: Joseph Fernández de Buendía a costa de Lorenzo Ibarra, 1673. p. 49.

⁹⁰ Ibid. p. 50.

⁹¹ Ibid. p. 25.

hipostática con la divinidad, es de infinita dignidad, y no se puede decir que Cristo es pura criatura”⁹².

En consecuencia, la Iglesia instaba a los párrocos a renovar en los fieles la memoria sobre la Pasión de Cristo, a fin de que estos tuvieran entendidos “los pasos principales del misterio que parecen más necesarios para confirmar la verdad de nuestra fe y la religión cristiana”⁹³. En especial hacía referencia al de la Cruz, porque el fiel apenas puede comprender que su salvación proviene de la crucifixión y de “aquel que murió en la cruz”. En ese sentido, los párrocos insistirían en las penas padecidas por Cristo en cuerpo y alma. Así, observamos un sistema religioso que buscó exaltar las emociones con narraciones de sucesos como los tormentos que recibió Cristo en su Pasión, elemento clave para la religiosidad vivenciada en la época.

Ahora bien, ¿Qué sentido tenía para el fiel conocer estos principios? Menciona el catecismo que de la Pasión de Cristo existen provechos y beneficios y el más importante concierne a la liberación del pecado, “como dice San Juan: Nos amó y nos lavó de nuestros pecados en su sangre... os hizo vivir consigo perdonándoos todos vuestros delitos, borrando la Escritura del decreto u estaba contra nosotros, y la quitó de en medio, clavándola en la Cruz”⁹⁴.

De la Pasión exaltaban otros beneficios: “la paciencia, la humildad, la caridad excesiva, la mansedumbre, la obediencia, y la suma constancia de ánimo no solamente en sufrir dolores por la justicia, sino también en padecer la muerte...”⁹⁵. La debida práctica de tales virtudes permitiría al fiel algún día ser digno de estar en gracia y misericordia, ser partícipe del reino y la gloria celestial.

Otra de las representaciones en torno a Cristo, se encuentra en la resurrección y su papel de juez. Los fieles debían comprender que resucitó por su propia virtud y poder, “porque ni lo permite la naturaleza, ni a hombre ninguno fue jamás concedido poder por su virtud

⁹² RIBADENEYRA, Pedro de. Vida y misterios de la gloriosa Virgen María Nuestra Señora. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 1879. p. 350

⁹³ Ibid. p. 33.

⁹⁴ Ibid. pp. 38-39.

⁹⁵ Ibid. p.40.

restituirse a sí mismo de la muerte a la vida. Esto está reservado únicamente al poder de Dios⁹⁶. Luego de su resurrección, “subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre” y, desde allí “ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos” a la hora del juicio final.

1.3.3 Madre de Dios: La Virgen María. Acerca de la Virgen María es poco lo que el concilio de Trento y el catecismo exponen. Fueron centralmente los teólogos de aquella época quienes emitieron las representaciones sobre María. Desde la oficialidad el catecismo hacía referencia a la concepción de Cristo en María por medio del Espíritu Santo y su papel como Madre de Dios. El papel de María es pues importante para la Encarnación de Cristo, este misterio establecido en el Concilio de Constantinopla afirma: “Que por nosotros los hombres, y por nuestra salud bajó de los Cielos, y encarnó por virtud del Espíritu Santo de Santa María Virgen, y se hizo hombre”⁹⁷. Así, se proclama a la Virgen María como Madre verdadera de Dios, de donde se formó el cuerpo de Cristo de su sangre, sin obra de algún varón. Por ello, se debía considerar a María como siempre Virgen, al no haberse tocado su integridad por virtud del Espíritu Santo, quien la asistió en la Concepción y parto de su Hijo, dándole fecundidad y conservando perpetua virginidad.

María, por otra parte, es considerada como la segunda Eva. ¿Por qué? Porque María al creer en el mensaje del ángel Gabriel, “vino sobre los hombres por la bondad de Dios la bendición y la vida”, al contrario de Eva quien creyó en la serpiente introduciendo en el linaje humano la maldición y la muerte. En síntesis, para la Iglesia por medio de Eva, la humanidad nació de la ira y por María los fieles recibieron a Cristo por quien renacen en la gracia.

Como se observa, la representación religiosa emitida por parte de la institución eclesiástica sobre María es limitada. Inferimos que esto se debe a la poca mención sobre

⁹⁶ Ibid., p. 43.

⁹⁷ Ibid., p. 27.

ella en los evangelios donde su relevancia es secundaria. Como explican Anne Baring y Jules Cashford, “María es el receptáculo inviolado para la *palabra* sagrada de Dios... su carácter, en la medida en que le es otorgado uno, es modelo de amorosa obediencia hacia algo que está por encima de ella”⁹⁸. Además, posee una fuente propia de fortaleza, “es reflexiva, y en las ocasiones en que la divinidad de su hijo es revelada, <<guarda>> lo que ve en su corazón y medita sobre ello. Como cualquier madre, ve más allá de su hijo y se hace cargo de su crecimiento; pero en todas estas cosas es simplemente la madre de Jesús”⁹⁹. Las otras imágenes que conocemos sobre la Virgen fueron un constructo otorgado a lo largo de la historia. Tales representaciones serán adoptadas por los fieles a través de otros escritos teológicos, sin ceñirse necesariamente al discurso emitido desde Roma, sin embargo, serán aceptadas por la oficialidad como se observa en el culto al diverso número de advocaciones marianas.

Por su parte, los teólogos elaboraron un aparato discursivo convincente con relación a la figura de la Virgen María. Destaca la obra del Jesuita Pedro de Ribadeneyra *Vida y misterios de la gloriosa Virgen María Nuestra Señora*, en una composición literaria sencilla este teólogo explica los misterios de la vida de la Virgen María. En la obra del teólogo español hallamos una descripción del aspecto físico de la Virgen María, modelo que será usado para la iconografía mariana producida y que los fieles verían en diversos espacios como las iglesias. Para Ribadeneyra, la virgen fue una mujer de estatura mediana y de color de piel trigueño. Continúa la descripción mencionando, “el cabello rubio y de color oro, los ojos vivos y las niñetas de ellos un poco coloradas, las cejas arqueadas, negras y graciosas, la nariz un poco larga, los labios hermosos y de mucha suavidad al hablar, el rostro más largo que redondo, las manos y dedos largos, su aspecto grave y modesto, sin ningún género de fausto, ni melindres, ni afectación, sino sencillo y humilde...”¹⁰⁰ Al mismo tiempo, da detalles de la personalidad de María al afirmar que, “era muy mansa, muy compuesta y recatada; no iracunda, ni risueña, ni libre en el

⁹⁸ BARING, Anne y CASHFORD, Jules. El mito de la Diosa Evolución de una Imagen. México: FCE, 2005. p. 622.

⁹⁹ Ibid. p. 621.

¹⁰⁰ Ribadeneyra. Óp. cit. p. 30.

hablar”¹⁰¹. Parte de esta descripción de la virgen hecha por el teólogo jesuita, se basa en la pintura (figura 1) que se encuentra en la Basílica de Santa María la Mayor (Roma) el cual menciona fue, “pintado por San Lucas, viviendo la virgen...en el cual se echan de ver las facciones de la virgen, y cuanto se parecía la madre a su hijo”¹⁰².

Figura 1. Icono de la salus populi romani



Fuente: ACIPRENSA. [Sitio web]. La historia del icono de la Virgen al que rezó el Papa por el fin del coronavirus. [Consulta: el 12 de marzo del 2023]. Disponible en: <https://www.aciprensa.com/noticias/68483/la-historia-del-icono-de-la-virgen-al-que-rezo-el-papa-por-el-fin-del-coronavirus>

Para la Iglesia, la Virgen María jugó un papel central: era la protectora y abogada de los fieles para la salvación del alma. Afirma Ribadeneyra,

en el cielo está sin duda en cuerpo y alma nuestra madre, y allí está nuestra abogada y nuestra reina, alegrando con su vista todas aquellas jerarquías de los ángeles y a todos los cortesanos y moradores del cielo, e intercediendo por nosotros, y como fiel depositaria y dispensadora universal de todos los

¹⁰¹ Ibid. p. 30.

¹⁰² Ibid. p. 30.

tesoros y gracias de Dios, repartiendo a ellas a los fieles y con más larga mano a los que con mayor cuidado la sirven, y con más particular devoción se le encomiendan; porque ella es el cuello, por el cual nuestra cabeza, que es su benditísimo hijo, influye en el cuerpo de su Iglesia todo el sentimiento y movimiento espiritual con que ella vive y se conserva¹⁰³.

De esta forma, María es la mediadora más efectiva ante Cristo, quien “es único medianero entre nosotros y el Padre eterno”¹⁰⁴. Así, afirmaba Ribadeneyra, se debía tener particular devoción y acudir a ella, “tomarla por abogada y patrona, imitar sus virtudes porque es madre de misericordia y ninguno espero en ella y quedó confuso”¹⁰⁵. Debido a su papel de mediadora y protectora la Virgen María daba tranquilidad a sus devotos. Para Ribadeneyra, los pecadores que tenían la confianza de salir del pecado sabían que tenían “por abogada a la que venció todo el pecado”. Por otra parte, la Iglesia emitió la representación de María como la puerta del cielo, “porque todos los que entran en el cielo entran por María como por intercesora...”¹⁰⁶.

No podemos dejar de mencionar, la representación de la Virgen como protectora de los fieles en los peligros, en las angustias y demás adversidades. Cuando los devotos estuvieren en alguna de estas situaciones mencionaban los teólogos “piensa en María, llama a María. No se aparte de tu boca, no se aparte de tu corazón”¹⁰⁷.

1.3.4 Los Santos. La creencia y culto a los santos fue uno de los puntos de la sesión XXV¹⁰⁸ del Concilio de Trento donde la Iglesia afirmó la invocación e intercesión de ellos. Ordena a los clérigos instruir a los fieles sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según costumbre de la Iglesia Católica. El decreto pretendía enseñar a los fieles que, “los santos que reinan juntamente con Cristo ruegan a Dios por los hombres”. Asimismo, era “bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los

¹⁰³ Ribadeneyra. Óp. cit. p. 31.

¹⁰⁴ Ibid. p. 33.

¹⁰⁵ Ibid. p. 33.

¹⁰⁶ Ibid. pp. 59-60.

¹⁰⁷ Ibid. p. 34.

¹⁰⁸ La sesión XXV fue la última sesión llevada a cabo por el Concilio de Trento entre el 3 y 4 de diciembre de 1564.

beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro señor, que es solo nuestro redentor y salvador”¹⁰⁹.

Así, por decreto la Iglesia promovería el culto y veneración de las reliquias e imágenes de los santos en respuesta a los ataques del bando protestante, quienes se diferenciaron en su mayoría por ser un movimiento iconoclasta. Ejemplo de ello, son los escritos de Calvino, donde señalaba que de la adoración de los santos se cometían errores y se envilecía el espíritu. Para este reformador, “la imagen era un libro de ignorantes que embrutecía y llevaba a la devoción desenfrenada por parte de los fieles, como los hombres piensan que ven a Dios en las imágenes, lo adoran también en ellas... habiendo fijado sus ojos y sus sentidos en ellas se embrutecen... como si estuviese en ellas encerrada alguna divinidad”¹¹⁰. Tal posición de los teólogos protestantes se debía a la necesidad de eliminar del cristianismo “todos los desaciertos paganos” que los cristianos acumularon a lo largo de los siglos. Así negarían los íconos para recuperar las costumbres de la iglesia primitiva que, a la zaga de Pablo, se debía lograr mediante la supremacía de la Biblia y la purificación, interior y exterior de la cristiandad¹¹¹. De ese modo, para los protestantes la palabra tenía prioridad sobre la imagen, donde la primera estaba del lado de la razón y la segunda en el de la superstición. Por ello, todo cristiano debía tener un comportamiento que lo llevara a la santidad, y toda intermediación de seres especiales ante Dios era inútil¹¹².

Sobre la representación religiosa de los santos observamos que en las sesiones de Concilio de Trento no se profundiza demasiado al respecto. Solo interesó que los párrocos instruyeran a los fieles en su correcta veneración y como medios de intercesión ante Dios y Cristo. Este discurso se sustentaba en el decreto *De la invocación, veneración*

¹⁰⁹ S.A. El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Idar, 1847. pp. 356-357.

¹¹⁰ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017. 362 p.

¹¹¹ Ibid. p. 44.

¹¹² RUBIAL GARCÍA, Antonio. “Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno” p. 13-58 La función de las imágenes en el catolicismo novohispano, coordinación de Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, figuras (Serie Historia Novohispana 106). p.49.

y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes emitido en la sesión XXV del concilio tridentino. Allí se mandaba instruir a los fieles sobre la intercesión e invocación de los santos. De acuerdo con la tradición de la Iglesia y los decretos de concilios pasados, los santos “junto con Cristo ruegan a Dios por los hombres”¹¹³. Era útil invocarlos y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para que los fieles alcanzaran de Dios los múltiples beneficios. En ese sentido, se debían tener y conservar en los templos las imágenes de Cristo, la Virgen y de los santos, dándoles el respectivo honor y veneración, en suma, no se rendía culto a las imágenes sino a los originales que representaban.

Asumimos que a la iglesia solo le interesaba emitir a los fieles un mensaje sobre el papel de los santos como mediadores. Otro ejemplo de esta afirmación es lo ordenado en el capítulo III de la sesión XXII del concilio donde se habla de las misas en honor a los santos, allí se aclara que, “no se ofrece a estos el sacrificio, sino solo a Dios que les dio la corona...” dando gracias a Dios por sus victorias el sacerdote imploraba por su patrocinio para que los santos de quienes se hacía memoria desde la iglesia militante intercedieran por los fieles en el cielo¹¹⁴. La institución eclesiástica no pretendió ahondar en el papel de estos como guías de vida o de comportamiento, tales representaciones se verán en otros medios de transmisión como las hagiografías y las novenas.

1.3.5. La Iglesia y sus mandamientos. La fuente estudiada nos permite acercarnos a comprender la representación que la Iglesia quería emitir sobre sí misma. De ese modo, en la época la palabra Iglesia significaba junta o congregación de fieles “que profesan servir a Dios, siguiendo la fe y la religion verdadera que ellos aprendieron de sus padres y conservaron fielmente”¹¹⁵ esta Iglesia se dividía en tres: la iglesia triunfante, la militante y la purgante. La triunfante se componía de todos los santos, los hombres y ángeles que gozan de la vida eterna. La militante es la que en la Tierra “pelea aún y persevera en el combate afligida con diversas tentaciones y mezclada con gran número de malos,

¹¹³ Concilio de Trento. Óp. cit. p. 356.

¹¹⁴ Ibid. pp. 241-242.

¹¹⁵ FLEURY, Claude. Catecismo histórico que contiene en compendio la historia sagrada, y la doctrina christiana. Madrid: Editorial Edaf, 1999. p. 220.

hipócritas los cuales no practican”¹¹⁶. Ahora bien, la iglesia purgante hacía referencia a las almas que estaban en el Purgatorio pagando las satisfacciones debidas por sus pecados.

Los católicos estaban obligados a guardar los mandamientos de la Iglesia conforme al cuarto mandamiento de la Ley de Dios que ordenaba “honrar a padre y madre”. Esto se sustentaba porque la Iglesia es la madre de los fieles y sus mandamientos se consideraban como ejercicios santos y prácticas recibidas por medio de la tradición desde el tiempo de los apóstoles.

En consecuencia, se establecían cinco *mandamientos* de la Iglesia Católica, siendo el primero, oír misa los domingos, y fiestas de precepto. Así los fieles, debían orar frecuentemente y asistir a las oraciones públicas de la Iglesia. Su segundo mandamiento era “confesar todos los pecados a su propio sacerdote, a lo menos una vez dentro del año, o antes si espera peligro de muerte, o si va a comulgar”¹¹⁷. El tercer mandamiento se refería a la recepción del sacramento de la Eucaristía por lo menos una vez al año, cerca de la Pascua y en su propia parroquia. El cuarto mandamiento instituía el ayuno en los días señalados, estos días eran en la Cuaresma y para los fieles más devotos se llamaba a realizar abstinencia de consumir carne los viernes y sábados de todo el año en memoria de la Pasión y sepultura de Cristo, en aras de prepararse para celebrar la fiesta del domingo. El quinto mandamiento pagar diezmos a la Iglesia, se explica sencillamente, debido a que los ministros y sacerdotes recibían de los diezmos lo necesario para su sustento y el de sus iglesias¹¹⁸.

1.3.6. Los sacramentos. Los sistemas religiosos están determinados por la práctica de ritos. Para el catolicismo de la Contrarreforma era necesario que los fieles conocieran los sacramentos, los recibieran frecuentemente y de manera correcta. En consecuencia, la Iglesia define los Sacramentos como una cosa sagrada y oculta. En palabras de San

¹¹⁶ Ibid. p.221.

¹¹⁷ Ibid. p.301.

¹¹⁸ Ibid. p.323.

Agustín, el sacramento es “una señal de cosa sagrada o una señal de la gracia invisible, instituido para nuestra justificación”¹¹⁹. Los sacramentos son importantes en la enseñanza para los fieles porque significan tres cosas: recuerdan alguna cosa pasada, señala y muestra el presente, y anuncia otra venidera.

De acuerdo con el Catecismo del Concilio de Trento, los sacramentos fueron instituidos por cuatro razones:

1. Permiten el fácil entendimiento de las cosas espirituales, especialmente por medio de los sentidos.
2. Facilitan al fiel creer las cosas que se les prometen.
3. Son necesarios para recobrar y conservar la salud de las almas.
4. Son importantes para que los fieles se conozcan y se congreguen entre sí.

La administración de los sacramentos debía realizarse con ciertas ceremonias solemnes, con el fin de demostrar que se trataban “santamente las cosas santas”. Poniendo de manifiesto en las ceremonias las cosas que se hacen en el sacramento y dejarían arraigada en los fieles la santidad de estos. Por último, posibilitaban la atención, la contemplación de las cosas divinas y avivar la fe y caridad de los fieles.

En ese orden de ideas, son seis los sacramentos administrados por la Iglesia Católica luego de la Contrarreforma: el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción y el matrimonio. Para nuestro trabajo interesa profundizar en los sacramentos de la eucaristía y la penitencia, sacramentos que configurarían las representaciones y las expresiones religiosas de la sociedad del Socorro y Pamplona del siglo XVIII.

1.3.7. La Eucaristía. El 11 de octubre de 1551 en la sesión XIII del Concilio de Trento, los prelados proclamaron el decreto sobre el sacramento de la eucaristía. Este sacramento se define como “buena gracia o acción de gracias” y en él se encierra en sí

¹¹⁹ CATECISMO DEL SANTO. Óp. cit. p. 92.

a Cristo que es “la verdadera gracia y fuente de toda gracia”¹²⁰. En ese sentido, el sacramento de la Eucaristía tiene tres significados: el primero, como recuerdo de la Pasión de Cristo, ya que el mismo Cristo menciona, “haced esto en memoria de mí”. El segundo, es mantener y sustentar el alma, ya que por medio de la eucaristía se resiste al demonio. El tercero significa lo que está por venir, que es el fruto de la felicidad y gloria eterna prometida por Dios¹²¹.

El sacramento de la Eucaristía se afirma en la transustanciación, siguiendo a Soledad Gómez, esta es el “acto por el que, en la eucaristía, la sustancia del pan y el vino se transforma realmente en el cuerpo y la sangre de Cristo”¹²². Siendo así uno de los pilares que sustentaran el culto dentro de la Iglesia Católica, confirmado en el IV Concilio de Letrán (1215) y el Concilio de Florencia (1431-1445), y definido con más claridad por el Concilio de Trento.

La celebración litúrgica del sacramento de la Eucaristía se realiza por medio de la misa. Esta era oficiada por un sacerdote en los altares de las iglesias donde debían asistir los fieles según ordenaba la Iglesia Católica. En ella, se efectúa el rito de la transustanciación, en el cual como mencionamos, se admite la presencia real de la sangre y cuerpo de Cristo en el pan y vino. El día establecido por obligación para asistir a la misa fue el domingo, no obstante, la misa desde el siglo IV se celebraba diariamente para el desarrollo de diversos ritos como por ejemplo las expresiones religiosas en torno a la muerte.

Para la Iglesia de la Contrarreforma fue fundamental generar unanimidad en torno al culto del sacramento de la Eucaristía. Por tal motivo, establece pautas para culto y veneración que se debía dar a este sacramento como celebrar todos los años el día señalado y conducirlo en procesión honorífica por las calles, siendo una de las muestras de gratitud y memoria por parte de los fieles. Siguiendo a David Brading:

todos los cristianos deberían expresar reverentemente por este Santo Sacramento el culto de adoración que se debe al verdadero Dios. Y para fomentar el culto del sacramento, el Concilio recomendaba la

¹²⁰ Ibid. p. 139.

¹²¹ Ibid. p.141.

¹²² GÓMEZ NAVARRO. Óp. cit. p. 511.

celebración del Corpus Christi, cuando la Eucaristía, en forma de hostia, era llevada por las calles del mundo católico, exaltada dentro de una custodia de oro y plata. Aunque la adoración del Santísimo Sacramento será una devoción bajomedieval, se diferenciaba de la de las imágenes porque en aquella se daba el culto a un signo o símbolo y no a una representación de un original celestial, y porque derivaba del núcleo de la liturgia de la Iglesia¹²³.

A los párrocos, se les encargaba exhortar a los fieles “la veneración de tan alto sacramento a la frecuencia y uso de él, a la disposición que se requiere para recibirle, y a la compostura y limpieza de alma y cuerpo”¹²⁴. Mediante el rito de la misa se administraba a todos los fieles la eucaristía, exceptuando a “los niños que no han llegado a perfecto uso de la razón, a los furiosos y dementes; pero si padecen lucidos intervalos pueden comulgar... a los ebrios, excomulgados, blasfemos y pecadores públicos y aquellos de quien consta notoriamente ser logreros, usureros...”¹²⁵.

La recepción del sacramento de la eucaristía conllevaba una preparación previa del fiel para ser recibido. La iglesia procuraba que los fieles comulgaran con pureza y santidad, lo cual solo era posible examinando la conciencia a partir del sacramento de la confesión o penitencia, menciona el decreto tridentino que:

Reconózcase el hombre a sí mismo. La costumbre de la Iglesia declara que es necesario este examen, para que ninguno sabedor de que está en pecado mortal, se pueda acercar, por muy contrito que le parezca hallarse a recibir la sagrada Eucaristía, sin disponerse antes con la confesión sacramental; y esto mismo ha decretado este santo Concilio observen perpetuamente todos los cristianos, y también los sacerdotes, a quienes correspondiere celebrar por obligación a no ser que les falte confesor.¹²⁶

1.3.8. El sacramento de la penitencia. El miedo y el sentimiento de culpa fueron una de las estrategias ideales para el control de la sociedad por parte de las autoridades, la Iglesia no fue ajena a esta dinámica, elaborando representaciones complejas sobre el pecado. Para ello, ofrecía una solución efectiva para el arrepentimiento y remisión de los pecados, este se encontraba en el sacramento de la penitencia.

¹²³ BRADING, David. La Nueva España: patria y religión. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.p.311

¹²⁴ OSORIO, Diego. Manual para administrar los Santos Sacramentos. México: Imprenta del Nuevo Rezado, 1748. p. 52.

¹²⁵ Ibid. p.52.

¹²⁶ Concilio de Trento. Óp. cit. p. 132.

Desde la institución eclesiástica buscaron que todos sus fieles tuvieran clara la idea que en su seno se lograría la remisión de los pecados. En primer lugar, la remisión de los pecados se encontraba en el sacramento del Bautismo, donde se lavaba el pecado original, no obstante, el bautismo no era suficiente para limpiar todos los pecados cometidos, ya que los hombres siempre estarían en lucha “contra los movimientos de la concupiscencia¹²⁷, que sin cesar nos incita a los pecados”. En ese sentido, la iglesia tenía la potestad de perdonar los pecados por otro medio, con lo cual se podrían perdonar los pecados a todo penitente, aunque haya pecado hasta el último día de su vida.

El sacramento de la penitencia fue establecido en la sesión XIV del Concilio de Trento celebrada el 25 de noviembre de 1551, y lo define como el medio que debían aplicar los que pecan después del bautismo como beneficio de la muerte de Cristo, siendo necesaria la penitencia en todos los tiempos para conseguir la gracia y justificación a todos los hombres que hubieren cometido pecado mortal.

La penitencia debía ser comprendida por los fieles de la siguiente manera: en una primera instancia, se refiere “a aquellos a quienes desagradaba alguna cosa, que antes les agradaba, sin detenerse en si era bueno o malo. Así hacen penitencia aquellos cuya tristeza es según el siglo, no según Dios. La segunda penitencia es, cuando habiendo cometido algún pecado, que antes le contentaba, concibe dolor de él; más no por respeto a Dios, sino por el de sí mismo. La tercera es, cuando no solo nos dolemos con íntimo sentimiento del alma por causa del pecado cometido, o damos de este dolor alguna señal externa, sino que estamos pesarosos, y arrepentidos únicamente por Dios. A todos estos géneros de arrepentimiento conviene propiamente la voz de Penitencia”¹²⁸.

La iglesia pretendía que los párrocos exhortaran a los fieles en la *virtud*, es decir, penitencia interior. Por aquella, el fiel se convertía a Dios “de todo corazón, detestando y

¹²⁷ De acuerdo con el diccionario de la lengua española concupiscencia se refiere a el deseo de los bienes terrenos y, en especial, apetito desordenado de placeres deshonestos. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. [Sitio web]. Madrid: “Mapa de diccionarios académicos” concupiscencia. [Consulta: 15 de septiembre 2022]. Disponible en: <https://dle.rae.es/concupiscencia?m=form>

¹²⁸ CATECISMO DEL SANTO. Óp. cit. p. 169

aborreciendo las culpas cometidas, y justamente proponiendo y deliberando enmendar la mala vida pasada, y las depravadas costumbres con esperanza de alcanzar perdón de la misericordia de Dios”¹²⁹.

El sacramento de la penitencia se componía de tres partes: la contrición, la confesión y la satisfacción, solo por medio de estas es posible “la integridad del sacramento para el pleno y perfecto perdón de los pecados. Más la obra y efecto de este sacramento, por lo que toca a su virtud y eficacia, es sin duda la reconciliación con Dios.”¹³⁰. En consecuencia, la iglesia define en primer lugar, la contrición como el dolor que se siente del pecado cometido, ello con el propósito de no pecar en el futuro; el acto de contrición permite al fiel separarse del pecado con el propósito de darse una vida nueva.

En segundo lugar, encontramos la definición de la confesión, que es “acusación de los pecados perteneciente a la sustancia del sacramento y que se hace a fin de conseguir el perdón”, tal confesión se realiza ante un sacerdote quien tiene la potestad de retener y perdonar los pecados. La Iglesia recomendaba a los párrocos enseñar a los fieles que la confesión se hiciera entera, porque para el sacerdote era necesario saber todos los pecados mortales y sus circunstancias. Los fieles tenían la obligación de confesarse al menos una vez al año, especialmente se recomendaba hacerlo en el tiempo de la Cuaresma tiempo que de costumbre aceptó la institución eclesiástica. También, la Iglesia llamaba a los fieles a limpiar su alma con la frecuente confesión, acto provechoso por los muchos peligros que amenazaban la vida.

La tercera parte de la penitencia es la satisfacción, definida como aquella recompensa o paga, que hace el hombre a Dios por los pecados cometidos. La tarea de los sacerdotes era persuadir a los penitentes a ejercitar las tres obras de satisfacción: Oración, ayuno y limosna. Según el Catecismo del Concilio de Trento estos corresponden a los tres géneros de bienes que todos han recibido de Dios, los cuales son “los bienes del alma, los del cuerpo, y los que llaman de fortuna”. Por otro lado, el catecismo explica que con la oración se aplaca a Dios, con la limosna se satisface al prójimo y con el ayuno el

¹²⁹ Ibid. p. 170.

¹³⁰ Concilio de Trento. Óp. cit. p. 154

penitente se castiga a sí mismo¹³¹. El penitente debía conocer la gravedad de sus culpas para expresárselas al sacerdote, quien impondría las penitencias basado en la justicia, la prudencia y la piedad. En último lugar, el catecismo citado exhorta a los fieles para que sus oraciones fueran destinadas a las Benditas Ánimas del Purgatorio.

1.3.9. Los mandamientos. Entre las representaciones que los fieles debían tener claras se encuentran los diez mandamientos del decálogo. Según la tradición bíblica, fueron dados a Moisés en dos tablas de piedra llamadas las tablas del testimonio, ya que eran la suma de toda la ley mandada por Dios. En consecuencia, la Iglesia buscó que se enseñaran estas leyes a los fieles dejando claro que dichas leyes fueron escritas por el mismo Dios. Así los diez mandamientos que todo católico del siglo XVIII debía conocer eran los siguientes:

1. Yo soy tu Dios y Señor, que te saqué de la tierra de Egipto de la casa de la servidumbre.
2. No tomarás en vano el nombre de Dios, y Señor.
3. Acuérdate de santificar el sábado. Seis días trabajarás, y harás todas tus obras. Más el séptimo día es el sábado de tu Dios y Señor. No harás en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu bestia, ni el forastero, que está de tus puertas adentro. Porque en seis días hizo el Señor el Cielo, la Tierra, el Mar, y todas las cosas, que en ellos hay: y en el día séptimo reposó. Por tanto, bendijo el Señor el sábado, y le santificó.
4. Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años sobre la tierra que te dará tu Dios y Señor.
5. No matarás.
6. No adulterarás.
7. No hurtarás.

¹³¹ CATECISMO DEL SANTO. Óp. cit. p. 197.

8. No dirás contra tu prójimo testimonio falso.
9. No desearás la mujer del prójimo.
10. No codiciarás los bienes ajenos.

Con estos mandamientos se pretendía mantener un control sobre los fieles, al ser una sociedad confesional, varios de los diez mandamientos también serían considerados leyes por las autoridades civiles, a fin de mantener el control social.

1.3.10 Que los fieles hagan la oración. Para la institución era muy importante instruir a los fieles en la realización de la oración. El catecismo del Concilio de Trento instaba a los párrocos por el cuidado del modo de orar y lo que debían pedir los fieles a Dios. La Oración se definía como el acto de elevación del espíritu a Dios, ya sea por “acto de creer, de esperar o de amar”¹³² y se compone de cuatro momentos, alabanza, petición, acción de gracias y ofrecimiento. Así la oración era un medio indispensable para la conservación del cuerpo y del alma. En ella la Iglesia esperaba que los fieles la encontraran como único asilo y mejor intérprete de sus necesidades. Por tanto, era uno de los recursos para realizar pedidos a Dios con “suplicas humildes lo que necesitamos, pues estas oraciones son como el instrumento necesario que su majestad nos dio para conseguir lo que deseamos”¹³³.

La oración tiene cinco utilidades o frutos. El primero, era honrar a Dios, debido a que la oración es prueba clara de religión. El segundo fruto es que las oraciones son escuchadas por Dios, como explicaba San Agustín, “la oración es llave del cielo. Sube la petición y baja el despacho de la misericordia de Dios”¹³⁴. El tercero, permite ejercitar y acrecentar las virtudes y la fe. El cuarto, posibilita cortar la inclinación al mal. Por último, la oración forja resistencia a la ira divina.

Ahora bien, para realizar la oración se prevenía a los fieles sobre lo que debían pedir y lo que no, “que pidan a Dios las cosas que son justas y buenas”. Hallamos que la institución

¹³² FLEURY. Óp. cit. p. 234.

¹³³ CATECISMO DEL SANTO. Óp. cit. p. 310.

¹³⁴ Ibid. p. 312.

promovía que las oraciones se hicieran por bienes del cuerpo y de fortuna, los cuales eran la salud, robustez, hermosura, riquezas, honores y gloria. Estas peticiones a Dios eran lícitas con base en la tradición bíblica donde Jacob y Salomón pedían, “Si me diere el Señor pan que comer, y vestido con que cubrirme, tendré al Señor por mi Dios”; Salomón por su parte, “Dame solo lo necesario para mi mantenimiento”¹³⁵.

Por otro lado, era tarea central de los párrocos enseñar a los fieles por quienes se debía orar. Así, se enseñaba a orar por todos sin excepción, aun por los enemigos, no obstante, existía un orden jerárquico, por lo que primero se debían encomendar en las oraciones a los “pastores de almas” porque “se ha de pedir por aquellos, que están encargados de predicar la palabra de la verdad”¹³⁶. En segundo lugar, por los reyes o príncipes piadosos y justos. En tercer lugar, por los herejes para que vuelvan y sean instruidos en los preceptos de la doctrina católica. En última instancia, por los difuntos “para que sean liberados del fuego del Purgatorio”.

La doctrina católica enfatizaba a quiénes se debían hacer las peticiones en las oraciones. En primer lugar, a Dios. En segundo lugar, a los santos, ya que son abogados y medianeros ante Dios, “porque los santos hacen este oficio”¹³⁷.

Ahora bien, la oración requería un modo correcto para realizarse. El Catecismo de Trento afirmaba, que de nada sirve la oración sino se hace como se debe, citando al apóstol Santiago, “pues muchas veces pedimos y no recibimos, porque pedimos mal”. Por tanto, los párrocos tenían la función de enseñar al pueblo el mejor modo de pedir y orar en privado como públicamente. En consecuencia, la oración se hacía de manera privada y pública. Según el catecismo, la privada ayudaba al afecto interior y a la piedad, la pública, se instituyó para avivar la devoción del pueblo fiel.

Por último, en el catecismo encontramos que se enseñaba a los fieles el valor de la perseverancia, por medio de las oraciones, ya que esta práctica implicaba “hacer de continuo oraciones a Dios y no imitar a aquellos que habiendo pedido una y otra vez, sino

¹³⁵ Ibid. p. 316.

¹³⁶ Ibid. p. 317.

¹³⁷ Ibid. p. 320.

les dan lo que piden, se cansan de la oración”¹³⁸, en este ejercicio no debía existir cansancio por parte del fiel.

1.3.11 Una vida en el más allá: La salvación del alma. La religión estaba presente en casi todos ámbitos de la sociedad y para los individuos del antiguo régimen permeaba en la mayoría de su vida. Siguiendo a la historiadora mexicana Gisela Von Wobeser, “la práctica religiosa se orientaba principalmente hacia los problemas escatológicos, ya que se creía que la estancia de las personas en este mundo sólo era transitoria y que su verdadero destino era la vida eterna”¹³⁹.

Se creía que después de la muerte el alma se separaba del cuerpo e iba a uno de los tres lugares del más allá: Cielo, Purgatorio o Infierno. El Cielo era el lugar supremo del universo, teológicamente era donde moraba Dios, residían los ángeles y los santos, esto es, un lugar donde impera el carácter teocéntrico y jerárquico. El cielo era donde se hallaba el bien y se concentraban los poderes positivos del universo y se combatía el mal de los ángeles expulsados del cielo que fueron convertidos en demonios y arrojados al infierno¹⁴⁰.

Por su parte, el Infierno fue descrito por teólogos como una cueva profunda y cerrada llena de fuego. Este fuego producía un calor intenso, humo y gases. Por otro lado, era un lugar sucio, maloliente y ruidoso. También estaba “contaminado por las inmundicias y por la fetidez de los cuerpos en descomposición de los condenados, “que eran cadáveres, aunque estuvieran vivos para las penas”, y por el olor “pestilente” que despedían los demonios. El “ruido infernal” lo producían los gritos desesperados de los condenados y las trompetas, bocinas y demás instrumentos tocados por los demonios para “alentar y mover” a sus compañeros a esforzarse en la aplicación de los tormentos”¹⁴¹. Con estas representaciones del infierno la Iglesia intentaba despertar emociones entre los fieles

¹³⁸ Ibid. p. 325.

¹³⁹ VON WOBESER, AGUILAR & MERLO. Óp. cit. p. 138.

¹⁴⁰ VON WOBESER, Gisela. Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. p. 78.

¹⁴¹ Ibid. P. 123.

para que se apartarán de mal. Sin embargo, la doctrina del infierno se debilitó debido a la difusión del Purgatorio, ya que resultaba complejo diferenciar ambos sitios, por lo que la institución eclesiástica priorizó la doctrina del purgatorio sobre la del infierno¹⁴².

1.3.12. El dogma del purgatorio y el culto a las ánimas benditas. Para comprender la religiosidad del Antiguo Régimen es pertinente profundizar en la representación del Purgatorio, ya que esta fue fundamental para la Iglesia Católica a partir de la Contrarreforma, de ella, parten diversas expresiones religiosas que sostendrían el culto y la economía del catolicismo. Gisela Von Wobeser, afirma que la aceptación de la existencia del Purgatorio conllevó la posibilidad de salvación para los fieles que solo cometieron pecados leves o con penitencias pendientes no llevadas a cabo en vida. De acuerdo con Wobeser, la creencia en el Purgatorio se gestó de manera lenta, en la Biblia no hay mención de este sitio, solo referencias ambiguas en el segundo libro de los Macabeos¹⁴³. Por otra parte, destaca que, “en los ambientes monásticos europeos había surgido la esperanza en un fuego purificador, capaz de lavar los pecados. La conjunción de las anteriores ideas dio por resultado que, en el siglo XII, surgiera la idea de la existencia de un tercer lugar en el más allá, que con el tiempo se conoció como purgatorio”¹⁴⁴.

Así que, el Purgatorio es definido como una cárcel temporal donde las almas están retenidas y “privadas de la vista bienaventurada de Dios padeciendo dolores y penas sensibles...”¹⁴⁵. En el purgatorio se purgaban las almas, es decir, allí se refinaban y perfeccionaban para que pudieran ver a Dios, en cuanto las almas que llegaban a ese

¹⁴² Ibid. P. 123.

¹⁴³ Según Gisela von Wobeser este pasaje bíblico relata “que unos combatientes judíos, quienes habían pecado al tributar culto a unos “idolillos”, murieron en una batalla y entonces Judas Macabeo ordenó a los soldados sobrevivientes rogar y hacer sacrificios expiatorios por ellos, “para que quedaran liberados del pecado”. En: Gisela von Wobeser. Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. P. 151

¹⁴⁴ Ibid. p. 151

¹⁴⁵ RIBADENEYRA. Óp cit. 389.

espacio, eran las fallecidas en gracia de Dios con pecados veniales, o no satisficieron en vida enteramente los pecados mortales que cometieron en vida¹⁴⁶.

La creencia en el Purgatorio se generalizó debido al impulso dado por el Concilio de Trento. En la sesión XXV del 3 y 4 de diciembre de 1563 establece oficialmente tres dogmas. En primer lugar, hay purgatorio; Segundo, allí habitan las almas detenidas y reciben alivio con los sufragios de los fieles, siendo el más aceptable el sacrificio de la misa; Tercero, la Iglesia manda a los obispos a que se instruya con especial diligencia y cuidado la "sana doctrina del Purgatorio se enseñe y predique en todas partes, se crea y conserve por los fieles cristianos"¹⁴⁷. A la par de la oficialización dogmática del Purgatorio se incentivó la devoción a las ánimas benditas del purgatorio, cuya fecha de celebración es el 2 de noviembre. Con ese discurso, la iglesia pretendió que los fieles vivos realizaran sufragios por las ánimas, ya que ellas estaban impedidas de luchar por su salvación.

Es de señalar los tres tipos de sufragios que aconsejaba la Iglesia para ofrecer a las almas del Purgatorio. El sacrificio de la misa, considerado el más importante; la oración; las obras de satisfacción como la limosna, ayunos, penitencias, peregrinaciones, entre otras¹⁴⁸. Estos sufragios los podían aplicar los fieles para sus propias almas con miras a su propia salvación, por lo que se hizo común este tipo de prácticas religiosas luego de la Contrarreforma, convirtiéndose en uno de los ejes centrales del sistema religioso católico.

Con respecto del culto a las ánimas también se popularizaron los santos y advocaciones que intercedían por ellas. La más popular fue la Virgen María quien fue la intercesora más solicitada por los fieles, esto lo corroboramos en la historiografía y los testamentos revisados, los cuales serán objeto de estudio en páginas posteriores. Debido a su cercanía con Dios los santos también fueron considerados intermediarios poderosos, destacan San Francisco de Asís, Santa Gertrudis de Magna, San Nicolás de Tolentino entre otros a quienes les atribuyeron facultades especiales para liberar las almas.

¹⁴⁶ Ibid. pp. 388-389.

¹⁴⁷ Concilio de Trento. Óp. cit. p. 364.

¹⁴⁸ RIBADENEYRA. Óp. cit. p. 405.

1.4. ¿Qué se esperaba de los fieles? El deber ser de un cristiano virtuoso.

En este apartado abordaremos el deber ser del cristiano teniendo en cuenta las diferentes representaciones religiosas que hemos estudiado a lo largo de este capítulo. Para tal fin, nos basamos en la obra del padre jesuita Pedro del Mercado S.J.¹⁴⁹ *El cristiano virtuoso: con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad*, la cual creemos que sintetiza gran parte del ideal que proponía la Iglesia respecto al deber ser de su feligresía.

El cristiano virtuoso para Mercado es el que tiene hábitos operativos de lo bueno y cuantos más hábitos de lo bueno tuviere, podría ser virtuoso. Así, enuncia las seis virtudes del cristiano:

- 1) Virtuoso de entendimiento.
- 2) Virtuoso de voluntad.
- 3) Virtuoso de apetito irascible.
- 4) Virtuoso de apetito concupiscible.
- 5) Virtuoso de cuerpo.
- 6) Virtuoso del alma.

El autor en mención es consciente que en el papel las virtudes enunciadas no serán puestas en práctica por todos los cristianos. Es suficiente que los cristianos con las

¹⁴⁹ Pedro de Mercado nació en 1620 en Riobamba (Ecuador) e ingresa a la Compañía de Jesús el 23 de febrero de 1623 en Quito donde realiza sus estudios de filosofía y teología en el colegio de esa ciudad. Años más tarde fue nombrado rector de los colegios de Honda en 1659, rector del colegio de Tunja en 1684, del colegio Máximo y la Universidad Javeriana en Santafé en 1687. En 1689 ejerció como viceprovincial de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Mercado fue un prolífico escritor sobre espiritualidad, sus obras fueron publicadas en España y algunas traducidas al italiano y latín. Asimismo, el padre Mercado fue historiador y cronista de los jesuitas de Quito y la Nueva Granada donde describe gran parte de los territorios por los que pasó en la Nueva Granada siendo una fuente fundamental para los historiadores interesados en la vida religiosa del siglo XVII. MERCADO, Pedro. Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús. Tomo I. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, A.B.C., 1957. pp. 7-8.

virtudes del cuerpo y el alma “porque el cristiano debe tratar de ser virtuoso de alma y de cuerpo” el que no cumpliera con esto Dios lo desterrara al infierno¹⁵⁰.

En el contexto de la época, se esperaba que todo individuo cristiano mantuviera una actitud religiosa, incluso si no había profesado formalmente como religioso. Este principio constituía una obligación fundamental para cualquier fiel católico, quien debía rendir culto y honrar a Dios como el creador y señor supremo. En consecuencia, se llevaban a cabo diversos actos religiosos, definidos por Mercado como “el honor a Dios, la devoción, la oración, la observación, la adoración, el sacrificio, la solución o paga de diezmos, el voto, el juramento, la alabanza divina y el agradecimiento”¹⁵¹.

El padre Mercado en su texto expone seis prácticas donde el fiel pondría en práctica los actos mencionados para darle a Dios el debido culto. Primero, ofrecer toda su devoción o voluntad al Dios para hacer todas las cosas para su culto y servicio. Segundo, poner como intercesores a la Virgen María y los santos para que el fiel fuera socorrido por sus méritos y ruegos. Tercero, adorar a la Virgen María “por ser madre de Dios y a todos los santos en cuanto en ellos resplandece la divina majestad y en cuanto en ellos participan algo de la divina excelencia”. El cuarto punto es interesante, ya que se esperaba que los fieles edificaran templos y altares para “que en ellos se quede adorado el verdadero Dios, y reverenciados todos sus santos” y la Virgen María. Esta práctica se esperaba se hiciera en todos los templos y “ha de repetir todas las veces que viere templos”. En quinto lugar, el ofrecimiento de misas entre mayor sea el número de misas se engrandecía a Dios. Por último, el fiel tenía que “observar todos los días de fiesta establecidos para el culto de Dios y honor a los santos”¹⁵².

1.5. El uso de la imagen como herramienta pedagógica y de culto

¹⁵⁰ MERCADO. El cristiano virtuoso. Óp. cit. p.3.

¹⁵¹ Ibid. p. 93.

¹⁵² Ibid. pp. 93-95.

Concluiremos este capítulo examinando el papel que jugó la imagen religiosa como herramienta pedagógica para la enseñanza de representaciones y expresiones religiosas de acuerdo con lo emitido por la institución eclesiástica católica. A pesar de que el cristianismo enfrentó conflictos internos debido a la prohibición bíblica del uso de imágenes, Antonio Rubial argumenta que estas se convirtieron en elementos esenciales para la evangelización y en mecanismos para difundir el cristianismo¹⁵³.

Los argumentos teológicos que sustentaron el culto y uso de las imágenes se originaron en oriente. Fue el monje cristiano Juan de Damasceno (675-749) quien elaboró una teología sobre el culto a las imágenes fundamentado en ideas neoplatónicas, argumentaba “que Dios permitía el culto a las imágenes como una concesión a nuestra naturaleza imperfecta”¹⁵⁴. Según esta teología, “La imagen es un símbolo; el culto rendido al icono de Cristo está justificado por la encarnación, en que el invisible “se hace visible para nosotros al participar de la carne y de la sangre”, con lo que el culto se convierte en una profesión de fe. Esto significaba, entre otras cosas, que la fe religiosa podía expresarse no sólo en proposiciones, sino también mediante la estética y por medio de gestos y actitudes corporales ante las imágenes sagradas”¹⁵⁵. De acuerdo con Rubial, la teología de Damasceno no se conoció en su tiempo y es solo hasta el siglo XII, al ser traducida su obra al latín, cuando los teólogos lo emplearon para justificar la veneración de las imágenes¹⁵⁶.

Además de lo anterior, las nuevas órdenes mendicantes usaron las imágenes como medio para evangelizar a la población. De ese modo, a partir de “pequeñas narraciones llamadas *exempla* los predicadores traían a la imaginación del oyente una anécdota con una moraleja que fomentaba la virtud y el abandono de los vicios”¹⁵⁷. En ese orden de ideas desde el cuarto concilio de Letrán (1215) se reconoce “la necesidad de instruir a

¹⁵³ RUBIAL GARCÍA, Antonio. “Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno”. En: VON WOBESER, Gisela et (coords.). La función de las imágenes en el catolicismo novohispano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018. p. 114.

¹⁵⁴ Ibid. p. 24.

¹⁵⁵ Ibid. p. 26.

¹⁵⁶ Ibid. p. 25.

¹⁵⁷ Ibid. p. 31.

los fieles en la comprensión de las Sagradas Escrituras y el valor de la enseñanza religiosa”¹⁵⁸.

Debido al rechazo de los reformadores protestantes de la doctrina en torno a las imágenes religiosas, la Iglesia Católica salió en defensa de ellas, como lo hemos visto a lo largo de este capítulo. Para el caso de las imágenes, el Concilio de Trento no profundiza demasiado al respecto, siendo algo marginal como afirma Carlos Vizúete Mendoza. Vizúete expone que existía una clara doctrina definida en los concilios II de Nicea y IV de Constantinopla (870) que se sustentó teológicamente en Juan Damasceno como anotamos en líneas anteriores¹⁵⁹.

En el decreto tridentino observamos que la Iglesia pretendió por medio de historias expresadas en pinturas instruir a los fieles “recordándoles los artículos de la fe y recapacitándoles continuamente en ellos”. Según lo expuesto en Trento, se les sacaba provecho a las imágenes como quiera que “[...] recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido [...]” como también los ejemplos de los santos y los milagros que Dios obró por ellos. Por último, anota el decreto, que las imágenes servirían para que los fieles se animaran a adorar y amar a Dios, así como practicar la piedad¹⁶⁰.

Para desarrollar mejor nuestro análisis recurrimos a la obra del teólogo franco-belga Juan Molano *Historia de Imágenes y Pinturas Sagradas*¹⁶¹. Según Marcela Corveira, este texto sirvió como guía a los obispos y visitadores eclesiásticos quienes eran los encargados de examinar las imágenes en las iglesias, debido a que ellos serían los responsables de la formación de los fieles y del control de las imágenes¹⁶² tal y como lo estableció el

¹⁵⁸ Ibid. p. 31.

¹⁵⁹ VIZUETE MENDOZA, J. La boca del dragón infernal el debate sobre la imagen de la Virgen de la luz en el IV Concilio Provincial Mexicano (7 De febrero De 1771). Revista Fuentes Humanísticas, 2013, vol. 25, nro. 47. p. 26.

¹⁶⁰ Concilio de Trento. Óp. cit. P. 358

¹⁶¹ Esta obra de Molano fue editada y traducida al español por el Instituto de Investigaciones Estéticas y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Autónoma de México en el año 2017.

¹⁶² CORVERA POIRÉ, Marcela. “Introducción”. En: MOLANO Juan. *Historia de Imágenes y Pinturas Sagradas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017. p. XXIV.

concilio de Trento. Igualmente se dirigió con consejos generales a los artistas para guiarlos sobre la correcta elaboración de arte sacro.

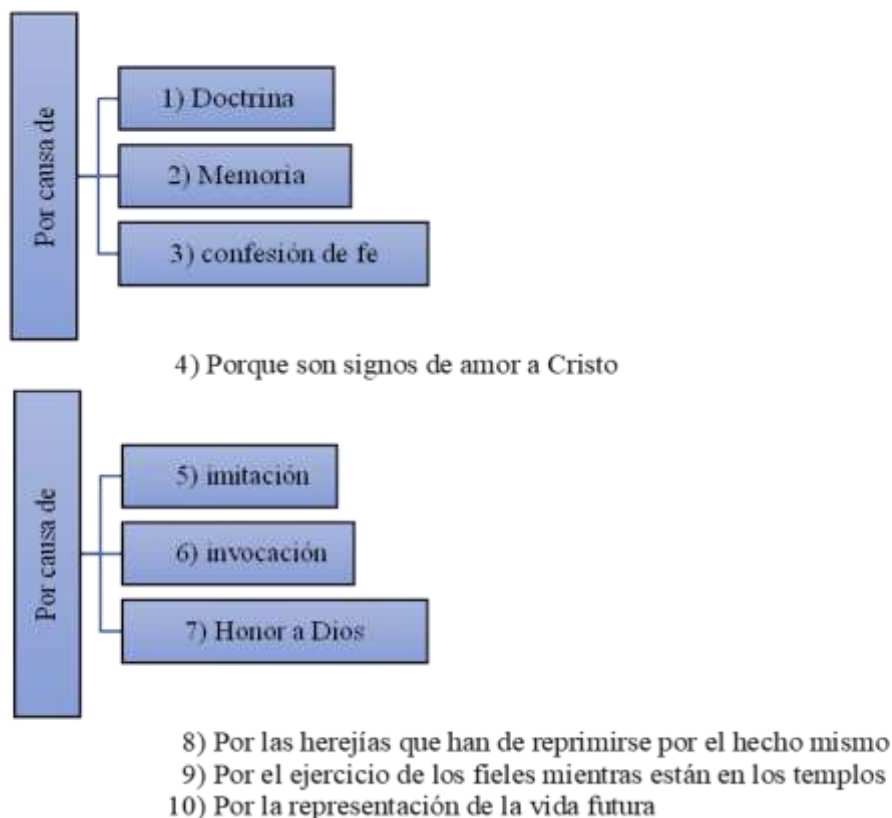
Para Molano, las pinturas sagradas eran “libros de laicos e ignorantes, porque los libros son para los doctos; las pinturas, para los que no son capaces de leer esto”¹⁶³. En ese sentido, la educación religiosa de los laicos se basaba en la lectura de imágenes guiada por el párroco, a partir de la pintura “los ignorantes ven lo que deben seguir”¹⁶⁴. Afirma que las imágenes religiosas sirven para su veneración, así como para la formación de los fieles de acuerdo con la vida y costumbres de los santos.

Cabe señalar, las diez utilidades de las imágenes sagradas planteadas por Molano ya que nos permite vislumbrar la importancia de estas para el catolicismo tridentino:

¹⁶³ MOLANO Juan. Historia de Imágenes y Pinturas Sagradas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017. p. 35.

¹⁶⁴ Ibid. p. 35.

Figura 2. Esquemas de las utilidades de las sagradas imágenes



Fuente: Esquema tomado de: MOLANO Juan. Historia de Imágenes y Pinturas Sagradas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017. p. 12.

De conformidad con el esquema anterior, cabe afirmar que con las imágenes religiosas la Iglesia Católica buscó estimular la memoria de los fieles en torno a los dogmas y postulados de la fe. Un elemento importante destacado por la historiografía desarrollada en torno al estudio de la iconografía religiosa es que para el fiel católico ver era creer, a partir de la vista se generaban recuerdos y devoción. Precisamente, “en las empresas de adoctrinamiento y confesionalización de la Contrarreforma las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos circularon como instrumentos de la religiosidad a partir de los cuales se incitaba el recuerdo y la imitación de sus prototipos paradigmáticos, y, a la vez, para

la interesada divulgación de milagros, misterios, advocaciones, ritos, ceremonias y un sinfín de alegorías”¹⁶⁵.

El historiador español Juan Luis González señala que la imagen sigue tres corrientes principales desde la teología patrística (san Agustín) las cuales fueron precisadas por la teología escolástica de santo Tomas de Aquino. La primera es la evocativa y se refiere a las imágenes de culto, siendo estas representaciones simbólicas de misterios de la fe o conceptos teológicos, ejemplo de ellas son las pinturas de la Trinidad o el Espíritu Santo. En segundo lugar, la educativa o didáctica que como vimos anteriormente servían para instruir moralmente estas representaciones pueden ser las de episodios evangélicos. La tercera es la excitativa que se refiere a las imágenes devocionales, “que apelan empáticamente a la voluntad del observador”¹⁶⁶.

En armonía con los objetivos de esta investigación nos gustaría finalizar este apartado mencionando la función de la *imagen devocional*. Este tipo de imágenes son las que van a configurar la religiosidad de la Nueva Granada y las poblaciones que son foco de análisis de nuestro trabajo. En palabras de Juan González, la función de la imagen devocional es la de provocar y captar la devoción del fiel. De allí “esta funcionalidad, que afecta a la propia estructura interna de la imagen, supone una objetualización de la misma, destinada al uso y aun a la manipulación física gracias a su portabilidad: la imagen devocional es tanto una herramienta como una obra de arte”¹⁶⁷. El autor aclara que, las imágenes de las iglesias, conventos o monasterios son de igual manera, receptáculos de una meditación privada si se rezaba en silencio, “pasando así a ser propiedad y estímulo visual de cada fiel en la comunidad”¹⁶⁸.

Lo anterior nos muestra que las imágenes religiosas no eran unívocas ni permanentes, su activación dependía de diversos factores como el transcurrir del año litúrgico, la evolución de los edificios religiosos, las mismas prácticas religiosas, la dotación de

¹⁶⁵ GONZÁLEZ. El Espíritu de la imagen. Óp. cit. p. 77.

¹⁶⁶ GONZÁLEZ. Juan Luis. Imágenes sagradas y predicación visual en el siglo de oro. Madrid, Ediciones AKAL, 2015. 495 p.

¹⁶⁷ Ibid. p. 369.

¹⁶⁸ Ibid. p. 369.

privilegios o indulgencias. Es decir, ese tipo de circunstancias conferían el valor a las imágenes devocionales dando privilegios a unas o relegando a otras. En palabras de González, “la consideración devocional de una imagen deriva de la actitud del espectador ante ella. Si este se imbuye en la contemplación tan profundamente que su piedad es conmovida, entonces la imagen se transmuta en devocional”¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Ibid. p., 370.

CAPÍTULO 2: LOS MODELOS DE REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN LA SOCIEDAD DEL NUEVO REINO DE GRANADA.

2.1. La monarquía española como bastión de la religión católica

La España del siglo XVI debe considerarse como el lugar donde se defendió la doctrina del catolicismo ante la amenaza protestante. Los españoles poseían una identidad católica forjada en la Reconquista contra los moros y el islam. Por esta razón, en la política imperial de Felipe II fue primordial definir y defender el catolicismo enviando participantes al Concilio de Trento¹⁷⁰ en aras de fijar una unidad religiosa.

En Trento el grupo de teólogos españoles tomaron posición para definir clara y estructuradamente la doctrina católica, donde se adherían a la tradición de la Iglesia en la cual la Biblia es la base de la autoridad. A la par, consideraron fundamental otorgar una posición especial a la escolástica y la filosofía tomista como método de enseñanza del clero, el cual necesitaba ser reforzado. Igualmente, promovieron la reforma al clero, mantener el celibato clerical y reforzar los poderes episcopales. En resumen, los españoles apoyaron los decretos más importantes que se pusieron sobre la mesa en el Concilio.

Esas ansias de unidad religiosa se pueden explicar a través del concepto de *confesionalización*¹⁷¹. El cual es definido por Ernst Walter Zeeden, como la consolidación de una conciencia y establecimiento orgánico de las diferentes confesiones cristianas tras

¹⁷⁰ LYNCH, John. Los Austrias. Barcelona, Critica, 2000. p. 300.

¹⁷¹ En los últimos años la historiografía española de la Edad Moderna ha utilizado este concepto para explicar la disciplinamiento y control social realizado por la monarquía española. Véase: ARCURI, Óp. cit., pp. 113-129. CAMBRA CARBALLOSA, Ana. El patronazgo de la nobleza a los carmelitas descalzos a finales del siglo XVI. En: LABRADOR, Félix (ed.). Líneas recientes de investigación en historia moderna. España: Universidad Rey Juan Carlos, 2015. pp. 139-160. PALOMO, Federico. Confesionalización. En: Beltrán, José, Hernández, Bernat & Moreno, Doris (coords.). Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna. España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016. pp. 69-89.

la ruptura de la cristiandad generando un espacio para su defensa por medios diplomáticos y políticos¹⁷².

En ese orden de ideas, Felipe II implantaría todo un proceso de confesionalización en sus dominios con el fin de mantener alejada toda doctrina herética que cambiara el orden establecido en todo su imperio. Se dio a la tarea de imponer todo un sistema de representaciones religiosas procedente de Trento adaptadas a un catolicismo castellano acorde con sus intereses políticos. Así, por medio de Real Cédula en 1564 Felipe II, ordena la proclamación de los decretos Tridentinos. Tal era la influencia del rey que el papado le concedió diversos beneficios como el derecho a nombrar obispos, prelados y los superiores de las órdenes religiosas en España.

Cabe preguntarse, ¿Por qué se consideraba a España como el baluarte de la Contrarreforma? La respuesta a la pregunta está en los tres rasgos característicos del catolicismo español expuestos por Ronnie Po-Chia Hsia. El primero es la autoridad desplegada y la opinión de la corona al considerar como la más “incondicional defensora de la fe” católica. El segundo rasgo era el alcance del Tribunal de Santo Oficio, del cual nadie escapaba; tal era su efectividad que hacia la década de 1550 donde el protestantismo ponía en peligro a varias regiones de Europa, en España existían pocas diásporas de reformistas debido al control de la Inquisición. El tercero, se encontraba en la legitimidad que gozaba la institución eclesiástica y la Inquisición la cual no era cuestionada por la mayor parte de la población¹⁷³.

Para Hsia el fervor del imperio español hacia el catolicismo se explica por su relación con la sociedad estamental. Por ello, la religión católica servía para calmar posibles problemas de esta manera:

- a) Ofrecía una identidad histórica colectiva.

¹⁷² RUIZ RODRÍGUEZ, José Ignacio y SOSA MAYOR, Igor. El concepto de la confesionalización en el marco de la historiografía germana. *Studia histórica. Historia moderna*, 2007, nro. 29. pp. 279-305.

¹⁷³ HSIA, Ronnie Po-Chia. El mundo de la renovación católica, 1540-1770. Madrid, Akal, 2010. p. 71.

- b) Ayudaba a regular la movilidad social, en consecuencia, por medio de ella se regulaban las uniones no deseadas entre las elites.
- c) Brindaba rituales y símbolos que consolaban a los individuos en todos los momentos de su vida hasta su muerte.

Vemos que el modelo confesionalizador se evidencia a lo largo de todo el antiguo régimen, muestra de ello es que los libros publicados en España entre 1500 y 1670 en su mayoría correspondían a temas religiosos¹⁷⁴. Esto nos indica un uso considerable de instrumentos de comunicación, conocimiento y memoria que empleó el catolicismo español a la hora de articularse y difundirse.

Del mismo modo, fue importante el uso de las imágenes religiosas como medio de enseñanza, persuasión y mantenimiento de los valores católicos, al generar prácticas que fortalecerían la unidad de la fe y un catolicismo riguroso e intransigente donde los rituales y las festividades sacras crearían significados y expresiones entre los fieles que propiciarían el fortalecimiento de identidades territoriales (santos patronos) así como el disciplinamiento social mediante principios doctrinales que buscaban la fidelidad a la corona y la Iglesia. Así, encontramos que España a lo largo del Antiguo Régimen se mantuvo como una sociedad profundamente religiosa, cuya identidad se sostuvo por el recelo a hacia lo extranjero y herético¹⁷⁵, consolidándose como el mejor defensor del catolicismo para el papado a pesar de las diferentes disputas que existieron entre ellas.

2.2. Intento de aplicación del modelo confesionalizador en la América hispana

Luego del proceso de conquista del territorio americano era necesario para los nuevos pobladores imponer sus sistemas de creencias, prácticas y valores a los indígenas

¹⁷⁴ De acuerdo con Hsia, España siguió siendo una sociedad profundamente religiosa hasta el final del Antiguo Régimen. Más de la mitad de todos los libros publicados en España entre 1500 y 1670 estaban relacionados con temas religiosos (5.835 títulos relacionados con la religión frente a 5.450 sobre otros temas): exégesis bíblica, teología escolástica, historias de las órdenes religiosas, tratados doctrinales, textos de los concilios y sínodos de la Iglesia, hagiografías y biografías religiosas. Ibid. p.75.

¹⁷⁵ Ibid. p. 75.

sometidos, así como mantener un orden institucional que no permitiera la corrupción del sistema monárquico español. Para ese fin, fue fundamental cristianizar a la población nativa e implementar los decretos del Concilio de Trento en aras de lograr la unidad dentro la fe católica.

Esa unidad solo fue posible en América bajo la implementación del modelo de monarquía corporativa. Según Annick Lempériere, la monarquía corporativa se define como,

el vínculo político que unificaba a los hombres reunidos bajo la tutela, lejana para América, de la corona de Castilla englobando la diferentes comunidades y corporaciones que se fundaron en la América hispana desde la conquista siguiendo el modelo de aquellas que se desarrollaron durante la cristiandad durante los últimos siglos medievales. En un sentido más amplio, el sintagma da nombre a la sustancia de la cultura pública, es decir, al conjunto de instituciones, representaciones y prácticas asociadas con los conjuntos del gobierno, del bien común, de la salvación de las almas, la soberanía, la policía, la obediencia y el consentimiento¹⁷⁶.

De acuerdo con la autora, es posible estudiar el modelo corporativo y confesionalizador, a partir de la Recopilación de las Leyes de Indias, donde se registró el orden corporativo de los reinos americanos, donde el Primer Libro de las leyes es el dedicado a los estatutos legales de la religión y la Iglesia. En este se encontraban las regulaciones al clero secular y regular, la organización de las cofradías y el debido funcionamiento de los hospitales. En los libros subsiguientes se menciona la organización política y económica del gobierno en las Indias. Para Lempériere, esta compilación de leyes llevaba un orden claro: “el gobierno comienza por la dirección de almas, y se sitúa en el corazón mismo de la república. Ubicado entre las asociaciones religiosas y caritativas, y el cabildo de la ciudad, el gobierno del rey se halla a la vez por encima y al centro de la política monárquica. Lejos de retener el monopolio de la autoridad, su gobierno comparte con aquellos que representan, dirigen y asisten al pueblo de la ciudad”¹⁷⁷. Esto evidencia que las corporaciones cumplieron las funciones de gobierno y policía, constituyéndose en esenciales al producir vínculos sociales que mantuvieron el control social.

¹⁷⁶ LEMPÉRIERE. Óp. cit. pp. 11-12.

¹⁷⁷ Ibid. p. 25.

2.3. Regular para controlar: el modelo de creencia y práctica religiosa a partir de las Leyes de Indias

A los monarcas españoles el Papa les otorgó el cuidado y la administración de la iglesia en los nuevos territorios conquistados bajo la figura del Patronazgo Real¹⁷⁸. Por este medio, el rey era la cabeza de la iglesia en América. De esa manera, la corona fue la encargada de establecer, expandir y conservar la fe católica en los territorios americanos lo cual llevó diversas obligaciones financieras y administrativas. Todo nombramiento de obispos, fundación de conventos, erección de parroquias, constitución de cofradías entre otras corporaciones de carácter religioso debía contar con la aprobación del rey. Sin embargo, fue complejo para la corona asumir la totalidad de los gastos del patronato por lo que la ayuda de los súbditos fue primordial para construir y mantener los edificios sagrados.

En consecuencia, la corona estableció una serie de regulaciones por medio de la promulgación de leyes las cuales se recogen en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, mencionadas en apartados anteriores. Allí se definió cómo debía ser la administración legal de la Iglesia en América. En ese contexto, se debe tener en cuenta que en términos jurídicos y políticos la categoría *Iglesia* en la monarquía española era “la suma de congregaciones regulares y seculares, de fundaciones piadosas y cuerpos consagrados a la educación o la caridad... que se mostraba bajo el rostro de una multitud de corporaciones con una marcada autonomía entre una y otra”¹⁷⁹. No obstante, se encontraban unidas bajo la premisa de su definición canónica y teológica, es decir, misma fe y liturgia.

¹⁷⁸ Así la ley primera sobre el patronazgo de Indias decretada el primero de junio de 1574 establece “que el patronazgo de todas las Indias pertenecer privativamente al Rey y a su real corona, y no pueda salir de ella en todo ni en parte”. “Por cuanto el derecho del patronazgo eclesiástico pertenece en todo el estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las iglesias y monasterios a nuestra costa y de los señores reyes católicos, nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por bulas de los sumos Pontífices de su propio motu, para su conservación y de la justicia que a él tenemos”. RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841. Libro I, Título VI, Ley I.

¹⁷⁹ LEMPÉRIERE. Óp. cit. p. 39.

Ahora bien, la primera ley¹⁸⁰ de la Recopilación de las Leyes de Indias comenzaba exhortando a los súbditos sobre la fe católica y como “la debe creer todo fiel cristiano”. En ella, el rey expresa que por la misericordia de Dios se le otorgaron a España gran parte del “señorío de este mundo”, los reyes se vieron obligados a utilizar todo su poder y fuerzas para que Dios fuere conocido y adorado en todo el mundo, por ser “verdadero Dios...y creador de todo lo visible e invisible”. Por lo cual, encontramos que lo primero que debían creer los vasallos de las Indias era en la representación de Dios como único y creador de todo.

La ley continúa con la representación de Cristo como redentor de los pecados para justificar la evangelización e imposición del cristianismo en América. Ya que, por medio del beneficio universal de la Redención, la corona estaba obligada a enviar maestros y predicadores para convertir y enseñar la doctrina cristiana a los naturales, la cual debían oír y dar crédito a su doctrina. Por último, la ley establecía que todos los habitantes de las Indias debían bautizarse, confesar y creer el misterio de la Santísima Trinidad, los artículos de la santa fe y todo lo que enseñaba y predicaba la Iglesia Católica romana.

La legislación española nos permite observar la simbiosis entre Corona e Iglesia. Cierta número de leyes tenían un carácter doble, el de perseguir las faltas a la moral cristiana (pecado) y por otro lado a las leyes civiles (delito) basadas mayoritariamente en los Diez Mandamientos de la Ley de Dios.

Para el objeto de nuestro trabajo sirve como ejemplo la Ley XXV, la cual prohíbe “jurar el nombre de Dios en vano” correspondiente al segundo mandamiento (No tomarás en vano el nombre de Dios, y Señor) permitiéndonos también ejemplificar las representaciones que se tenían en torno a Dios. Jurar en vano el nombre de Dios era uno de los delitos más graves según lo exponía la ley¹⁸¹. Es de aclarar que esto solo se permitía en los

¹⁸⁰ Exhortación a la santa fe católica y como la debe creer todo fiel cristiano. RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841. Libro I, Título I, Ley I.

¹⁸¹ Que prohíbe jurar el nombre de Dios en vano, so las penas en ella contenidas. RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841. Libro I, Título I, Ley XXV.

juramentos hechos en los juicios o los que se hacían para el valor de algún contrato. Las penas para las personas que incurrieran en tal delito variaban dependiendo de la cantidad de veces cometido. La primera vez, constaba de una multa de veinte mil maravedís y diez días de cárcel. La segunda, treinta días de cárcel y cuarenta mil maravedís. En la tercera ocasión, la justicia imponía cuatro años de destierro del lugar de donde viviere el acusado, pudiendo ser conmutada la pena con presidio o en las galeras según las circunstancias del caso y la calidad o condición social de la persona.

La legislación¹⁸² procuró que los súbditos del rey guardaran respeto a los lugares sagrados como a sus ministros eclesiásticos. Entre las muestras de irrespeto se encontraba impedir la realización de los diversos ritos y ceremonias, como estorbar la devoción de las personas que asistían a escucharlos. Asimismo, se prohibía realizar tratos y negocios mientras los oficios divinos se desarrollaban. Esta ley también exigía que las iglesias y monasterios no fueran espacios de cotilleo y coqueteo entre hombres y mujeres, exigiendo a las autoridades locales guardar con rigor dicha norma prohibiendo la mezcla entre géneros.

La construcción de los edificios sagrados fue un elemento fundamental para la instauración del modelo confesionalizador en América. Las Leyes de Indias fueron claras en determinar que las iglesias parroquiales debían edificarse con fondos reales, donaciones de los vecinos y los indios, según correspondiera al lugar. Por esa razón, la ley II correspondiente al título sexto del libro primero promulgaba que no se debían erigir iglesias ni lugares píos sin licencia del rey. Esto en el papel permitiría a la corona ejercer un control más efectivo sobre los lugares donde fueren necesarios para la predicación, doctrina, enseñanza y propagación de la fe católica, además de poder contribuir con la Real Hacienda para la efectiva realización de tales proyectos. En la práctica la corona pocas veces aportó dineros para la construcción de esos espacios que al final de cuentas se llevaban a cabo con los fondos de los fieles.

¹⁸² Que guarde toda reverencia y respeto a los lugares sagrados y ministros eclesiásticos y a la inmunidad de las iglesias. RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841. Libro I, Título V, Ley I.

En consecuencia, la legislación menciona que las iglesias se edificaban con fondos de la Real Hacienda, de los vecinos (españoles-criollos) y los indios, a cada uno de estos le correspondía financiar una tercera parte de la construcción. El compendio aclara que los que deben aportar a las edificaciones son los vecinos y moradores de las poblaciones y que allí ellos recibieran los sacramentos¹⁸³.

Ahora bien, para la corona fue importante el cuidado de las iglesias, por lo que existieron leyes que nos ilustran al respecto, como ejemplo tenemos la ley XVI del título II ordenaba el cuidado de las fábricas, ornamentos y el servicio de las iglesias, los cuales debían estar decentes, además, de propiciar la finalización de las iglesias que no se terminaron de edificar, como reparar los templos arruinados.

Con las Leyes de Indias la corona pretendió establecer unas normas referentes a los sacramentos y a su debida práctica. Era claro que todo vasallo o súbdito de la corona española debía estar bautizado, por lo que esta legislación pone de manifiesto un interés marcado en bautizar a la población indígena.

De otro lado, encontramos que el culto y rito en torno al Santísimo Sacramento fue propiciado de manera especial por la Corona¹⁸⁴. En consecuencia, la ley XXI ordenada por Felipe III el 4 de febrero de 1619, establece que todos los jueves del año se celebrara una misa del Santísimo Sacramento, con la intención de renovar constantemente la memoria de los fieles en torno a este misterio y creciera su devoción. Siete años más tarde Felipe IV instaure la fiesta al Santísimo Sacramento en las iglesias de la Indias el 29 de noviembre. De igual modo, vale la pena destacar que la Novísima Recopilación de las Leyes de España puso como obligación de todo cristiano el acompañar al Santísimo Sacramento en las procesiones desde la iglesia donde salió e hincarse en su presencia,

¹⁸³ RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841. Libro I, Título II, Ley III–IV.

¹⁸⁴ De acuerdo con Álvaro Pascual, el especial fervor devocional de los Habsburgo por el Sacramento de la Eucaristía fue institucionalizado como forma de piedad familiar convirtiéndose en un elemento importante de identidad dinástica y expresión máxima de la devoción de la Casa de Austria. Véase: PASCUAL CHENEL, Álvaro. Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y la Inmaculada en Hispanoamérica. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2013, vol. 1, nro. 1. pp. 57-96.

sin poderse excusar ninguna persona por haber polvo o alguna otra incomodidad que se presentara.

La muerte no se quedaba atrás; las leyes regulaban algunos aspectos en referencia a ella. Como la obligación de todo súbdito y fiel católico de recibir el sacramento de la confesión y el Santísimo Sacramento ante el peligro de muerte¹⁸⁵. Quien no lo realizara, teniendo la oportunidad era sometido a la confiscación de la mitad de sus bienes. En muchos casos era imposible que se cumpliera este precepto debido a la dificultad de comprobarlo, por tanto, en la mayoría de los casos no incurría en pena alguna.

Para los españoles fue fundamental el culto y devoción a la Virgen María el cual se sustenta según el jesuita Ribadeneyra en que España “se puede gloriarse de haber sido la primera tierra que visitó María...cuando se le apareció a Santiago apóstol junto a la ciudad de Zaragoza y le mandó a edificar un templo allí”¹⁸⁶. Además, la imagen de la Virgen fue empleada como símbolo en la reconquista de la península contra los moros y en la conquista del Nuevo Mundo.

Como consecuencia, vemos que la legislación impulsó el patrocinio y devoción a la Virgen María. Por medio de la ley XXIV promulgada por Felipe IV el 10 de mayo de 1643 ordena celebrar cada año el patrocinio de la Virgen en la Indias con fiesta y novenario como reconocimiento de los favores recibidos por parte de la Virgen a los intereses de la corona. La fiesta se celebraba el segundo domingo de noviembre de cada año bajo el título de patrona y protectora de los reinos de España. La festividad se realizaba con vísperas, novenario, misa y sermón, exhortando a los fieles que participaran con “piedad y devoción, procurando evitar los escándalos y pecados públicos”¹⁸⁷.

Para impulsar la devoción a la Virgen María, se estableció por parte de la corona, la práctica y devoción al Rosario por medio de la Ley XXI de la Novísima Recopilación de las Leyes de España, emitida por Felipe IV el 24 de Julio de 1655 ordenando el rezo del

¹⁸⁵ RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841. Libro I, Título I, Ley XVIII

¹⁸⁶ RIBADENEYRA, Óp. cit. pp. 241-242.

¹⁸⁷ Recopilación de leyes de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II. Libro I, Título I, Ley XXIV.

Rosario todos los días en las iglesias de los reinos, por lo que exhorta a los clérigos introducir la devoción “por ser tan útil para los fieles”¹⁸⁸.

De igual manera, entrada la segunda mitad del siglo XVIII el rey borbón Carlos III promovió la devoción al misterio de la Inmaculada Concepción otorgándole el patronato universal en todos los Reinos de España e Indias, por medio de Real Decreto de 16 de enero de 1761. Allí se ordena a los fieles sostener y defender el culto al misterio de la Inmaculada Concepción, concediendo indulgencias plenarias y perdón de los pecados a todos los fieles, que arrepentidos, confesados y comulgados celebraran la fiesta de la Inmaculada. Para el rey sería importante el papel de sus súbditos incorporados en corporaciones (Cofradías, Orden Militar, Universidad, Ayuntamiento, Cabildos, etc.) cuando afirma “son pocos los vasallos que no estén incorporados en algún cuerpo establecido legítimamente”¹⁸⁹, siendo más sencillo establecer desde las corporaciones el sostenimiento y defensa de aquella devoción.

En la legislación hallamos latente la necesidad que hubo por parte de la corona de aplicar los decretos del Concilio Tridentino, al ordenarse la celebración de concilios provinciales y sinodales en las Indias. Al respecto, el título VIII del libro I de la Recopilación de las Leyes de Indias dispone en su primera ley que los concilios provinciales debían celebrarse cada doce años en los obispados, junto con la presencia de las autoridades civiles, tales como virreyes, presidentes o gobernadores. En ese mismo ánimo de aplicar la doctrina tridentina, la ley III pretendía que se celebraran cada año concilios sinodales en cada uno de los arzobispados y obispados de las Indias que en la práctica no se llevó a cabo. En su mayoría los concilios sinodales y provinciales en América se realizaron después de la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII donde destacan los concilios mexicanos y el Limense.

¹⁸⁸ NOVÍSIMA RECOPIACIÓN de las Leyes de España, 1805. Libro I, Título I, Ley XXI.

¹⁸⁹ Ibid., Libro I, Título I, Ley XVI

2.4. Normatividad y Regulación de los ritos y prácticas religiosas en el Nuevo Reino de Granada: Los sínodos diocesanos y los concilios provinciales realizados en la Nueva Granada.

El proceso de institucionalización de la Iglesia católica en América durante el siglo XVI estuvo marcado por la implantación del cuerpo de normas y discursos que definieron los límites y posibilidades del catolicismo¹⁹⁰. Carolina Abadía y Antonio José Echeverry, establecen que “una de las estrategias de integración de esta normativa fue a partir de la celebración de concilios y sínodos que desde este periodo se convirtieron en herramientas no solo de articulación de discursos y tradiciones jurídicas, sino de integración de agentes eclesiásticos y de discusión de problemáticas de índole doctrinal, teológica y práctica”¹⁹¹.

En el caso del Nuevo Reino de Granada, José Restrepo Posada referencia que se reunieron un total de seis sínodos diocesanos¹⁹² a lo largo del periodo colonial:

- 1) Primer Sínodo Diocesano de Popayán (1555) convocado por Juan del Valle, obispo de Popayán.
- 2) Primer Sínodo Diocesano de Santa fe (1556) convocado por Fr. Juan de los Barrios, obispo de Santa fe.
- 3) Segundo Sínodo Diocesano de Popayán (1558) convocado por Juan del Valle, obispo de Popayán.
- 4) Segundo Sínodo Diocesano de Santa fe (1606) convocado por D. Bartolomé Lobo Guerrero, Obispo de Santa fe.
- 5) Tercer Sínodo Diocesano de Popayán (1617) convocado por D. Fr. Juan González de Mendoza, obispo de Popayán.

¹⁹⁰ ABADÍA QUINTERO, Carolina y ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. Tras la vida religiosa de un obispado neogranadino: estudio histórico de las Constituciones sinodales de 1617 y obispaes de 1717 de Popayán. *Hispania Sacra*, 2023, vol. 75, nro. 151. pp. 167-177.

¹⁹¹ Ibid. p. 168.

¹⁹² El sínodo diocesano es una reunión donde el obispo convoca a sus sacerdotes para uniformar la legislación diocesana, convirtiéndose en un mecanismo efectivo de comunicación y control de la jurisdicción eclesiástica.

6) Sínodo Diocesano de Cartagena (1789) convocado por D. Fr. José Díaz de la Madrid, obispo de Cartagena¹⁹³.

Respecto a los concilios provinciales, Restrepo afirma que hubo tres intentos, pero ninguno recibió la aprobación de la Santa Sede. El primero fue convocado por Fr. Juan Zapata de Cárdenas en 1584, donde el obispo de Popayán no quiso asistir y los preladados de Santa Marta y Cartagena se regresaron a sus diócesis al no hacerse la reunión.

El segundo concilio provincial fue convocado por el arzobispo de Santa Fe Fernando Arias de Ugarte en 1624 y se empezó a reunir el 13 de abril de 1625 con la presencia del obispo de Santa Marta Don Leonel de Cervantes Carvajal, representantes de obispado de Cartagena y Popayán, con asistencia de autoridades civiles como el presidente de la Real Audiencia de Santafé don Juan de Borja y el oidor Juan Ortiz de Cervantes.

El tercer intento de realizar un concilio provincial se dio por iniciativa de Don Fr. Agustín Camacho y Rojas, O.P., arzobispo de Santafé, este lo convocó para el 27 de mayo de 1774, sin embargo, el arzobispo falleció el 13 de abril de ese mismo año. A pesar de ello, se inauguró el concilio en la catedral de Santafé, el cual tuvo muchas dificultades que no permitieron su culminación.

Abadía y Echeverry, encuentran que la mayoría de los concilios y sínodos se celebraron en los últimos años del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, lo cual coincide con la fundación de las jurisdicciones obispales y al llamado del Concilio de Trento de llevarlos a cabo anualmente. De otro lado, hallan que en el siglo XVIII no se realizaron muchos sínodos y los llevados a cabo corresponden al intento de aplicación de las políticas del regalismo borbónico. Por último, observan que en la Nueva Granada no se cumplió con la regla conciliar de realización anual, quizás por la poca continuidad de los obispos y a la extensión geográfica de los territorios episcopales¹⁹⁴.

¹⁹³ RESTREPO POSADA, José. El sínodo provincial del señor Arias de Ugarte. *Theologica Xaveriana*, 2020, vol. 14. pp. 158-200.

¹⁹⁴ ABADÍA y ECHEVERRY. Óp. cit. p. 171.

Para nuestro análisis tomaremos como fuente las Constituciones Sinodales de Bartolomé Lobo y Guerrero (1606), el cual consideramos fue el segundo sínodo realizado en la ciudad de Santafé. De la misma manera, utilizamos extractos del Concilio Provincial de Santafé (1625), del arzobispo Fernando Arias de Ugarte. Ambas fuentes nos permitieron observar la normativa que regulaba a nivel local (Arquidiócesis de Santafé) las expresiones religiosas.

Lo primero que establecen el concilio y sínodo de Santafé es lo referente a la enseñanza de la doctrina cristiana a los fieles, en especial a los indios. En resumen, la iglesia neogranadina buscó que sus fieles por obligación conocieran y profesaran los misterios principales de la fe católica, que ya explicamos en el primer capítulo de este trabajo, contenidos en el Credo, los Mandamientos del Decálogo, los sacramentos y las cosas que se pedían a Dios en la oración dominical¹⁹⁵.

Para la Iglesia neogranadina fue fundamental que sus fieles aprendieran de memoria los elementos básicos de la doctrina cristiana. En las constituciones sinodales de 1606 hallamos un listado de 15 representaciones religiosas las cuales organizamos en la siguiente tabla:

Cuadro 1. Representaciones religiosas de la doctrina cristiana

Doctrina	<ul style="list-style-type: none"> • Los artículos de la fe • La suma de la fe católica • La confesión general
Oraciones	<ul style="list-style-type: none"> • El Padre Nuestro • El Ave María • El Credo • La Salve
Sacramentos	<ul style="list-style-type: none"> • Los sacramentos de la Santa Madre Iglesia
Mandamientos	<ul style="list-style-type: none"> • Los mandamientos de la ley de Dios • Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia

¹⁹⁵ RESTREPO POSADA. Óp. cit. p. 168.

Obras	<ul style="list-style-type: none"> • Obras de Misericordia
Virtudes	<ul style="list-style-type: none"> • Virtudes teologales (Fe, esperanza y caridad) • Virtudes cardinales (Prudencia, justicia, fortaleza y templanza)
Pecados	<ul style="list-style-type: none"> • Los pecados capitales (Soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, accidia)

Fuente: Elaboración propia, con base en PACHECO, Juan Manuel. Constituciones Sinodales del Sínodo en 1606, celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero. Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Según el sínodo provincial de Arias y Ugarte, lo expuesto en la tabla anterior, debía ser explicado por los párrocos una hora todos los domingos guiándose por el catecismo aprobado por este sínodo. El capítulo II recalca que la doctrina cristiana “ha de enseñarse a los ignorantes”, pues estaban obligados todos los cristianos adultos, según sus capacidades, a conocer la doctrina cristiana. Por ello debían los sacerdotes catequizar especialmente a los indios, negros y los niños. Así, la doctrina se enseñaba todos los domingos y todos los días de cuaresma a los niños y los esclavos. El cura de cada parroquia debía anotar en un tablero los nombres de los niños menores de doce años y esclavos, amonestando a sus padres o dueños para que los enviaran a la iglesia cuando se tocaran las campanas para ese fin.

2.4.1. Los sacramentos en los sínodos provinciales y sinodales. Acerca de los sacramentos, encontramos ciertas disposiciones que son útiles para nuestro análisis sobre la regulación de la ritualidad en el Nuevo Reino de Granada. Sobre el bautismo, las Constituciones de 1606, obligaba a los españoles a bautizar a sus hijos dentro de los primeros quince días de nacidos. Esta disposición la consideramos fundamental debido al peligro de muerte al que estaban expuestos los infantes en ese periodo y la urgente necesidad que existía de eliminar el pecado original de los fieles. Por esa razón, era pertinente que se llevaran los niños a las parroquias, debido a la prohibición de realizar bautizos fuera de ellas, establecida en el capítulo IV del Sínodo Provincial de Santafé.

Esta disposición responde al control que los curas párrocos debían llevar sobre la tasa de nacimientos en sus respectivas parroquias, recordemos que, estos registros se anotaban en los libros parroquiales.

En cuanto al sacramento de la penitencia o confesión, al ser una obligación anual, los sacerdotes estaban obligados a realizar un padrón de todos sus feligreses para realizar un control de los que no se hubieren confesado, esto especialmente en el periodo de la cuaresma. Según este capítulo, feligreses que no se confesara debía ser excomulgado, aunque en la práctica consideramos que esto no se aplicaba, ya que muchas veces ni los mismos sacerdotes podían cumplir a cabalidad este precepto.

Uno de los puntos interesantes del sacramento de la confesión es que era utilizado para el adoctrinamiento de los fieles. Antes de la confesión, debían procurar los sacerdotes en instruir a los penitentes en los misterios principales de la fe y se aprovechaba para examinar si conocían el Credo, el Padre Nuestro y los mandamientos.

Asimismo, desde la Iglesia neogranadina se pretendió mover a los penitentes al dolor y enmendar sus pecados verdaderamente. Esto porque se consideraba que los sacerdotes no cumplían la labor de hacer la debida satisfacción y no descargaban debidamente la de los penitentes, es más, las constituciones de 1606 afirmaban que los curas de almas dejaban a los fieles con nuevos pecados. Por último, los sacerdotes se reservaban la absolución de algunos pecados muy graves como matar voluntariamente a alguien, robar en la iglesia, cualquier indicio de hechicería, pecados sexuales como el incesto y no haberse confesado o recibido el sacramento de la Eucaristía.

Sobre el sacramento de la Eucaristía el sínodo provincial estableció constituir un lugar especial y bien adornado donde debía estar bien colocada la custodia que contenía el sacramento de la Eucaristía. Así, en toda iglesia neogranadina, la Eucaristía se colocaba en sagrario, relicario y lampara, “[...]obligándose a los españoles, caciques o cofradías a sustentar lampara de aceite, para que arda de día y de noche [...]”¹⁹⁶. Por otro lado, al

¹⁹⁶ PACHECO, JUAN MANUEL. Constituciones Sinodales del Sínodo en 1606, celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero. Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana.

ser un objeto perecedero, el santísimo sacramento se renovaba cada ocho días en las poblaciones de tierra caliente y cada quince días en tierra fría. Y su administración a los fieles era obligatoria por lo menos una vez al año en la época de la Pascua.

2.4.2. Propuesta de práctica: Las fiestas religiosas. El capítulo 21 de las Constituciones Sinodales de 1606 contenía el modelo que los neogranadinos seguirían para la realización de las fiestas religiosas. De ese modo, los domingos y en las fiestas de guarda se prohibía trabajar y abrir tiendas, solo estaba permitido el trabajo de los barberos como el sangrar y echar ventosas. Los que incumplieran este precepto se les imponía una pena de seis pesos, la mitad para el denunciante y la otra mitad “para los pobres vergonzantes”.

De esta manera, a los párrocos le correspondía realizar una memoria de las fiestas para colocar en la parte más “acomodada” para que los feligreses la pudieran leer y tuvieran presente que días debían guardar. En ese sentido, las constituciones de 1606 establecen que los españoles¹⁹⁷ de la ciudad de Santafé guardarían las siguientes fiestas¹⁹⁸:

Cuadro 2. Fiestas que están obligados a guardar los españoles en la ciudad de Santafé

Fiestas que están obligados a guardar los españoles	
<p>Enero:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Día de la circuncisión. ▪ La epifanía del señor. ▪ San Fabián y San Sebastián. 	<p>Julio:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Santa María Magdalena. ▪ Santiago apóstol. ▪ Santa Ana.
<p>Febrero:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ La Purificación de Nuestra Señora. ▪ San Matías apóstol. 	<p>Agosto:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Santo Domingo. ▪ Nuestra Señora de las Nieves. ▪ La transfiguración del Señor. ▪ San Laureano mártir. ▪ La Asunción de Nuestra Señora. ▪ San Roque.

¹⁹⁷ Para esta investigación tomamos los datos referentes a las parroquias de españoles debido a que los lugares estudiados están conformado en su mayoría por este grupo social.

¹⁹⁸ El listado proporcionado por las Constituciones Sinodales de 1606 se tomó como referencia, ya que se consideró uno de los modelos contemplados por las diversas parroquias pertenecientes al arzobispado de Santafé. Sin embargo, se reconoce la posibilidad de variaciones en este modelo según las preferencias devocionales de cada localidad.

	<ul style="list-style-type: none"> ▪ San Bartolomé apóstol. ▪ San Agustín.
Marzo: <ul style="list-style-type: none"> ▪ La anunciación de Nuestra Señora. 	Septiembre: <ul style="list-style-type: none"> ▪ San Victorino. ▪ La natividad de Nuestra Señora. ▪ La exaltación de la Santa Cruz. ▪ San Mateo apóstol. ▪ San Miguel Arcángel.
Abril: <ul style="list-style-type: none"> ▪ San Marcos evangelista. 	Octubre: <ul style="list-style-type: none"> ▪ San Francisco. ▪ San Lucas evangelista. ▪ San Simón y Judas apóstoles.
Mayo: <ul style="list-style-type: none"> ▪ San Felipe y Santiago apóstoles. ▪ La invención de la Cruz. 	Noviembre: <ul style="list-style-type: none"> ▪ La fiesta de todos los santos. ▪ Santa Isabel. (Patrona de Santafé). ▪ Santa Catalina mártir. ▪ San Andrés apóstol.
Junio: <ul style="list-style-type: none"> ▪ San Bernabé apóstol. ▪ San Juan Bautista. ▪ San Pedro y San Pablo apóstoles. 	Diciembre: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Santa Bárbara. ▪ La Concepción de Nuestra Señora. ▪ Santo Tomás apóstol. ▪ La natividad de Nuestro Señor. ▪ San Esteban protomártir. ▪ San Juan apóstol y evangelista. ▪ Los santos inocentes.
Fiestas móviles: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Todos los domingos del año. ▪ La pascua de resurrección y los dos días siguientes. ▪ La ascensión de Nuestro Señor. ▪ La pascua de Espíritu Santo con los dos días siguientes. ▪ La fiesta de Corpus Christi. 	

Fuente: Elaboración propia, con base en PACHECO, Juan Manuel. Constituciones Sinodales del Sínodo en 1606, celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero. Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Como podemos observar en el cuadro existió un número elevado de festividades religiosas. Estas configuraron los ciclos de vida de los neogranadinos al ser las que marcaban los ritmos de vida laboral, de sociabilidad y de esparcimiento.

Por último, la iglesia neogranadina se preocupó por los excesos y transgresiones que ocurrían en las fiestas religiosas. Entre ellas era “correr toros, hacer máscaras de noche y saraos de cosas profanas con capa y color de servir a los santos patronos y titulares de cofradías o iglesias de que Dios nuestro señor es gravemente ofendido por muchos caminos...”¹⁹⁹ la pena establecida por las instituciones sinodales a los que incurrieran en tales transgresiones era de excomunión y una multa de treinta pesos para la iglesia. Con estas prohibiciones la Iglesia buscaba la salvación de las almas, evitar la perdición y ruina de ellas y la ofensa a Dios.

2.5. Las novenas como medio de transmisión de representaciones y expresiones religiosas en el Nuevo Reino de Granada

En este último apartado abordaremos las novenas como herramienta para la transmisión de representaciones religiosas, así como para el incentivo de expresiones religiosas. De ese modo, las novenas son una valiosa fuente histórica útil para comprender la puesta en escena de la religiosidad colonial. La historiografía, en especial la mexicana²⁰⁰, ha corroborado que las novenas se imprimían por miles y eran un artículo demandado por los fieles porque eran un medio para la comunicación con la divinidad desde cualquier sitio. En ese sentido, su análisis es fundamental para entender la configuración de las devociones en la religiosidad local de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII.

Al hablar de las novenas estamos refiriéndonos a una práctica religiosa que se hace con unos fines específicos. No obstante, todos los fieles al momento de realizar las novenas

¹⁹⁹ PACHECO. Óp. cit. pp. 180-181.

²⁰⁰ MONTIEL ONTIVEROS, Ana Cecilia. Religiosidad y lectura: la práctica de las novenas en México, siglos XVIII y XIX En: González Reyes, Gerardo; Pacheco Régules Magdalena (Coords.). Religiosidad popular en México: una visión desde la historia. México: Universidad Intercontinental, 2019. p. 118.

lo hacen por devoción. Por ello, cabe preguntarse ¿Qué es devoción? sobre esta problemática la historiografía se ha aproximado de manera sutil siendo pocos los autores²⁰¹ a quienes les ha llamado la atención. No obstante, se define la devoción desde de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Para este teólogo la devoción es “una voluntad dispuesta a hacer con prontitud lo que le pertenece al culto divino...acciones que apuntan al servicio de Dios”²⁰². Por tanto, es la “ofrenda que el ser humano hace a Dios de su voluntad, uniendo en este acto la “prontitud” como disposición y afecto, porque con la devoción se logra la alegría espiritual o “delectación” experimentada al considerar de la bondad divina”²⁰³.

Es claro que la devoción permitió el desarrollo de una religiosidad individual, en palabras de Le Brun, se constituye a partir de una elección personal y define por sí mismo la regla que le es propia. Empero, la devoción individual se torna colectiva y busca ser reconocida por la comunidad y la institución eclesiástica²⁰⁴.

Habiendo definido el significado de devoción, podemos afirmar que la novena es una forma de los fieles para externalizar o poner en práctica su devoción por medio de la oración, que implica la puesta en práctica de diversas actividades religiosas en espacios públicos y privados.

La novena se define como un impreso pequeño que guía la práctica de la oración hacia una advocación católica con una duración de nueve días. Estos textos servían de ayuda a los fieles para solicitar ayuda a la corte celestial en las dificultades que sobrelleva la vida. Como afirma Ana Cecilia Montiel, “en las novenas, se leían, pues, esperanzas, remedios, paz interior, rectitud de conciencia, faros para conducir la actividad cotidiana... Y podemos hallar una nutrida oferta de santos especializados en resolver alguna necesidad del cuerpo o del alma”²⁰⁵. Asimismo, las novenas contaban con un esquema

²⁰¹ LE BRUN, Jacques. Devoción y devociones en la época Moderna. *Historia y Grafía*, 2006, vol. 26, pp. 57-75.

²⁰² Ibid. pp. 62-63.

²⁰³ CHINCHILLA, Perla, CORREA, Leonor, MENDIOLA, Alfonso. La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús. *Historia y Grafía*, 2008, vol. 30. p. 152.

²⁰⁴ LE BRUN. Óp cit. pp. 66-67.

²⁰⁵ MONTIEL. Óp. cit. p.124.

uniforme el cual iniciaba con una oración, ofrecimiento, petición de favores, gozos y oración final. Para Carlos Arboleda, el fiel durante la novena se humillaba, ofrecía, pedía y por último agradecía²⁰⁶.

Por lo tanto, nos adherimos a la hipótesis que sostienen los autores Fabian Benavides y Daniel Unigarro quienes afirman que las novenas fueron textos más eficaces que los catecismos a la hora de evangelizar a los fieles. Esta afirmación se sustenta en el contraste realizado entre la función de los catecismos y las novenas. Para ellos, los catecismos sirvieron para la difusión y enseñanza de la doctrina católica a la población bajo el método de pregunta- respuesta. Las novenas fueron textos breves y sencillos donde se explicaban los hechos religiosos haciéndolos más fáciles para la comprensión de los fieles, generando expresiones religiosas que superan la simple repetición de los catecismos²⁰⁷.

En consecuencia, para estos autores,

las novenas se configuran como un catecismo desglosado, sencillo de entender y practicar en la cotidianidad, que permite obtener ganancias espirituales y, sobre todo, acercarse a algunos aspectos religiosos fundamentados en una sacralidad más cercana al individuo. Se trata de prácticas que reevalúan y actualizan una determinada creencia que adquiere mayor trascendencia y persistencia en el tiempo por cuenta de la asimilación de lo sagrado en la cotidianidad, por lo que su constancia genera cierta institucionalización como ritual que en la medida en que se realiza durante los nueve días posibilita un vínculo más cercano entre el creyente y la potencia divina o sagrada²⁰⁸.

Además, las novenas sirvieron para marcar el tránsito del tiempo. Como afirma Ana Cecilia Montiel, la literatura espiritual y devocional acompañaba a los fieles durante el día y el año²⁰⁹. Así, para la sociedad colonial los días transcurrieron bajo la pauta de los distintos rezos en los espacios sagrados como en los hogares donde era común hallar altares sencillos con las imágenes de advocaciones.

En las bibliotecas hispanoamericanas se encuentran numerosos de estos textos debido a su propagación por el auge de la imprenta. En el caso neogranadino, las primeras

²⁰⁶ ARBOLEDA MORA, Carlos y LEÓN VARGAS, Karim. La devoción popular en Colombia a partir de las novenas. En: CORTÉS, José David (ed.). Historia de la religión en Colombia, 1510-2021. Bogotá: Universidad del Rosario, 2022. p. 220.

²⁰⁷ BENAVIDES y UNIGARRO, La Novena del Niño Dios. Óp. cit. pp. 61-63.

²⁰⁸ Ibid. p. 64.

²⁰⁹ MONTIEL. Óp. cit. pp. 124-126

novenas fueron impresas en Santafé por la Compañía de Jesús en la primera mitad del siglo XVIII, quienes tuvieron una producción esporádica de este tipo de literatura devocional hasta su expulsión en 1767. Años más tarde, los restos de la imprenta jesuita se utilizaron para la instauración de una imprenta real donde continuarían imprimiendo textos religiosos²¹⁰. Cabe aclarar que antes de las fechas mencionadas este tipo de literatura llegaba importada de la península o del virreinato del Perú.

Ante la diversidad de novenas que se pueden hallar en las bibliotecas y archivos consideramos pertinente la clasificación realizada por Ana Cecilia Montiel donde determina que existieron cuatro tipos de novenas:

- a) De duelo: se realizaban durante el duelo por el fallecimiento de algún pariente o conocido.
- b) De preparación: se hacían para prepararse ante la celebración de la fiesta de algún santo o para honrar a la Virgen María
- c) De oración, ya sea deprecativas o de gratitud: realizadas para lograr la comunión con Dios y los favores divinos a través de la intercesión de los santos.
- d) Para ganar indulgencias²¹¹.

2.5.1. Las novenas: sus representaciones religiosas. Ante esa diversidad mencionada, en este apartado, analizaremos las representaciones religiosas que se transmitieron por medio de las novenas a los fieles. En total hicimos una selección de treinta novenas y devocionarios, los cuales se consultaron en repositorios de bibliotecas de Colombia, España y México²¹², teniendo en cuenta los resultados que arrojó el análisis estadístico de las devociones católicas más populares en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII, resultados que expondremos en el tercer capítulo.

²¹⁰ BENAVIDES y UNIGARRO, La Novena del Niño Dios. Óp. cit. pp. 65-67.

²¹¹ MONTIEL. Óp. cit. p. 121.

²¹² Nuestra búsqueda en bibliotecas ajenas al espacio de investigación se justifica debido a que en el Nuevo Reino de Granada circularían novenas importadas de otros territorios del imperio español, como también podrían existir novenas con contenidos similares a los que analizamos. La consulta se realizó en los

La Iglesia pretendía que con la lectura frecuente de las novenas los fieles conocieran las virtudes de las devociones a las cuales rezaban. Ejemplo de ello, es la representación de la Virgen María como inmaculada en un himno de una “devocioncita” escrita por San Alonso Rodríguez, allí María era libre de toda culpa y se exalta que “antes santa que nacida en el mismo vientre de Ana”²¹³. Por medio de este tipo de textos el fiel podía asimilar que la culpa del hombre se hallaba en la desgracia de Adán, ya que la Virgen es “Santa Siempre y siempre libre de la desgracia de Adán; Toda eres hermosa, amada mía. y mancha no hay en ti, bella María... Limpia e inmaculada”²¹⁴.

A los santos también les describían sus virtudes. La novena a San Agustín hallada en una colección manuscrita de devocionarios y novenas de la Biblioteca Luis Ángel Arango sirve para ejemplificar nuestro punto. Allí se destaca la virtud de la sabiduría ya que san Agustín es considerado doctor de la iglesia al ser encomendado por Cristo como “su segunda persona en virtudes y doctrinas” por tanto, san Agustín era defensor de la fe porque con “la espada de fuego de vuestra pluma defendéis la puerta de este celestial paraíso, para que no la quebrante la violencia de los herejes”²¹⁵. San Agustín es considerado como el “príncipe” de los doctores, “sol” de las escrituras, “segundo templo” de la sabiduría, “martillo de los herejes” y la “lengua y pluma del Espíritu Santo”²¹⁶.

Virtudes como la castidad se exaltaron en una de las oraciones que se hacían en honor a Santa Bárbara:

Dios te salve honor de las vírgenes: lustre de las nobles, luz de las sabias: ejemplar en los mártires, Barbara insigne: que por tu pureza mereciste ser imitadora de María Santísima, esposa fiel de su purísimo hijo y amada de toda la Beatísima Trinidad: y pues pudisteis penetrar los arcanos de tan

repositorios en línea y físico de las siguientes bibliotecas: Biblioteca Nacional de Colombia, Biblioteca Luis Ángel Arango (Colombia), Biblioteca Nacional de España, Biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México.

²¹³ RODRÍGUEZ, Alfonso. Oficio de la Purísima Concepción. Bogotá: Imprenta de Nicolás Gómez, 1868. p. 9.

²¹⁴ Ibid., pp. 18-26

²¹⁵ NOVENA AL PHENIX del amor divino, gloriosísimo patriarca, luz y Dr. De la iglesia el gran Padre San Agustín [Anónimo]. En: Colección de devocionarios y novenas manuscritas, 1783-1857. fs. 40-42.

²¹⁶ Ibid. fs. 40- 42

incomprensible misterio, guiadnos con tu ejemplo a las inmortalidades de la gloria, para que alabemos eternamente, en tu compañía, al Padre, al Hijo y al Espíritu santo²¹⁷.

Como podemos observar, a santa Bárbara se le compara con la Virgen María al ser ella imitadora de su virginidad, lo que además de su martirio le permitió acceder a como santa la corte celestial. De ese modo, se buscaba que los fieles la imitaran.

Para el caso de la caridad, encontramos a san Francisco de Paula quien era famoso por sus prodigios o milagros en torno a la beneficencia siendo este el motivo se hizo “objeto del amor, de la confianza y de la veneración de toda la cristiandad”²¹⁸. Otro ejemplo, es el de san Juan de Dios quien en su novena era considerado como el “compasivo padre de los pobres y los enfermos”, a quien Dios “encendió la voluntad para ayudar a todos sus prójimos”²¹⁹.

2.5.2. ¿Qué se pedía en las novenas? En las novenas estaban depositadas las esperanzas de auxilio en el medio terrenal y en la vida después de la muerte. Por ejemplo, están las peticiones por la salud, como las que se hacían a la Virgen del Rosario por medio de una de su novena, en ella solicitaban que la Virgen desterrara las sombras de la muerte por ser ella la puerta de la salud²²⁰.

Otra necesidad muy solicitada por los fieles en las novenas era el consuelo por las tribulaciones. Una de las devociones especializadas en consolar los dolores del alma era el Ángel de la Guarda, en la oración del segundo día dice, “¡oh! Santo Ángel, consolador de mi alma y fiel amigo en todas mis tribulaciones... me dais aliento contra mis cobardías, reparo contra mis flaquezas, luz en mis dudas, consuelo en mis tristezas”²²¹. La

²¹⁷ NOVENA Y ORACIONES a Santa Bárbara, escrita por orden de fray Antonio María Gutiérrez, con el fin de que la comunidad tribute más cultos a la mártir cristiana [Anónimo]. En: Colección de devocionarios y novenas manuscritas, 1783-1857. f 6.

²¹⁸ NOVENA DEL GLORIOSO patriarca San Francisco de Paula [Anónimo]. Bogotá: Imprenta de J. N. Barros, 1827. p. 4

²¹⁹ NOVENA AL MILAGROSÍSIMO padre de los pobres San Juan de Dios. Compuesta Por un Devoto del mismo Santo [Anónimo]. Puebla: Reimpresa por los Herederos de la viuda de Miguel Ortega, 1775. p. 8.

²²⁰ NOVENA A LA más fragante rosa del paraíso de Dios: María Santísima del Rosario, que saca a la luz la cofradía del Santísimo Rosario [Anónimo]. Santafé: C. B. Espinosa, 1815. p. 6.

²²¹ ESPINOSA, Manuel de. Novena al Santo Anjel de la Guarda. Bogotá: A. Roderick, 1829. p.13.

esperanza se fortalecía cuando el devoto repetía: “No desmayes, ten paciencia, el remedio llegará, esos trabajos tendrán por fruto un eterno consuelo”²²².

Los fieles hacían el llamado a sus devociones de preferencia para pedir protección. A la inmaculada concepción le rezaban:

“Señora, a mi favor y amparo, atiende.
y de mis enemigos me defiende...
al socorro de los hombres
ven señora, ven a prisa”.²²³

No solo a la virgen se le pedían este tipo de favores, a San Miguel Arcángel, se le solicitaba “librarnos de las manos de nuestros enemigos, como siervos vuestros de todos nuestros enemigos, ocultos y manifiestos de falsos testimonios, de malas lenguas, mordacidades y discordias: a este reino y en particular mi casa, y mi familia”²²⁴. Como podemos observar, los individuos de las sociedades del antiguo régimen se exponían a peligros causados por malas personas, por ello, era común este tipo de petición.

Las catástrofes y fenómenos naturales eran una de las preocupaciones más latentes que existieron en la sociedad colonial neogranadina. Los fieles acudían a los santos para que los protegieran de este tipo de calamidades. La más popular fue Santa Bárbara, a quien le suplicaban protección ante las tempestades, terremotos y muertes repentinas. Estos acontecimientos naturales eran considerados castigos divinos por los pecados cometidos, por tanto, pedían la intercesión de la santo cuando “irritada vuestra divina justicia, contra nuestras culpas, nos quisieréis castigar con estos terribles azotes de vuestra colera, os acordéis de este sagrado iris de paz, que habéis colocado en nuestro horizonte, y uséis misericordia con sus fieles y rendidos devotos”²²⁵.

El pecado estaba latente en todo momento, por esa razón, los fieles solicitaban a sus devociones que los alejaran y protegieran del mismo. Así, los devotos rogaban a San

²²² Ibid. p. 13.

²²³ RODRÍGUEZ, Alfonso. Oficio de la Purísima. Óp. cit. pp. 8- 9.

²²⁴ CORONA DEL PRÍNCIPE Sr. Miguel Arcángel. Revelada por él mismo a la Beata Antonia de Astónico [Anónimo]. Puebla: Reimpresión Colegio Real de San Ignacio de Puebla, 1765.

²²⁵ NOVENA Y ORACIONES. Óp. cit. pp. 17-18.

José, limpiar su corazón de “las manchas de los pecados y aparta de nosotros todo lo que desagrada a tus virginales ojos”²²⁶. Los ángeles también tenían esa función, San Miguel Arcángel, con “las llamas del Divino amor”, ayudaba a “despreciar las engañosas Sirenas de los placeres del mundo”. Al Ángel de la Guarda le pedían y prometían “no separarme en delante de vuestro lado, en todas mis tentaciones y peligros y adversidades imploraré vuestra protección: alumbradme, alentadme, asistidme, salvadme porque perezco; y conducido por vuestra mano serviré a mi Dios en esta vida...”²²⁷.

Morir fue una preocupación evidente para los católicos de la sociedad neogranadina. En ese sentido, en las novenas rogaban a las devociones protección en el momento de la muerte. A Santa Bárbara se rezaba una oración en la cual se menciona era protectora de las muertes repentinas y protectora de sus devotos hasta la muerte, dando socorro hasta en la última agonía²²⁸. A San Miguel Arcángel se hacían ruegos para que cuidara “de nosotros en esta vida presente, y en la última hora de la muerte asistidnos en nuestras agonías y última respiración...”. En la Virgen María también se depositaron esperanzas de obtener una buena muerte, esto lo apreciamos en una oración en la novena en honor a su advocación de Nuestra Señora de los Dolores:

Dulcísima y santísima María Madre del mejor Hijo, y la más afligida de todas las madres, por las acertisimas penas que padecisteis al pie de la Cruz, asistiendo a las agonías y muerte de vuestro santísimo hijo, y todas las ofrecisteis desde entonces, para que los pecadores tuvieran una buena y santa muerte; os pido no permitáis que se malogren en mi vuestros amorosos deseos, sino que asistiéndome con vuestro poderoso patrocinio en las agonías, y congojas de mi muerte, logre el precio de la Sangre de vuestro Santísimo Hijo, y el fruto de vuestros Dolores. Amen”²²⁹

Ante la inminente caída en pecado de los fieles era natural que ellos pidieran perdón. Por ese motivo, las devociones cumplían el papel de ser abogadas e intermediar por el perdón de los pecados y la salvación del alma. Para pedir perdón los fieles acudían a las oraciones en honor a alguna advocación cristológica, la Novena de la Preciosísima

²²⁶ ZARATE Francisco. El Cordial devoto de San José. México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1674. P. 40-41

²²⁷ ESPINOSA. Óp. cit., p. 28.

²²⁸ NOVENA Y ORACIONES, Óp. cit., p. 8

²²⁹ ROMERO, Juan Manuel. Novena de nuestra señora de los Dolores. Bogotá: Imprenta de Zalamea, 1880. P. 6.

Sangre de Cristo era ideal para ese fin, allí pedían perdón por los pecados a Cristo quien ofreció su vida por la salvación de los fieles cristianos:

"¡O Santísimo JESUS! Socorro apetecido de mi alma ¿Qué largo tiempo a que he olvidado groseramente de tus beneficios? solo he empleado de mi memoria en retener especies locas de mis vicios, y en fatales recuerdos de mis erradas costumbres, con los que pequé cuando en ellas vivía, ¡y he vuelto a pecar cuando mi memoria ha enviado nuevas señales de su malicia a mi voluntad!... Ya basta de usar tu piedad de ingraticudes, por lo que fielmente desde hoy te ofrezco mi memoria, y te pido la rocías con tu purísima SANGRE, para que así solo se emplee en despertar mi dormido corazón, acordándome por momentos tus inmensos favores y beneficios, y entre ellos el de haber derramado tu SANGRE por salvarme."²³⁰.

Luego de pedir perdón el fiel necesitaba el apoyo para la consecución de la salvación de su alma. La oración para todos los días que se realizaba en la novena a Nuestra Señora del Socorro, sirve de ejemplo para observar el papel que jugaba la Virgen María como abogada y medianera en la salvación del alma:

Oración para todos los días:

"Purísima Virgen María, Madre de Dios y Madre y señora nuestra, en cuyas piadosísimas entrañas siempre han hallado los hombres consuelo y remedio a sus necesidades: los pecadores luz en sus tinieblas, abogada y medianera en su arrepentimiento, para conseguir el perdón de sus culpas consuelo en sus trabajos, socorro en sus necesidades y esperanzas firmes de su salvación, en medio de sus desconfianzas; y, en fin, Señora, en vos todos los mortales han encontrado un tiernísimo corazón de Madre"²³¹.

2.5.3. Las novenas: generadoras de prácticas religiosas. La práctica de la novena no solo se circunscribía al rezo en los nueve días dispuestos en el texto. De ese modo, en la mayoría de los textos se especificaba la metodología para realizar correctamente la novena. Lo primero que hacían los fieles era recibir los sacramentos de la confesión y la Eucaristía. La Novena a San Francisco Javier motivaba a los fieles en su primer día a confesarse y comulgar porque con esto se purificaban las culpas del alma el alma y se

²³⁰ NOVENA A LA PRECIOSÍSIMA sangre de Christo nuestro redentor, en que se consagran las Potencias, y Sentidos a la misma preciosísima sangre de Christo. Dispuesta por un sacerdote, su devoto [Anónimo]. Puebla: Reimpresa por los Herederos de la Viuda de Miguel, 1774. pp. 7-9.

²³¹ VERGARA AZCÁRATE, Fernando. Breve noticia de la Congregación de Nuestra Señora del Socorro erigida en la iglesia de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santa Fé del Nuevo Reino de Granada. Madrid: imprenta Joachin Ibarra, 1761. p. 184.

dignificaban con la eucaristía, con estas obras era más eficaz conseguir el beneficio pedido²³².

La práctica de las novenas propiciaba la visita de altares o capillas donde se encontraba la imagen a la cual se le rezaría. Si esto no era posible se podía realizar en la casa frente alguna imagen o estampa que representara a la advocación. Estando ya el fiel frente a la imagen, procedía a arrodillarse y persignarse para comenzar con el rezo de la novena.

Durante los nueve días algunas novenas recomendaban hacer obras que beneficiaran al prójimo con obras de misericordia espirituales o corporales “como limosna, visitar algún enfermo, o encarcelado, consolar algún afligido, rogar a Dios por las Animas del Purgatorio, o por los que están en pecado mortal, etc.”²³³.

Por último, durante los días de las novenas, los devotos acompañaban los rezos con otras prácticas o expresiones religiosas como mandar decir misas, hacer el Rosario, comprar una bula de la Santa Cruzada o indulgencias, el viacrucis, entre otras. Tales prácticas conformaron la religiosidad local de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII, tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

²³² GARCÍA, Francisco. Modo de hazer la novena a San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, apóstol de las Indias y la devoción de los diez viernes. Sevilla: Imprenta Don Juan Basoas, 1741. 32 p.

²³³ Ibid. pp., 11-12.

CAPÍTULO 3. RELIGIOSIDAD LOCAL Y EXPRESIONES RELIGIOSAS EN PAMPLONA Y EL SOCORRO DURANTE EL SIGLO XVIII.

A mediados del siglo XVI, los españoles iniciaron la conquista del territorio que hoy conocemos como Colombia. En 1549, se fundó la Real Audiencia de Santafé, que se convirtió en la capital y el centro administrativo del Nuevo Reino de Granada. En 1740, el Nuevo Reino de Granada se organizó como virreinato, manteniendo esta estructura hasta su independencia de España en 1819. Durante la conquista, se fundaron diversas ciudades que sirvieron como puntos de partida para la exploración, conquista y colonización. En el nororiente del Nuevo Reino de Granada, la ciudad de Pamplona desempeñó un papel crucial, siendo un punto central donde se conquistó, pacificó, sometió y evangelizó a los indígenas, y se establecieron centros poblacionales de segundo y tercer nivel ²³⁴.

²³⁴ GUZMÁN, Angela Inés. Poblamiento y urbanismo colonial en Santander. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987. p. 23.

Mapa 1. El Nororiente neogranadino siglo XVIII



Fuente: Elaboración propia

3.1 La ciudad de Pamplona

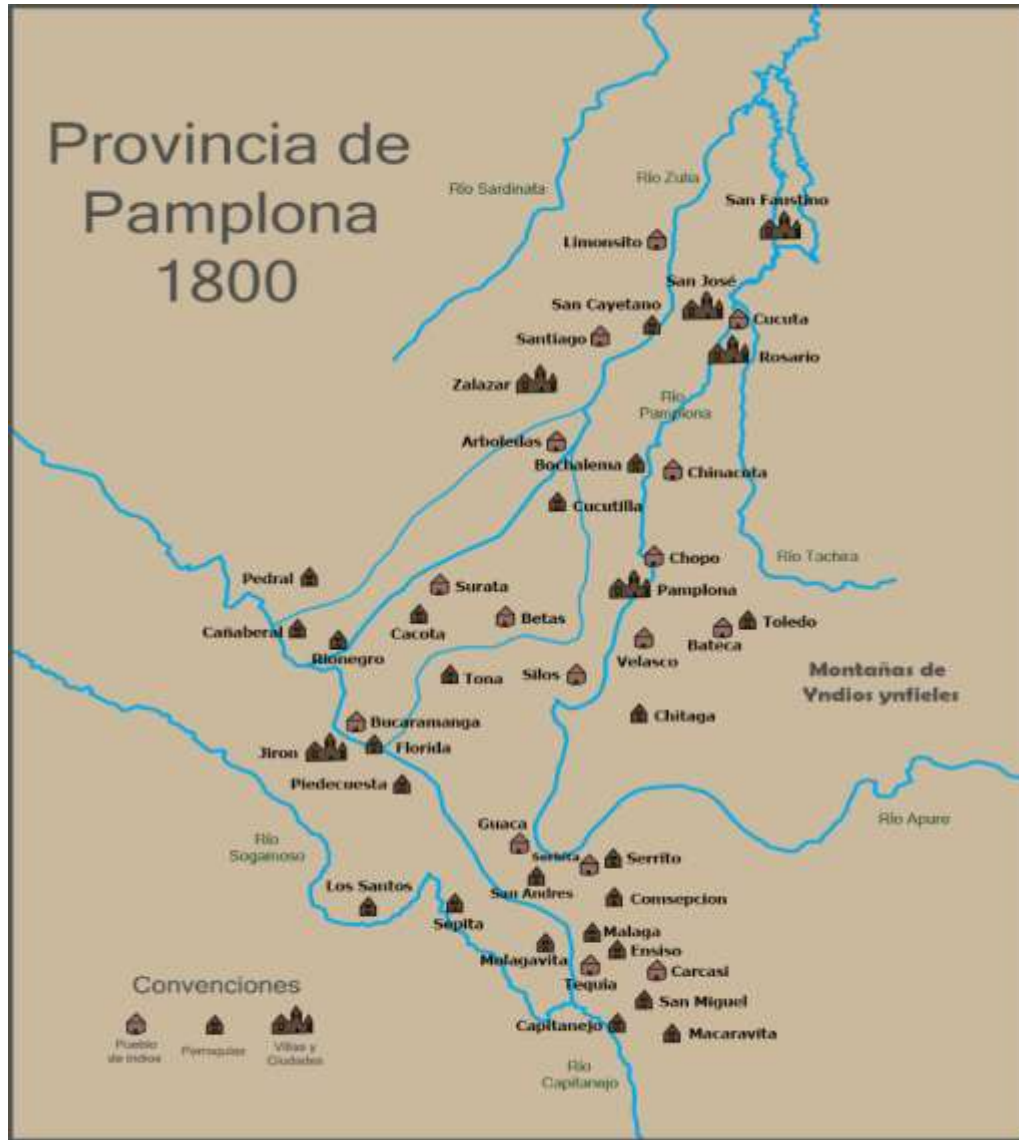
La ciudad de Pamplona está ubicada en el llano conocido como del Espíritu Santo, una región fría y montañosa. Fue fundada en 1549 por Pedro de Ursúa y el capitán Ortún Velazco. En pocos años, la ciudad obtuvo la jerarquía de ciudad mediante una Real Cédula emitida el 3 de agosto de 1555, y se erigió como el epicentro de la expansión hispánica en el nororiente de la Nueva Granada. Desde allí, como indica Lina Constanza Díaz, “partieron las expediciones que desembocaron en la fundación de poblaciones como Mérida, San Cristóbal, La Grita, Ocaña, Salazar de las Palmas, Chinácota, San Faustino, Bucaramanga y San José de Cúcuta. Paulatinamente la ciudad de Ursúa se

fue convirtiéndose en un espacio estratégico entre la Audiencia de Santa Fe y los mencionados asentamientos”²³⁵. Gran parte de las fundaciones en el oriente de la provincia de Pamplona fueron iniciativas de su cabildo, con el propósito de reducir a los pueblos indígenas y establecer puntos de conexión entre la cordillera oriental neogranadina y la región del valle de Mérida²³⁶.

²³⁵ DÍAZ BOADA, Lina Constanza. La élite local ante la crisis de la monarquía española: redes sociales de poder en el cabildo de Pamplona–Virreinato de Nueva Granada, 1800-1810. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2010, vol. 15, nro. 1, pp. 39-40.

²³⁶ BEDOLLA ACEVEDO, Jason Andrés. Circulación de efectos de Castilla entre Maracaibo y la Provincia de Pamplona (1785-1819). *Fronteras de la Historia*, 2020, vol. 20, nro. 1, p. 210.

Mapa 2. Provincia de Pamplona, 1800



Fuente: Elaboración propia, con base en Archivo General de la Nación de Colombia, mapas y planos, mapoteca n°4, 314A1-bis.

El auge social, político y económico de Pamplona en sus primeros años de fundación, respondió a la explotación minera. Basilio Vicente de Oviedo cuenta en su crónica que en el siglo XVI “se descubrieron muchos minerales de oro, de plata y de cobre” en los

asientos de las minas de los sitios de Vetas y las montuosas alta y baja²³⁷. Esas riquezas permitieron que se consolidara una élite local descendiente de los conquistadores, familias que se convirtieron en encomenderos y mineros. Sin embargo, para finales del siglo XVII el panorama económico de Pamplona cambió, por un lado, por la “extinción de la encomienda y el crecimiento de las haciendas cacaoteras, y por otro, por la crisis minera. En adelante, los hacendados, pero sobre todo los comerciantes, fueron ganando reconocimiento socioeconómico”²³⁸.

Como consecuencia, los vecinos de Pamplona durante el siglo XVIII se dedicaron a la actividad agrícola y al comercio. La principal fuente de ingresos provino de la exportación de cacao de las haciendas instaladas en el valle de Cúcuta. Igualmente, en la región de la provincia de Pamplona se cultivó “trigo, maíz, papas, cebollas, repollos y demás vituallas... asimismo muchas alverjas, habas, garbanzos, muchas manzanas, duraznos y membrillos y otras muchas frutas”²³⁹. La riqueza agrícola y la consolidación de circuitos comerciales entre Pamplona- Ocaña- Río Magdalena y Pamplona-San José de Cúcuta- Río Zulia- Lago Maracaibo- Barinas²⁴⁰, permitió mantener a flote la ciudad durante todo el siglo XVIII, aunque se redujeron las aspiraciones económicas que tuvo la élite pamplonesa en su época minera.

En el siglo XVIII, Basilio Vicente de Oviedo describió a Pamplona como una ciudad con “lustre esplendor” con calles más amplias, vistosas y arregladas que las otras ciudades del Reino. Igualmente, contaba con buenos edificios, su iglesia parroquial, conventos de las principales órdenes religiosas masculinas y el “muy rico” monasterio de monjas de Santa Clara²⁴¹.

Debido a las actividades agrícolas y económicas, la ciudad de Pamplona aceleró su dinámica de poblamiento en el siglo XVIII. En el cuadro N°3 recopilamos las estadísticas del padrón poblacional de 1780, realizado en la jurisdicción de la ciudad de Pamplona.

²³⁷ OVIEDO. Óp. cit. p. 185.

²³⁸ DÍAZ BOADA, Óp. cit., p. 40.

²³⁹ OVIEDO, Óp. cit., p. 185-186.

²⁴⁰ DÍAZ BOADA, Óp. cit., p. 40.

²⁴¹ OVIEDO, Óp. cit., p. 78.

Cuadro 3. Padrón poblacional de la ciudad de Pamplona, 1780

Padrón jurisdicción de la Ciudad de Pamplona 1780	
Eclesiásticos	83 (1%)
Blancos	1.302 (6%)
Indios	3.659 (16%)
Mestizos	16.018 (71%)
Esclavos	1.430 (6%)
Total	22.492

Fuente: elaboración propia, con base en PINZÓN, Hermes; TOVAR, Camilo y TOVAR, Jorge. Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva granada, 1750-1830. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994. pp. 379-382.

Como se puede observar en el cuadro N°3, la población total de la jurisdicción de Pamplona en 1780 era de 22.492 habitantes. El grupo social mayoritario fue el de los mestizos (71%) lo cual demuestra el acelerado mestizaje de la región por la influencia de los nuevos colonos desplazando a los habitantes de los resguardos indígenas, quienes mantenían 16% del total. Por otro lado, evidenciamos que el grupo hispano-criollo (6%) era minoritario al concentrar la riqueza y gozar de todo tipo de privilegios sociales. En cuanto a los esclavos (6%), diversos autores afirman que su aumento está relacionado con el crecimiento económico y la capacidad de compra y sostenimiento de sus gastos²⁴².

En materia de poder político la ciudad de Pamplona del siglo XVIII estuvo controlada por redes familiares que ocuparon los cargos del cabildo, quienes se reelegían entre ellos mismos fortaleciendo los grupos de poder locales. A pesar de las Reformas Borbónicas, la élite pudo actuar con autonomía en relación con las directrices de la Corona²⁴³. Lina Constanza Díaz estableció algunas redes sociales desde la mitad del siglo XVIII a inicios del siglo XIX destacando actores como los Villamizar-Gallardo, quienes a la cabeza de

²⁴² GUERRERO, Amado. Territorio, Economía y Sociedad. Desarrollo regional en la Provincia de Pamplona, Siglo XVIII. Tesis doctoral. Universidad Internacional de Andalucía. 2014. MARIÑO, Yurley y RUEDA, Fabio. Esclavitud y región. Un estudio sobre la decadencia de la esclavitud en la región de Pamplona y Cúcuta (1759-1851). Tesis de pregrado. Universidad Industrial de Santander, 2020.

²⁴³ DÍAZ BOADA. Óp. cit. p. 44.

Juan Antonio de Villamizar y Peña dominaron el escenario político de la ciudad, tejiendo una red de relaciones sociales, económicas y políticas que permitió a la familia Villamizar mantener el poder en Pamplona²⁴⁴.

3.2 El Socorro: de parroquia a villa

El territorio del Socorro fue el corazón de la provincia de los indígenas guane, etnia conquistada por las huestes de Martín Galeano. Los guanés fueron repartidos en encomiendas entre los soldados avecindados en la ciudad de Vélez. Una de esas encomiendas fue la de Chanchón donde se fundó el pueblo de indios en 1617 a orillas de la quebrada Chivirití²⁴⁵.

El rápido crecimiento de la feligresía de origen blanco y mestizo dedicado a la agricultura provocó el inicio de las diligencias para la erección de una parroquia que agrupara a los vecinos blancos y mestizos. Así, el 27 de noviembre de 1683 se erigió la parroquia de Nuestra Señora del Socorro de Chanchón en terrenos retirados al pueblo de indios y en cercanías del camino real, que unía a las ciudades de Vélez y San Gil, el Real de Minas de Girón y Pamplona²⁴⁶.

La parroquia del Socorro dependió de la ciudad de Vélez hasta 1702; en ese año pasó a la Villa de San Gil hasta 1771. Según la historiografía local, el Socorro y San Gil estuvieron en constantes conflictos por los intentos de los vecinos del Socorro por adquirir el estatus de ciudad en 1711. No obstante, los pobladores de San Gil se opusieron a ello argumentando conflictos de jurisdicción donde no podían existir dos cabildos en distancias menores a cinco leguas. Otra de las razones expuestas por los vecinos de la Villa de San Gil, fue el impacto negativo que tendría sobre los ingresos de la Real

²⁴⁴ DÍAZ BOADA, Óp. cit., p. 47.

²⁴⁵ MARTÍNEZ GARNICA Armando, GUERRERO RINCÓN, Amado. La provincia de Los Comuneros. Orígenes de sus poblamientos urbanos. Bucaramanga: Ediciones UIS, 1997. pp. 79-80.

²⁴⁶ GUZMÁN, Óp. cit., p. 55. MARTÍNEZ y GUERRERO. Óp. cit. p. 80.

Hacienda en tanto se dejarían de recibir unos veinte mil pesos de alcabalas que pagaba el Socorro²⁴⁷.

Durante el siglo XVIII la población de la parroquia de Nuestra Señora del Socorro creció exponencialmente al mismo tiempo que su economía, debido a “su localización como cruce de caminos en la vertiente oriental del río Suárez y en un valle fértil”²⁴⁸. Por otro lado, la especialización en la producción de algodón y textiles permitió a los vecinos del Socorro “participar activamente en los circuitos comerciales del Nuevo Reino que enlazaban los centros urbanos más importantes de la época como Santafé, Tunja, Vélez, San Gil, Girón y Pamplona, así como los distritos mineros del occidente y los mercados de la costa”²⁴⁹.

La prosperidad económica de los socorranos proveniente de la agricultura y el comercio de textiles, les permitió realizar un nuevo intento para constituirse como villa en 1762 cuando vecinos acaudalados iniciaron las diligencias en la Real Audiencia de Santafé. Los sangileños dilataron nuevamente el proceso hasta 1771 cuando por real cédula del 25 de octubre finalmente se confirmó la licencia que la convertía en la Villa de Nuestra Señora del Socorro. Años después, surge un nuevo pleito para determinar las jurisdicciones de la Villa del Socorro y la Villa de San Gil, proceso que duró seis años. Así, en 1777 quedaron establecidas las jurisdicciones de ambas poblaciones: a San Gil, le correspondieron las parroquias de Barichara, La Robada, Zapatoca y Valle de San José, más los pueblos de indios de Guane y Curití. Al Socorro, las parroquias de Charalá, Páramo, Simacota, Confines, Chima y Oiba²⁵⁰.

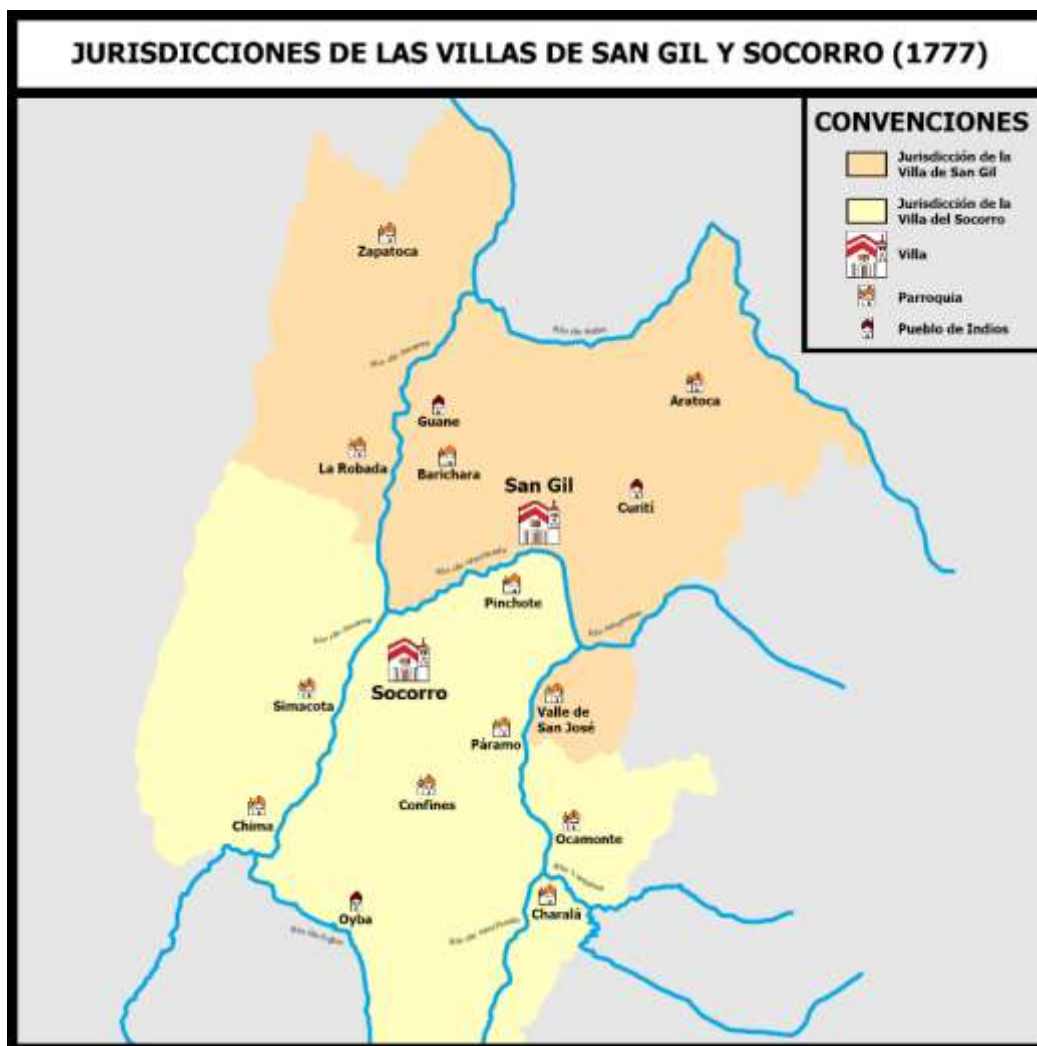
²⁴⁷ MARTÍNEZ y GUERRERO. Óp. cit. pp. 79-82.

²⁴⁸ GUZMÁN. Óp. cit., p. 94.

²⁴⁹ MARTÍNEZ y GUERRERO. Óp. cit. p. 88.

²⁵⁰ Ibid. p. 91.

Mapa 3. Jurisdicciones de las villas de San Gil y Socorro, 1777



Fuente: Elaboración propia, con base en Archivo General de la Nación de Colombia, mapas y planos, mapoteca n°4, 450-A.

Ahora bien, el Socorro es descrito por el Padre Basilio Vicente de Oviedo en 1763 como una población con clima “cálido y sano pero muy falto de aguas”²⁵¹. Igualmente, contaba con muchas casas de tejas similares a las de la capital de Santafé como lo describe Maldonado de la Zerda quien destaca “la exterioridad y suntuosidad de las casas y edificios... Son muy raras las casas de paja, muchas las de teja y algunas altas y de

²⁵¹ OVIEDO. Óp. cit. p.154.

balconearías”²⁵². Las descripciones de los visitantes y cronistas permiten creer que el Socorro en la segunda mitad del siglo XVIII fue una de las poblaciones con mejores construcciones y prosperidad económica del Virreinato de la Nueva Granada.

La conformación social del Socorro se caracterizó por un alto crecimiento poblacional donde se evidencia el acelerado mestizaje que tuvo la región. Como mencionamos anteriormente, esto se debió al auge de la pequeña y mediana propiedad, de la elaboración de tejidos de algodón y la producción agrícola de cacao, algodón y tabaco²⁵³. Tales condiciones crearon un ambiente de intensa vida social y estimularon el crecimiento demográfico del Socorro por la prosperidad económica de la región.

El padrón realizado en la visita de 1778 a la Villa de Nuestra Señora del Socorro por el fiscal y visitador de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada Dr. Don Francisco Antonio Moreno y Escandón refleja que la población del Socorro estaba conformada por 9094 almas²⁵⁴ (véase cuadro N°4).

Cuadro 4. Padrón poblacional de la Villa de Nuestra Señora del Socorro, 1778.

Padrón poblacional de la Villa de Nuestra Señora del Socorro (1778)	
Nobles	716 (10%)
Blancos	924 (13%)
Mestizos	4175 (59%)
Indios	110 (1%)
Mulatos	1179 (17%)
Total	9094

Fuente: elaboración propia, con base en AGN, Colonia, Visita Santander, Villa de Nuestra Señora del Socorro del fiscal Francisco Moreno Antonio y Escandón, 62,4, D.10, f. 948r

En el cuadro se observa que de los 9.094 habitantes de la Villa del Socorro el 59% corresponde a la población de mestizos, grupo poblacional mayoritario. Le sigue el grupo

²⁵² Ibid. p.88.

²⁵³ PITA PICO, Roger. Tahúres, chicherías y celebraciones monárquicas en el Santander colonial. Bucaramanga: Sic Editorial, 1994. p. 79.

²⁵⁴ Archivo General de la Nación, colonia, visitas Santander, 62, 4, 10. f. 948v.

de mulatos que conforma el 17%, quienes suponemos eran esclavos domésticos y de las tierras agrícolas de la región. El grupo social blanco fue minoritario en comparación a las otras clases sociales, con un 13%. Fue integrado por vecinos quienes, aunque se diferenciaban por su color de piel, no podían obtener un estatus social más alto debido a su linaje. Moreno y Escandón contabilizó a los sujetos nobles con el 10% del total, personajes que demostraron su “limpieza de sangre” y tenían el poder social, económico y político de la Villa del Socorro. Por último, encontramos a los indígenas que para esa época solo representaban el 1% del poblamiento debido al acelerado mestizaje, la extinción de sus pueblos y la erección de nuevas parroquias, lo cual terminó afectando el crecimiento poblacional.

En la escasa historiografía sobre las redes de poder político del Socorro encontramos que las relaciones sociales, económicas, políticas y de poder giraban en torno a las familias Rosillo, Martín, Fernández de Saavedra, Ardila, Delgadillo y Plata²⁵⁵. Siguiendo el trabajo de Blanco, la familia Plata tuvo una fuerte influencia en el cabildo del Socorro y construyeron una red de influencias de más larga duración.

3.3 Las órdenes religiosas y su vínculo con la sociedad neogranadina

En el marco corporativo de la sociedad colonial las órdenes religiosas cumplieron un rol importante. Además de ser las encargadas del proceso de cristianización en la Nueva Granada en los siglos XVI a XVIII, estas alcanzaron un alto nivel de poder e influencia social, política y cultural, por lo cual no es posible comprender históricamente la sociedad colonial sin tener en cuenta el papel que ellas jugaron²⁵⁶. En ese sentido, los conventos por su carácter corporativo, “producían y reconducían el vínculo social asegurando el control social y produciendo conformidad”²⁵⁷. Las órdenes que se establecieron en el

²⁵⁵ BLANCO, Jacqueline. Los Plata: una familia de la Villa del Socorro (1780-1810). Tesis de maestría. Universidad Industrial de Santander, 2002.

²⁵⁶ PLATA, William Elvis. “Las órdenes religiosas y la sociedad neogranadina siglos XVI-XIX”. En: CORTÉS, José David (ed.). Historia de la Religión en Colombia, 1510-2021. Bogotá: Universidad del Rosario, 2022. p. 43.

²⁵⁷ LEMPÉRIERE. Óp. cit. p.364.

Nuevo Reino de Granada desde el siglo XVI fueron las llamadas *mendicantes*²⁵⁸, es decir, franciscanos, dominicos, agustinos y capuchinos. Junto a ellas, llegaron la Compañía de Jesús y la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. El arribo de estas órdenes obedeció a la iniciativa de las propias comunidades articulándose con el proyecto de conquista y cristianización de América por parte de la Corona²⁵⁹.

Así, las primeras órdenes en llegar al Nuevo Reino de Granada fueron los dominicos y los franciscanos, quienes fundaron sus conventos máximos en la ciudad de Santafé a partir de 1550. Los agustinos, arribaron a la capital del Nuevo Reino alrededor de 1575 donde fundaron su convento central. Por su parte, el establecimiento de la Compañía de Jesús en Santafé se dio en 1602 cuando fundaron su colegio. Los hermanos de san Juan de Dios se hicieron presentes a inicios del siglo XVII con la atención a los pobres en ciertas ciudades del Nuevo Reino de Granada²⁶⁰.

Ahora bien, las órdenes religiosas en la Nueva Granada establecieron dos tipos de conventos, los rurales y los urbanos. De acuerdo con William Plata, el convento rural permitió una labor de evangelización más pragmática, al organizarse en medio del campo o aldeas contiguas a la población indígena. Por su parte, el convento urbano concentró sus actividades en las ciudades y villas, siendo importante para la asistencia sacramental, espiritual, intelectual y organizativa de la población española, criolla y mestiza. Igualmente, estos conventos apoyaron la evangelización y doctrina de los grupos indígenas cercanos²⁶¹.

²⁵⁸ William Plata afirma que, “las órdenes mendicantes surgieron en el siglo XIII como producto de un proceso de reforma en la Iglesia católica, tras experimentar una crisis en el siglo anterior que produjo numerosas herejías. Las principales órdenes mendicantes son las de los franciscanos (fundada por Francisco de Asís en 1209), los dominicos (Santo Domingo de Guzmán, 1216), los agustinos (1256) y los mercedarios (san Pedro Nolasco, 1218). La particularidad de dichas órdenes con respecto a sus predecesoras (las monásticas) es que hicieron de la pobreza personal su eje (no siempre cumplido, claro está) y que se establecieron en las crecientes ciudades e interactuaron con la población urbana. Vivir en conventos urbanos y no en monasterios rurales les permitió flexibilidad en su movimiento y acción pastoral. Sus miembros se destacaron por ser grandes predicadores y también intelectuales; fueron protagonistas, por ejemplo, en el nacimiento de las universidades y en la evangelización de América”. PLATA, Vida y muerte de un convento. Óp. cit. p. 43.

²⁵⁹ Ibid. pp. 43-44

²⁶⁰ Ibid. pp. 44-46

²⁶¹ Ibid. pp. 49-51.

Para William Plata, los conventos se convirtieron “en lugares que escenificaban los vínculos entre órdenes religiosas, élites locales y la sociedad en general”²⁶². De ese modo, las órdenes religiosas sirvieron a los propósitos de las élites locales debido al capital simbólico que otorgaban, daban cohesión de grupo y justificaban ideológicamente el régimen. Plata, además, afirma que el elemento de enlace entre élites, criollos y las órdenes religiosas fueron las corporaciones religiosas (cofradías, hermandades, terceras órdenes, beaterios, y conventos femeninos), las cuales sostuvieron la religiosidad de las élites y el resto de la población²⁶³.

A través de las corporaciones se generó una lógica de intercambio de bienes materiales por espirituales, donde el fiel cumplía los ritos establecidos y realizaba donaciones en dinero o bienes, esperando a cambio garantías para disminuir el tiempo en el Purgatorio y apresurar su paso al cielo²⁶⁴. Como consecuencia, las órdenes religiosas se convirtieron en entidades rentistas y crediticias por las altas cantidades de dinero recibidas de capellanías, censos redimibles y obras pías, fenómeno definido por la historiografía como *la economía de lo espiritual*²⁶⁵.

3.3.1 Las órdenes religiosas en Pamplona: Los mendicantes y los hospitalarios²⁶⁶.

La ciudad de Pamplona se concibió como el principal centro urbano y administrativo hispano criollo de la región nororiental del Nuevo Reino de Granada propiciando que

²⁶² PLATA, Las órdenes religiosas. Óp. cit. p.49.

²⁶³ Ibid. pp.49-50.

²⁶⁴ Ibid. p.50.

²⁶⁵ LAVRIN, Asunción. “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”. En: MARTÍNEZ, María del Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan (coords.). Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

²⁶⁶ Solo fue posible realizar el estudio sobre las órdenes religiosas presentes en Pamplona, pues, en el Socorro a lo largo del periodo estudiado no hubo presencia de las órdenes religiosas hasta el último decenio del siglo XVIII. Esto se debe porque en el momento de la llegada de las órdenes religiosas al Nuevo Reino de Granada, la parroquia del Socorro aún no existía. Igualmente, al finalizar el siglo XVII, la recién fundada parroquia no contaba con los recursos para ofrendar a las órdenes religiosas y, a pesar del crecimiento económico del Socorro en la segunda mitad del siglo XVIII, tampoco fue posible el establecimiento de las principales órdenes debido a la prohibición de fundar nuevos conventos ordenada a inicios de ese mismo siglo. No obstante, por voluntad expresa de la Corona se fundó el convento de los Capuchinos el 16 de julio de 1791 para contener el movimiento comunero.

desde el comienzo las órdenes religiosas buscaran establecerse allí. Gracias a la riqueza generada por la economía del oro, los conventos pudieron existir y mantenerse a través de las capellanías y obras pías. Aunque las órdenes llegaron en el siglo XVI para evangelizar a los indígenas y ese es su propósito central, pronto se van a articular económicamente a la población hispano-criolla de donde van a depender sus vocaciones y sus fondos. A medida que la ciudad entra en crisis económica, las órdenes religiosas reducen su población, y cuando mejora, estas aumentan.

Además, los conventos desempeñaron un papel protagónico en la *religiosidad local* de Pamplona a través de un sistema devocional unificado hacia determinadas advocaciones y de diferentes *expresiones religiosas*. De ese modo, mediante sus fiestas, procesiones y celebraciones litúrgicas se convirtieron en centros integradores y reproductores de una cultura moral y religiosa que rigió la cotidianidad de la sociedad²⁶⁷.

Los primeros en llegar a Pamplona fueron los dominicos con el fin de adoctrinar a los indígenas de las poblaciones conquistadas. Así, los dominicos fundaron su convento en el año 1563 bajo la advocación de San Antonio de Padua, gracias a los donativos de personajes como don Ortún Velázquez de Velazco, uno de los fundadores de Pamplona. Sobre su iglesia conventual, sabemos que inició su construcción alrededor del año 1582 donde se constituye la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario²⁶⁸.

Debido al auge económico de la ciudad, los vecinos de Pamplona consideraron necesario construir y edificar un convento de la orden de San Francisco por la devoción hacia el santo. De tal forma, la Real Cédula del 3 de junio de 1584 autorizaba la fundación del convento de San Sebastián, el cual fue posible por las donaciones de algunos personajes como doña María de Velazco, hija del fundador de Pamplona don Ortún Velázquez de Velazco. Doña María en 1590 donó a los religiosos un terreno al suroeste de Pamplona en el camino a Vetas, donde se ubicaba la Ermita en honor a San Sebastián, la cual se construyó “en acción de gracias por la conquista, pues este santo era invocado contra las

²⁶⁷ LORETO, Los conventos femeninos. Óp. cit. p.21.

²⁶⁸ ACOSTA. Óp. cit. pp.27-35.

flechas de los indios”²⁶⁹. Además, en ese lugar celebraban misas de agradecimiento a Dios por las riquezas extraídas de las minas, sitio conocido como el “Paramo Rico”.

Los agustinos ante el futuro prometedor que veían en la ciudad de Pamplona iniciaron diligencias para establecer su convento en Pamplona a mediados de 1590. La fundación fue posible gracias a la donación de don Luis Gutiérrez de Escalona, vecino de Salazar de las Palmas, quien les entregó dos estancias. Respecto a la iglesia conventual, solo tenemos información sobre la construcción de una capilla a Jesús Nazareno lugar donde funcionaba la cofradía del mismo nombre²⁷⁰.

Ante la necesidad de la Corona por mejorar los hospitales en el Nuevo Mundo, llegaron a Pamplona los frailes de San Juan de Dios, el 6 de enero de 1665 para encargarse de la administración del hospital fundado en 1557, el cual era administrado por el cabildo de la ciudad. El convento estaba conformado por cuatro religiosos que tuvieron la responsabilidad de ser los únicos médicos y cirujanos de la ciudad²⁷¹.

Los conventos a pesar de gozar de un gran prestigio y ser importantes para la sociedad pamplonesa se encontraban en decaída en el transcurso del siglo XVIII. William Plata sostiene que el debilitamiento de las órdenes ocurrió por la prohibición para fundar conventos en 1717; la limitación para adherir nuevos novicios; y la medida de secularizar doctrinas dictada entre 1749 y 1743²⁷². Bajo esas circunstancias es lógico que la vida en comunidad “ya no ofrecía ni la seguridad ni los atractivos de antaño”²⁷³.

Iniciando el siglo XVIII hallamos que el primer convento en peligro de ser suprimido fue el de los franciscanos. El 8 de mayo de 1700 por consenso del vecindario y varios sacerdotes del clero regular le solicitan al rey que no se ejecutara esa medida. Los vecinos en la petición expresaban que los religiosos del convento se ocupaban “en el coro de día y de noche a las alabanzas de Dios en el oficio divino y en la predicación del santo Evangelio, así en la Cuaresma como en las festividades del año y juntamente en

²⁶⁹ Ibid. p. 60.

²⁷⁰ Ibid. pp. 62-64

²⁷¹ Ibid. p. 121.

²⁷² PLATA, Vida y muerte de un convento. Óp. cit., p.199.

²⁷³ RUBIAL, El cristianismo. Óp. cit. p.345

los demás ministerios accesorios a la religión con grande opinión, de que se sigue de utilidad a esta ciudad y a sus vecinos. Y así esperamos que vuestra majestad católica mantendrá dicho convento, pues de su conservación (dependen) los progresos espirituales de que Dios es servido con la asistencia de esta religión”²⁷⁴. Como se puede observar, el requerimiento refleja que a pesar del deterioro el convento y sus frailes ejercían en la ciudad un papel fundamental en la transmisión de los valores religiosos y de las prácticas religiosas, ya que sus devociones e imágenes seguían atrayendo a los fieles²⁷⁵.

Otro aspecto que afectó a los conventos fue el regalismo y la aplicación de las reformas borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII, las cuales dan un giro en la manera como se concebía el funcionamiento y misión de las órdenes religiosas²⁷⁶. Annick Lempérière menciona que la mayoría de los historiadores sitúan alrededor de la década de 1760 el ciclo de las grandes reformas promovidas por Carlos III (1759-1788) en el territorio americano. Según esa tradición historiográfica las reformas reflejan: 1) la influencia de la ilustración entre los dirigentes españoles; 2) el fortalecimiento del Estado absolutista; 3) la búsqueda de recursos para aumentar las prestaciones económicas y fiscales de los dominios de ultramar²⁷⁷. Lempérière, aclara que el objetivo de las reformas no fue formular una “revolución de gobierno”, sino homogenizar el modo de gobierno con el fin de aumentar los recursos fiscales en beneficio del Real Patrimonio y de la política internacional de la Corona²⁷⁸.

En el ámbito eclesiástico, las reformas borbónicas fueron importantes por centralizar los poderes de factos, tanto regionales como de la Iglesia Católica, en manos del Estado Borbón²⁷⁹. Luis Ramos señala que “el monarca asumía la plena jurisdicción canónica, no ya en virtud de concesiones papales, sino como natural atributo de su absoluto poder

²⁷⁴ MANTILLA, Luis Carlos. Los franciscanos en Colombia Tomo II (1700-1830). Bogotá: Ediciones Universidad San Buenaventura, 2000. p. 390.

²⁷⁵ RUBIAL. El cristianismo. Óp. cit. p.346.

²⁷⁶ PLATA, Vida y muerte de un convento. Óp. cit. p.86

²⁷⁷ LEMPÉRIÈRE. Óp. cit. p.155.

²⁷⁸ Ibid. p.164.

²⁷⁹ PLATA. Vida y muerte de un convento. Óp. cit. p.184.

real. El rey ya no pedía permiso, se otorgaba él mismo los derechos sobre la Iglesia”²⁸⁰. De ese modo, las reformas impactaron a las órdenes en tres ámbitos: 1) en la práctica pastoral al tratar de reducir su radio de acción en doctrinas y parroquias; 2) en lo económico, interviniendo directamente en las fuentes de sustento de los conventos; 3) en el plano ideológico desprestigiando a las órdenes, teniendo como consecuencia que las élites prefirieran enviar a sus hijos a ingresar a las filas del clero secular, en lugar de los conventos²⁸¹.

Particularmente, en Pamplona encontramos que estas políticas afectaron a los conventos de Santo Domingo y de San Francisco, los cuales se mandaron a suprimir en 1773 y 1776 respectivamente. En ambos casos las Cédulas son revocadas por el rey atendiendo a la solicitud realizada por los vecinos de la ciudad, quienes se estaban esforzando en poner las rentas para el sustento de los religiosos²⁸².

3.3.2 La Compañía de Jesús en Pamplona. En el año 1621 llegaron dos sacerdotes de la Compañía de Jesús a Pamplona a realizar una misión apostólica. En ese paso por la ciudad, narra Pedro del Mercado S. J., los vecinos de Pamplona tuvieron la intención de que se fundara un colegio, lo cual fue posible en 1624 por la donación de una “piadosa mujer que dio su misma casa para que se fundase el colegio en ella”²⁸³. Sin embargo, el padre Mercado afirmó que, la fundación formal del colegio jesuita se debió a la donación de los bienes del licenciado Pedro Esteban Rangel (beneficiado y vicario de Pamplona), quien en su testamentaria expresó: “Movido del celo de la honra de Dios, del bien de las almas, del grande fruto que la religión de la Compañía hace...”²⁸⁴. De lo anterior, es pertinente subrayar el papel de actores del clero secular para fomentar el establecimiento de colegios de la Compañía en las localidades del Nuevo Reino de Granada, los cuales

²⁸⁰ La referencia se ha tomado de: PLATA, William. Vida y muerte. Óp. cit., p. 184.

²⁸¹ Ibid., pp. 263-266.

²⁸² ARIZA, Alberto. Los Dominicos en Colombia. Vol. I. Santafé de Bogotá: Provincia de San Luis Beltrán, 1993. p.855. MANTILLA, Los franciscanos en Colombia, Óp. cit., pp.391-393.

²⁸³ MERCADO, Historia de la Provincia del Nuevo Reino, Óp. cit., p..115.

²⁸⁴ Ibid., p.116.

servieron como sustitutos de los seminarios diocesanos que debían instaurarse en las diferentes diócesis.

En efecto, la función central del colegio de la Compañía en Pamplona era formar misioneros, quienes administraban los sacramentos de la confesión y la comunión. Los padres del colegio se encargaban de la predicación en la ciudad por medio de los sermones en la iglesia mayor. Comenta el padre Mercado que en ocasiones a los jesuitas les correspondía cubrir las predicas de los sacerdotes de los otros colegios por la falta de estos²⁸⁵.

El método pastoral de los jesuitas aplicado en Pamplona consistió en pláticas diferenciadas para dos congregaciones. Una para españoles de todas las clases sociales (nobles, ricos y pobres) a quienes los domingos les explicaban el Evangelio “con lugares de escritura y santos y mucha doctrina moral provechosa para sus almas”²⁸⁶. La otra, era la congregación de indios, mestizos y negros donde los padres realizaban prédicas acerca de los misterios de la fe y les enseñaban el modo para confesarse y comulgar, como otras “cosas importantes a su estado u capacidad con que se habilitan para recibir los santos sacramentos con mucho aprovechamiento de sus almas...”²⁸⁷.

Así, encontramos que en Pamplona se promovió la distinción entre laicos rudos e instruidos, como lo plantea Antonio Rubial en su estudio sobre el caso novohispano. Respecto a los instruidos afirma que, “podían acceder a la espiritualidad y a una moralidad más elevadas fomentando los ejercicios espirituales, las lecturas piadosas e incluso la comunión frecuente”²⁸⁸. Por su parte, al grupo social de los rudos se dirigía el devocionalismo popular, el culto a los santos y demás prácticas religiosas con las que podrían llegar al camino de la salvación. En síntesis, los jesuitas fueron los principales promotores de las doctrinas y prácticas católicas emanadas del concilio de Trento, especialmente, el culto y devoción a Cristo en la Eucaristía y a la Virgen María.

²⁸⁵ Ibid. p.121.

²⁸⁶ Ibid. p.116.

²⁸⁷ Ibid. p.117.

²⁸⁸ RUBIAL. El cristianismo. Óp. cit. p.200.

Basados en los anterior, inferimos que los jesuitas contaron con mucha popularidad entre la sociedad pamplonesa hasta su expulsión en 1767²⁸⁹. Muestra de ello es la documentación generada luego de la expulsión donde se realizaron inventarios de su colegio, templo, haciendas, mobiliarios y objetos religiosos. Tal fue su influencia que entre las demás órdenes religiosas (masculinas y femeninas) y el clero secular hubo disputas por adjudicarse esos bienes, como se verá más adelante.

3.3.3 Los capuchinos en el Socorro: religiosos para apaciguar el movimiento comunero. En el Socorro a lo largo del periodo estudiado solo hubo presencia de una orden religiosa hasta el último decenio del siglo XVIII. Lo anterior se debe a dos motivos, el primero, porque en el momento del establecimiento de las órdenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada la parroquia del Socorro aún no existía, y finalizando el siglo XVII los vecinos de la parroquia recién fundada no contaban con los recursos para ofrendar a las órdenes religiosas. El segundo, pese al crecimiento económico del Socorro en la segunda mitad del siglo XVIII, no era posible fundar nuevos conventos debido a la prohibición de la Corona ordenada a comienzos de ese mismo siglo.

No obstante, en enero de 1775 el procurador general del cabildo del Socorro don Salvador Plata y González en representación del vecindario, solicitó la fundación de un convento de la orden de San Francisco, la cual fue aprobada el 18 de mayo de 1776 pero que no se ejecutó, quizás por la prohibición de la Corona de no fundar conventos²⁹⁰.

Unos años más tarde, la Real Audiencia y el arzobispado de Santafé enviaron en una misión al padre Joaquín de Finestrada para apaciguar los ánimos de la población a raíz del movimiento de los Comuneros. Así, una de las estrategias fue establecer un convento de la orden de los Capuchinos cuya fundación fue decretada por el rey el 18 de julio de

²⁸⁹ Los jesuitas fueron expulsados en 1767 del Virreinato de la Nueva Granada y los demás reinos españoles por el rey Carlos III. A Pamplona llegaron los rumores sobre la expulsión antes de su ejecución el 9 de agosto de 1767. El conocimiento de la expulsión permitió a los jesuitas poner en depósito gran parte de los objetos de culto a las religiosas de Santa Clara. ACOSTA, Óp. cit.

²⁹⁰ RODRÍGUEZ PLATA, Horacio. La antigua provincia del Socorro y la independencia. Bogotá: Publicaciones Editoriales Bogotá, 1963. p. 245

1786. Al año siguiente, dieciocho religiosos de la comunidad llegaron directamente de España al Socorro, alojándose en alguna de las casas de la villa mientras se completaba la construcción del convento. La financiación de esta obra provino directamente del rey, mientras que el vecindario aportó el dinero restante, así como la mano de obra. Destacados vecinos, especialmente don Juan Manuel Berbeo y don Salvador Plata, contribuyeron con su dotación, convirtiendo al convento de San Juan Bautista en uno de los más ricos de la época. Según Horacio Rodríguez Plata, los capuchinos en el Socorro se erigieron como los más firmes aliados de la Corona y colaboradores clave de los gobernadores peninsulares, desempeñando un papel crucial en la pacificación de la región bajo el gobierno del virrey-arzobispo Antonio Caballero y Góngora²⁹¹. La composición exclusivamente española de los religiosos, sin vínculos familiares con la población criolla, contribuyó a que, a diferencia de otras órdenes religiosas establecidas en el centro y nororiente del país, se destacaran por su fidelidad a la corona durante el movimiento de Independencia.

Para finalizar, es pertinente mencionar que, debido a la escasez de fuentes no fue posible abordar más acerca del papel de los capuchinos en otros ámbitos temáticos, como en la transmisión de sentidos religiosos y su interacción con la sociedad socorrana. Cuestiones que quedan pendientes en el tintero para el desarrollo de futuras investigaciones.

3.4 El papel de las religiosas en la sociedad neogranadina.

Los conventos femeninos fueron fundamentales para la estructura de la sociedad neogranadina. Tal fue su importancia que entre 1575 y 1651 se fundaron trece conventos en el Nuevo Reino de Granada. Según Sofía Brizuela, “el auge conventual denotaba la materialización de un nuevo escenario político y social, coincidente con el fin de la etapa de conquista y aseguramiento de los territorios incorporados a la Corona castellana. Efectivamente, fundar conventos de monjas en las nuevas ciudades americanas reflejaba

²⁹¹ Ibid., p. 246.

un paso más en el esfuerzo por implantar y afianzar un modelo de sociedad urbanizada”²⁹².

Los conventos femeninos ayudaron a difundir modelos socioculturales entre los diferentes grupos sociales dando una visión homogénea y jerárquica del mundo, especialmente en la conformación de las élites y sus estrategias matrimoniales²⁹³. Por esa razón, los conventos aseguraban el control de las mujeres al ser ellas un grupo social en constante riesgo según la Iglesia, de allí que los claustros brindaban protección a las mujeres marginadas del matrimonio, a las viudas y a las huérfanas²⁹⁴.

Desde los conventos femeninos se promovieron representaciones y expresiones religiosas. Las religiosas cumplieron un rol protagónico al incentivar un sistema devocional “a través de la realización cíclica de sus fiestas, de la delimitación de los espacios sagrados de las procesiones”²⁹⁵. Asimismo, sobre ellas recaía la responsabilidad de suplicar a Dios no enviara epidemias y catástrofes naturales, en consecuencia, los fieles se sentían protegidos ante la cólera del Dios justiciero.

En una dinámica similar a la establecida con las órdenes masculinas, los conventos femeninos fueron espacios propicios para obtener el perdón de los pecados y la salvación del alma. Las élites sostuvieron la *economía de lo espiritual* a partir del patrocinio para la fundación de los conventos. Para tal efecto, las obras pías promovieron la inversión de capitales, las cuales resultaban en una renta económica favorable a los conventos y esto consolidó a las comunidades femeninas como una de las corporaciones con más riquezas de la sociedad colonial. De esta forma, los fieles que poseían los recursos

²⁹² BRIZUELA MOLINA, Sofía. “Patronato y grupos de poder en los orígenes de las órdenes religiosas femeninas en el Nuevo Reino de Granada (1575-1651)”. En: SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge y CORTES, José David (eds.). Historia del hecho religioso en Colombia. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2001. p. 94

²⁹³ LORETO. Los conventos femeninos. Óp. cit. p.18.

²⁹⁴ HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Diana Paola. “Vida religiosa femenina en el Nuevo Reino de Granada”. En: CORTÉS, José David (ed.). Historia de la Religión en Colombia, 1510-2021. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022. p.296. BRIZUELA, ¿Cómo Se Funda Un Convento? Óp. cit. pp.165-192.

²⁹⁵ LORETO, Los conventos femeninos. Óp. cit. p.18.

obtenían la esperanza de salvación y el prestigio social por ser enterrados en alguna de las capillas de los templos conventuales²⁹⁶.

3.4.1 El convento de Santa Clara de la ciudad de Pamplona. El Convento de Santa Clara fue fundado en 1584 por doña Magdalena de Velazco y Montalvo, hija del fundador de Pamplona don Ortún Velázquez de Velasco. De acuerdo con Sofia Brizuela, Ortún Velásquez “abrió el convento para su hija en 1584 y le entregó unas propiedades para ese fin. Su hija, Magdalena de Jesús, y otras compañeras, fueron recluidas sin recibir ninguna dote, porque al parecer con los bienes del encomendero el monasterio se podía mantener”²⁹⁷.

Además de los datos históricos de la fundación, se halla la investigación sobre el ámbito económico del convento realizada por Carmen Ferreira. En ella, la autora evidencia que entre 1700 y 1760 el convento de Santa Clara fue la fuente principal de crédito en Pamplona, pues efectuó transacciones por un total de 188.641 patacones representando el 81.7% de los capitales prestados por los conventos y demás corporaciones de la ciudad²⁹⁸.

3.5 El clero secular: Padres y guías espirituales de Pamplona y el Socorro

Para comprender el entramado de la religiosidad colonial debemos examinar el rol del clero secular a partir del accionar de sus curas párrocos²⁹⁹. En este aspecto coincidimos con William B. Taylor quien afirma que, la religión y los sacerdotes “proporcionaron un

²⁹⁶ HERNÁNDEZ. Vida religiosa femenina en el Nuevo Reino de Granada. Óp. cit. p.63.

²⁹⁷ BRIZUELA. Patronato y grupos de poder. Óp. cit., p.101.

²⁹⁸ FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. La iglesia y el crédito colonial: Pamplona-Nuevo Reino de Granada, 1700-1760. *Innovar*, 1996, nro.7. pp. 98-112.

²⁹⁹ Es pertinente aclarar la diferencia entre clero secular y regular. De acuerdo con Antonio Rubial, el clero secular toma su nombre de *saculum o siglo*, pues sus miembros no llevaban vida comunitaria y se encontraban sujetos a la autoridad del obispo. Por su parte, el clero regular derivaba su apelativo de la *regla o regula* que regía la vida conventual basada en la oración y otras prácticas colectivas. RUBIAL GARCÍA, Antonio. Un caso criminal de oficio de la justicia eclesiástica. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017. p.48.

núcleo a la autoridad, una cosmovisión para el orden humano en una sociedad donde los pensamientos de la hora postrera de cada cual aún recurrían a la confesión y a la salvación, y un marco institucional para expresar relaciones sociales y mediar desigualdades”³⁰⁰.

En el Nuevo Reino de Granada el clero secular tomó importancia a partir de finales del siglo XVI debido a los esfuerzos de la Corona para aplicar los decretos del Concilio de Trento, y centralizar la administración de las doctrinas y las parroquias en manos de los seculares y por ello dichas intenciones generaron conflictos con el clero regular³⁰¹.

El clero secular de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII estaba sujeto a la administración del Arzobispado de Santafé; este último, abarcaba los actuales departamentos de Cundinamarca, Boyacá, Santander, Norte de Santander, Huila, Tolima y el Meta. Hacia 1781 se estima que contaba con una feligresía de 444.000 habitantes, la cual estaba asistida por un total de 987 sacerdotes, 514 seculares y 473 regulares³⁰². Por ese motivo, la extensa geografía y la dispersión de los fieles generaron dificultades a los párrocos para cumplir con sus obligaciones pastorales.

De ese modo, el primer cura párroco de la ciudad de Pamplona fue Alonso Velasco quien fue instituido por el obispo Fray Juan de los Barrios y presentado ante el cabildo de la ciudad el 27 de octubre de 1553. En manos de Velasco quedó la tarea de evangelizar a los pobladores de Pamplona y a sus alrededores en colaboración con el clero regular, pero la tarea principal fue mantener la fe y la religiosidad entre los primeros pobladores de Pamplona³⁰³.

³⁰⁰ TAYLOR, William B. *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999. p. 19.

³⁰¹ COBO BETANCOURT, Juan Fernando. *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012. pp.72-73.

³⁰² CÁRDENAS. *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820)*, Óp. cit. pp. 273-274.

³⁰³ PABÓN, *El Cristo del humilladero de Pamplona*. Óp. cit. pp.18-19.

Ahora bien, la revisión documental nos permitió establecer quienes fueron los curas párrocos de Pamplona durante el siglo XVIII, información que se expone junto al periodo de sus ministerios en la siguiente tabla:

Cuadro 5. Curas párrocos de Pamplona en el siglo XVIII

Curas párrocos de Pamplona en el siglo XVIII	
Nombre	Fecha de beneficio
Don Pedro Rendon Sarmiento	1721 - 1737
Don Nicolas Ambrosio de Burgos	1737 - 1745
Don Bartolomé Ramírez	1746 - 1765
Don Juan Pablo de Meaurio	1765 - 1775
Don Joaquín Pedreros	1775 - 1783
Don Juan Ignacio Gutiérrez Don José Alonso de Uzcátegui Don Domingo Tomas de Burgos	1783 - sin determinar

Fuente: elaboración propia, con base en ACOSTA, José de Jesús. Historia de la iglesia en Pamplona siglos XVI, XVII y XVIII. Pamplona: Arquidiócesis de Nueva Pamplona, 2000.

Como se puede apreciar en la tabla, fueron nueve los curas que administraron la iglesia parroquial de la ciudad de Pamplona. Este fue un cargo que se desempeñaba hasta que llegara la hora de la muerte, dato corroborado en la consulta del archivo notarial en el cual coincide la fecha de elaboración de testamentos hasta la fecha del beneficio. Al respecto, se observa que el periodo más extenso fue el de Don Bartolomé Ramírez con una duración de 19 años. Igualmente, se debe mencionar el papel de estos sacerdotes en la difusión de algunas devociones en la ciudad de Pamplona como la de Nuestra Señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca. Por último, es pertinente aclarar que no fue posible elaborar un listado de los curas párrocos del Socorro debido a la escasez de fuentes que permitieran elaborar el mismo análisis.

En este punto cabe preguntar: ¿Cuál fue el papel de los curas párrocos en las poblaciones estudiadas durante el siglo XVIII? De acuerdo con el Catecismo del Concilio

de Trento el oficio principal de los curas párrocos era “ofrecer sacrificio a Dios y administrar los sacramentos de la Iglesia”³⁰⁴. Según Taylor, existieron cuatro categorías de sacerdotes en las parroquias: el *cura beneficiado*, *cura interino*, el *vicario* y el *coadjutor*. En nuestra investigación destacan los curas beneficiados o también llamados párrocos; ellos eran los que tenían a su cargo la parroquia como un beneficio³⁰⁵. El cura beneficiado tenía licencia para ejercer su ministerio de manera absoluta y sin límite de tiempo, teniendo derecho a “devengar el ingreso parroquial, trabajo y provisiones sancionados por la ley o por la costumbre y su cargo era vitalicio (o hasta su promoción), siempre y cuando cumpliera con sus obligaciones y no violara seria y repetidamente la ley real y eclesiástica”³⁰⁶.

Básicamente, el papel de los párrocos era el de ser guías, vigilantes y maestros de lo espiritual, y en ellos recaía la responsabilidad de ser inspiradores de conducta entre la feligresía. Taylor describe tres papeles de los curas párrocos: el primero era encaminar a los fieles a la salud espiritual del alma y la salvación final; el segundo ser *padre espiritual*, es decir, ser el vigía espiritual de la feligresía quienes buscan consuelo y alimento en la predicación de la palabra y cuando fuere necesario ser hermano, pariente y compañero; el tercero, ser *soldado de Cristo* en combate contra el mal y Satanás con el uso de las Sagradas Escrituras para ganar almas al Cielo³⁰⁷.

En cuanto a los deberes de los párrocos, el primero consistía en impartir los sacramentos, acto por medio del cual la Iglesia mantenía viva la promesa de salvación. En visita eclesiástica realizada en 1739 a la ciudad de Pamplona se evidencia el punto anterior donde el visitador exige a los curas “dar el agua bendita, paz y cosas acostumbradas partiendo con toda gratitud y cariño a su feligresía”³⁰⁸.

³⁰⁴ COBO. Óp. cit. p.20.

³⁰⁵ El beneficio eclesiástico es definido en el Diccionario de Autoridades de 1726 como el derecho y título para percibir y gozar las rentas y bienes eclesiásticos. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. [Sito web]. Madrid: “Diccionario de autoridades”. [Consulta: 13 de agosto del 2023]. Disponible en: <https://apps2.rae.es/DA.html>.

³⁰⁶ TAYLOR. Óp. cit. p. 115.

³⁰⁷ Ibid. p. 226.

³⁰⁸ Archivo Arquidiocesano de Pamplona (AANP). Visitas eclesiásticas, 1709-1802, f. 6.

Para Taylor, el sacerdote era un intermediario “semidivino” quien materializaba su intermediación en el rito y en el sacramento más importante del catolicismo, la misa³⁰⁹. La misa por obligación debía celebrarse en cada pueblo semanalmente los domingos en la iglesia parroquial, lo cual no quiere decir que no se hicieran más misas; de hecho, todos los días se realizaban misas por diversos motivos como las de devociones particulares, por fiestas religiosas, etc.

Los curas párrocos no solo celebraban el sacramento de la eucaristía, debían atender los demás sacramentos y otras actividades administrativas de la parroquia. Eran los responsables de llevar la documentación de los libros sacramentales (bautizos, matrimonios, y defunciones), así como llevar el registro de las cofradías entre otros. Igualmente, tenían que supervisar el mantenimiento del templo, los altares, las imágenes y los atrios. También fue su responsabilidad el cuidado, limpieza y abastecimiento de los ornamentos para los ritos (hostias, vino, aceite y cera).

Por último, era un deber de los curas párrocos la enseñanza de la doctrina cristiana. Al finalizar el siglo XVIII la Corona era consciente sobre la falta de enseñanza en las parroquias, en consecuencia, se le exigía al clero explicar y enseñar a sus feligreses la doctrina siendo el lugar más apropiado la iglesia parroquial. El tiempo para realizarlo en las parroquias era antes del ofertorio de la misa. En la ciudad de Pamplona también se impartían enseñanzas y catequesis los domingos y días festivos en la tarde. De ese modo, la doctrina impartida por los párrocos consistía en explicar un capítulo de la doctrina para que los feligreses aprendieran lo que ignoraban y los que la supieron la retuvieran firmemente en la memoria³¹⁰. Es posible que esta labor no se realizara con mucha constancia y profundidad debido a la baja instrucción teológica de los curas párrocos en el Nuevo Reino de Granada, quienes solo acudían al seminario un par de años.

³⁰⁹ TAYLOR. Óp. cit. p.238.

³¹⁰ GROOT, José Manuel. Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada escrita sobre documentos auténticos Tomo I. Bogotá: Impr. a cargo de Foción Mantilla, 1869-1870. p.581.

Conociendo los deberes de los párrocos nos preguntamos: ¿cumplieron correctamente sus ministerios los curas párrocos? Gracias a los registros de las visitas eclesiásticas ejecutadas en las parroquias podemos dar algunas respuestas. Las visitas eclesiásticas consistían en la inspección realizada por el obispo o el vicario general para inspeccionar el estado de la parroquia en el aspecto religioso. De esta manera se examinaban asuntos como los libros sacramentales, las cuentas eclesiásticas locales y se interrogaba a la gente de la población para que diera información³¹¹.

De acuerdo con Amanda Caicedo las visitas eclesiásticas tenían tres propósitos: el primero, examinar la moral dentro de la jurisdicción eclesiástica para mantener el orden divino. El segundo, por motivos espirituales al indagar si los feligreses asistían a la misa, seguían los ritos y recibían los sacramentos. El tercero, es punitivo, es decir, establecían sanciones en las faltas y aclaraban lo permitido y prohibido³¹².

Partiendo de documentación consultada, encontramos diversas advertencias por parte de los visitadores sobre la administración de los sacramentos. Ejemplo de ello es el llamado de atención que hizo el visitador general Dr. Don José Vergara Azcarate el 20 de enero de 1735 en Pamplona. En ella se pedía a los curas llevar adecuadamente los registros de partidas de bautismos donde inferimos no se llevaban con puntualidad y claridad. De otro lado, mandaba a los curas a formar padrones por familias y casas por el tiempo de Cuaresma para controlar quienes cumplían el precepto anual de confesión y comunión³¹³. Caso similar ocurre en el Socorro cuando el cabildo defiende a sus sacerdotes de acusaciones sobre la falta de administración del bautismo. En contrarespuesta el cabildo se quejaba por la falta del sacramento de la confirmación afirmando que “vuestros reverendos arzobispos de Santafé, jamás o muy rara vez se dignan hacer visita en estos países”³¹⁴.

Desde la década de 1770 hallamos recurrentes quejas de los visitadores acerca del abandono de los sacerdotes de su ministerio en Pamplona y el Socorro. En 1772 el

³¹¹ PÉREZ. Circulación y apropiación de imágenes religiosas. Óp. cit., p.237. CAICEDO, Óp. cit. p.68.

³¹² CAICEDO. Óp. cit. p.69.

³¹³ AANP. bautismos 1709-1802, ítems 6-14; visita eclesiástica, 1735, f. 2.

³¹⁴ AGN. Colonia, visitas Boyacá, 62,1, D.11; Socorro: Real Cédula e informes del Cabildo y curas, f. 63.

visitador Dr. Don José Velázquez llamaba la atención sobre la recurrente ausencia de los sacerdotes del Socorro, por ello, mencionaba que debían procurar “mayor residencia en su beneficio”³¹⁵. En Pamplona ocurría una situación similar, donde el visitador el 19 de marzo de 1781 llama la atención sobre,

muchos de los eclesiásticos de esta ciudad no ejercitan como deben su ministerio, por no asistir diariamente o a lo menos en días de más concurrencia al confesionario y demás funciones en la santa iglesia parroquial lo que cede en perjuicio de las almas y en menosprecio del estado mismo del sacerdocio, y como no sea disimulable un defecto de tanta consideración y tan inmediatamente contra el bien común de la ciudad debemos estrechamente mandar y mandamos que en los días más solemnes y festivos y en que prudentemente se discurra mayor concurso en esta iglesia parroquial, hallan todos sin excepción alguna de asistir a los confesionarios y estar prontos a las demás funciones que ocurriesen en servicio y beneficio común de esta ciudad³¹⁶.

Como hemos reiterado, los sacerdotes debían enseñar la doctrina y moral cristiana en las parroquias. En Pamplona, los párrocos estaban obligados a asistir a la casa del vicario o su teniente los martes y sábados a conferencia de moral, el visitador mencionaba que los sacerdotes más “hábiles conservaran su habilidad y los menos instruidos lograran la instrucción que deben tener y unos y otros podrán cumplir debidamente con sus obligaciones de su ministerio”³¹⁷. Bajo esas idóneas condiciones se esperaba que con una prédica recurrente desde el púlpito los curas instruyeran a su feligresía en lo concerniente a la fe, la moral y buenas costumbres. En ese sentido, tenían prohibido asistir a muchas de las “funciones profanas” como teatros, fandangos y apostar en juegos de azar, los cuales se llevaban a cabo en mercadurías o pulperías³¹⁸.

Los curas párrocos tenían la función de solemnizar las fiestas religiosas. En la visita de 1772 a Pamplona se pide que los clérigos asistieran a las vísperas de las festividades con el objetivo de “aumentar el culto divino y solemnizar las fiestas”³¹⁹. Para el mismo año en el Socorro, el visitador les pide a los curas que no permitan tratar en cabildos las

³¹⁵ Archivo Histórico Regional UIS (AHR-UIS). Bautismos, 1738-1778, f. 159.

³¹⁶ AANP. Bautismos 1709-1802; Visita eclesiástica 1781, fs.48-49.

³¹⁷ AANP. Bautismos 1709-1802; Visita eclesiástica 1772, f. 3v.

³¹⁸ AANP. Bautismos 1709-1802; Visita eclesiástica 1735, f. 2r.

³¹⁹ AANP. Bautismos 1709-1802; Visita eclesiástica 1735, f. 3v.

fiestas de la iglesia y discutir sobre la organización de “fiestas de toros o comedias dentro del templo por no ser compatible tal obsequio con tal culto”³²⁰.

Por último, la administración económica de la parroquia era un asunto importante. Los visitantes al examinar los libros de cuentas se percataban sobre las cuentas rojas de las parroquias, tal cual ocurrió en Pamplona el 16 de junio de 1759 donde se exigió a los hermanos de la cofradía del Santísimo Sacramento a pagar sus tercios. Los mayordomos de las cofradías, en especial, los del Santísimo Sacramento se quejaban de algunos vecinos quienes con pretextos buscaban exonerarse del pago de tercios “alegando que no son hermanos lo que resulta en grave perjuicio de la dicha hermandad, que por esta causa esta tan atrasada y empeñada que se teme llegara el caso de no decirse misas como previno el visitador...”³²¹. El documento permite observar que los pagos de las cofradías eran vitales pues sin él “no puede subsistir la parroquia, a más de ser en esta ciudad tan moderada en comparación de lo que en otros lugares esta tasado...”³²². Al mismo tiempo, de esos pagos salía parte del dinero para el sustento de los sacerdotes. En el auto se justifica dicho pago por “el provecho espiritual que sacan los que contribuyen estas limosnas por el mérito de darlas y por el fruto de los sacrificios que se les aplican le gozara más el que con más gusto y prontitud de ánimo las contribuyere”³²³.

Así, vemos que la labor ministerial de los sacerdotes no se cumplía de la manera esperada ante las recurrentes quejas de los visitantes eclesiásticos. En ellas, se evidencia el abandono de algunos curas párrocos de su beneficio, la falta de administración constante de los sacramentos, la laxitud de registro en los libros parroquiales y la gestión ineficaz de los recursos económicos.

3.6 Vivir la religión en el nororiente neogranadino: conceptualización de una religiosidad local.

³²⁰ AHR. Bautismos 1738-1778, fs.156v-157r

³²¹ AANP. Cofradías, grupos apostólicos y delegaciones. Caja 5, legajo 4, f. 3.

³²² Ibid. f.3.

³²³ Ibid. f.3.

La religión dentro de la sociedad produce sentido, es decir, una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo³²⁴. De ese modo para la sociedad colonial el catolicismo además de producir representaciones significantes generó expresiones colectivas e individuales tales como el culto o devoción a los santos, las fiestas religiosas, los ritos, entre otros, lo que en el catolicismo se denomina “liturgia”, o sea, un culto organizado. Tales prácticas fueron institucionalizadas con el fin de reproducir su sistema religioso y dar continuidad histórica al mismo; estas son definidas por Houtart como formas oficiales de expresión religiosa.

Estas formas de expresión religiosa se enmarcan en el término de *religiosidad*, el cual se refiere a la manera en que “los individuos elaboran su fe a partir de un corpus de creencias que finalmente se ven expresados en diversos tipos de manifestaciones religiosas”³²⁵. Es decir, “la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer”³²⁶. Ahora bien, dentro del sistema religioso siempre están presentes formas no oficiales de expresión religiosa como una autoproducción de los diferentes grupos sociales. Este fenómeno ha sido problematizado³²⁷ a través del concepto religiosidad popular³²⁸, el cual se define como las creencias y prácticas del pueblo que van en contravía a lo establecido por la institución eclesiástica.

Para el caso de la sociedad colonial consideramos que estas dos definiciones son limitadas para comprender la vivencia religiosa. Concordamos con Antonio Rubial, quien

³²⁴ HOUTART. Óp. cit. p.36.

³²⁵ ABADÍA, De cómo salvar el alma, Óp. cit., p.20.

³²⁶ CARO BAROJA, Julio. Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII). Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

³²⁷ Sobre el concepto de religiosidad popular véase: ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, Antonio de Jesús. La religiosidad popular: conceptualización chaerteriana. Una revisión desde la historiografía En: GONZÁLEZ, Gerardo y PACHECO, Magdalena (coords.). Religiosidad popular en México. Ciudad de México: Universidad Intercontinental, 2019. p.189.

³²⁸ De acuerdo con William Christian, ha existido un error de interpretación por parte de la historiografía de ligar el concepto de religiosidad popular al ámbito rural, considerando a las ciudades como centros de civilización frente a la ignorancia del medio rural (popular). Distinción inadecuada para los núcleos poblacionales del Nuevo Reino de Granada, los cuales eran predominantemente agrícolas caracterizados por orientaciones y diseños urbanos similares a los de las ciudades. Véase: CHRISTIAN, William. Religiosidad local en la España de Felipe II. Madrid: Ed. Nerea 1991. 352 p.

considera la religiosidad como un proceso dinámico que está influido por los cambios sociales y por las realidades regionales. Este autor se aleja de las generalizaciones de la historiografía las cuales no dan cuenta de un nutrido sector de clérigos y laicos, insertos en una red de vínculos corporativos y clientelares, es decir, hubo un continuo dialogo en el cual el clero y sus fieles estaban influyéndose mutuamente³²⁹.

Esta interpretación coincide con la del antropólogo William Christian quien acuña el termino *religiosidad local*³³⁰, el cual se refiere a una práctica de la religión ferviente y conservada por los laicos con la ayuda de un clero complaciente que aceptaba y promovía las devociones y las expresiones religiosas hacia ellas³³¹. Esto era basado en “la práctica de los sacramentos, la liturgia y el calendario romano junto al culto a santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo”³³².

Como afirma Amanda Caicedo citando a William B. Taylor, la *religiosidad local* “era una construcción conjunta cura/feligresía y no una simple división entre Iglesia y religión popular. Mantener tal separación, tal antinomia, hace que ante nuestros ojos se pierda el rico mundo de la interacción que era el que predominaba en las parroquias coloniales”³³³. Ese carácter local, en palabras de Christian, “es un rasgo universal del catolicismo, en el que tal vez radique el secreto de la larga supervivencia de la Iglesia. Localismo que está en perpetua tensión con el sistema eclesiástico, pero a la vez es parte de su esencia”³³⁴.

Encontramos que la *religiosidad local* colonial tiene dos rasgos característicos: es emotiva y ritualista. El primero, porque, los fieles, a pesar del poco conocimiento que tenían de los dogmas y las normas de la Iglesia, mantenían en cambio una vivencia profunda de lo que conocían y practicaban por un vínculo centrado en la devoción a Dios

³²⁹ RUBIAL GARCÍA, Antonio. Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo «burgueses» en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. *Estudios de Historia Novohispana*, 2017, vol. 56. p.23.

³³⁰ CHRISTIAN, William. Religiosidad local en la España de Felipe II. Madrid: Ed. Nerea 1991.

³³¹ SCHWARTZ, Stuart B. Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico. Madrid: Akal, 2010. p. 239.

³³² CHRISTIAN. Óp. cit. p. 17.

³³³ CAICEDO. Construyendo la hegemonía religiosa. Óp. cit. p. 238.

³³⁴ CHRISTIAN. Religiosidad local. Óp. cit. p. 12.

y los santos que se expresaba en una serie de prácticas que traspasaban el plano netamente litúrgico y que influían en su vida cotidiana, en sus alegrías, tristezas, celebraciones y situaciones límite. En segundo lugar, el rito jugaba un papel importante porque la socialización religiosa se hacía por medio de los ritos, tales como de las fiestas patronales³³⁵. Se puede afirmar, entonces, que en el contexto estudiado los ritos tenían más peso que la catequesis. Para sustentar lo anterior, en los siguientes apartados se analizarán las expresiones religiosas que dieron vida a la religiosidad local de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

3.7 Los templos de Pamplona y el Socorro

Todos los poblados españoles formados en el Nuevo Mundo se caracterizaron por tener un trazado en cuadrícula, en la cual, se construían los edificios que representaban las leyes, las instituciones y la religión. Para Jessica Ramírez el trazado urbano español “era el núcleo donde se tenía una autoridad más efectiva, donde estaban y se instauraban diversas corporaciones que ayudaban a “civilizar” a la población en amplio sentido e instituir una vida en “policía”³³⁶. La Iglesia católica fue una de las instituciones que formó parte integral de este trazado urbano a través de la construcción de iglesias.

Las iglesias como elementos materiales son fundamentales para el desarrollo de las expresiones religiosas. De acuerdo con Houtart, estos tienen un valor simbólico muy fuerte que permiten expresar las creencias y ofrecen lugares para la autoimplicación³³⁷. Para el catolicismo el lugar idóneo son los templos o iglesias en tanto allí se concentran la mayor parte de sus formas expresivas y se encuentra presente la divinidad a través del

³³⁵ MARZAL, Manuel. Tierra encantada. Tratado de antropología de América Latina. Madrid, Editorial Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. p.382.

³³⁶ RAMIRÉZ MÉNDEZ, Jessica. “Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, 1578-1607”. En: CERVANTES, Francisco y MARTÍNEZ, María del Pilar (coords.). La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Ediciones del Lirio, 2022. p.67.

³³⁷ HOUTART. Óp. cit.. p.119.

sacramento eucarístico y la representación de su corte celestial en las imágenes religiosas.

Dentro de ese ideal, los templos fueron primordiales para el desarrollo de las *expresiones del sistema religioso*. Según Annick Lempérière, la edificación religiosa pesaba mucho en el espacio urbano porque los bienes vinculados con la devoción se extendían más allá de los lugares de culto, estos daban su nombre al barrio y contribuían a establecer estrechos vínculos con los habitantes³³⁸. De ese modo, los templos se convirtieron en espacios de sociabilidad donde los diferentes grupos sociales acudían a presenciar las misas, celebraciones litúrgicas y funciones religiosas allí ofrecidas³³⁹.

En Pamplona el primer lugar de culto fue la Ermita de Nuestra Señora de las Nieves, capilla con techo de paja construida a partir de 1553 en la vicaría del padre don Antonio Velazco y mayordomía de Alonso Durán por encargo del cabildo de la ciudad. Hacia 1555 los vecinos de Pamplona financiaron la construcción de la iglesia parroquial con advocación a Nuestra Señora de las Nieves quien sería la patrona de la ciudad, además, debido a la bonanza económica de inicios del siglo XVII, sus habitantes levantaron las iglesias conventuales de la ciudad.

No obstante, para el 16 de enero de 1644 Pamplona perdió la mayoría de sus templos a causa de un terremoto³⁴⁰. Al respecto, José Acosta menciona que la iglesia mayor y la de los jesuitas quedaron destruidas pero el cuerpo de ellas quedó en pie mientras que los otros templos de la ciudad se cayeron. Esta catástrofe natural fue tomada por sus habitantes como un castigo divino a “Pamplonilla la loca” debido al desenfreno generado por la abundancia del oro, en consecuencia, Dios habría enviado un castigo a la ciudad

³³⁸ LEMPÉRIÈRE. Op cit. pp. 127-130

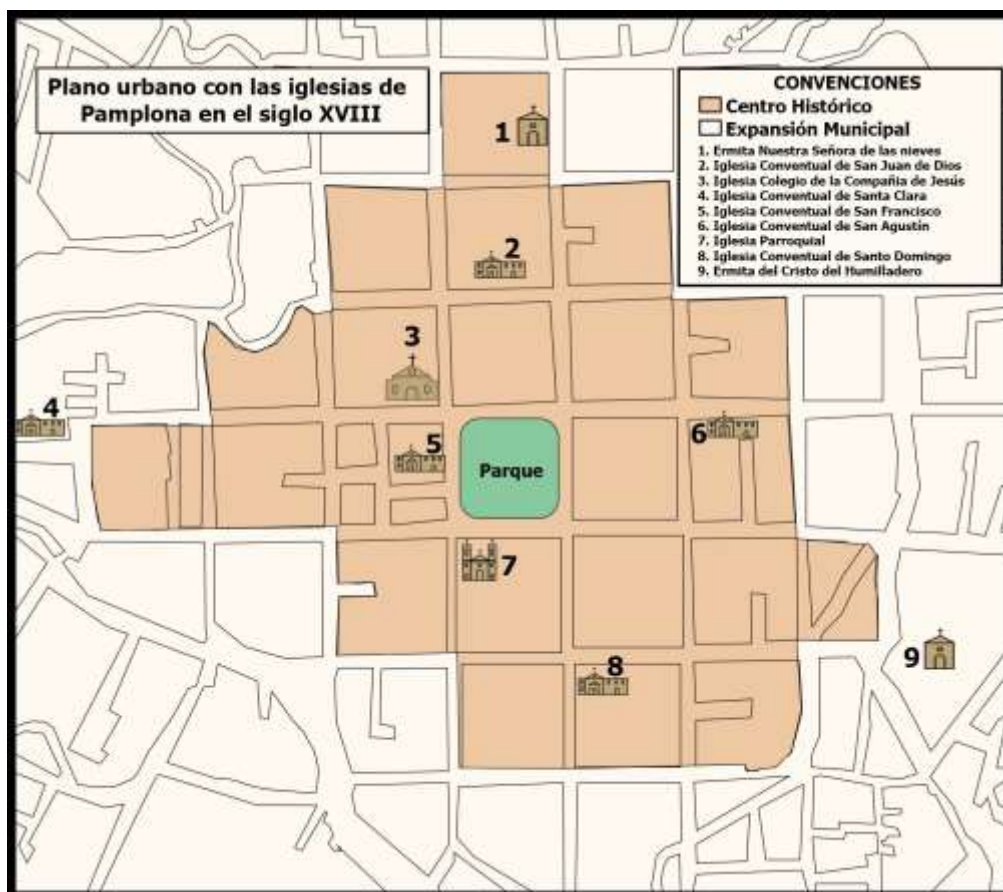
³³⁹ RUBIAL. El cristianismo. Op cit. p.148.

³⁴⁰ Una característica de las iglesias en la Nueva Granada, sobre todo durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, era que estaban mal construidas. Sus construcciones no eran dirigidas por arquitectos, sino por maestros de obra y personas con cierto conocimiento de construcción, de manera que quedaban torcidas, o mal diseñadas, o mal ejecutadas, y por eso eran propensas a caerse en algún temblor. Esto empezó a corregirse sólo a partir del terremoto de 1785, cuando comenzaron a construirse iglesias más sólidas.

pecadora. Por ello, el cabildo organizó rogativas públicas y tomaron a San Antonio Abad por patrono al ser considerado abogado contra los temblores³⁴¹.

Después de este acontecimiento los vecinos de la Pamplona reconstruyeron los templos. Esto lo podemos corroborar con la descripción hecha por el padre Basilio Vicente de Oviedo a mediados del siglo XVIII. En su crónica afirma que la iglesia parroquial era muy buena y bien ornamentada, sin embargo, menciona que los conventos eran pobres³⁴².

Mapa 4. Plano urbano con las iglesias de Pamplona, siglo XVIII



Fuente: Elaboración propia, con base en VILLAMIZAR GARZÓN, Óscar. Guía de patrimonio urbano y arquitectónico del centro histórico de Pamplona. Trabajo de especialización. Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2021.

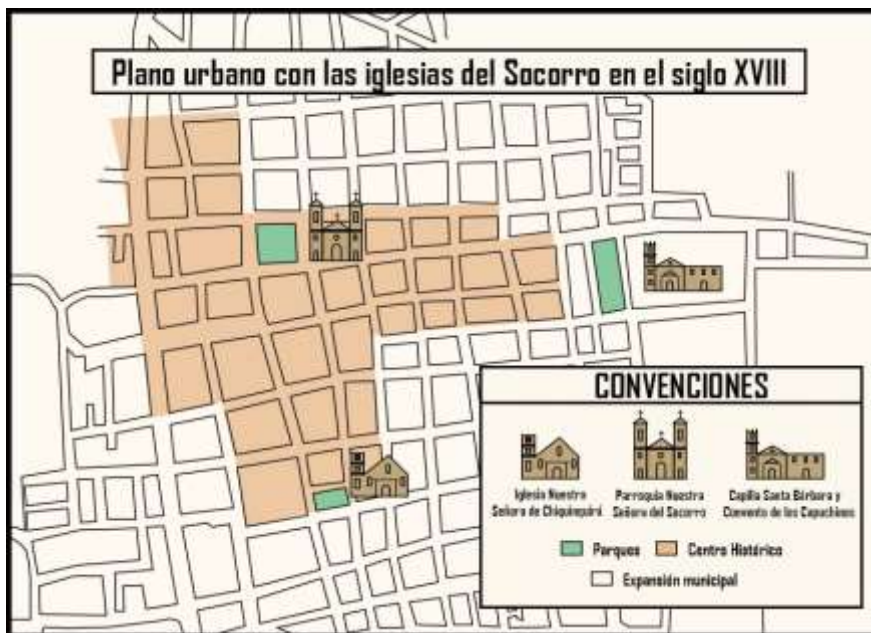
³⁴¹ ACOSTA. Óp. cit. pp.104-108.

³⁴² OVIEDO. Óp. cit. p.185.

Respecto a las iglesias conventuales de Pamplona durante el siglo XVIII solo hallamos información sobre la iglesia de los franciscanos, la cual contaba con la imagen de San Francisco con un tabernáculo muy costoso y adornado. En 1789 se describe la iglesia como “pequeña pero clara y bastante adornada de altares de tallas doradas”, y en ella había dos capillas, una dedicada a San Buenaventura con su imagen de bulto, y otra a San Pedro de Alcántara donde reposaba un dedo del santo³⁴³.

Por su parte, en la parroquia de Nuestra Señora del Socorro se inició la construcción de su iglesia el 25 de julio de 1725, para reemplazar la primera ermita hecha por ser insuficiente su espacio debido al aumento poblacional³⁴⁴. Oviedo en su visita de mediados del siglo XVIII menciona que la iglesia parroquial era de “cal y canto, buena con su torre, pero muy poco ornamentada y es mas de notar esto, considerando el cuantioso vecindario que tiene”³⁴⁵.

Mapa 5. Plano urbano con las iglesias del Socorro, siglo XVIII



Fuente: elaboración propia.

³⁴³ MANTILLA. Óp. cit. pp.390-391.

³⁴⁴ GARCÍA ORTIZ, Jaime. Señora del Mazo y soberana de Socorro. Bogotá: Editextos, 1970. p. 79.

³⁴⁵ OVIEDO. Óp.cit. p.174.

Los templos dan cuenta del culto y devoción a los santos. En el Socorro hallamos dos inventarios donde se describen los altares de la iglesia parroquia: el primero realizado en 1719 y el segundo entre 1788–1794. En la siguiente tabla analizamos los datos para determinar los cambios y permanencias de las devociones de la población durante el siglo XVIII.

Cuadro 6. Altares de la iglesia parroquial de Nuestra Señora del Socorro

Altares de la iglesia parroquial de Nuestra Señora del Socorro		
Altares 1719		Altares 1788 - 1794
1	Altar mayor: Nuestra Señora del Socorro, San Gerónimo, la Desposación, Nuestra Señora de la Concepción, San Francisco Javier, la Resurrección y Santa Bárbara.	Altar mayor: Nuestra Señora del Socorro, San José, Nuestra Señora de la Concepción, Santa Bárbara y Cristo crucificado.
2	Altar al Santo Cristo: Nuestra Señora de la Soledad.	Altar a Nuestra Señora del Rosario y la Santísima Trinidad.
3	Altar a Nuestra Señora de la Asunción.	Altar a Nuestra Señora del Populo y Nuestra Señora de la Salud.
4	Altar a Nuestra Señora de Chiquinquirá.	Altar a San Francisco de Paula.
5	Altar a Nuestra Señora del Populo: San Francisco Javier, San José y Nuestra Señora de la Concepción.	Altar Nuestra Señora de Chiquinquirá
6	Altar a Jesús Nazareno: Nuestra Señora de la Soledad y San Juan, Nuestra Señora de los Dolores.	Altar al Señor de la Columna.
7	Altar a las Ánimas Benditas del Purgatorio.	Altar a las Ánimas Benditas del Purgatorio.
8	-	Altar a San Antonio de Padua y Nuestra Señora de los Dolores.

9	-	Altar a Nuestra Señora de la Asunción.
10	-	Altar a San Francisco de Asís

Fuente: Elaboración propia, con base en AHR, Bautismos 1717-1738, 1738-1778, Rollos 1855271-1855272.

El cuadro anterior arroja diferentes elementos para analizar. En primer lugar, encontramos que el altar mayor de la iglesia parroquial estuvo compuesto de un retablo³⁴⁶ con varias imágenes siendo la imagen central el cuadro de Nuestra Señora del Socorro, patrona del pueblo donde la acompañan a lo largo de la centuria Santa Bárbara y Nuestra Señora de la Concepción. También observamos que el altar mayor tenía un mayor número de imágenes en 1719 (7) respecto a 1788-1794 (5), este cambio se pudo dar por reformas en la iglesia o por el aumento de capillas en ella.

El segundo aspecto para destacar es el aumento de altares con el paso de los años. Como se observa en la tabla entre 1788 y 1794 eran diez, respecto de los 7 altares que existían en 1719. Consideramos que este aumento se da por el auge económico y social del Socorro que desde 1771 cambia su jurisdicción de parroquia a villa.

Otros datos muestran el influjo de las devociones que se mantuvieron a lo largo del siglo XVIII, comparativamente con otras que perdieron popularidad y de algunas que se introdujeron. Durante el siglo XVIII se mantuvieron las siguientes, a saber: Nuestra Señora del Socorro, Nuestra Señora de la Concepción, Nuestra Señora de la Asunción, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora del Populo, Nuestra Señora de Chiquinquirá, Ánimas Benditas del Purgatorio, Santa Bárbara, San José y Cristo Crucificado. En la corte celestial de la iglesia parroquial del Socorro ingresaron las devociones de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Salud, San Antonio de Padua, San Francisco de Asís, San Francisco de Paula, la Santísima

³⁴⁶ Juan Luis González describe el retablo como una “armadura que contenía una imagen figurativa o conjunto de imágenes pintadas o esculpidas, en forma de superestructura sobre un eje vertical por encima del ara sacramental o mensa, la cual contribuía a dignificar”. La función del retablo era focalizar a atención de los fieles hacia la celebración eucarística y evitar su distracción. GONZÁLEZ, Juan Luis. Óp. cit. pp.362-363

Trinidad y el Señor de la Columna. Respecto a las devociones que perdieron popularidad encontramos a San Jerónimo, San Francisco Javier y Jesús Nazareno. En ese sentido, podemos concluir que en el Socorro la devoción giraba en torno a las advocaciones marianas (8), le seguían los santos (7) y las advocaciones cristológicas (3).

Para el caso de Pamplona no hallamos inventarios que dieran cuenta de las capillas o altares de su iglesia parroquial. Solo sabemos que esta fue construida en la esquina oriental de la plaza y constaba de un cañón central, dos naves laterales, campanario y ronda. El altar mayor se componía de un retablo de tres cuerpos con ocho imágenes bulto y siete cuadros de diversos santos, en el cual sobresalía el de la patrona de Pamplona Nuestra Señora de las Nieves³⁴⁷. Acerca de los cambios devocionales de esta ciudad, encontramos en el libro de la cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio, la intención de sus hermanos de tomar el altar a Santa Lucía y poner el cuadro de las ánimas en el lugar que tenía el cuadro de la santa³⁴⁸. Este caso es el único que permite observar los cambios devocionales de Pamplona, aun así, es significativo porque Santa Lucía fue una de las santas más populares en la ciudad durante el siglo XVII.

En las poblaciones objeto de este estudio no fueron suficientes las capillas y altares dentro de las iglesias. Existieron fieles con un gran caudal económico que pudieron realizar la gestión para erigir capillas para demostrar su devoción hacia algún santo o advocación católica. El primer caso es de la ciudad de Pamplona donde don Juan Joseph Vargas vecino de Pamplona pidió licencia el 2 de octubre de 1752 para construir una capilla en honor a Santa Bárbara separada de la iglesia parroquial. En su petición al arzobispado de Santafé don José especificaba que en la capilla pondría:

"un retablo decente en que se coloque una imagen de la gloriosa virgen y mártir Santa Barbara para que así se pueda dar a la santa el culto que desean las personas devotas, y porque para esto necesito la licencias de vuestra excelencia ocurro a su piedad para que se sirva de concedérmela benignamente, pues ha de en aumento del culto divino y promueve la veneración y devoción de la santa que es el único fin que intento en esta obra... pido la licencia para el edificio de la capilla con título de Santa Bárbara y que en ella se pueda celebrar todos los días del año el santo sacrificio de la misa por todos los sacerdotes que, o por devoción propia o estipendio que le dé algún otro devoto quisieren decir la que para ello se

³⁴⁷ ACOSTA. Óp. cit. pp.21-22.

³⁴⁸ AANP. Cofradías, libro 31, Libro de la Cofradía las Benditas Animas del Purgatorio.

pondrá el ornamento necesario y asimismo se pueda celebrar a devoción de los fieles la festividad de la santa en su propio día"³⁴⁹.

La petición de don José no tuvo obstáculos y fue aprobada por el arzobispo de Santafé el 10 de noviembre de 1752, concediendo la licencia para la construcción de la capilla y otorgando el permiso “de celebrar misas y dotar las fiestas, sin que se perjudique la iglesia parroquial”. Este proceso fue de fácil consecución para el devoto debido a su compromiso de costear la totalidad de la construcción de la capilla y mantenerla bien ornamentada.

Ahora bien, las fundaciones también se hacían de manera colectiva. Como ocurrió en el Socorro en 1799, cuando un grupo de vecinos presentaron las constituciones para la erección de una parroquia en honor a Nuestra Señora de Chiquinquirá en el barrio llamado popularmente de la plazuela. Allí piden a la Real Audiencia de Santafé y a su arzobispado “que a mayor honra y gloria de Dios nuestro señor y exaltación a nuestra santa fe católica y alabación de la santa iglesia han acordado y dispuesto solicitar por los medios [...] y santos la fundación y erección de una parroquia con cura propio donde se administren los santos sacramentos y predique el evangelio...”³⁵⁰. Asimismo, los vecinos solicitantes se comprometieron a fundar las tres cofradías obligatorias de cada parroquia “una a Nuestro Amo, otra de Nuestra Señora de Chiquinquirá y la otra de las Ánimas del Purgatorio”, donde los vecinos debían sostener las mismas con los pagos acostumbrados y realizar las fiestas religiosas, entre las cuales se encuentran la de Nuestra Señora de Chiquinquirá, San Roque y San Cayetano.

3.7.1 El constante mal estado de los templos. Erigir y construir los templos era la tarea más sencilla, la dificultad estaba en mantenerlos en pie y bien ornamentados, pues ellos necesitaban altos recursos económicos para su sostenimiento. Esto se comprueba en la documentación. Los visitantes eclesiásticos dejaron registro de ello, mencionando lo

³⁴⁹ AHR. Causas eclesiásticas 1681-1841, leg. 1-50.

³⁵⁰ AHR. Protocolos Notariales 1786-1800, fs. 104r–107v.

mandado por “su majestad que cuidemos el que las iglesias arruinadas se reparen, arreglándonos a lo dispuesto por sus reales leyes”³⁵¹.

Era común que los cabildos solicitaran ayuda monetaria a la Real Audiencia para reparar las iglesias. El 21 de enero de 1737 el cabildo de Pamplona pidió dinero aduciendo el mal estado de la iglesia y de no ser reparada se caería. Los maestros carpinteros y albañiles realizaron una descripción del estado de la iglesia parroquial y afirmaban que “hacia más de un año que esta desbaratada media iglesia” quitándose la unión por “haber muchos temblores de tierra y de entrar ya el tiempo de invierno de que pueda caerse”. Así los maestros avaluaban tal reparación en 5.000 patacones, de los cuales la Real Audiencia solo aportó 1.000 patacones y la Hermandad de San Pedro 300 patacones³⁵². Como se puede observar, las construcciones al no ser de buena calidad, artesanales y rudimentarias eran propensas a los embates de la naturaleza, los constantes temblores y el clima hacían complejo mantener los templos en óptimas condiciones.

Los daños y pobreza de no eran solo problema de la iglesia parroquial, los templos conventuales de la ciudad también sufrieron este mal, especialmente en las tres últimas décadas del siglo XVIII. Ejemplo del estado precario de las iglesias conventuales es la iglesia del convento de San Agustín, la cual, el visitador de la orden pidió que se diera la mayor cantidad de materiales de la extinta Compañía de Jesús para evitar que se cayeran las paredes del templo agustino³⁵³.

Igualmente, las capillas caían en ruina; una de ellas fue la que vimos anteriormente en honor a Santa Bárbara, la cual, a finales del siglo XVIII el presbítero don Francisco de Mora y el maestro de campo y diputado de comercio don Pedro Agustín de Peralta, solicitaron demolerla debido a su ruina y por estar ubicada en medio de las casas de los denunciantes. Esta causa tuvo la oposición del cura beneficiado quien dio los siguientes argumentos: 1) En la capilla se realizaban las misas de la capellanía de don José Villamizar quien la había fundado por el valor de 4.000 patacones, por tanto, allí se debían

³⁵¹ AANP. Visita eclesiástica, 1739; Bautismos 1709-1802, Ítems 6-14.

³⁵² AGN. Colonia, Fabricas e iglesias 26,7, D.18. Autos sobre obra y reparos de la iglesia de la ciudad de Pamplona, Fs. 241-248.

³⁵³ AGN. colonia, Historia eclesiástica, 30,2, D.38, fs. 646v.

seguir celebrando las misas; 2) la capilla era un espacio de entierro auxiliar para la iglesia parroquial. Según da entender el cura, en la iglesia parroquial ya no se podía enterrar a las personas que no pagaran la limosna completa; 3) las rentas de la fábrica de la iglesia se encontraban reducidas; 4) la iglesia parroquial también se hallaba en deplorable estado y los fondos de la fábrica de iglesia se destinaban a los arreglos de ella³⁵⁴.

Ante esa situación mandaron maestros albañiles y carpinteros para examinar el estado de la capilla. En la diligencia los maestros no hallaron falla que propiciara la caída de la construcción, sin embargo, necesitaba algunos arreglos, como era "un cimientico de piedra alrededor de fuera para evitar que el palpique de las aguas humedezcan y pudran la pared: que se abran las zanjas y se desyerbe aquel circuito para que las plantas no contribuyan con su humedad, que se tapen las goteras y se caselteen las hendeduras con los reparos se conceptúan que no amenaza ruina ninguna la capilla y durar mucho tiempo"³⁵⁵. El pleito terminó en favor de mantener en pie la capilla. Por tanto, para poder reparar la capilla se tuvo que pedir limosna entre los vecinos de la ciudad, como era frecuente³⁵⁶.

3.7.2 Expulsión de la Compañía de Jesús: repartimiento de los ornamentos y objetos religiosos de los jesuitas a las iglesias de Pamplona. Tras la expulsión de los Jesuitas del Nuevo Reino de Granada en 1767, numerosos objetos e imágenes de culto de esta comunidad fueron distribuidos a las iglesias y diferentes parroquias de la provincia de Pamplona en el marco del proceso denominado como temporalidades. La ejecución de la repartición fue realizada por don Pedro Agustín de Peralta sargento mayor de milicias y superintendente de las temporalidades de los Jesuitas.

En Pamplona la iglesia de la compañía se derrumbó a causa de un terremoto, por ello, los ornamentos y objetos de culto de los jesuitas se encontraban en la capilla de San José de la iglesia del convento de Santa Clara, espacio que les sirvió de sacristía para

³⁵⁴ AANP. Expedientes 1784-1798, fs. 425-428.

³⁵⁵ Ibid. fs. 425-428.

³⁵⁶ Ibid. fs. 425-428.

realizar los oficios religiosos³⁵⁷. Si leemos entre líneas el documento también podemos inferir que los jesuitas dieron en resguardo a las religiosas sus ornamentos cuando se enteraron de la noticia de su expulsión.

En el siguiente cuadro mostraremos de qué manera se distribuyeron los ornamentos y objetos religiosos de los jesuitas en la ciudad de Pamplona³⁵⁸:

Cuadro 7. Ornamentos y objetos religiosos repartidos en las iglesias de la ciudad de Pamplona, 1767.

Ornamentos y objetos religiosos repartidos en las iglesias de la ciudad de Pamplona 1767	
Iglesia Parroquial	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dos casullas 2. Palio de damasco carmesí 3. Una palia con cenefa de oro fino 4. Un frontal de brocato 5. Manteles de oro y seda 6. Una sobrepelliz de oro y seda
Ermita de Nuestra Señora de las Nieves	<ol style="list-style-type: none"> 1. Un frontal de persiana de flores colorada con un gusanillo de plata forrado 2. Una casulla de brocato blanco con detalles de oro y plata 3. Una copa de oro de damasco blanco 4. Una mesa para guardar ornamentos
Iglesia del Cristo del Humilladero	<ol style="list-style-type: none"> 1. Una sobrepelliz de bretaña

³⁵⁷ AGN. colonia, Curas y obispos, 21, 20 D60, inventario de bienes que pertenecían al colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de Pamplona y su repartimiento.

³⁵⁸ También se repartieron ornamentos y objetos religiosos a los pueblos jurisdicción de la ciudad de Pamplona. Pueblos de indios: Surata, Chinácota, Bochalema, Chopo, Arboledas, Cúcuta y Labateca; Parroquias y viceparroquias: San Faustino, Santa María, San José de Cúcuta, Fundación, Servita y Ocarema.

	<ol style="list-style-type: none"> 2. Un alba 3. Dos casullas de flores con detalles de plata y oro 4. Una capa de coro 5. Un amito 6. Manteles bordados de seda e hilo de oro 7. Un paño, dos purificadores, dos corporales, una alfombra grande 8. Un cajón 9. Una campanilla de tocar la misa
Iglesia de Santa Bárbara	<ol style="list-style-type: none"> 1. Un frontal tornasol con marco y una palia con cenefa de tajestan 2. Un frontal de tajestan carmesí con bordado de oro fino 3. Un corporal y un purificador
Iglesia del Cristo del Tajamar	<ol style="list-style-type: none"> 1. Un frontal viejo 2. Una palia
Convento de Santa Clara	<p>34 ornamentos religiosos de los cuales destacan las siguientes imágenes religiosas:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Una imagen de Nuestra Señora de los Dolores de bulto con su vestido de terciopelo morado, sevillaneta de plata fina, un cingulo y cojín de raso. 2. Una imagen de Nuestra Señora de los Dolores de retablo con Jesús en los brazos, San Juan y

	<p>la Magdalena, el Jesús tiene dos potencias con nueve perlas y tres piedras falsas.</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Una imagen mediana de Nuestra Señora de la Concepción de plata. 4. Un Cristo de bronce con cruz de plata. 5. Un cajón del Sagrado Corazón de Jesús con espejos ensamblados chicos y grandes y su marco de plata y un círculo de rayos de filigrana con piedras falsas y perlas. 6. Un Niño Jesús con su peana forrada en plata, dos vestidos de cardenal, el uno de terciopelo y el otro colorado.
--	--

Fuente: Elaboración propia, con base en Archivo General de la Nación. CURAS-OBISPOS: 21,20, D.60

El primer elemento destacado de la tabla era el cuantioso número de ornamentos y objetos religiosos pertenecientes a la Compañía de Jesús en la ciudad de Pamplona. Tal situación permite dar cuenta de ser la orden religiosa más acaudalada de la región, por tanto, una de las que tenía más relaciones con la sociedad pamplonesa, tal era su riqueza que a todas las iglesias les correspondió algún objeto u ornamento.

El segundo elemento es la distribución de los objetos y ornamentos religiosos. A las religiosas de Santa Clara les correspondió la mayoría (34) seguido de la iglesia del Cristo del Humilladero (7), la iglesia parroquial (6) la ermita de las Nieves (4), iglesia de Santa Barbara (3) y la iglesia del Cristo del Tajamar (2). Del inventario consultado encontramos

que los objetos más valiosos se adjudicaron a las clarisas correspondiendo al resto de iglesias ornamentos de mediano o menor valor. Por último, llama la atención que no se adjudicaran objetos u ornamentos a las iglesias de las otras órdenes religiosas.

La repartición hecha de los ornamentos y objetos religiosos de los jesuitas da cuenta de la precariedad y el mal estado de gran parte de los templos de la ciudad de Pamplona en los años subsecuentes a la expulsión de la Compañía., lo cual, nos permite hacernos una idea de las condiciones materiales en las iglesias de Pamplona durante el siglo XVIII.

3.7.3 El pleito por la Dolorosa y la repartición de otros objetos religiosos de los jesuitas. Años más tarde en 1784 se vuelven a repartir ciertos objetos de culto y ornamentos a la iglesia parroquial de Pamplona debido al pleito entre el clero secular y las religiosas de Santa Clara, por una imagen de bulto de Nuestra Señora de los Dolores. Las monjas solicitaron en 1774 ante la Real Audiencia que se les adjudicara de los procesos de temporalidades de los jesuitas la imagen de la dolorosa. El apoderado del caso Domingo Ortiz argumentaba:

“que los religiosos expatriados su nombre de Jesús cuyo colegio residía en aquella ciudad (Pamplona) por no tener iglesia propia (la que al tiempo de su expatriación la levantaban, y dejaron solo en sus primeros fundamentos) hacían todos sus oficios había más de diez años en la iglesia de aquel convento (Santa Clara) en donde tienen todas sus imágenes y sacristía para con separación mantener sus ornamentos, lo que continuaban hasta su expatriación”³⁵⁹..

Entre los argumentos del apoderado se encontraba la devoción de las monjas a la imagen de la Dolorosa, quienes “la mantenían devotamente y con bastante culto...en atención a esa residencia y posesión de diez años de la imagen en su iglesia, no por efecto de justicia, si por piedad atenta la devoción de las religiosas a la señora y el dolor en que se verían separadas de ella”³⁶⁰. La madre Eulalia de San Miguel, abadesa del convento de

³⁵⁹ AGN. Colonia, Historia civil, 29, 14, d.6, f. 184. Reclamo de las clarisas de Pamplona de una imagen de los exiliados Jesuitas.

³⁶⁰ Ibid. f.184.

Santa Clara también afirmaba “que siempre hemos dado las religiosas de este convento, particular culto y veneración por la singular compasión”³⁶¹.

El 3 de abril de 1775, un año después de iniciado el pleito, la Real Audiencia adjudicaba la imagen al clero regular de Pamplona. Sin embargo, las religiosas no se rindieron y continuaron la causa porque no se dieron argumentos para la adjudicación de la imagen a la iglesia parroquial. El procurador Ortiz volvió a mencionar la devoción de las monjas agregando “que la iglesia de las religiosas tiene lugar, culto y fiesta lo que no tendrá en la parroquial, pues ni lugar hay donde ponerla y como no tiene renta ni se le dará ni tendrá novena, ni fiestas y misas; de darse a la parroquial reciben agravio la iglesia y el convento por la posesión, devoción y gasto con que la han ocupado, mas no al contrario”³⁶².

A pesar del último esfuerzo de las religiosas, la Superior Junta de Adjudicaciones declaró “se dará destino conforme a la intención de su majestad, trasladándose aquella con sus adornos a la iglesia parroquial para que allí tenga el debido culto, por no haber facultad de aplicarla al convento de Santa Clara”³⁶³.

Cabe preguntarnos, ¿Qué sucedió con la imagen? ¿Se mantuvo su devoción o decayó? Si bien los documentos no permiten dar respuesta a estos interrogantes es interesante observar cómo se dieron pleitos y disputas entre los cleros. Con este caso se confirma que las imágenes religiosas fueron una excelente fuente de ingresos para quien las tuviera. Así, para el clero secular tener la imagen de la dolorosa atraería más ingresos a la iglesia parroquial, lo cual implicaba más rentas para el real erario. En consecuencia, se justificaba la decisión de la Real Audiencia a favor de los seculares.

3.8. Las cofradías de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

³⁶¹ Ibid. f. 182v.

³⁶² AGN, colonia, Historia eclesiástica, 30, 2, d.38, fs.644-645. Monasterio de Santa Clara de Pamplona, representa para que se adjudicase la Dolorosa, que perteneció a los jesuitas exilados.

³⁶³ Ibid., f. 646.

La devoción a los santos en Pamplona y el Socorro se promovió gracias a la existencia de corporaciones religiosas como las cofradías. A partir del estudio de las cofradías podemos comprender y analizar las diferentes expresiones religiosas realizadas por la feligresía para rendir culto a las advocaciones católicas.

Ahora bien, en este apartado también se tiene en cuenta la composición social de estas organizaciones laicales al ser un elemento determinante de su accionar. Es pertinente aclarar que nuestra investigación se aleja de las interpretaciones hechas por la historiografía colombiana que entiende a las cofradías solo como centros de préstamo y espacios de prestigio o resignificación social.

3.8.1 ¿Qué es una cofradía? Las cofradías fueron asociaciones de laicos donde los fieles canalizaron su devoción en torno al culto a imágenes y advocaciones católicas. Para el caso hispánico surgieron, alrededor de los siglos XIII y XIV, aunque su periodo de mayor crecimiento se dio en los siglos XV y XVI³⁶⁴. En el siglo XVI como consecuencia de la Reforma Protestante y la crítica de los reformistas a la Eucaristía, la Iglesia Católica fomentó la conformación de nuevas cofradías en especial las dedicadas al Santísimo Sacramento. Al nuevo mundo estas fueron traídas por los españoles donde la misma Corona española por medio de las Leyes de Indias ordenaban el establecimiento de cofradías en América.

De acuerdo con la historiadora mexicana Clara García, las cofradías permitieron a sus miembros seguridad espiritual y ayuda material. Entre esos servicios se encuentran el auxilio a los enfermos y pobres, cuidado de los ancianos, atención a huérfanas, pago de funerales y entierros, y la realización de oraciones y misas³⁶⁵. Así, García concibe la cofradía como,

³⁶⁴ CALLAHAN, William J. "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos". En: MARTÍNEZ, María del Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998. p.35.

³⁶⁵ GARCÍAAYLUARDO, Clara. *Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2015. p. 25.

“una comunidad de ayuda mutua, una red de intercambio social con base en la caridad, un salvoconducto al más allá y una fuente de financiamiento para la economía colonial. Los beneficios materiales fueron, seguramente, un gran atractivo, pero los frutos espirituales y emocionales que ofrecieron las hermandades apelaron a las necesidades más básicas del ser humano, al liberar al fiel del miedo a la muerte y vincularlo con los demás hermanos en la fe. La cofradía fue una comunidad basada en el concepto de la fraternidad y animada por la caridad en busca del bien común y la salvación”³⁶⁶.

Vale aclarar que las cofradías no se deben concebir como corporaciones unificadas. Partiendo del estudio de Patricia Fogelman, existe la dificultad para establecer tipologías ante la enorme variedad de ellas, por ejemplo, sus fines, funciones, advocaciones, composición, etnia, lugar, etc. Para la autora, “Buscar una tipología, como siempre, implica el riesgo de simplificar excesivamente o caer en una tipificación específica para cuanta cofradía existe”³⁶⁷.

Sin embargo, para los casos de Pamplona y el Socorro podemos establecer que sus cofradías se enmarcan en la clasificación siguiendo los estudios realizados por Miguel López Muñoz sobre las cofradías hispánicas, las cuales, establece las cofradías en tres tipos.

1. Su localización: catedral, iglesia parroquial, hospital o convento.
2. Su fin religioso: sacramentales, dedicadas a Cristo, a la Virgen o a los santos.
3. Sus fines sociales: ayuda a los pobres o apoyar aspiraciones económicas u ocupacionales de sus miembros.³⁶⁸

Por otra parte, encontramos que las cofradías de Pamplona y el Socorro tuvieron fines retributivos o espirituales. Las cofradías retributivas fueron asociaciones funerarias y de beneficencia que daban un entierro digno a sus cofrades o hermanos por el pago de su entrada. Las espirituales fueron de origen devocional que sobrevivían con los dineros donados por los hermanos y mayordomos limitándose a realizar los ritos y festividades correspondientes³⁶⁹.

³⁶⁶ Ibid. p. 25.

³⁶⁷ FOGELMAN, Patricia. Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial. *Andes*, 2000, nro.11, p.3.

³⁶⁸ LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis. Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII y XVIII Granada: Universidad de Granadas, 1992. p. 138.

³⁶⁹ LAVRIN. Óp. cit. p.55.

Igualmente, las cofradías se ubicaban entre parroquias y conventos. Annick Lempérière sostiene que en estos espacios era donde desarrollaban todas sus actividades religiosas y reunían parte de sus bienes³⁷⁰. De modo que, “las cofradías más prosperas tenían su propio templo, las otras mantenían y ornamentaban una capilla o simple altar en la nave lateral de una iglesia”³⁷¹.

David Brading plantea que cada parroquia o iglesia fundada debía contar con tres cofradías por obligación. La primera era la cofradía del Santísimo Sacramento, la cual era indispensable para mantener la decencia del Santísimo, y se encargaba de pagar las misas, sermones y procesiones de la Semana Santa y del Corpus Christi. La segunda, una cofradía mariana donde se reunían fondos para realizar las fiestas a diferentes advocaciones marianas. La tercera cofradía fue a las Ánimas Benditas del Purgatorio quienes organizaban la procesión de todos los santos y recolectaba limosnas para las misas de difuntos. Además de las cofradías de obligación, se crearon otras asociaciones en honor a diversas devociones que ayudaban a mantener las iglesias y la liturgia³⁷².

Las cofradías, como toda corporación del Antiguo Régimen, contaban con unas constituciones que definían sus reglas, y estipulaban los deberes y normas de comportamiento de los cofrades. Los temas abordados en las constituciones de las cofradías se resumen en seis puntos: 1) Calidad o condición social de sus integrantes; 2) Condiciones espirituales para el ingreso; 3) El sostenimiento económico y los bienes materiales; 4) Cargos, formas de elección y sus obligaciones; 5) Prácticas religiosas (fiestas, procesiones, misas y oraciones) para el culto de la advocación; 6) Prácticas retributivas funerarias, el culto a los difuntos y obligaciones de ayuda mutua³⁷³.

³⁷⁰ LEMPÉRIÈRE. Óp cit. p. 126.

³⁷¹ Ibid. p.126.

³⁷² BRADING, David. Una Iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p.54.

³⁷³ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María. Fuentes de archivo para el estudio del derecho canónico indiano local. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 2008, nro.30. p. 490.

3.8.2 ¿Cuáles fueron las cofradías de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII?

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, los contextos locales de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII estuvieron marcados por distintas dinámicas sociales, culturales y religiosas. Patricia Fogelman afirma, “Si bien las cofradías de diferente ubicación podían tener iguales fines labrados en sus constituciones, ellas estarían expuestas a situaciones y resoluciones muy diferentes: básicamente porque la sociabilidad y las redes de la política local no se mueven de la misma manera en uno y otro contexto”³⁷⁴.

De tal modo en el cuadro 8 consignamos todas las cofradías que existieron en la Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII:

Cuadro 8. Cofradías en Pamplona, siglo XVIII

Cofradías Pamplona siglo XVIII	
Iglesia	Cofradía
Iglesia parroquial Nuestra Señora de las Nieves:	<ol style="list-style-type: none">1. Cofradía del Santísimo Sacramento.2. Cofradía Ánimas Benditas del Purgatorio.3. Cofradía de Nuestra Señora de las Nieves.4. Cofradía de la Veracruz.5. Cofradía de Santa Lucia.6. Cofradía de San Juan.7. Hermandad de San Pedro.8. Cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción.
Iglesia convento de Santo Domingo:	<ol style="list-style-type: none">1. Cofradía Cristo de Nuestra Señora del Rosario.2. Cofradía del Niño Jesús.3. Cofradía del Cristo de la Paciencia.
Iglesia convento de San Francisco.	<ol style="list-style-type: none">1. Tercera Orden de San Francisco.2. Cofradía de Nuestra Señora de Chiquinquirá.

³⁷⁴ FOGELMAN. Óp. cit. p.7.

	<ol style="list-style-type: none"> 3. Cofradía del Señor de la Humildad. 4. Cofradía de San Benito.
Iglesia Convento de San Agustín.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cofradía de Jesús Nazareno. 2. Cofradía de Nuestra Señora de Gracia. 3. Cofradía de San Agatón.
Iglesia Compañía de Jesús.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Congregación de Nuestra Señora de los Dolores. 2. Congregación del Sagrado Corazón.
Iglesia convento de Santa Clara.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cofradía de San José.
Iglesia Ermita del Cristo del Humilladero.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cofradía Cristo del Humilladero.
Número Total de cofradías: 22	

Fuente: elaboración propia, con base en AANP Fondo: Cofradías y Documentos Históricos 1710-1798.

Cuadro 9. Cofradías en el Socorro, siglo XVIII

Cofradías Socorro siglo XVIII	
Iglesia	Cofradía
Iglesia Parroquial Nuestra Señora del Socorro:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cofradía del Santísimo Sacramento. 2. Cofradía de Nuestra Señora del Socorro. 3. Cofradía Ánimas Benditas del Purgatorio. 4. Cofradía de Nuestra Señora del Rosario. 5. Hermandad de Nuestra Señora de la Asunción. 6. Cofradía de San José. 7. Cofradía de la Santísima Trinidad.

Parroquia de Nuestra Señora de Chiquinquirá:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Nuestra Señora de Chiquinquirá. 2. Nuestro Amo. 3. Ánimas Benditas del Purgatorio.
Número total de cofradías: 10	

Fuente: elaboración propia, con base en AHR Registros Parroquiales: Parroquia de Nuestra Señora del Socorro, Libro de Bautismos.

Como se puede apreciar en las tablas anteriores, se contabiliza un total de veintidós de cofradías en Pamplona y diez en el Socorro. El mayor número de cofradías en Pamplona se explica por la presencia de las órdenes religiosas, que desde sus conventos se convirtieron en los principales centros de promoción de *representaciones y expresiones* religiosas, favoreciendo también la cohesión social de la población a través del incentivo de estas asociaciones en la ciudad³⁷⁵. Respecto al Socorro, podemos observar que las asociaciones se concentraron en la iglesia parroquial y al finalizar el siglo XVIII se constituyeron las tres cofradías por obligación en la iglesia de Chiquinquirá del barrio de la Plazuela.

Otro elemento de análisis es el fin religioso de las cofradías. Por ello, en Pamplona hubo siete cofradías dedicadas a Cristo, cinco a la Virgen María, siete a los santos y una sacramental. Para el caso del Socorro una a Cristo, cuatro a la Virgen María, tres a los santos y dos sacramentales. En ese sentido, se puede afirmar que en Pamplona las cofradías estuvieron canalizadas hacia las devociones cristológicas y a los santos. Contrario al Socorro donde hubo preferencia por las cofradías marianas y de los santos.

3.8.3. La composición social de las cofradías. Estudiar la composición social de las cofradías de Pamplona y el Socorro es complejo debido a los pocos registros que brinda la documentación para establecer la identidad social de sus integrantes. Es posible

³⁷⁵ PLATA. Vida y Muerte de un convento. Óp cit. p.122.

identificar algunos personajes, aunque de origen noble, en la medida que antepusieron en su nombre la distinción de “don” o “doña”.

Las cofradías de Pamplona y el Socorro se caracterizaron por las relaciones de tipo horizontal al distanciarse del modelo de segregación de la sociedad colonial, pues es complejo hablar de una marginación social en su interior, ya que en su mayoría existió una interacción entre los diferentes grupos sociales. Así, el fin común de sus integrantes fue mantener el culto y devoción en ellas, como se observa en los libros de las cofradías de las Ánimas Benditas del Purgatorio (Pamplona), Nuestra Señora del Rosario (Socorro) y la Hermandad de la Santísima Trinidad (Socorro). No obstante, en las cofradías también se evidencian relaciones de tipo vertical por su estructura jerárquica en la designación de los cargos más importantes, los cuales eran desempeñados por las elites locales.

En relación con la administración de las cofradías, encontramos que estaban dirigidas por un cura prioste y uno o dos mayordomos. “El primero con el poder que le confería la sociedad colonial, además de ser el ‘hacedor de ritos’, y el otro, verdadero representante de la comunidad”³⁷⁶. Para ejemplificar, realizamos el análisis de los cargos ocupados en la cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona quienes elegían un prioste y dos mayordomos.

Cuadro 10. Priostes en la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Pamplona

Años en el cargo	Prioste
1711-1714	Lic. Juan Francisco Fernández de León
1715- 1725	Don Juan de Meaurio
1725- 1772	No se registra prioste

Fuente: Elaboración propia, con base en AANP, Cofradías, libro 31. Libro cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio.

Con base en el cuadro N° 10 el cargo de prioste solo se registra de 1711 a 1725, luego de esa fecha no se realizó esa elección. Como podemos ver el primer prioste fue el cura

³⁷⁶ SOTOMAYOR. Óp. cit. p.138.

Licenciado Juan Francisco Fernández de León y continuó el capitán don Juan de Meaurio durante 10 años.

El cargo de mayordomo fue el más importante, en él recaían las funciones financieras como el cobro a los miembros de la cofradía, la comercialización de los productos del ganado y cultivos (si la cofradía contaba con ellos) y la responsabilidad de organizar o supervisar misas y fiestas a la advocación patrona, así como el cuidado y custodia de la imagen y sus ornamentos³⁷⁷. La cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona elegía dos mayordomos suponemos que por ser una de las cofradías de obligación fue necesaria la administración de dos mayordomos para repartirse las tareas siendo el primer mayordomo quien llevaba las cuentas principales de la cofradía. Así en los cuadros N°11-12 se encuentran los personajes que ocuparon los cargos de mayordomo desde 1711 a 1772.

Cuadro 11. Mayordomos en la cofradía Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona

Periodo	# de años	Mayordomo 1
1711 – 1723	12	Pedro Carvajal y Sotomayor
1725	1	Dr. Don Pedro Rendon
1729 – 1742	13	Luis de Buitrago
1743 – 1758	15	Gregorio Hernández
1759 – 1761	2	Vicente Betancur
1762 – 1772	10	Joseph Jaimes

Fuente: Elaboración propia, con base en AANP, Cofradías, libro 31. Libro cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio

Cuadro 12. Mayordomos en la cofradía Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona

Periodo	# de años	Mayordomo 2
1711 – 1714	3	Pedro Hernández

³⁷⁷ Ibid. p. 111.

1715 – 1717	2	Gabriel de Galvis
1719 – 1720	1	Domingo de la Guardia
1721	1	Gabriel Galvis
1723	1	Simón Delgado
1725	1	Juan Alberto Albarracín (Sacristan)
1729 – 1741	12	Felipe del Barrio
1742 – 1761	19	Joseph Jaimes
1762 – 1772	10	Mathias Suares

Fuente: elaboración propia, con base en AANP, Cofradías, libro 31. Libro cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio

El cuadro N°11 se muestra que hubo seis mayordomos principales desde 1711 a 1772, sobre ellos no encontramos información para determinar su rol social y económico, sin embargo, se presume, fueron personajes de prestigio y líderes de su comunidad.

En el cuadro N°12 se resalta un elemento central y es el de duración de los años en el cargo. La mayoría de los mayordomos estuvieron al mando de la cofradía por periodos entre los 10 a los 15 años, por tanto, estamos ante una administración con poca rotación y de periodos casi vitalicios. Ejemplo de lo anterior es el de Joseph Jaimes quien inició como segundo mayordomo en 1742 y duro 19 años hasta ser elegido mayordomo principal en 1762, cargo que ocupó hasta 1772. Por tanto, este personaje obtuvo cargos centrales dentro de la cofradía por un total de 32 años.

3.8.4. La Hermandad de San Pedro una asociación para las elites de Pamplona. Las cofradías no solo fueron de carácter mixto. En Pamplona existió la Hermandad de San Pedro una cofradía exclusiva para el clero y la elite de la ciudad donde sus miembros formaron un grupo integral y cohesivo. La hermandad de San Pedro se constituyó principalmente para promover el culto a San Pedro y ofrecer ayuda cristiana, material y

espiritual a los clérigos³⁷⁸. Sin embargo, la hermandad de San Pedro aceptaba laicos distinguidos manteniendo “una alta conciencia de clase y rango y rara vez permitió la entrada a personas que estuvieran debajo de los niveles acordados”³⁷⁹ .

La hermandad de San Pedro se constituyó en el año 1615 y contaba con una capilla en la iglesia parroquial “con un tabernáculo dorado de dos cuerpos en el que estaba la imagen de bulto de San Pedro, los cuadros de los evangelistas y San Pablo; además de contar con otros cuatro altares laterales y sacristía propia”³⁸⁰. La imagen de San Pedro actualmente se encuentra en el altar mayor de la catedral de Pamplona y fue realizada por el escultor sevillano Juan de Mesa por valor de 90 ducados, cancelados por Bartolomé Cáceres³⁸¹.

Figura 3. San Pedro de la catedral de Pamplona.



Fuente: Fotografía tomada por el autor.

³⁷⁸ LAVRIN, Asunción. La congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730. *Historia Mexicana*, 1980, vol.29, nro.4, p.569.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 569

³⁸⁰ ACOSTA, Historia de las iglesias de Pamplona. Óp. cit. p. 18

³⁸¹ *Ibid.* p.18.

Siguiendo el estudio de Carmen Ferreira, la Hermandad de San Pedro fue la segunda corporación religiosa que obtuvo más ingresos por capellanías y obras pías durante el siglo XVIII con un total de 362 censos otorgados de un valor de 186.959 patacones³⁸². Por lo tanto, era la cofradía con mayores ingresos y recursos para el sostenimiento de las prácticas religiosas. Esta cofradía estaba conformada principalmente por sacerdotes. En sus constituciones se estipulaba para la entrada a la hermandad una cuota de 16 patacones y una libra de cera o 12 reales a todos los clérigos de orden sacro. Los clérigos de ordenes menores pagaban lo mismo, pero debían recibir voto y parecer de toda la hermandad³⁸³.

El ingreso de los laicos a la hermandad estuvo sujeto a ciertos requisitos de admisión: El primero, sin importar que fueran hombres o mujeres, era demostrar ser personas nobles o principales y pagar la cuota de entrada de 200 patacones junto a una libra de cera, además de contar con la aprobación de doce hermanos. El segundo, era hacer por elección y votos la festividad de Nuestra Señora de las Nieves. Por último, tenían que dar cada año una libra de cera blanca o doce reales³⁸⁴.

Respecto de las obligaciones comunes entre los hermanos de San Pedro, se encontraron las siguientes. La primera, jurar sobre un misal en manos del prioste de guardar y cumplir las constituciones de la hermandad. La segunda, asistir a la iglesia parroquial el día de la fiesta de San Pedro con vísperas, procesión y misa. La tercera, acudir a cabildo después de la fiesta de San Pedro para la elección de prioste y mayordomos, en caso de inasistencia, se les imponía una multa de cera. La cuarta, consistía en no perdonar los pagos de censos con los que se mantenían los gastos de la hermandad. La quinta, era ayudar si algún hermano estuviere preso o en alguna aflicción donde el prior mandaba algunos hermanos a solicitar la causa y lo favorecieran en lo posible. Por último, los

³⁸² FERREIRA. Óp. cit. p.104.

³⁸³ AANP. Cofradías, grupos apostólicos y delegaciones, Caja 5, f.42. Constituciones de la Hermandad de San Pedro.

³⁸⁴ Ibid. f.42.

hermanos tenían que cumplir a cabalidad las constituciones sin solicitar dispensación o relajación de juramento³⁸⁵.

A pesar de estar al servicio de manera exclusiva a un grupo cerrado de la población de la ciudad de Pamplona, también podemos considerar a la hermandad de San Pedro como una cofradía de retribución al ofrecer a sus hermanos un entierro solemne. En las constituciones de la hermandad se hallan diversas prácticas que la cofradía debía cumplir para las honras fúnebres. El hermano que muriera en Pamplona podía ser enterrado en la capilla de San Pedro y se daban nueve dobles de campana. Asimismo, al momento de la muerte de un hermano todos los sacerdotes estaban obligados a asistir al entierro y a decir misa; por su parte los hermanos laicos debían rezar por el difunto nueve rosarios de 150 Ave Marías con quince Padre Nuestros o dos misas en su lugar. Igualmente, los hermanos acompañaban el entierro con velas y hachas de cera hasta que el difunto era enterrado³⁸⁶.

3.8.5. Las prácticas religiosas en las cofradías de Pamplona y el Socorro. Las cofradías fueron las responsables de realizar y mantener la mayor parte del culto católico. Para el creyente, la cofradía creaba un espacio espiritual íntimo y exclusivo donde podía expresar su devoción personal, pero al tiempo, en compañía de otros fieles dentro de la comunidad por medio de las fiestas religiosas y los rituales llevados a cabo cotidianamente. Los registros hallados en los archivos parroquiales dan cuenta de las expresiones religiosas en las poblaciones estudiadas. Por lo tanto, los libros de la cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona y la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del Socorro sirven para analizar sus prácticas religiosas.

La cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio de Pamplona centraba sus prácticas en torno a rituales de la buena muerte y en la consecución de la salvación del alma. Esta cofradía fue de obligación y de tipo retributivo por ofrecer a sus hermanos un entierro digno. La devoción de esta cofradía era a las Ánimas Benditas del Purgatorio, fiesta que

³⁸⁵ Ibid. fs.42- 46.

³⁸⁶ Ibid. f. 45.

se celebraba el día 2 de noviembre, en el cual “se extiende y dilata a todas las almas que en el purgatorio pagan las culpas que en esta vida cometieron... porque es verdad que siempre en la Iglesia Católica ha sido muy recibida la conmemoración que se hace por los difuntos”³⁸⁷.

De acuerdo con el libro de la cofradía³⁸⁸, las prácticas religiosas más recurrentes fueron las siguientes:

1. Sermón de día de aniversario
2. Sacerdotes realizaban misas el día de aniversario
3. Novena
4. Misas por lo hermanos difuntos
5. Misas pagadas individualmente por los hermanos

En la fecha del día de aniversario, los hermanos de las ánimas realizaban una procesión que terminaba en la iglesia parroquial. Allí construían una tumba donde ponían una cantidad abundante de luminarias hechas a partir de cebo y cera. Era tan exagerado el gasto de la cofradía que un visitador eclesiástico llamó la atención por el uso excesivo de cera, por ello, exigió que para ese día solo se pusieran en la tumba y en el altar “24 velas y 6 hachas, ello para evitar el mal gasto y la ostentación”³⁸⁹. El uso abundante de cera se puede comprender a partir del pensamiento teológico, ya que el uso de luminarias ante las imágenes o en las tumbas “son preciosas a la vista del Señor... cuyos ojos miran la fe, pues eso se hace con la humilde y devota con que creemos...”³⁹⁰.

La práctica religiosa central de esta cofradía fueron los entierros, las misas y la oración por las almas que se encontraban en el Purgatorio. En una colección de devocionarios y manuscritos hallado en la Biblioteca Luis Ángel Arango, localizamos una exhortación a los fieles que menciona: “la devoción a las animas es una de las que Dios más singularmente ha premiado y premia con visibles providencias y portentosos milagros”.

³⁸⁷ Ribadeneyra. Óp. cit., p.386.

³⁸⁸ AANP. Cofradías, libro 31. Libro cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio.

³⁸⁹Ibid. f. 24r.

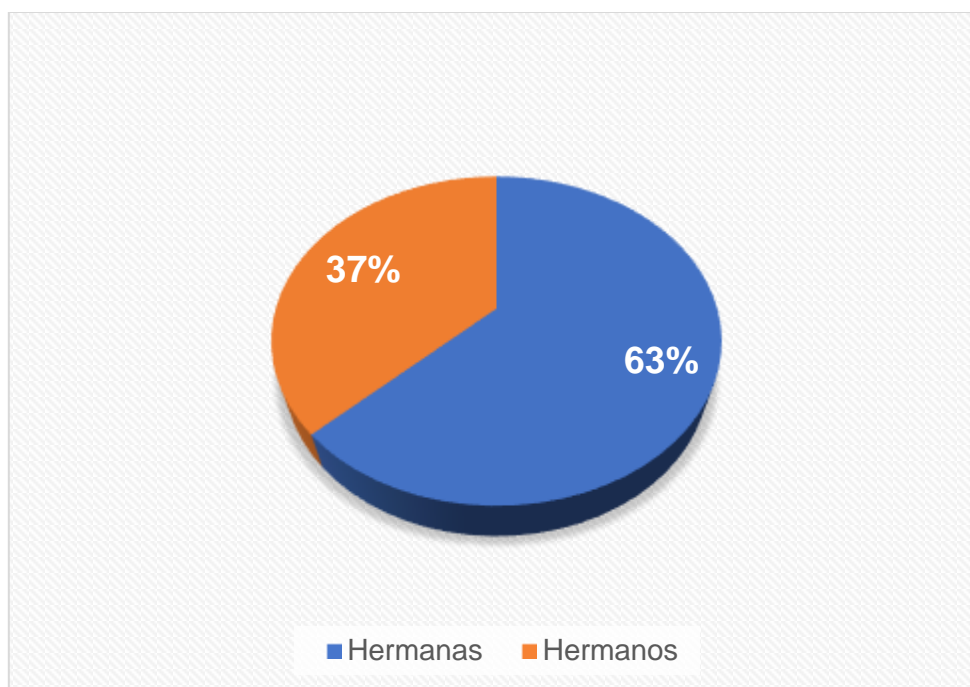
³⁹⁰ MOLANO. Óp. cit. p.100.

El devoto que realizaba la novena lo hacía pensando en sus padres, sus hijos, sus hermanos, sus nietos, su marido o mujer, sus amigos y sus compañeros, quienes claman, que suspiran y vocean incesantemente a nuestra piedad.

Así, las cofradías incentivaron la asistencia a la misa. Como afirma Clara García, “la liturgia de la misa, además de funcionar como un medio de asociación para sus cofrades, proporcionó el contexto hierático para tomar parte en el sacramento de la eucaristía como integrantes de un cuerpo y así obtener la salvación por medio de las gracias obtenidas”³⁹¹.

De tal manera, en la cofradía de las Ánimas de 1746 a 1776 se registró un total de 124 misas a hermanos difuntos donde se especificaron sus nombres, siendo posible determinar el género de los hermanos o hermanas a quienes se les realizó la eucaristía.

Gráfica 1. Misas realizadas en la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Pamplona (1746-1776)



Fuente: Elaboración propia, con base en AANP, Cofradías, libro 31. Libro cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio.

³⁹¹ GARCÍAAYLUARDO Óp. cit. p. 63.

Como se puede apreciar en la gráfica N°1, se celebraron 78 misas a mujeres y 46 misas para hombres. Estos datos nos permiten establecer que en las cofradías existió una participación más activa por parte de las mujeres, no solo por su asociación a las cofradías sino por su contribución en las diferentes prácticas religiosas.

La cofradía de las Ánimas al ser de tipo retributivo permitió a una buena parte de la población acceder a ritos para la salvación del alma. Los 124 personajes registrados en su libro pagaron una cantidad de 10 reales para las mujeres y de 15 reales los hombres, lo cual correspondía al valor de ingreso a la cofradía. No obstante, al ser una devoción tan extendida los personajes de la élite también hicieron uso de los servicios de la cofradía por lo que encontramos 23 personas con el título de don o doña.

Ahora bien, en el Socorro se encuentra la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, la cual congregaba un buen número de hermanos y hermanas, por lo que consideramos fue una de las cofradías más importantes en esa población. Esta se constituyó en el año 1746 con licencia de la orden de Santo Domingo, a suplica del doctor don Luis de Guzmán. En sus constituciones hallamos que los fieles podían anotarse en la cofradía sin necesidad de pagar una cuota de entrada y así ganar sus “innumerables indulgencias”³⁹².

La cofradía del Rosario en el Socorro fue de tipo devocional y espiritual como lo apuntan sus constituciones. Sus expresiones se centraron en el rezo del Rosario y la festividad de Nuestra Señora del Rosario. A continuación, podemos ver un resumen de sus actividades:

1. Fiesta de Nuestra Señora del Rosario (7 de octubre)
2. Novenario
3. Vísperas
4. Procesión
5. Misa y sermón día de aniversario
6. Rezo del Rosario (semanal)

³⁹² AHR. Padrones parroquiales (Socorro) 1746-1846, f.3. Libro Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

7. Misas mensuales
8. Aniversario de hermanos difuntos

A diferencia de la cofradía analizada anteriormente, podemos observar que la cofradía del Rosario tenía una serie de prácticas más diversas. La práctica central de la cofradía fue el rezo del Rosario, el cual se hacía todos los días en la iglesia parroquial y semanalmente los miércoles en procesión, cantado y acompañado con velas por las calles de la villa del Socorro³⁹³. De acuerdo con sus constituciones³⁹⁴ cada hermano debía comprometerse a realizar el Rosario en tres momentos del año:

1. Por pascua del Espíritu Santo.
2. El día de Santo Domingo.
3. Pascua de Navidad.

3.8.6. El sostenimiento económico de las expresiones religiosas en las cofradías.

Para finalizar este apartado es pertinente preguntarnos ¿Cómo se sostenían económicamente las prácticas religiosas al interior de las cofradías? Y ¿Cuánto se gastaban en esas prácticas? En tal sentido, analizamos las cuentas de las cofradías que hasta el momento hemos visto.

De acuerdo con Gary Wendell³⁹⁵, las cofradías en la Nueva Granada se sostenían por cinco medios:

1. Limosnas
2. Cuotas de afiliación
3. Préstamos e hipotecas
4. Ganancias de actividades económicas (como la venta de ganado)
5. Donaciones, tales como las obras pías.

³⁹³ Ibid. fs.106-113.

³⁹⁴ Ibid. f.3.

³⁹⁵ WENDELL. Óp. Cit. p.230.

En relación con lo anterior, Annick Lempérière explica que estos recursos eran bienes colectivos y públicos a la vez. “No solamente porque provenían de limosnas del público, sino también porque tenían fines y usos públicos, en el caso de las cofradías para el culto”³⁹⁶. De esa manera, aclara que, “la existencia de bienes corporativos del Antiguo Régimen se aleja de las formas modernas de sociabilidad, los bancos y sociedades por acciones de la economía capitalista. Los bienes y recursos de las cofradías servían para reproducir constantemente la unanimidad alrededor de los fines que las ordenaban, en este caso para mantener el culto y la devoción”³⁹⁷.

Las cofradías analizadas muestran dinámicas muy diferentes a la hora de obtener recursos. La cofradía de las Ánimas de Pamplona se sostuvo por medio de limosnas y cuota de afiliación, pero su mayor fuente de ingreso fueron los censos redimibles y el capital que daban la posesión de tierras y ganados, que, de acuerdo con la investigación realizada por Amado Guerrero sobre el crédito en las cofradías de Pamplona, su capital rondaba en los 1945 pesos³⁹⁸, valor que no era muy alto si se compara con otros contextos, sin embargo, era mayor que lo recibido por la cofradía del Rosario en el Socorro.

Así, la cofradía de las Benditas Ánimas recogía anualmente un promedio de 40 a 50 pesos de limosnas que llamaban de platillo, que se recogían en la iglesia parroquial los días en que los hermanos se congregaban. La cofradía también recogió ingresos por medio de las limosnas del canasto que eran recogidas en la ciudad por algún hermano al que se le encargaba dicha labor. Anualmente recogían la cantidad de 8 pesos.

A partir de otros ingresos esta cofradía pudo realizar los oficios religiosos anualmente. El cuadro N°13 muestra los valores gastados para su funcionamiento espiritual:

³⁹⁶ LEMPÉRIÈRE. Óp, cit. p.55.

³⁹⁷ Ibid. p.55.

³⁹⁸ GUERRERO. Territorio, economía y sociedad. Óp. cit. p.230.

Cuadro 13. Gastos de la cofradía de las Benditas Ánimas de Pamplona

Gasto	Valor anual
Estipendio cura beneficiado	77- 80 pesos
Derechos sacristán mayor	11- 13 pesos
Sermón día de aniversario	8 pesos
Pago a sacerdotes por misas día de aniversario	10-17 pesos
Cera	16 – 30 pesos
Vino e incienso	2- 3 pesos

Fuente: Elaboración propia, con base en AANP, Cofradías, libro 31. Libro cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio

Como se evidencia en el cuadro N°13 la mayor parte de los gastos anuales fueron pagos al cura beneficiado de la parroquia de 77 a 80 pesos. Le sigue lo gastado en el pago a sacerdotes por las misas del día de aniversario de 10 a 17 pesos, y la compra de cera esencial para el desarrollo de las prácticas de 16 a 30 pesos.

Por su parte, en el Socorro la cofradía de Nuestra Señora del Rosario tuvo menos medios para financiarse y el poco dinero que se recibía era exclusivamente para mantener el culto a su patrona. Al ser una cofradía de libre acceso la fiesta se pagaba con las limosnas y donaciones que sus cofrades quisieran dar. De hecho, sus constituciones especificaban “aunque no es obligación de dar cosa alguna de limosna, ni por entrada, ni en todo el año, se podrán recibir las que cada uno voluntariamente quisiera dar según su devoción, así para el culto de la Santísima Virgen”³⁹⁹. Como se puede observar, la limosna era una práctica generalizada en la sociedad colonial, y para el tema que nos concierne se destinaba al culto y beneficio de las fiestas organizadas por las cofradías⁴⁰⁰.

³⁹⁹ AHR. Padrones parroquiales (Socorro) 1746-1846, f. 3. Libro Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

⁴⁰⁰ LEMPÉRIÈRE. Óp. cit. pp. 47-48.

Cuadro 14. Cargos limosna y gastos en la cofradía de Nuestra Señora del Rosario

Año	Limosna	Cargo/Gasto
1766	28 pesos	
1767	26 pesos	28 pesos
1768	35 pesos	57 pesos
1769	29 pesos	80 pesos
1770	29 pesos	91 pesos
1771	30 pesos	138 pesos
1772	33 pesos	160 pesos
1773	36 pesos	184 pesos
1774	38 pesos	216 pesos
1775	44 pesos	244 pesos
1776	29 pesos	201 pesos
1777	N/R	N/R
1778		98 pesos
1779		132 pesos
1780	44 pesos	103 pesos

Fuente: Elaboración propia, con base en AHR, Padrones parroquiales (Socorro) 1746-1846, f. 3. Libro Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

En el cuadro N°14 se puede apreciar que los gastos de la fiesta excedían lo recogido en las limosnas, las cuales, oscilaban entre los 28 a los 44 pesos en la temporalidad analizada. Si se observa el año 1775 donde hubo más gastos hay una diferencia desfavorable para la cofradía de 200 pesos. A pesar de ello, la cofradía se mantuvo gracias a la devoción de ciertos cofrades quienes regalaron a la “virgen” dinero para poder realizar la fiesta. Cuando existían dificultades económicas al acercarse la fiesta anual, los cofrades más devotos cubrían los gastos con limosnas y si eran insuficientes el tesorero

debía pagarlos de su propia bolsa⁴⁰¹, como se pudo corroborar en los registros del libro de la cofradía.

Cabe recordar, que las donaciones y las limosnas dadas a las cofradías o a sus imágenes para las fiestas eran consideradas como símbolo de poder y prestigio entre las élites de la sociedad colonial, de modo que estos personajes no escatimaban en hacerlas. No obstante, las limosnas no solo provenían de los sectores más acaudalados de la sociedad, pues, esta era una práctica generalizada entre todos los grupos sociales debido a los beneficios espirituales que se podrían obtener⁴⁰².

Para finalizar, la cofradía del Rosario realizó un gasto aproximado anual entre 1767-1797 en las siguientes prácticas religiosas:

Cuadro 15. Gastos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario

Gasto	Valor anual
Fiesta, misa, procesión y vísperas	6 pesos
Sermón	6 pesos
Novenario	9 pesos
Misas de aniversario de hermanos difuntos	3 pesos

Fuente: Elaboración propia, con base en AHR, Padrones parroquiales (Socorro) 1746-1846, f. 3. Libro Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

El cuadro n°15 muestra que la Cofradía no gastaba sumas exorbitantes de dinero en sus prácticas religiosas más comunes. Asumimos, que los demás gastos se debían a la solemnidad de la fiesta religiosa donde se hallan pagos de cantores para las novenas y el día de la virgen en el uso de voladores.

En síntesis, las cofradías fueron fundamentales en el orden terrenal y espiritual de los fieles de la ciudad de Pamplona y la parroquia (luego villa) de Nuestra Señora del

⁴⁰¹ Ibid. p.56.

⁴⁰² Ibid. p.48.

Socorro. Estas sirvieron como vínculos entre los miembros de la “Iglesia militante y purgante, y la Iglesia triunfante a través de la sistematización del culto a la corte celestial”⁴⁰³.

3.9. Las fiestas religiosas en Pamplona y el Socorro.

Ante el carácter emotivo y ritualista de la sociedad colonial, la fiesta religiosa fue por excelencia la forma de expresión más frecuente de los fieles de su devoción a Cristo, la Virgen María y los santos. Para Manuel Marzal, la fiesta tiene la función religiosa de rendir culto, solicitar intercesión y agradecer favores a los santos⁴⁰⁴. No obstante, para este autor tiene otras funciones. “La primera es la integración de todos los habitantes del pueblo entre sí. La segunda, es una función de prestigio social, que se otorga a los que se encargan de las diversas tareas de la fiesta. La tercera, es el desahogo colectivo, en la difícil vida del pueblo”⁴⁰⁵.

La fiesta religiosa ocupó un espacio central al posibilitar la integración cultural entre los diferentes grupos sociales y se presentaba como “un momento dialéctico en la estructuración y organización de la vida colectiva en los pueblos, ciudades y villas del Reino de la Nueva Granada”⁴⁰⁶. Para Héctor Lara, en la Nueva Granada las fiestas dieron lugar a cultos patronales de pueblos y ciudades que obedecieron a circunstancias locales. La celebración festiva del santo patrono regional o local era “el resultado lógico de las enormes dificultades para el intercambio entre las regiones y la ausencia de una economía que lo estimulara trajeron como consecuencia que los hombres que habitaban

⁴⁰³ HUERTA SÁNCHEZ. Óp. cit. p.170.

⁴⁰⁴ Para el antropólogo de la religión Manuel Marzal el catolicismo de la época colonial se caracterizaba por ser emotivo y ritualista. Emotivo porque los fieles ignoraban muchos dogmas, ritos y normas de la Iglesia, sin embargo, tenían una vivencia muy profunda de lo que conocían y practicaban. La práctica religiosa se centraba en el recurso a Dios y a los santos en las situaciones límite donde sus creencias y prácticas religiosas eran un sedante emocional de sus problemas. Ahora bien, era ritualista porque la socialización religiosa se hacía por medio de ritos vinculados al ciclo vital y a la fiesta patronal; además, los ritos tenían más peso que la catequesis. MARZAL. Óp. cit. p.382.

⁴⁰⁵ Ibid. pp.374-378.

⁴⁰⁶ LARA ROMERO. Óp. cit. p.296.

una región nacieran, vivieran y murieran sin salir de ella y que por lo tanto su única referencia concreta del poder fuese la gran ciudad instalada frente a ellos”⁴⁰⁷.

Las investigaciones centradas en el análisis de las fiestas del Nuevo Reino de Granada han concluido en su excesivo número, durante los siglos XVI hasta la segunda mitad del siglo XVIII al mostrar una leve reducción de ellas. Hermes Tovar demuestra que cada año los neogranadinos guardaban aproximadamente 84 días festivos sin contar los otros días de obligaciones cristianas, es decir, en la Nueva Granada se dedicaba un 47% del año al descanso con motivo religioso⁴⁰⁸.

En los archivos parroquiales y civiles de Pamplona y el Socorro encontramos breves descripciones de los funcionarios acerca de las fiestas religiosas. Sin embargo, nos enfrentamos con una información dispersa, mayoritariamente referida a quejas de los clérigos sobre los desórdenes presentados en las fiestas religiosas. A partir de esas fuentes, elaboramos los cuadros N°16 y 17 para establecer cuales fueron algunas de las fiestas religiosas celebradas por los fieles en las poblaciones de nuestro estudio.

Cuadro 16. Fiestas celebradas en Pamplona, siglo XVIII

San Antonio Abad	17 de enero
Santa Rita de Casia	22 de mayo
San Pedro Mártir y Apóstol	29 de junio
Nuestra Señora de las Nieves	5 de agosto
Cristo del Humilladero	14 de septiembre
San Miguel Arcángel	29 de septiembre
Ánimas Benditas del Purgatorio	2 de noviembre
San Andrés	30 de noviembre
Purísima Concepción de María	8 de diciembre
Navidad	25 de diciembre
Fiestas movibles	

Fuente: Elaboración propia

⁴⁰⁷ Ibid. p.51.

⁴⁰⁸ TOVAR PINZÓN, Hermes. “La fiesta contra el dogma”. En: GARRIDO, Antonio (coord.). El mundo festivo en España y América. España: Universidad de Córdoba, 2005. p.115.

Cuadro 17. Fiestas celebradas en el Socorro, siglo XVIII

Nuestra Señora de Chiquinquirá	5 de agosto
San Cayetano	7 de agosto
San Roque	16 de agosto
Nuestra Señora del Rosario	7 de octubre
Ánimas Benditas del Purgatorio	2 de noviembre
Navidad	25 de diciembre
Nuestra Señora del Socorro	26-27 de diciembre

Fuente: Elaboración propia

De los cuadros anteriores podemos comprobar que en las poblaciones de estudio hubo una alta actividad festiva. Encontramos que en Pamplona hubo 10 fiestas religiosas y en el Socorro 7. Debemos aclarar que posiblemente se celebraron más fiestas en estos lugares si nos apegamos a las fiestas obligatorias listadas en las Constituciones Sinodales de 1606 (véase cuadro 2) del arzobispado de Santafé, análisis con fundamento en los datos obtenidos en las fuentes documentales.

3.9.1 ¿Cómo eran las fiestas? Para la Iglesia y la Corona, la fiesta religiosa consistía en un evento donde “los cristianos deben oír las horas, o hacer y decir cosas, que sean a alabanza o servicio de Dios o a la honra del santo, en cuyo nombre la hacen”⁴⁰⁹. En ese sentido, las fiestas religiosas de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII fueron celebraciones de varios días en donde se realizaban vísperas, misas y procesiones donde se guardaba un día festivo. Como ocurría en el caso de la fiesta en honor a San Antonio Abad, quien fue nombrado por el cabildo de Pamplona desde 1644, como abogado y patrono de los temblores, habida cuenta del fuerte temblor sufrido ese año.

⁴⁰⁹ MEJÍA TORRES, Karen Ivett. ““Escándalos” constantes: la reglamentación de la procesión de Corpus Christi en la ciudad de México (siglo XVIII)”. En: JARQUIN, María y GONZÁLEZ, Gerardo (coords.).

En una comunicación del 16 de enero de 1710 al cabildo de Pamplona, el cura beneficiado de la ciudad Dr. Don Juan de Figueroa, afirma le correspondía: “decir vísperas, misa cantada y procesión”, al mismo tiempo, el cabildo civil estaba obligado a adornar la insignia del santo y el altar. La comunicación del padre Figueroa también permite observar que la devoción al santo estaba entrando en un ocaso porque el cura Figueroa fue “a la iglesia parroquial a cantar vísperas, hallando que a ellas no asistió ninguna justicia, ni han dado luces ni asistido en nada a dicha fiesta revirtiendo lo inmemorial de dicha costumbre y faltando a su precisa obligación”⁴¹⁰.

Hacia la última década del siglo XVIII los feligreses de la parroquia de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá de la villa del Socorro acordaron realizar la fiesta en honor de su patrona con vísperas, misa, procesión y sermón. En la festividad era necesario el uso de 100 luces de cera fina para iluminar el frontón y la torre de la iglesia hasta donde alcanzara la contribución de los vecinos. Igualmente, los vecinos pagaban los adornos de la iglesia, la música y la pólvora hasta donde alcanzara. Por último, la imagen salía en procesión “con la decencia correspondiente y la cera necesaria para el alumbrado”⁴¹¹ con el dinero pagado por diez vecinos elegidos para ese fin.

Una de las fiestas más importantes del calendario fue la de Corpus Christi, de la cual hallamos información sobre las procesiones en la ciudad de Pamplona. Para la historiadora mexicana Karen Ivett Mejía esta fiesta era una de las más significativas en España y sus dominios por representar uno de los pilares del dogma católico como el sacramento de la comunión⁴¹². Esta celebración se llevaba a cabo el jueves siguiente a la octava de Pentecostés y como parte de la festividad se realizaba una procesión el jueves de la semana de la fiesta, otra en la infraoctava y una de manera mensual cada primera dominica⁴¹³. La procesión del Corpus Christi fue esencial para las distintas corporaciones porque exponían el lugar que ocupaban en el orden social. “Gracias a ella

Orígenes y expresiones de la religiosidad en México: Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional. México: El Colegio Mexiquense, 2020. p.337.

⁴¹⁰ AANP. Expedientes 1642- 1757, No 6, f. 75. Fiesta de San Antonio Abad en la ciudad de Pamplona.

⁴¹¹ AHR, Protocolos Notariales 1786- 1800, 1934387, fs,104-107.

⁴¹² MEJÍA, Óp. cit., p.331.

⁴¹³ Ibid., p. 331.

los símbolos de poder y estatus se hacían presentes como parte de una parafernalia que unía a todos los sectores en un solo cuerpo”⁴¹⁴.

Lo anterior lo encontramos en la ciudad de Pamplona donde el cura beneficiado Dr. Don Juan de Figueroa estableció el orden de las insignias y pendones de la procesión según el “uso y costumbre”. En consecuencia, el desfile se organizaba de la siguiente manera:

1. El palio del Santísimo Sacramento y el guion de su cofradía.
2. La Santa Cruz de la iglesia parroquial.
3. El pendón de la cofradía de Nuestro Padre San Pedro.
4. El pendón de la cofradía de la Santa Veracruz.
5. La insignia y pendón de Nuestra Señora de la Limpia Concepción.
6. La insignia y pendón de Santa Lucía
7. La cruz, insignia y pendón del Santo Nombre de Jesús (orden de Santo Domingo)
8. La cruz, insignia y pendón de San Benito de Palermo (orden de San Francisco)
9. La cruz, insignia y pendón de San Agatón (orden de San Agustín)
10. La insignia y pendón que saliere del Colegio de la Compañía de Jesús⁴¹⁵.

El orden descrito por el cura de Pamplona coincide con la interpretación de Karen Ivett Mejía para afirmar que “el desfile tenía como referencia la representación del cuerpo humano porque era una metáfora de la unidad del pueblo cristiano en torno al Santísimo Sacramento. De esta manera, según un orden ascendente, los pies de ese cuerpo eran los fieles organizados en cofradías; el torso y los brazos eran representados por las distintas órdenes religiosas; y la cabeza era el Santísimo”⁴¹⁶.

3.9.2. La fiesta religiosa se combina con la profana. Los intentos por parte de la Iglesia y la Corona porque se hicieran las fiestas religiosas de manera honrosa siempre fueron complejos, esto lo hemos podido corroborar en las diferentes quejas por parte de las

⁴¹⁴ Ibid., pp. 331-332.

⁴¹⁵ AANP. Expedientes 1642-1757, f, 73.

⁴¹⁶ MEJÍA. Óp. cit. p. 335.

autoridades eclesiásticas. La festividad religiosa daba espacio a los fieles de caer en conductas profanas como la embriaguez, los bailes, las corridas de toros, entre otras diversiones. Según Amanda Caicedo, hacer una división entre lo sagrado y lo profano en el periodo colonial era casi imposible, pues la religión en ese tiempo hacía parte de la cotidianidad de las personas e invadía todos sus espacios⁴¹⁷.

Entrada la segunda mitad del siglo XVIII las autoridades eclesiásticas neogranadinas- influidas por las ideas ilustradas- intentaron promover una religiosidad más piadosa y austera, en contraposición de las manifestaciones de culto externo y las supersticiones “populares” características del catolicismo barroco. Por ello, para ese sector ilustrado del clero era inútil y perjudicial para la religión el gasto en bailes, borracheras y corridas de toros⁴¹⁸.

Lo anterior, se ha podido corroborar en los informes de las visitas realizadas a la ciudad de Pamplona por Francisco Antonio Moreno y Escandón, quien en 1778 se quejó de la realización de cuadrillas y comedias por parte de los artesanos y los pobres en la fiesta de Nuestra Señora de las Nieves, no obstante, pide no poner gravámenes ya que estas eran prácticas de “individuos a los cuales no les alcanzan sus facultades para entenderlo”⁴¹⁹.

Otro caso particular, se encuentra en el Archivo General de la Nación donde reposa un expediente referente a la parroquia de Nuestra Señora del Socorro, el cual expone una disputa entre el cabildo secular y la Iglesia por medio del cura beneficiado del Socorro Dr. Don Luis de Guzmán, por la realización de corridas de toros y comedias en la fiesta de Nuestra Señora del Socorro patrona de la localidad. En la queja del párroco en el año 1756 ante la Real Audiencia, se observa que la fiesta de Nuestra Señora del Socorro se realizaba en la pascua de la Navidad en donde los vecinos hacían fiestas de toros y comedias y según el sacerdote “resultaban en graves excesos contra ambas majestades”. El cura continuaba argumentado que en esas fiestas profanas fomentadas

⁴¹⁷ CAICEDO. Óp. cit. p.192.

⁴¹⁸ RUBIAL GARCÍA. El cristianismo. Óp cit. p. 351.

⁴¹⁹ AGN. Colonia, Visita Santander, 62, 6, D.17, f.1005r. Visita hecha a la ciudad de Pamplona por el fiscal Francisco Moreno Antonio y Escandón.

por el cabildo secular “gastan y consumen los alférez una suma considerable de dinero, de suerte o quedan muy adeudados o consumen sus cortos caudales y sus familias en grande miseria sin que sea de algún útil este consumo”. Ese dinero consideraba el sacerdote se gastará en “alguna obra que ceda en el culto divino y beneficio de sus feligreses”.

Otro de los argumentos de los eclesiásticos fue la prohibición de las corridas de toros hecha por el arzobispo de Santafé el 17 de enero de 1750 “por los gravísimos escándalos y pecados públicos que de ellas resultan principalmente en la campaña en que además de la falta de destreza en lidiarlos de que se siguen fatales muertes y desgracias exponiéndose solo a tal peligro los que están privados y sumergidos en la embriaguez...”. Así quedó establecida la prohibición con la pena de excomunión, no solo para los curas, sino a los que cooperaran con esas prácticas.

El último argumento para evitar las corridas de toros y las comedias, es la falta de jueces para contener los excesos, pues, eran mayores en ese tiempo “por congregarse no solo el vecindario sino muchos forasteros que van a la parroquia a fin de ver las fiestas...”. Tal aglomeración no permitía a ninguna de las justicias controlar y castigar las innumerables riñas, heridas, muertes y otros excesos que se cometen contra ambas majestades.

Por su parte, el cabildo de San Gil por medio del corregidor del Socorro Don Francisco José Rosillo, solicita a la Real Audiencia se levante la prohibición de realizar las fiestas de toros y comedias mencionando que estas fiestas se realizan en la plaza de la parroquia por iniciativa de los vecinos. Nicolás Luque en un testimonio afirmaba que “las fiestas de toros y comedias que se liaron cada año en esta parroquia no se presentan desordenes, agravios, ni disoluciones, ni perjuicio al vecindario ni otro tercero...” por el contrario argumenta que las festividades llevaban regocijo y beneficios comerciales al vecindario por el número de forasteros presentes.

Del testimonio del escribano tomamos dos elementos clave. El primero es la organización de los vecinos para realizar las fiestas en la parroquia, estos elegían 24 personas para organizar la fiesta cada año, donde los vecinos más antiguos se ofrecían voluntariamente

para esa labor. El segundo elemento es la determinación de la vecindad del Socorro para financiar las fiestas a su patrona, donde destinaban de 20 a 30 pesos entre los vecinos elegidos de los cuales se usaban de a dos pesos para pagar cada comedia y los cinco novillos que se lidiaban en cada tarde⁴²⁰.

Finalmente, este pleito termina con la orden de la Real Audiencia de otorgar la licencia para lidiar los toros basándose en la costumbre que se tiene de hacerlo. Y con el ánimo de no generar más conflictos con la Iglesia se pide a las justicias del Socorro evitar desórdenes y desgracias. Así, evidenciamos que este tipo de roces eran comunes entre las autoridades civiles y religiosas dejando en evidencia la flexibilidad de las leyes, pues, daban cabida a este tipo de actividades que sacaban de la cotidianidad a la población.

El caso anterior, sustenta la tesis de Antonio Rubial sobre la evidente brecha que había desde el siglo XVI entre el cristianismo ritual de las masas y aquel dogmático y moral que pretendió imponer la Iglesia después de la segunda mitad del siglo XVIII⁴²¹. Período donde siguió imperando la laxitud de los curas párrocos y las autoridades civiles locales a la hora de tratar los “vicios” que dañaban el ideal trazado por el sector ilustrado de la clerecía.

3.10. Por beneficio de todos: las rogativas en la ciudad de Pamplona

Las rogativas fueron una de las expresiones religiosas más comunes durante el periodo colonial. En ellas, “se proyectaron de manera más o menos transparente las emociones de un pueblo, que al congregarse en torno a una necesidad o un acontecimiento permitía la cohesión, la integración y la unidad de sus colectividades”⁴²². La necesidad de pedir ayuda a la corte celestial se explica por el carácter mayoritariamente rural del Nuevo Reino de Granada, donde la vida estaba regida por los ciclos y los fenómenos naturales.

⁴²⁰ AGN. colonia, Curas y Obispos, 21,18, D.28, f. 918r. El Dr. Don Luis de Guzmán cura de la parroquia del Socorro sobre que en ella se derogue y extinga el librar toros y representar comedias.

⁴²¹ RUBIAL GARCÍA. El cristianismo. Óp, cit., p. 356.

⁴²² VÉLEZ-PÉREZ, Luis Felipe. Súplica, conjuro y ritualidad: rogativas públicas en la Villa de la Candelaria de Medellín, 1779-1825. *Historia y Sociedad*, 2020, nro 38. pp. 11-45.

En consecuencia, la sociedad neogranadina vivía con alta intensidad todos los fenómenos naturales, especialmente los catastróficos debido a los cambios negativos que estos podían generar.

De ese modo, con la puesta en práctica de las rogativas los fieles buscaron pedir ayuda a Dios por medio de la intercesión de su corte celestial para enfrentar las catástrofes naturales, las epidemias y la guerra⁴²³. Así, el santo se convierte en mediador y en un ser con poderes especiales y en una especie de divinidad y recurso del más allá para pedir ayuda ante las adversidades colectivas. Al tiempo, los fieles creían que se debía pedir a Dios y los santos, pues eran seres que no solo otorgaban bendiciones y milagros, sino también castigaban por la frecuente caída en el pecado y en el olvido de ellos⁴²⁴.

Dentro de los archivos del Archivo Arquidiocesano de la Ciudad de Pamplona encontramos tres expedientes de finales del siglo XVIII donde se llamó a realizar plegarias colectivas o mejor conocidas como rogativas. Estas fueron convocadas para pedir favor y clemencia ante las siguientes circunstancias: guerra, enfermedad y catástrofes naturales.

El primer llamado a rogativa pública que encontramos fue el ordenado por el arzobispo de Santafé el 18 de septiembre de 1779 a favor del éxito del ejército español en la guerra contra Gran Bretaña. El edicto fue acatado por el prior del convento de San Juan de Dios fr. Miguel de Isla, quien señala se realizaron las rogativas el 19 de octubre de 1779 por la gente que concurría la iglesia y las oraciones fueron “encomendadas al Señor... por la felicidad de las armas de nuestro católico monarca”⁴²⁵.

La segunda rogativa fue ordenada nuevamente por el arzobispado de Santafé con motivo de la viruela que azotó a la ciudad de Santafé en el año 1782. La comunicación fue recibida en la iglesia parroquial y todos los conventos de la ciudad, quienes se comprometieron a empezar las rogativas en la iglesia parroquial. Los fieles que

⁴²³ JURADO. Óp. cit. p.12.

⁴²⁴ MARZAL. Óp. cit. pp. 374-378.

⁴²⁵ AANP. Inventarios, aranceles e impuestos varios, fs. 114-116. Rogativas y procesiones realizadas en Pamplona con motivo de la guerra contra Inglaterra año 1779.

participaran de las rogativas gozarían de gracias e indulgencias otorgadas por el arzobispo. Esto último nos da respuestas sobre las motivaciones por parte de la feligresía de participar en estas prácticas que no afectaban directamente a su población.

La tercera rogativa fue ordenada por el cabildo de la ciudad de Pamplona el 12 de febrero de 1798 debido a un violento terremoto que hizo estragos el 15 de febrero de 1796 quedando afectados la iglesia del monasterio de Santa Clara, la de los conventos de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, además de los daños sufridos en los demás edificios de la ciudad. En la comunicación del cabildo se evidencia la concepción de un Dios castigador de pecados y por ello encuentran necesidad de pedir a Dios perdón por los pecados que generaron el castigo divino y así a través de la rogativa se borraría de su memoria “la muchedumbre de pecados con la que le ha ofendido, solo se acuerde de su piedad que nosotros le pedimos a nombre de todo este vecindario”⁴²⁶. Así, el cabildo estableció el 15 de febrero de los años venideros se hiciera misa cantada con el Santísimo Sacramento expuesto y una procesión acompañada por el vecindario de la ciudad con la imagen del Cristo del Humilladero desde su capilla hasta la iglesia parroquial.

Por medio de los casos anteriores hemos podido demostrar que las rogativas fueron una de las expresiones religiosas donde los habitantes de Pamplona manifestaron su devoción, piedad y fe con el fin pedir a Dios y a su corte celestial auxilio por las calamidades acontecidas en su día a día.

⁴²⁶ AANP. Documentos históricos, fs.19-21. Orden del cabildo para que cada año se haga rogativa con misa al Santísimo Sacramento y procesión con la imagen del Cristo del Humilladero de Pamplona.

CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DE LOS TESTAMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES RELIGIOSAS DE LOS FIELES EN PAMPLONA Y EL SOCORRO DURANTE EL SIGLO XVIII.

En el capítulo anterior, nos acercamos a las expresiones religiosas colectivas que conformaron la *religiosidad local* de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII, en el cual, se analizaron cómo los fieles vivieron la religión como grupo a partir de las cofradías, la organización de fiestas religiosas, las procesiones, entre otras prácticas influenciadas por el clero regular y secular. Ahora bien, este acápite intenta comprender la forma en que los fieles, desde su individualidad, fueron receptores de las representaciones y expresiones religiosas transmitidas por la Iglesia Católica y la Corona durante el siglo XVIII. Esta labor fue posible por medio del estudio y análisis de testamentos extraídos de los archivos notariales de Pamplona y el Socorro. En consecuencia, a partir del uso de testamentos nos acercamos a comprender las representaciones religiosas que elaboraron los fieles sobre Dios, Cristo, la Virgen María, los santos y los dogmas. De igual manera, sirven para estudiar lo concerniente a la preocupación de la feligresía sobre la salvación del alma y las prácticas para su consecución.

En general, los testamentos son una fuente valiosa y única para establecer la devoción a imágenes religiosas y por ello nos interesa conocer cuáles advocaciones católicas fueron las más populares en el periodo y espacio objeto de estudio. Igualmente, a través de esta fuente es posible aproximarnos a la materialidad religiosa de los testadores gracias a la mención de imágenes religiosas que estos poseían y, en consecuencia, es posible observar el nivel de devoción de estos. Finalmente, los testamentos también dan cuenta de expresiones religiosas como la adscripción y participación en cofradías, la organización de fiestas religiosas y de las prácticas funerarias de los testadores.

4.1. Los testamentos como fuente histórica para el estudio de la religiosidad colonial.

La historiadora Carolina Abadía en su libro sobre la religiosidad popular, devocional y testamental de Santiago de Cali en la primera mitad del siglo XVIII afirma que fueron algunos historiadores de la escuela francesa de los Annales los primeros en recurrir a los testamentos para comprender las complejidades de la vida cotidiana, el miedo a la muerte, ciertas racionalidades religiosas, económicas y socio-culturales implícitas en los contextos que deseaban trabajar⁴²⁷. Con base en estos enfoques algunos historiadores latinoamericanos han desarrollado sus investigaciones a partir del análisis de testamentos para responder a problemáticas como la religiosidad popular, el lenguaje piadoso, la devoción, la materialidad religiosa y las actitudes ante la muerte⁴²⁸. De acuerdo con Verónica Zárate los testamentos “son testimonios invaluable para entender cómo la sociedad vivía su religión, su visión del más allá, los valores del bien y del mal”, además de aportar “una visión fragmentaria de la verdadera voluntad de los sujetos históricos”⁴²⁹.

A partir de lo anterior, en este trabajo se sistematizaron los testamentos siguiendo un periodo de larga duración con el fin de identificar las representaciones y las expresiones religiosas de la sociedad pamplonesa y socorrana durante el siglo XVIII.

4.1.1. El testamento y su estructura. Siguiendo a Verónica Zárate, la palabra testamento proviene del latín *testatio* (testimonio) y *mens* (entendimiento, espíritu o designio), es decir, testimonio de la voluntad del hombre. En el siglo XIV era un documento de tipo religioso y laico, el cual se registraba en un tribunal o escribanía

⁴²⁷ ABADÍA, De cómo salvar el alma. Óp. cit. p. 76.

⁴²⁸ Véase: ABADÍA, De cómo salvar el alma. Óp. cit. p. 76. PERALTA, Marco Antonio. El lenguaje piadoso en el valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento: Una expresión de la religiosidad barroca. Revista digital Estudios Históricos, 2013, nro 11, pp. 1-22. GONZÁLEZ-REYES, Gerardo y PERALTA, Marco Antonio. La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos. Contribuciones desde Coatepec, 2014, nro. 26, pp. 67-89. CASTILLO FLORES, José. “En el nombre de Dios...” Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII”. En: VON WOBESER, Gisela y VILAR, Enriqueta (coords.). Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI al XVIII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009. pp.15-46.

⁴²⁹ TOSCANO, Verónica. Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850. México: Instituto Mora y Colegio de México, 2005. p.20.

secular, hacia el siglo XVIII en España se consideraba como un documento religioso validado por un escribano⁴³⁰. En general, la elaboración del testamento obedecía a la obligación cristiana de dejar por escritas las últimas voluntades y solucionar los asuntos terrenales ante la incierta hora de la muerte. Siendo común que se realizarán “con motivo de matrimonios, viudez, enfermedades, decesos familiares, deseo de amparar a los parientes, evitar pleitos entre herederos, viajes, obligaciones excesivas, disturbios políticos, etc.”⁴³¹. Igualmente, a través del testamento los fieles esperaban asegurar su paso al cielo, ya que en ellos establecían los medios para salvar sus almas.

Carolina Abadía señala que en los testamentos se gestan diversas redes solidarias donde se interconectan sucesivos estratos temporales. En primer lugar, con el pasado donde hay una relación con los antepasados y las almas a cargo del testador tiempo atrás. En segundo lugar, la relación del presente con sus descendientes, albaceas y las personas que se encargaran de su alma. Por último, una relación futura con los abogados e intercesores celestiales quienes serán los encargados de la salvación del alma⁴³². Sin embargo, la obligación cristiana de testar no se cumplía estrictamente, por un lado, al temor de la cercanía con la muerte y, por otro, debido a su alto valor económico que en el siglo XVIII rondaba los 30 pesos, cifra que excedía la capacidad económica de la mayoría de la población⁴³³.

En cuanto a su estructura, el testamento constaba de tres partes: protocolo inicial, cuerpo y protocolo final. El protocolo inicial contenía la invocación simbólica y verbal (signo de la cruz y “en el nombre de Dios todopoderoso. Amén”), una fórmula para indicar que se dirigía a un público amplio, además de los datos personales del testador (nombre, oficio, lugar de nacimiento, vecindad, antecesores y estado de salud)⁴³⁴. El cuerpo del documento estaba constituido por la fórmula de profesión de fe o cláusula devocional, exposición de motivos, disposiciones de entierros y misas, dotación para las mandas

⁴³⁰ TOSCANO. Óp. cit. pp. 26-27.

⁴³¹ Ibid. p.28.

⁴³² ABADÍA. De cómo salvar el alma. Óp. cit. pp.78-79.

⁴³³ TOSCANO. Óp. cit. p.28.

⁴³⁴ Ibid. p.31.

forzosas; asimismo, contenía disposiciones de carácter civil y económico como declaraciones de estado civil y sucesores, reconocimiento de deudas, patrimonio, disposiciones para su distribución, nombramiento de albaceas, tutores, herederos. En esta parte del documento también se podía encontrar la revocación y anulación de otros testamentos. El documento cerraba con el protocolo final donde se anotaba la fecha de elaboración y los elementos que los validaban como la firma del testador, los testigos y el escribano⁴³⁵.

4.2. ¿Quiénes fueron los testadores? Análisis social de los testamentos producidos en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Con el propósito de comprender las *representaciones y expresiones religiosas* presentes en los testamentos es pertinente conocer quiénes fueron los individuos que elaboraron sus últimas voluntades. Para este fin tomamos las siguientes variables de análisis: sexo, lugar de nacimiento, vecindad, condición social y oficio.

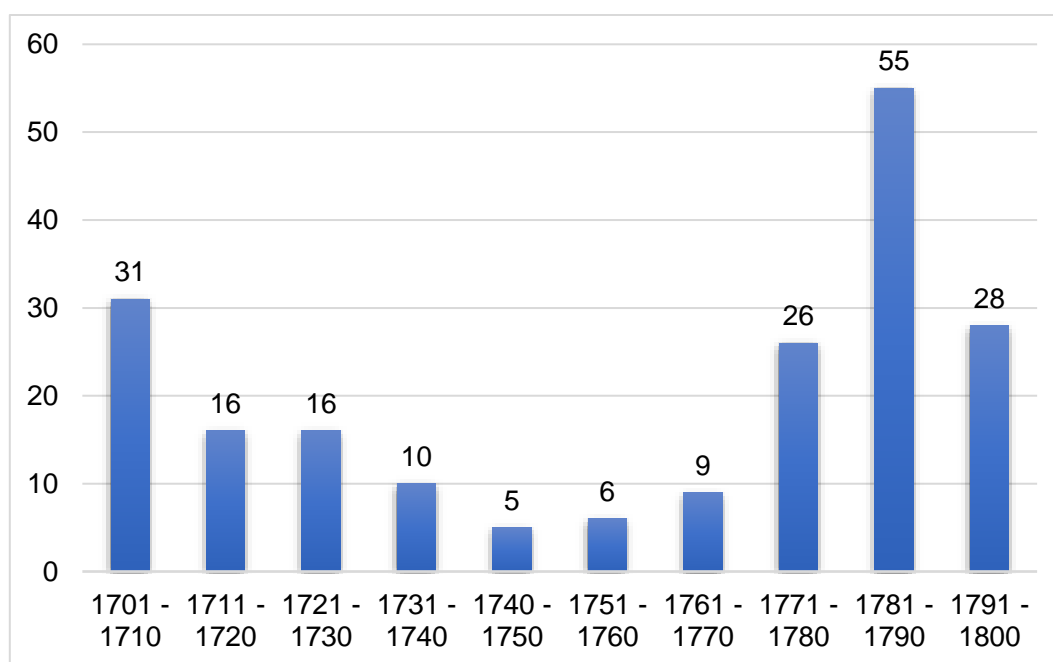
En esta investigación analizamos un total de 202 testamentos de Pamplona y 139 testamentos del Socorro elaborados en el siglo XVIII. Estos documentos se localizaron en el fondo Protocolos Notariales de la Notaría Primera de Pamplona (Norte de Santander- Colombia), Notaría primera de San Gil y la Notaría Primera del Socorro (Santander- Colombia). Con la información recolectada realizamos una base de datos serial donde se cuantificaron las diversas variables de análisis. Por otro lado, a partir de los testamentos nutrimos la base de datos cualitativa con información respecto de las *representaciones y expresiones religiosas* detectadas en los testamentos. En referencia a su fecha de elaboración encontramos que los testamentos examinados fueron realizados en Pamplona entre 1701-1800 y en el Socorro de 1701- 1799.

En la gráfica N°2 podemos observar que en la ciudad de Pamplona en los inicios del siglo XVIII (1701-1710) hubo una cantidad considerable de testamentos (31), posteriormente

⁴³⁵ Ibid. p.31.

se da una tendencia a la baja desde 1711 a 1770. Hacia la década de 1770 hubo un aumento sustancial de la práctica testamentaria siendo la década de 1780 donde se hallaron más testamentos (55). A modo de hipótesis este fenómeno lo podemos relacionar con dos factores. Primero, al aumento de la población en la ciudad corroborable con el padrón realizado en 1780, el cual muestra una cifra de 22.492 habitantes (véase cuadro N°3). Segundo, a la incentivación de esta práctica como política de control institucional realizado por la administración borbónica.

Gráfica 2. Testamentos en Pamplona, 1701-1800

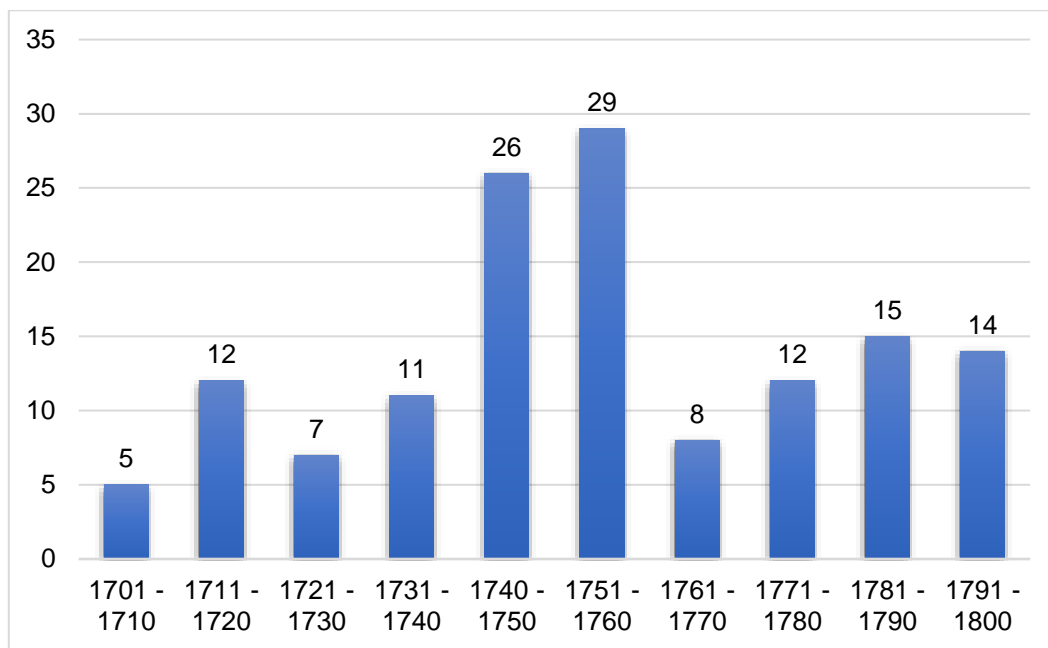


Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800.

En el Socorro, la gráfica N°3 muestra una baja actividad testamentaria en los primeros cuarenta años del siglo XVIII. En los periodos de 1741-1750 (26) y 1751- 1760 (29) observamos que se produjeron la mayor cantidad de testamentos, probablemente debido al crecimiento económico que experimentaba la parroquia del Socorro, lo que generaría la consolidación de esta población como un centro de paso y comercio importante del Nuevo Reino de Granada. En la década subsiguiente (1760-1770) hay una caída

considerable (8) y desde 1771 se evidencia un aumento de la práctica de testar similar al caso de Pamplona, lo cual pudo estar ligado a la puesta en marcha de las reformas borbónicas.

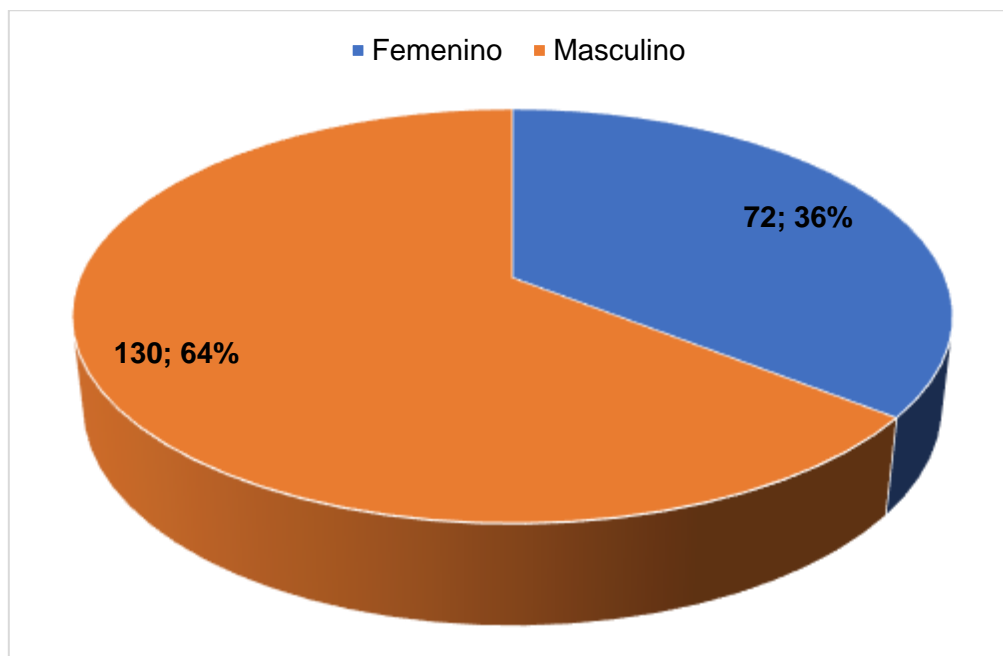
Gráfica 3. Testamentos en el Socorro, 1701-1799



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

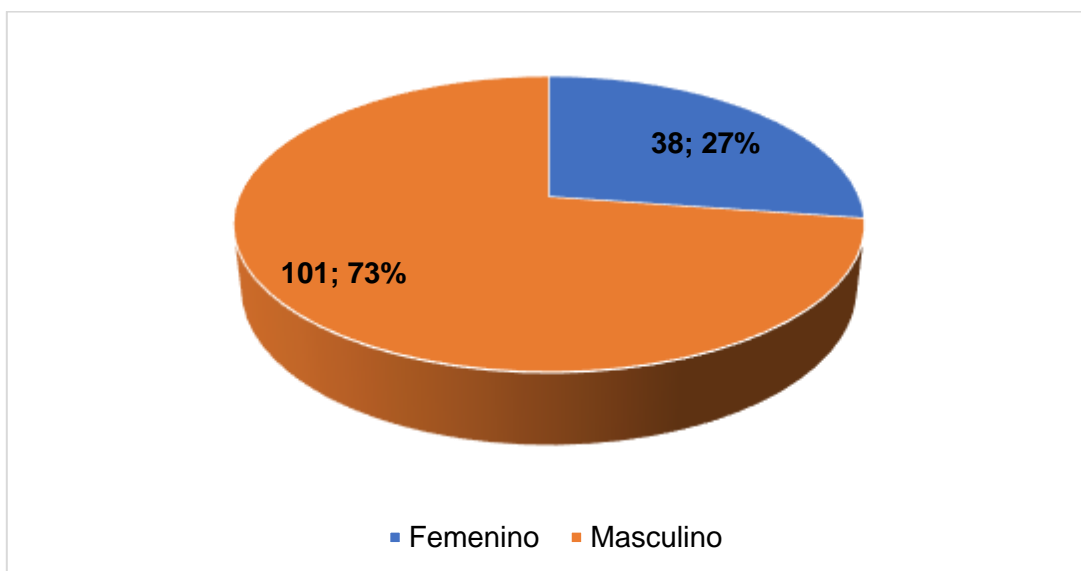
Vista la evolución de la práctica testamentaria por décadas entramos al análisis social de los testamentos. De acuerdo con el sexo, nos preguntamos ¿Quiénes testaron más en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII? Entre los 202 testamentos examinados de Pamplona (véase gráfica N°4) encontramos que fueron 130 hombres y 72 mujeres quienes cumplieron con la obligación cristiana de testar. De manera semejante, se observa que en el Socorro (véase gráfica N°5), hubo una producción mayoritaria de testamentos por parte de los hombres (101) frente a una cantidad menor de las mujeres (38). A pesar de ser menor el porcentaje de mujeres testadoras no se debe desestimar el papel de estas, el cual no fue secundario, puesto que la mayoría de ellas fueron mujeres viudas o solteras que ejercían sus derechos y deberes.

Gráfica 4. Sexo testadores Pamplona, 1701-1800



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800.

Gráfica 5. Sexo testadores Socorro, 1701-1799



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

Respecto a la vecindad es pertinente aclarar que para este trabajo solo se tomaron testamentos de los testadores que expresaron ser vecinos de Pamplona y el Socorro. Por lo tanto, centramos el análisis en sus lugares de nacimiento hallando variaciones en las cifras. Como se puede observar en el cuadro N°18 la mayoría de los testadores expresaron ser naturales de la ciudad de Pamplona, mientras que los restantes provenían de diferentes poblaciones del Nuevo Reino de Granada y de España.

Cuadro 18. Lugares de nacimiento de los testadores de Pamplona (1701-1800)

Natural	Número
Pamplona	193
Tunja	2
Monguí	1
Ocaña	1
Paipa	1
Salazar de las Palmas	1
San Juan de Girón	1
Santafé	1
España	1

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800.

En cambio, en el cuadro N°19 para el Socorro observamos que la mayor parte de los testadores eran naturales de la villa de San Gil (69) cifra un poco superior a los nacidos en el Socorro (60). Cabe recordar que el Socorro perteneció a la jurisdicción de la villa de San Gil hasta 1771, año en el cual los socorranos obtuvieron el título de villa. Por lo tanto, es común hallar testadores de San Gil avecindados en la cercana parroquia del Socorro. De otro lado, destaca un número superior de naturales de España (7) y una menor cantidad de testadores provenientes de otras regiones del Nuevo Reino de Granada.

Cuadro 19. Lugares de nacimiento de los testadores del Socorro (1701-1799)

Natural	Número
Villa de San Gil	69
Socorro	60
España	7
Santafé	1
Vélez	1
Villa de Medellín	1

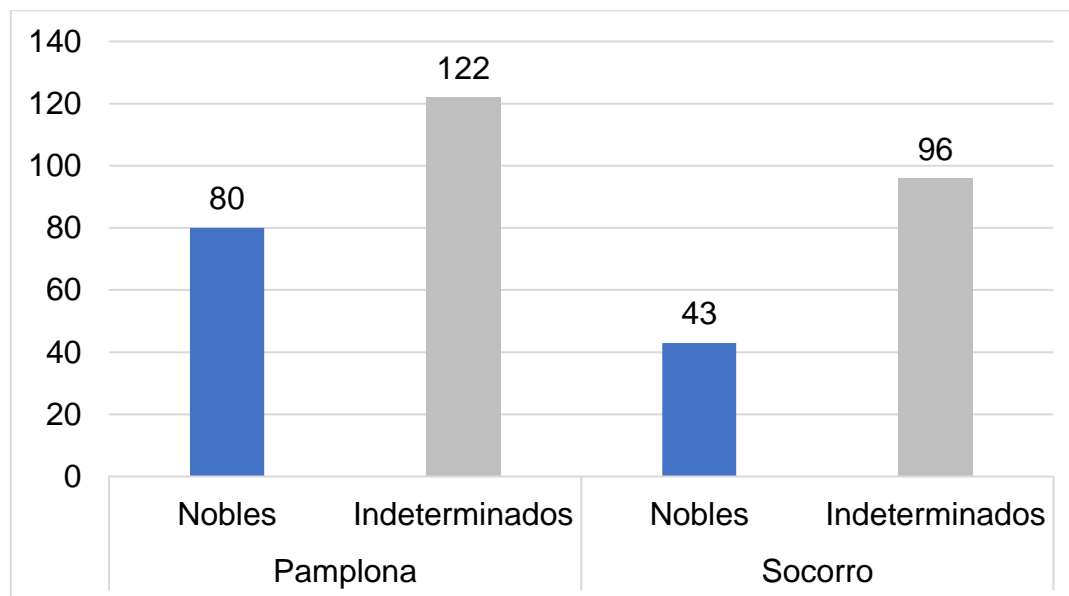
Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

Respecto a la condición social de los testadores, solo se pudo determinar la procedencia social de los que antecedieron el “don” o “doña”. De ese modo, haremos referencia a ellos como nobles teniendo en cuenta las dos definiciones de nobleza dadas en el *Diccionario de Autoridades*: la natural o de sangre y la civil o de privilegio. La primera, en palabras de Verónica Zárate, se refiere a todos los que adquirirían fama y reputación por sus méritos y servicios. La segunda, concedida por los monarcas para premiar los servicios de sus súbditos, la cual evolucionó de una concesión personal y del origen de los linajes por la transmisión hereditaria⁴³⁶. En síntesis, al hablar de los nobles nos referimos a personajes pertenecientes a una élite que gozaba privilegios en casi todos los ámbitos de la sociedad colonial.

De esa manera, en la gráfica N°6 identificamos a 80 testadores de Pamplona y 43 del Socorro que antepusieron el título de “don” o doña” y, como se mencionó anteriormente, no fue posible determinar la condición social de la mayoría de los testadores ya que estos no especificaron dicho dato. Por otro lado, en la gráfica N°7, se observa el número total de testadores nobles dividido por sexo, revelando cifras equitativas entre hombres y mujeres. Este hecho evidencia que la elaboración de un testamento era fundamental para este grupo social.

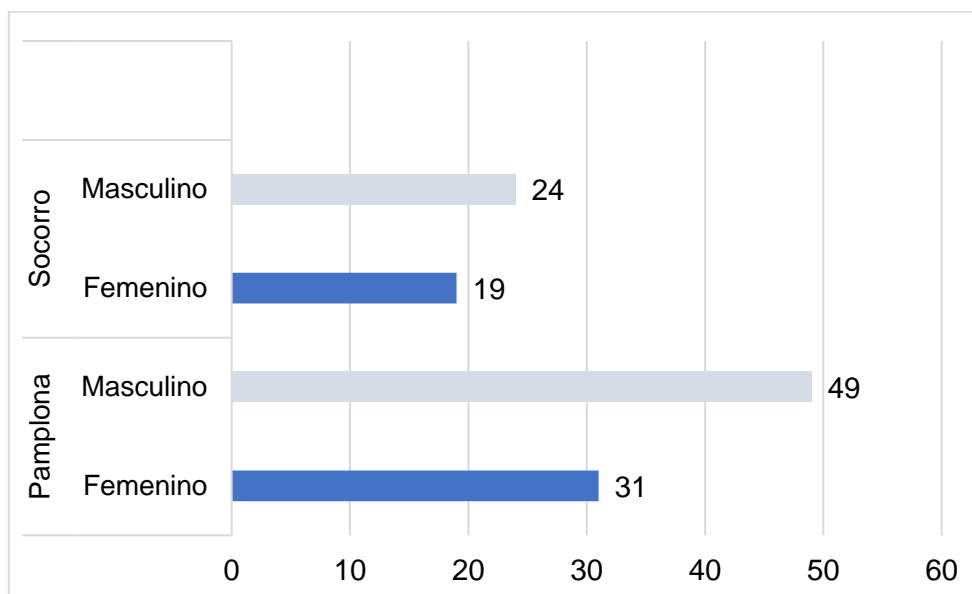
⁴³⁶ Ibid. p.53.

Gráfica 6. Condición social testadores Pamplona y el Socorro



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800; Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

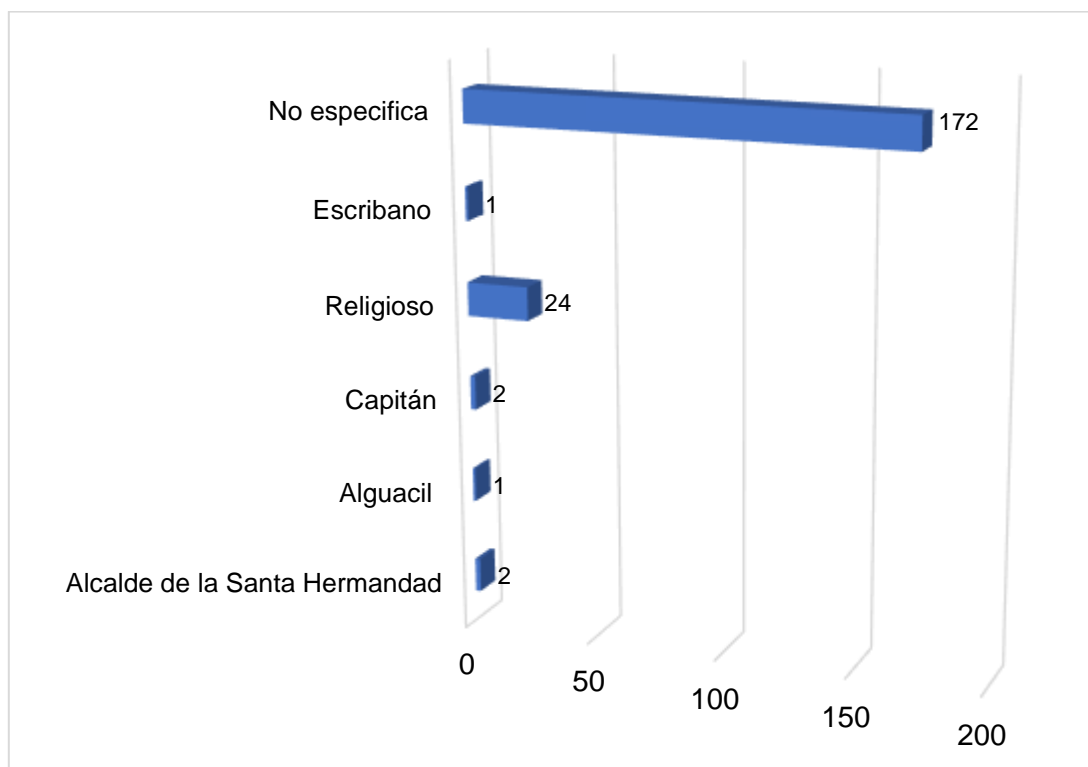
Gráfica 7. Sexo de los nobles de Pamplona y el Socorro



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800; Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

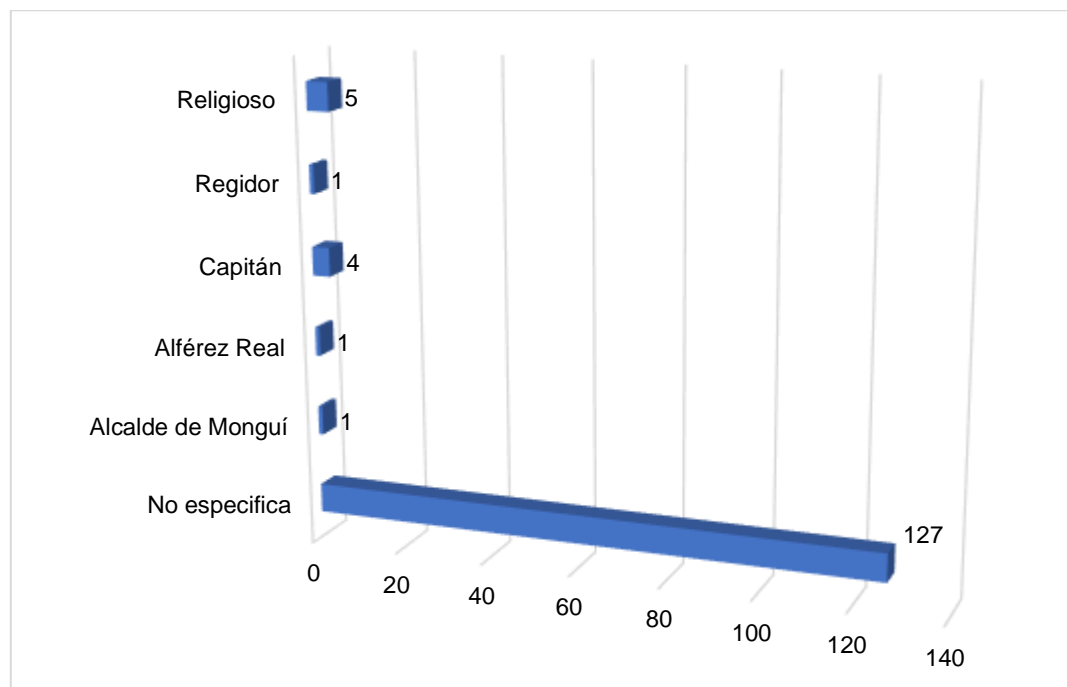
Ligado a la condición social está el oficio de los testadores. Los datos obtenidos arrojan que la mayoría de los testadores de las dos poblaciones no especificaron su oficio. No obstante, entre los que sí brindaron este dato encontramos oficios relacionados a la administración civil y la eclesiástica destacando sobre todo los religiosos (véase gráficos N°8 y N°9).

Gráfica 8. Oficio testadores de Pamplona



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800.

Gráfica 9. Oficio testadores del Socorro



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

De acuerdo con el análisis social realizado, se puede considerar que en Pamplona y en el Socorro durante el siglo XVIII la mayor parte de los testadores pertenecieron a un grupo privilegiado que tuvo la posibilidad de cumplir con la obligación cristiana de testar. Muchos de ellos dedicados a actividades de la agricultura, ganadería y comercio. Por ejemplo, encontramos a Antonio Cristóbal de Vargas vecino de la ciudad de Pamplona, quien declaró tener una “haciendita” con seis mil árboles de cacao en los márgenes de la parroquia de San José de Cúcuta⁴³⁷. Igualmente, gran parte de estos personajes se convirtieron en actores principales en la configuración de la *religiosidad local* de Pamplona y el Socorro debido a las estrechas relaciones que mantuvieron con la *organización religiosa*, situación privilegiada que les permitió exhibir su fe y obtener prestigio social.

⁴³⁷Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1780-1781, f.185r.

4.3 Recepción de las representaciones religiosas en los testadores de Pamplona y el Socorro del siglo XVIII.

Estudiar la recepción e interpretación del dogma católico entre los fieles fue posible a través del análisis de la cláusula devocional presente en los testamentos. Por lo tanto, no concebimos al testamento como un documento rígido que obedece estrictamente a un patrón preestablecido. A partir de una lectura minuciosa de los mismos compartimos la posición de Verónica Zárate quien afirma que “la pluma del notario no era necesariamente una barrera para la libre expresión del testador, sino que a través de ella se canalizaban y filtraban una serie de elementos que flotaban en el ambiente de la época, en el mundo mental de la religiosidad colectiva y la cultura individual”⁴³⁸. En cierta medida, las cláusulas devocionales de los testamentos responden al canon devocional establecido por la Iglesia Católica desde el siglo XVI para fortalecer algunos imaginarios religiosos cuestionados por los reformistas, entre otros, la creencia en el misterio de la Santísima Trinidad, los santos y el papel mediador de la Virgen María⁴³⁹.

En ese sentido, nos interesa observar los cambios de dicha cláusula a lo largo del siglo XVIII en Pamplona y en el Socorro. Para este propósito nos apoyamos en el trabajo de Carolina Abadía quien establece los elementos de análisis presentes en la cláusula devocional de los testamentos: 1) clausula introductoria, 2) estado del testador, 3) confirmación de fe, 4) invocaciones celestiales, y 5) las encomendaciones⁴⁴⁰.

A modo de ejemplo, tomamos el testamento de Brigeda Chabes realizado en el año 1708 en la ciudad de Pamplona. Como expone Abadía, el documento se inicia con la cláusula introductoria “En el nombre de Dios Todopoderoso, amén”. Luego, se presenta el testador y su estado: “yo, Brigeda de Chabes, viuda de Joseph Quintero, vecina de esta ciudad de Pamplona, estando enferma del cuerpo pero en mi entero juicio, memoria y voluntad...”. A continuación, el testamento continúa con la confirmación de fe, “creyendo como católica cristiana en todo aquello que tiene, cree y confiesa nuestra santa Iglesia

⁴³⁸ TOSCANO. Óp. cit. p.146.

⁴³⁹ ABADÍA. De cómo salvar el alma. Óp. cit. pp.86-87.

⁴⁴⁰ Ibid. p.87.

Católica y Romana, debajo de cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir y morir...”. Prosigue con las invocaciones celestiales; en este caso, Brigeda Chabes prefirió a la Virgen María: “tomando por mi intercesora a la Serenísima Reina de los Ángeles, madre de Dios y Señora Nuestra, hago y ordeno esta mi disposición testamental en la forma siguiente...”. Por último, se encuentran las encomendaciones, las cuales se consignaron así: “mando mi alma a Dios que la crió y redimió, y el cuerpo a la tierra de que fue formado”⁴⁴¹.

De acuerdo con la revisión de los testamentos de ambas poblaciones, se pudo determinar que en la ciudad de Pamplona, la mayoría de los testamentos elaborados entre 1701 y 1800 iniciaron con la cláusula introductoria “En el nombre de Dios todopoderoso, amén”. En el Socorro, dicha introducción solo fue común en la primera mitad del siglo XVIII. A pesar de existir una homogeneidad en las cláusulas introductorias, detectamos algunas variaciones a lo largo del periodo estudiado.

En el caso de Pamplona, entre 1701 y 1707, la cláusula introductoria añade lo siguiente: “Considerando el viaje de esta vida a de parar en la muerte, de cuya memoria el demonio procura divertirnos, y nuestro Dios y señor con sus gloriosos evangelistas nos amonesta a que estemos apercebidos”. Pasada la segunda mitad del siglo, en 1760, encontramos que esta fórmula se complementó con la mención de la Virgen María, San Pedro y San Pablo, y el resto de la corte celestial: “En el nombre de Dios todo poderoso y de la Virgen Santísima María, Señora nuestra, y de los bienaventurados apóstoles san Pedro y san Pablo y todos los santos de la Corte del Cielo”. Por último, en el periodo entre 1770 y 1790, las cláusulas hicieron alusión a la Virgen María como Inmaculada y Reina de los Ángeles. Esos testamentos iniciaron con “En el nombre de Dios todopoderoso”, añadiendo “y por la Santísima Virgen Santa María, Nuestra Señora, concebida en gracia de su ser, primer instante de su ser natural, amén”. O de “La soberana Virgen María, Reina de los Ángeles y Señora nuestra, amén”.

⁴⁴¹Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1708-1709, f.78v.

Respecto a las variaciones de las cláusulas introductorias del Socorro hallamos que desde 1749 a 1799 la mayoría de los testamentos aludieron al misterio de la Inmaculada Concepción de María de la siguiente manera: “en el nombre de Dios nuestro señor y de la Virgen María santísima señora nuestra concebida sin mancha ni sombra de la culpa del pecado original en el primer instante de su purísimo ser y natural, amen”. En ese sentido, podemos afirmar que desde mediados del siglo XVIII con la llegada de los borbones al poder y, en especial desde el reinado de Carlos III (1759-1788) se aplicó la política que promocionaba el inmaculismo y daría identidad al catolicismo difundido por la monarquía española⁴⁴².

4.3.1. Las representaciones religiosas de Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos y el demonio.

El primer capítulo de este trabajo se centró en comprender el dogma emitido y transmitido por la Iglesia Católica luego de la Contrarreforma. Ahora, corresponde determinar el nivel de recepción del mensaje católico por parte de los testadores del siglo XVIII en las poblaciones de Pamplona y el Socorro, a partir del análisis de las cláusulas devocionales presentes en los testamentos. En ese sentido, encontramos una serie de representaciones religiosas que se hicieron los fieles sobre Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos y otros dogmas. Apartándonos de su estructura diplomática, en los testamentos se evidencia la recepción de los misterios y dogmas del catolicismo, principalmente los que hacen referencia a los doce artículos del Credo (véase anexo A).

4.3.1.1 Dios. La primera representación hallada en las testamentarias es sobre Dios. La mayor parte de los testadores de Pamplona y el Socorro del siglo XVIII creían en un Dios “Todopoderoso”, concibiéndolo como un ser “que puede todo lo que quiere...que lo hizo

⁴⁴² SABATINI, Gaetano y RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (Coords.). La inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica. Madrid: FCE, Red Columnaria, 2019. p.15.

todo y el que lo conserva y gobierna todo”⁴⁴³. Por su condición de “Todopoderoso”, los testadores creían que Dios era quien les daba juicio, memoria y entendimiento. Esto lo vemos en el testamento de Francisco Días, vecino de Pamplona, quien en 1711 afirmó estar “enfermo del cuerpo y sano de la voluntad y en mi juicio, memoria y entendimiento tal cual Dios Nuestro Señor fue servido concederme”⁴⁴⁴.

Para los testadores, Dios era el encargado de juzgar a los hombres por sus pecados y faltas después de la muerte. Esta representación se observa en el testamento de don Miguel Pelaes vecino de Pamplona, quien expresó temor de ser juzgado por Dios en el lecho de su muerte. Pelaes creía que, si no hacía, decía o pensaba tal cual Dios deseaba iba ser condenado. Por ello, hizo su última voluntad para “suplicar al señor que se digne de aceptar esta mi declaración y juzgarme según ella, en la última hora de mi vida”⁴⁴⁵.

Otros testadores tenían una interpretación más elaborada sobre el papel de Dios como un juez justo, pues, este daba premio a los buenos y castigo a los malos. Por ejemplo, el presbítero don Antonio Xavier de Barrios quien además de concebir a Dios como “todopoderoso”, también creía que era “justísimo remunerador, dando premio a los buenos, y castigo a los malos”⁴⁴⁶.

Relacionada con la creencia en Dios se encuentra la asimilación de la representación religiosa de la Santísima Trinidad. En la mayoría de los testamentos, hallamos la frase “creyendo como firmemente creo en el misterio de la Santísima Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo tres personas distintas y un solo Dios verdadero”. Don Antonio Xavier de Barrios fue más explícito al mostrar la división de la trinidad, dejando claro que esta se componía por “Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero”⁴⁴⁷. Otros personajes como doña María de Llanos Sifuentes,

⁴⁴³ FLEURY, Óp. cit., p.199.

⁴⁴⁴ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1710- 1711, f.655.

⁴⁴⁵ Ibid. f.42v.

⁴⁴⁶ Ibid. f. 13v.

⁴⁴⁷ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1790, f.13v.

consideraron imposible negar la Trinidad ya que creían y confiaban “católicamente en el innegable misterio de la Santísima Trinidad”⁴⁴⁸.

4.3.1.2. Jesucristo. Sobre Jesucristo los fieles de Pamplona y el Socorro tenían claro que la segunda persona de la Trinidad era Cristo, quien encarnó en el vientre de la Virgen María para venir al mundo, morir y redimir los pecados de los hombres. En ese sentido, se puede apreciar la asimilación del Misterio de la Encarnación. Por ejemplo, Juan Martines del Castillo, vecino de la ciudad de Pamplona, creía que la “segunda persona de la Santísima Trinidad es el Hijo en carne, que se hizo hombre en las purísimas entrañas de la virgen santa María...”⁴⁴⁹.

Otra de las representaciones radicaba en el Misterio de la Redención, que se refiere al sacrificio de Cristo para redimir los pecados de los hombres. El teólogo Claude Fleury explica que Cristo “se entregó a padecer tormentos crueles y a la muerte más infame, porque tomó sobre si la carga de nuestros pecados. y el Hijo de Dios nos amó en tanto grado, que se ofreció a padecer voluntariamente tantos dolores y la muerte misma para satisfacer por nosotros a la Divina Justicia, y rescatarnos con el precio de su sangre del poder del Demonio y de la eterna muerte”⁴⁵⁰.

Lo anterior se aprecia en la última voluntad de Juan Bernardo Villegas, vecino de la Villa de Nuestra Señora del Socorro. Villegas tenía la certeza que se perdonarían sus culpas pues “esta fue la causa porque descendió Cristo nuestro, desde el seno de su eterno Padre a redimir el mundo”⁴⁵¹. Igualmente, Margarita Contreras, vecina de la Ciudad de Pamplona, confiaba que su alma sería redimida “con el inestimable precio de su sangre y por los méritos de la Pasión de nuestro señor Jesucristo verdadero Dios y hombre”, quien la perdonaría y llevaría “consigo a la bienaventuranza que es el fin pa’ que fue criada”⁴⁵².

⁴⁴⁸ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1708-1709, f.651v.

⁴⁴⁹ Notaria Primera de Pamplona, Protocolos, tomo 1734, F.313v

⁴⁵⁰ FLEURY, Óp. cit., pp. 208-209.

⁴⁵¹ Notaria Primera del Socorro, Protocolos, tomo 1774-1777, f.273v

⁴⁵² Notaria Primera de Pamplona, Protocolos, tomo 1778, f.299r.

Otra representación religiosa recurrente se relaciona con la Pasión de Cristo. Los testadores siempre encomendaron su alma a Jesucristo, sabiendo que este había redimido al género humano con “su preciosa sangre, muerte y pasión”. Para Juan Martines del Castillo, natural de la ciudad de Pamplona, Jesucristo “padeció y murió en una cruz por redimirnos y salvarnos”. Al igual que Castillo, Tadeo Gomes vecino de Pamplona, también confiaba que su alma sería salvada porque Cristo la había redimido “con su preciosísima sangre en el santo árbol de la santa Cruz”⁴⁵³, lo cual es una clara referencia a la Pasión y Crucifixión de Jesucristo. Además de creer en la Pasión, los fieles concebían que Jesucristo murió, resucitó y subió a los cielos. Esto se refleja en la última voluntad de doña Francisca Guerrero, quien creía en Jesucristo como “verdadero Dios y hombre que resucitó y está en el cielo”.

Relacionado con lo anterior, encontramos la creencia en un Jesucristo misericordioso. En 1762, Tomás de Avellaneda, próspero hacendado de la ciudad de Pamplona, tenía la esperanza de salvar su alma y suplica que Jesucristo tenga misericordia de su alma perdonando sus culpas y pecados⁴⁵⁴. De manera similar, el clérigo de Pamplona don Nicolas de Buitrago, creía fielmente en la “misericordia infinita” de Jesucristo para ponerlo “en carrera de salvación”⁴⁵⁵.

La última representación de Cristo hallada en los testamentos se refiere a su presencia en el altar del Santísimo Sacramento. Emeregildo Maldonado consideraba a Jesucristo “autor de los sacramentos” y se encontraba “real y verdaderamente en el Santísimo Sacramento del altar”⁴⁵⁶. Este caso permite afirmar que existió una recepción eficaz del mensaje tridentino por parte de los testadores, ya que para ellos era indiscutible la presencia real de la sangre y cuerpo de Cristo en la consagración del pan y el vino.

⁴⁵³ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1758, f.313.

⁴⁵⁴ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1762, f.106v.

⁴⁵⁵ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1706-1707, f.249v.

⁴⁵⁶ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1748, f.163v.

4.3.1.3. La Virgen María. Los estudios sobre la religiosidad católica del periodo colonial en América han demostrado la fuerte devoción hacia la Virgen María en nuestro continente, a menudo catalogada como una especie de ‘marianolatría’, según el término acuñado por Michel Vovelle⁴⁵⁷. Esta afirmación encuentra respaldo en los testamentos, donde la recepción de la creencia en la Virgen María es palpable entre los fieles.

La primera representación identificada de la Virgen destaca su papel como madre de Cristo. En la mayoría de los testamentos, es referida como “la gloriosa Virgen María Nuestra Señora madre de mi Señor Jesucristo”. Al ser la madre de Dios, los fieles comprendieron claramente el papel de María en el misterio de la Encarnación de Cristo. Por ejemplo, doña Francisca de la Parra, vecina de Pamplona, en 1707 afirmó creer “en el misterio amorosísimo de la Encarnación del verbo en las entrañas maternas de la Virgen María”⁴⁵⁸.

La siguiente representación se enfocó en el misterio de la Purísima Concepción de María y su virginidad. En los testamentos del Socorro, fue más frecuente la alusión de la Virgen María como inmaculada. Por ejemplo, en 1733, Pedro Villarreal vecino de la Villa de San Gil y agregado a la parroquia de Nuestra Señora del Socorro, consideraba a la Virgen María como “purísima y concebida sin mancha de pecado original desde el primer instante de su ser natural”⁴⁵⁹. Otro caso similar es el testamento de Joseph Mexia y Petronila de la Torre, vecinos de San Gil, quienes creyeron en la “pura y limpia concepción de la Virgen María concebida en gracia en el primer instante de su ser natural”⁴⁶⁰. En cuanto a la virginidad de María, Juan Martines del Castillo, manifestó su creencia en la virginidad de María “antes del parto y en el parto y después del parto”⁴⁶¹, ya que la encarnación del Hijo de Dios debía estar libre de todo pecado.

Tanto para los testadores de Pamplona como del Socorro, la importancia de la Virgen María radicó en su papel de abogada e intercesora en el perdón de los pecados y la

⁴⁵⁷ ABADÍA. De cómo salvar el alma. Óp. cit., p.88.

⁴⁵⁸ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1706-1707, f.188v.

⁴⁵⁹ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1733-1736, f.153v

⁴⁶⁰ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1756-1757, f.57v.

⁴⁶¹ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1738-1739, f.313r.

salvación del alma ante Dios y su hijo Jesucristo. Por ejemplo, María de la Peña, vecina de Pamplona, la tomó como “intercesora y especial abogada”, para que intercediera “con su Divina Majestad me quiera perdonar mis pecados”⁴⁶². Igualmente, Tomás de Avellaneda confiaba en la intercesión de la Virgen quien sería su “medianera para que me alcance el perdón de su santísimo hijo y que sea mi abogada rogando para que me perdone mis culpas y pecados ahora y en la hora de la muerte”⁴⁶³.

4.3.1.4. Los santos. Como se mencionó en el primer capítulo, la Iglesia promovía que sus feligreses invocaran y buscaran la intercesión de los santos para obtener auxilios y beneficios concedidos por Dios. En los testamentos, se evidencia la función de los santos como mediadores ante Dios para solicitar el perdón de los pecados y la salvación del alma. Un numeroso grupo de testadores buscó “amparo y refugio” a los santos de su devoción, como lo hizo Josef Gabriel de Vega en la segunda mitad del siglo XVIII al invocar a los santos y “a mi seráfico padre san Francisco para que se dignen interceder con su Divina Majestad perdone mis pecados y pongan mi alma en carrera de salvación”⁴⁶⁴.

4.3.1.5. El Demonio. La última representación religiosa que emerge de manera recurrente en los testamentos es la del Demonio. Para varios testadores de ambas poblaciones, el Demonio era considerado un ser contrario y enemigo de Dios, el cual tentaba y desviaba a los fieles hacia el pecado. Por ejemplo, doña María de Palencia veía al Demonio como una amenaza que “procura divertirnos” en los momentos cercanos a la muerte. Por esta razón, los fieles debían estar alerta ante sus tentaciones, siguiendo las enseñanzas de los evangelistas⁴⁶⁵. Al mismo tiempo, testadores como don Miguel Pelaes creían que, bajo “la sugestión del Demonio”, habían caído en acciones contrarias a lo

⁴⁶² Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1716-1717, f.672v.

⁴⁶³ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1762, f.106v.

⁴⁶⁴ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1787, f.317v.

⁴⁶⁵ Presumimos que los fieles conocían los pasajes del Evangelio de Lucas (4, 1-13) donde narra como Jesús estuvo en el desierto por cuarenta días y soportó las tentaciones del Demonio.

permitido por Dios, es decir, en pecado. Por ello, en sus últimas voluntades, solicitaban la misericordia divina y que fueran juzgados a partir de sus acciones.

4.4. Una corte celestial para rendirle culto: análisis cuantitativo de las devociones católicas mencionadas en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

La devoción a las imágenes sagradas representó uno de los pilares fundamentales de la religiosidad católica en la sociedad colonial. Por medio de la devoción y las prácticas llevadas a cabo en honor a diversas advocaciones celestiales, los fieles albergaban la esperanza de que sus plegarias fueran escuchadas por Dios. Como se destacó en el primer capítulo, la Iglesia mandaba instruir a los fieles sobre la intercesión e invocación de los santos, quienes, según la doctrina, “reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres”⁴⁶⁶. Se consideraba bueno y útil invocar a los santos en las necesidades terrenales y solicitar su intercesión para la salvación del alma. En este sentido, los devotos asignaban funciones y formas devocionales específicas a distintos santos, lo que permitía dirigir la atención de los fieles según las necesidades del momento.⁴⁶⁷ Como señala Rosalva Loreto, “mantenían a unos santos, olvidaban a otros e incorporaban a terceros al panteón de la religiosidad popular y, con ellos aparecían nuevas fiestas, misas, santuarios, procesiones, rezos individuales y colectivos”⁴⁶⁸.

Dada la amplia variedad de advocaciones que conforma la corte celestial católica, nos propusimos determinar cuáles fueron las devociones difundidas y cuáles gozaron de mayor popularidad en ambas poblaciones durante el siglo XVIII. Este análisis se llevó a cabo mediante la cuantificación de las devociones mencionadas en las cláusulas devocionales y dispositivas relacionadas con misas, obras pías e inventarios de

⁴⁶⁶ CONCILIO DE TRENTO. Óp. cit. p. 356.

⁴⁶⁷ LORETO. Los conventos femeninos, Óp. cit. p.231.

⁴⁶⁸ Ibid. p. 231.

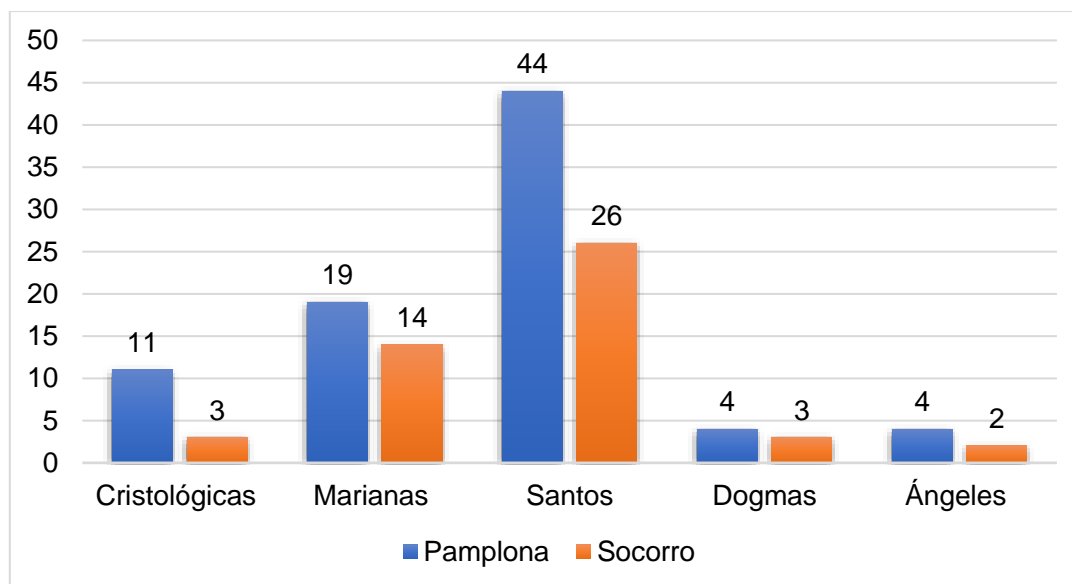
imágenes religiosas presentes en los testamentos⁴⁶⁹. Por ejemplo, logramos identificar 83 devociones en Pamplona y 48 devociones en el Socorro (véase anexo No. B y C).

Estas devociones se vincularon con diversos tipos de advocaciones, entendidas como representaciones más específicas de una imagen religiosa, tales como las cristológicas, marianas, de los santos, de los ángeles y las dogmáticas. Según Jaime Borja, la identificación de las advocaciones se debe a la “integración de un elemento topográfico, la integración de un fundamento simbólico o la creación de una leyenda que otorga sentido a ese artefacto religioso”⁴⁷⁰. De esta manera, encontramos que en Pamplona se mencionaron 44 santos, 19 advocaciones marianas, 11 advocaciones cristológicas, 4 advocaciones dogmáticas y 4 ángeles. Por otro lado, los testadores del Socorro hicieron referencia a 26 santos, 14 advocaciones marianas, 3 advocaciones cristológicas, 3 advocaciones dogmáticas y 4 ángeles (Véase gráfico N°10).

⁴⁶⁹ PERALTA, Marco Antonio. “Invertir en la devoción local: espacios e imágenes en Querétaro a comienzos del siglo XVII a través de la práctica testamentaria”. En: PULIDO, Mónica, GONZÁLEZ, Escardiel y SCOCERA, Vanina (coords.). *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, 2019. p. 131.

⁴⁷⁰ BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *Los ingenios del pincel. Geografía de la pintura y la cultura visual en la América colonial*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Facultad de Artes y Humanidades, Ediciones Uniandes, 2021. p. 217.

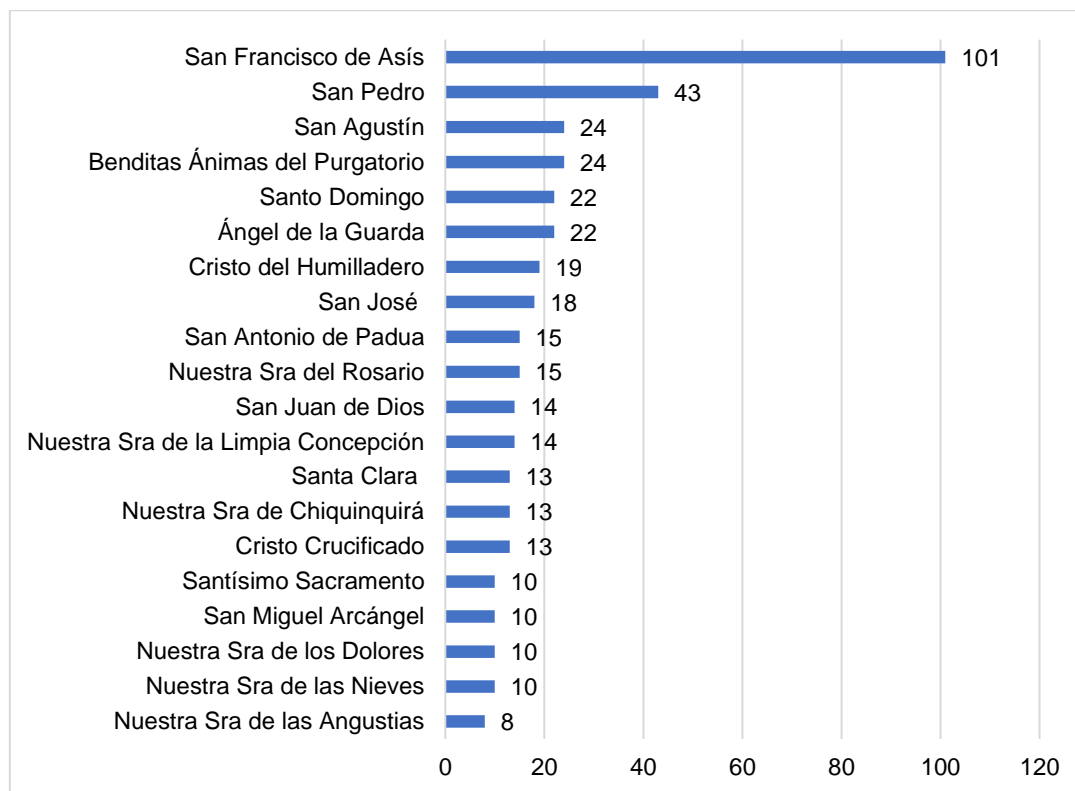
Gráfica 10. Advocaciones religiosas en los testamentos de Pamplona y el Socorro, Siglo XVIII



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800; Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

4.4.1. Las devociones de Pamplona. Dentro del esquema devocional de los testadores de Pamplona en el siglo XVIII, se destaca una variedad de advocaciones que gozaron de gran popularidad. Según se aprecia en el gráfico N°11, San Francisco de Asís fue el santo más mencionado en los testamentos, seguido por San Pedro, San Agustín, las Ánimas Benditas del Purgatorio y Santo Domingo.

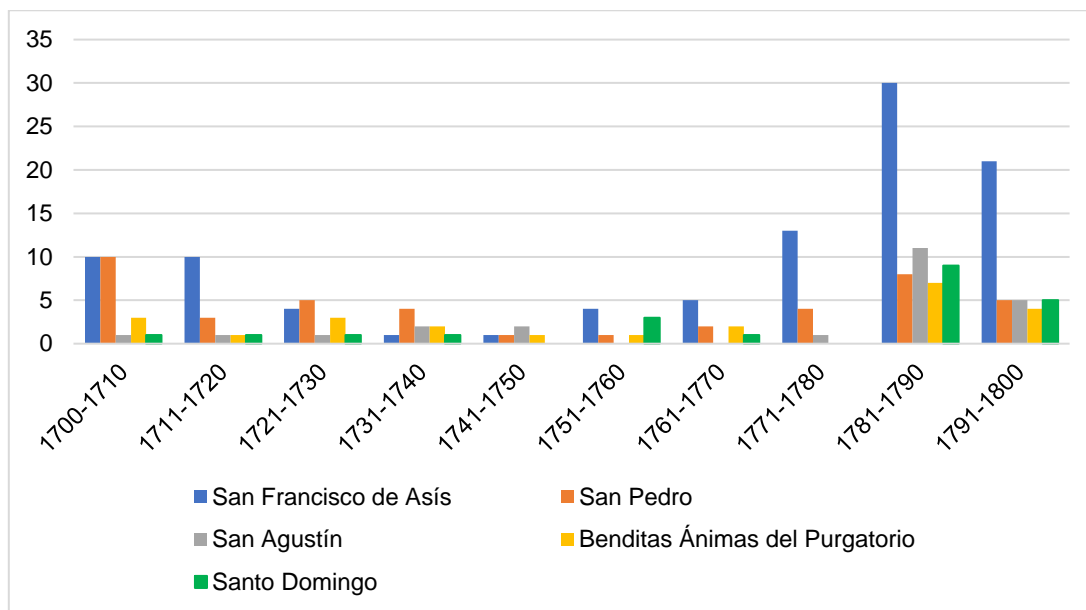
Gráfica 11. Devociones más populares en los testamentos de Pamplona, siglo XVIII



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

En el gráfico N°12, se observa cómo evolucionó la popularidad de las principales devociones de Pamplona a lo largo de las décadas del siglo XVIII. En primer lugar, destaca que la mayoría de las menciones se realizaron entre 1771 y 1800, predominando la devoción a San Francisco de Asís, San Pedro y San Agustín. En segundo lugar, es perceptible que desde 1721 hasta 1770 se mencionan menos devociones, abarcando la mayor parte del periodo analizado. Finalmente, se evidencia el aumento de popularidad de la devoción a Santo Domingo y las Ánimas Benditas del Purgatorio en las dos últimas décadas del siglo XVIII.

Gráfica 12. Devociones más populares de Pamplona por décadas, siglo XVIII



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

El análisis de los testamentos revela una marcada popularidad de las devociones promovidas por las órdenes religiosas en Pamplona. Como se detalló en el tercer capítulo de este estudio, las órdenes religiosas desempeñaron un papel fundamental en la formación del sistema devocional de la ciudad. Según Antonio Rubial, es evidente que cada orden promovía sus propios santos e imágenes como parte de su propaganda y predicación. Además, señala que al fomentar estas devociones, buscaban generar un sentido de pertenencia entre el convento y la población. "Si la gente acudía allí, seguramente se encariñaría con él, estableciendo una relación lo suficientemente sólida como para generar donaciones y apoyo para el sustento de la comunidad conventual"⁴⁷¹.

El cuadro N°20 muestra que los testadores mencionaron veinte advocaciones difundidas por las órdenes religiosas presentes en Pamplona. En primer lugar, destaca la notable popularidad de las imágenes franciscanas, en especial la devoción a San Francisco de Asís, San Antonio de Padua y Nuestra Señora de la Limpia Concepción. En segundo

⁴⁷¹ RUBIAL. El cristianismo en Nueva España. Óp. cit. p.89.

lugar, se observa la arraigada presencia de devociones dominicanas, principalmente en el culto a la Virgen del Rosario y su advocación de Nuestra Señora de Chiquinquirá. En tercer lugar, resaltan las devociones agustinas centradas en San Agustín y San Nicolás de Tolentino, vinculadas a la salvación del alma. En cuarto lugar, figuran las devociones promovidas por los jesuitas, entre las que se incluyen Nuestra Señora de la Limpia Concepción, el Sagrado Corazón de Jesús y varios santos. Por último, se encuentran las devociones fomentadas por los hospitalarios de San Juan de Dios, quienes difundieron la devoción a su santo fundador.

Cuadro 20. Advocaciones religiosas difundidas por las órdenes religiosas en Pamplona, siglo XVIII.

Orden Religiosa	Pamplona	
	#	Advocaciones
Franciscanos	5	-San Francisco de Asís -San Antonio de Padua -Nuestra Señora de la Limpia Concepción -San Pedro de Alcántara Santa Rosa de Viterbo
Dominicos	5	-Santo Domingo -Nuestra Señora del Rosario -Nuestra Señora de Chiquinquirá -Santa Rosa de Lima -San Vicente Ferrer
Agustinos	4	-San Agustín -San Nicolás de Tolentino -Santa Rita de Casia Nuestra Señora de Gracia
Jesuitas	5	-Nuestra Señora de la Limpia Concepción -San Francisco Javier -Sagrado Corazón de Jesús -San Francisco de Borja -San Ignacio de Loyola
Hospitalarios San Juan de Dios	1	-San Juan de Dios

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800.

El gráfico N°11, además, resalta la influencia de las cofradías, hermandades y terceras órdenes en la difusión de devociones en Pamplona. Se observa que la popularidad de devociones como las de San Francisco de Asís, Santo Domingo, San José, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de los Dolores y Nuestra Señora de Chiquinquirá tuvo su origen en la promoción de estas cofradías, que estaban establecidas en los templos de las órdenes religiosas de la ciudad. Además, se identifican devociones promovidas por las cofradías del clero secular, como la del Santísimo Sacramento, las Ánimas Benditas del Purgatorio, Nuestra Señora de las Nieves, el Cristo del Humilladero y San Pedro. Es importante destacar la devoción a San Pedro, promocionada por la hermandad conformada por sacerdotes y miembros de la élite pamplonesa, como se detalló en el tercer capítulo de este trabajo.

Por otro lado, se observa que el culto mariano desempeñó un papel crucial en la vida de los habitantes de Pamplona. Similar a lo observado en otras regiones de América, la figura de María fue recibida como una "conquistadora" que, a través de intervenciones milagrosas, simbolizó el respaldo divino a las empresas conquistadoras de los españoles⁴⁷². Además, la representación de la Virgen en diversas advocaciones locales fue fundamental para la cristianización de los indígenas, sirviendo como mediadora principal entre los devotos y Dios⁴⁷³. Así, por ejemplo, vemos que en Pamplona durante el siglo XVIII fueron populares las imágenes de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Limpia Concepción, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora de Chiquinquirá, Nuestra Señora de las Angustias y Nuestra Señora de las Nieves.

Entre las advocaciones mencionadas destaca la de Nuestra Señora de las Nieves figura N°4 por haber sido reconocida como patrona desde la fundación de la ciudad, no en vano ocupó el primer lugar del culto construido en Pamplona. La imagen venerada por los pamploneses posiblemente era una representación del modelo pictórico asociado a la

⁴⁷² SCHENONE, Héctor. Iconografía del arte colonial. Santa María. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008. p.273.

⁴⁷³ BORJA. Los ingenios del pincel. Óp. cit. p.467. LORETO. Los conventos femeninos. Óp. cit. p. 255.

construcción de la basílica romana de Santa María la Mayor⁴⁷⁴. La leyenda narra “el sueño de un matrimonio romano al que María se le apareció al mismo tiempo que al papa Liberio pidiendo que levantaran una iglesia en su honor sobre el monte Esquilino. La nieve caía durante la noche y en el tórrido verano de Roma indicaría el lugar elegido por la Virgen”⁴⁷⁵.

Figura 4. Nuestra Señora de las Nieves



Fuente: Fotografía Museo Arquidiocesano de Pamplona (Norte de Santander). ACOSTA MOHALEM, José de Jesús. Pamplona mi ciudad y sus templos. Pamplona: Arquidiócesis de Pamplona, Norte de Santander, Colombia. 2000

⁴⁷⁴ De acuerdo con Schenone existen otras vírgenes con el título “de las Nieves” que se relacionan con el color blanco. Las otras son imágenes patronales con leyendas locales, por ejemplo, la ubicada en Bogotá (Colombia).

⁴⁷⁵ SCHENONE, Iconografía, Óp. cit., p.455.

Otra de las devociones marianas más importantes de Pamplona en el siglo XVIII fue Nuestra Señora de las Angustias de Labateca (figura N°5). Esta imagen se relaciona con “la formación, consolidación y/o interpretación de las devociones y advocaciones de la virgen en las diferentes regiones colonizadas”⁴⁷⁶. Borja señala que,

estas formas de acercamiento a su imagen pertenecían inicialmente a la cultura europea, sin que necesariamente en su culto existiera una intervención teológica, dogmática o de la tradición de la Iglesia. Sin embargo, el mismo proceso histórico permitió la posibilidad de su reinterpretación en los diversos espacios coloniales, dentro de los cánones del dogma e incluso de la iconografía. Esta perspectiva dio paso a la formación de creencias, devociones y apariciones milagrosas de la Virgen en la América colonial, con los rasgos culturales propios de esas sociedades⁴⁷⁷.

Figura 5. Nuestra Señora de las Angustias de Labateca



Fuente: IMÁGENES Y ESPEJISMOS. Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII: “Antes que falten los mayores de edad...”. [Consulta: 7 mayo de 2023].

Desde el punto de vista iconográfico, la representación de la Virgen de las Angustias de Labateca guarda similitudes con las imágenes asociadas a la devoción de los Siete Dolores de María, una práctica que surge a finales de la Edad Media y guarda una

⁴⁷⁶ BORJA. Los ingenios del pincel. Óp. cit. p.474.

⁴⁷⁷ Ibid. p.474.

estrecha relación con los episodios de la Pasión de Cristo⁴⁷⁸. En resumen, mientras existe un ciclo que destaca la Pasión de Cristo, también hay otro que venera y enaltece los momentos en que María experimentó una "Pasión" paralela⁴⁷⁹.

El origen de la devoción a la imagen de la virgen en la provincia de Pamplona proviene de su carácter milagroso. Según la leyenda, algunos indígenas del partido de Bochagá encontraron un lienzo y al ser una "cosa exquisita" para ellos, lo guardaron para mostrárselo al padre Francisco de Alba O.P -cura doctrinero de Santo domingo-. Luego de los ejercicios de la enseñanza de la doctrina cristiana, Francisco y María, indígenas casados, entregaron al religioso el tosco lienzo "como preciosa dádiva". El religioso se alegró, porque creía que aquel tosco lienzo "había de ocultar algún especial favor de la mano de Dios para su recién convertido pueblo". Por lo tanto, mandó elaborar un bastidor de cañas y lo extendió en un lugar levantado, "como anheló...que se descubriese ya la omnipotencia divina algún milagro de su misericordia para continuar en la fe aquella nueva gente que se apartaba del gentilicio". Pasados los días el cura regresó al pueblo de Bochagá "en donde estaba amaneciendo el más hermoso día, se fue derecho a registrar el lienzo y encontró unas nuevas sombras que sin duda ya mostraban ser los primeros dibujos del pincel divino". Este acontecimiento generó fervor entre los indígenas, quienes se alentaron en la esperanza de recibir consuelo para todas sus necesidades, "cuando menos pensaron, ya todos veían a la Dolorocísima, a la que alumbraban con pobres lámparas y frecuentaban ya las visitas..."⁴⁸⁰.

Por lo tanto, Nuestra Señora de las Angustias de Labateca se convirtió en un motivo clave para congregar a los indígenas dispersos en el núcleo urbano del pueblo de indios de

⁴⁷⁸ Los Dolores de la Virgen se refieren a siete sucesos bíblicos narrados o intuidos, los que progresivamente se asociaron con los sufrimientos de su Hijo y quedaron reglamentados de la siguiente manera: 1) la profecía de Simeón; 2) la huida de la Virgen a Egipto junto con José y el Niño; 3) la pérdida del Niño en Jerusalén y la búsqueda ansiosa de María y de José; 4) el encuentro en la calle de la amargura; 5) la agonía y muerte de Jesús en el Calvario; 6) el descendimiento de la cruz; 7) la sepultura de Jesús. SCHENONE, Iconografía. Óp. cit. pp.208-209.

⁴⁷⁹ Ibid. p. 211.

⁴⁸⁰ Se tomaron extractos de la leyenda. GAMBOA MENDOZA, Jorge Augusto. "Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII: 'Antes que falten los mayores en edad...'" *Boletín de Antropología*, 2018, vol.33, nro. 56. p.149.

Labateca, facilitando así la labor de los curas doctrineros⁴⁸¹. Además, este caso evidencia la apropiación en Pamplona de devociones procedentes de otros pueblos pertenecientes a su jurisdicción, como se observa en los testamentos analizados, donde habitantes de la ciudad legaban bienes e impulsaban el culto a esta virgen. De esta manera, Nuestra Señora de las Angustias de Labateca se posicionó como una de las devociones más populares entre los diversos grupos sociales que residieron en Labateca y la provincia de Pamplona a lo largo del siglo XVIII.

A la par de las devociones marianas, las imágenes de Cristo también ocuparon un papel fundamental en la devoción de los testadores de Pamplona en el siglo XVIII. Retomando a Borja, “la pintura cristológica acomete el centro neurálgico de la tradición cristiana, el eje de la cristiandad: la muerte y resurrección de Cristo”⁴⁸². Durante la Contrarreforma, el Barroco incentivó la mirada de un cristianismo marcado por la muerte y el sufrimiento, destacando el culto a la imagen del Cristo muerto y crucificado. De esta manera, el Barroco centró sus energías en explorar la pasión crucifixión y muerte de Cristo, permitiendo que el desarrollo visual de la imagen de Cristo tuviera muchas formas de representarlo. El estudio de Borja indica que en la pintura cristológica de la América colonial existieron tres grandes tópicos: la Pasión, la vida pública y las imágenes devocionales, siendo el primero el más destacado. En ese contexto, algunas devociones cristológicas fueron importadas desde España y otras surgieron o reinterpretaron en algunas regiones de América. Borja, sostiene que la crucifixión, junto con la flagelación y el ecce homo, fue el sector iconográfico que contó con la mayor cantidad de imágenes advocativas y de importancia devocional⁴⁸³.

En efecto, en Pamplona predominó la devoción a las imágenes de la pasión y la crucifixión. Entre las imágenes relacionadas con la pasión, destacan las advocaciones de Jesús Nazareno, el Señor de la Humildad, el Ecce Homo y el Señor Caído. Por otro lado, en cuanto a la crucifixión, sobresale la devoción a Cristo crucificado, el Señor del Tajamar

⁴⁸¹ FERREIRA ESPARZA. Carmen Adriana. La doble cara de la cofradía colonial. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 2001, vol. 6, nro. 1. p.361.

⁴⁸² BORJA. Los ingenios del pincel. Óp. cit. p.189.

⁴⁸³ Ibid. p.219.

y el Cristo del Humilladero, siendo esta última la de mayor importancia devocional entre los habitantes de Pamplona. Inicialmente, la devoción al Señor del Humilladero se vinculó con la fundación de Pamplona en 1549 y la labor del primer cura-vicario de la ciudad, Alonso de Velasco. Bajo su orientación, entre 1549 y 1553, se estableció la cofradía de la Veracruz y Señor Crucificado del Humilladero. Posteriormente, algunos cofrades adquirieron un terreno en las afueras de la ciudad, en el camino hacia el pueblo de indios de Chopo, donde construyeron la Ermita del Señor del Humilladero (figura N°6)⁴⁸⁴.

Figura 6. Ermita del Cristo del Humilladero. Pamplona, Norte de Santander, Colombia.



Fuente: Fotografías tomadas por el autor.

Sobre la imagen del Cristo del Humilladero (figura N°7), no existen registros documentales que permitan establecer su lugar de origen, autor y fecha de elaboración, aunque es posible que se trate de una imagen traída de España a principios del siglo XVI.

⁴⁸⁴ PABÓN. Óp. cit. pp.18-22.

Ante el desconocimiento de su procedencia, los pamploneses han creado algunas leyendas en torno a su origen. La primera sugiere que el Cristo fue traído de Quito desarmado, y que nadie pudo reunir los fragmentos. Se presentaron tres desconocidos pidiendo ser encerrados y recibir alimentos por la ventana, pero desaparecieron dejando la obra completa. La segunda leyenda menciona que en Pamplona llegaría una imagen de la Virgen del Carmen y un Cristo para Salazar. Los arrieros descargaron los bultos en el potrero actual de la capilla, pero al cargar las bestias cometieron un error y se llevaron la Virgen. La última historia cuenta que el Cristo iba destinado a Mérida, pero al llegar a Pamplona, se hizo milagrosamente pesado, tan pesado que no pudieron levantarlo⁴⁸⁵.

Figura 7. Cristo del Humilladero



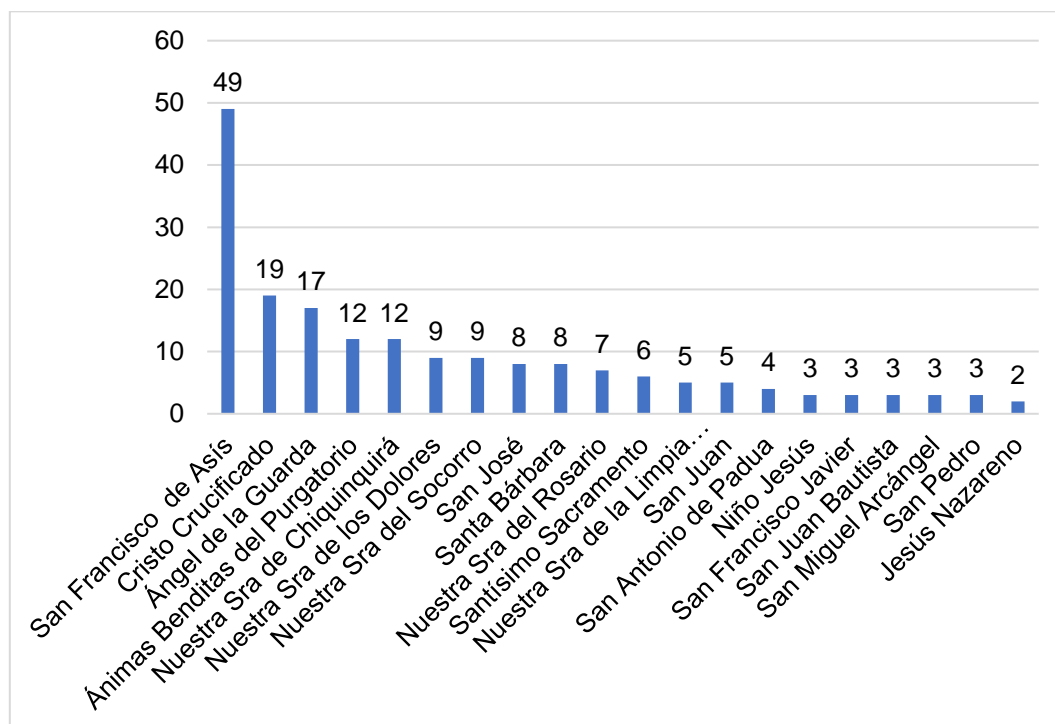
Fuente: Fotografía tomada por el autor.

⁴⁸⁵ SIN AUTOR. El Señor del Humilladero. En: Pamplona, Órgano del centro de Historia de Pamplona, 1949, nro. 5. p. 105.

Cualquiera que sea su origen, la devoción al Señor del Humilladero se consolidó a lo largo del siglo XVII como una de las más populares de Pamplona. Para el siglo XVIII, la imagen del Humilladero era objeto de culto con una historia y feligresía establecidas, que seguía recibiendo las mismas prácticas piadosas gracias al auspicio de su cofradía, la cual estuvo integrada por diversos grupos sociales de la sociedad pamplonesa. Esto se refleja en las menciones y donaciones realizadas por los testadores de Pamplona durante el siglo XVIII. Tal es su importancia que esta devoción forma parte integral de la identidad religiosa actual de Pamplona.

4.4.2 Las devociones del Socorro. En el sistema devocional de los testadores del Socorro, se evidencia una diversidad de devociones que gozaron de gran popularidad durante el siglo XVIII. De acuerdo con el gráfico N° 13, San Francisco de Asís fue el santo más destacado, seguido por las devociones al Cristo crucificado, el Ángel de la Guarda, las Ánimas Benditas del Purgatorio y Nuestra Señora de Chiquinquirá.

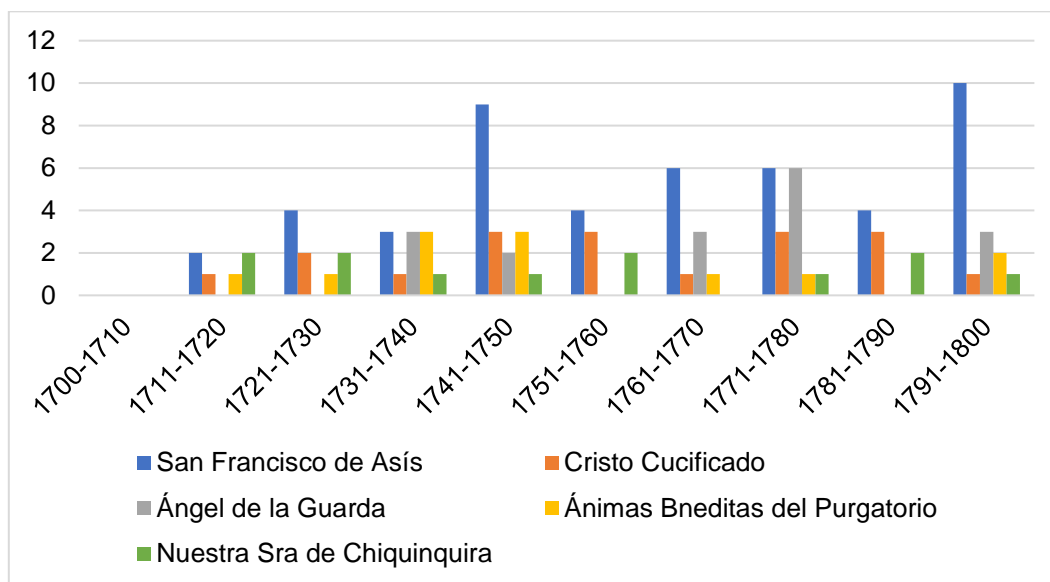
Gráfica 13. Devociones más populares en el Socorro, 1701-1799



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

En la gráfica N°14, que ilustra la variación temporal por décadas de la popularidad de las devociones mencionadas en los testamentos del siglo XVIII, se observa una ausencia de advocaciones entre 1700 y 1710 según la fuente consultada. A pesar de esta limitación, los datos recopilados indican que la devoción a San Francisco de Asís fue predominante, especialmente en los periodos de 1741-1750 y 1791-1800. Asimismo, se destaca una notable devoción al Ángel de la Guarda, con una significativa presencia en las décadas del 60, 70 y 90.

Gráfica 14. Devociones más populares por décadas en el socorro, siglo XVIII



Fuente: elaboración propia, con base en: Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

El análisis realizado permite establecer que la evolución de la devoción a imágenes religiosas en el Socorro durante el siglo XVIII también está relacionada con el papel de las cofradías, principalmente aquellas vinculadas al clero secular. Entre estas encontramos las devociones de las Ánimas Benditas del Purgatorio, el Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Socorro y San José. Por otro lado, destacan las devociones de Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de Chiquinquirá, las cuales contaron con cofradías establecidas en los templos del Socorro, influenciadas por religiosos pertenecientes a la orden de Santo Domingo (véase gráfica N°13).

Otro aspecto destacado es la preferencia por las devociones transmitidas por las órdenes religiosas, a pesar de la ausencia de conventos en la población del Socorro (cuadro N°21). No obstante, tenemos evidencias de que al Socorro visitaron, en repetidas ocasiones, frailes de las órdenes franciscana, dominicana, agustina y jesuita - especialmente- con el propósito de difundir sus devociones particulares. En el caso de la primera orden, se enfocaron en San Francisco de Asís, San Antonio de Padua y la

Inmaculada Concepción, principalmente. Respecto a la segunda orden, se centraron en la Virgen del Rosario, Nuestra Señora de Chiquinquirá, Santo Domingo, Santa Rosa de Lima y San Vicente Ferrer. En cuanto a la tercera orden, promovieron devociones a San Agustín, San Nicolás de Tolentino y Santa Rita de Casia. La presencia de devociones como el Ángel de la Guarda, las Ánimas del Purgatorio y de Cristo puede deberse a la influencia jesuítica.

Cuadro 21. Órdenes religiosas y advocaciones en el Socorro, siglo XVIII.

Orden Religiosa	Socorro	
	#	Advocaciones
Franciscanos	4	-San Francisco de Asís. -Nuestra Señora de la Limpia Concepción. -San Antonio de Padua. -Santa Rosa de Viterbo.
Dominicos	5	-Santo Domingo. -Nuestra Señora del Rosario. -Nuestra Señora de Chiquinquirá. -Santa Rosa de Lima. -San Vicente Ferrer.
Agustinos	3	-San Agustín. -San Nicolas de Tolentino. -Santa Rita de Casia.
Jesuitas	3	-Nuestra Señora de la Limpia Concepción. -San Francisco Javier. -San Ignacio de Loyola

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

De manera similar al caso de Pamplona, se puede observar que en el Socorro también predominó la devoción hacia las advocaciones marianas. El gráfico N°13 muestra que los testadores socorranos tuvieron una devoción especial por las imágenes de Nuestra Señora de Chiquinquirá, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora del Socorro, Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de la Limpia Concepción. Entre estas imágenes destaca la devoción a Nuestra Señora del Socorro y a la Virgen de

Chiquinquirá, las cuales fueron fundamentales en la configuración de la *religiosidad local* del Socorro durante el siglo XVIII, esto por su carácter milagroso.

La devoción y el culto a Nuestra Señora del Socorro están vinculados a la fundación y patronato de la parroquia que lleva su mismo nombre. Según Schenone, la advocación del Socorro se origina en una narración legendaria que involucra al diablo raptando a un infante. De acuerdo con esta leyenda, “un matrimonio había prometido vivir en castidad, pero en la víspera del día de Pascua, la esposa cedió a los requerimientos de su marido y concibió a un niño. Despechada, ofreció a su hijo al diablo, que un día se presentó a reclamarlo. El amor maternal hizo lo suyo y la pobre mujer recurrió a la Virgen, que se presentó con un garrote o un palo y puso al diablo en fuga”⁴⁸⁶.

Por ese motivo la virgen del Socorro es representada iconográficamente con un garrote, un cetro, una cadena o una lanza, con la cual defiende a un niño del ataque de un dragón demoniaco⁴⁸⁷. En relación a la imagen que ha sido venerada en el Socorro desde el siglo XVII (figura N°8): “la Virgen empuña con su diestra la vara que va oculta bajo la obra de orfebrería de un cetro real que la encubre, del cual cuelga una cadenilla que sujeta el cuello del demonio; el niño es sustituido por una niña que alarga sus brazos hacia el manto de la Virgen quien lleva el Niño Jesús; debajo de éste aparece una mujer, de medio cuerpo, en actitud suplicante”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ SCHENONE. Iconografía, Óp. cit. p.519.

⁴⁸⁷ Ibid. p.519.

⁴⁸⁸ GARCÍA. Señora del mazo. Óp. cit. p.41.

Figura 8. Nuestra señora del Socorro



Fuente: GARCÍA ORTIZ, Jaime. Señora del Mazo y soberana de Socorro. Bogotá: Editextos, 1970. p. 15.

El culto a la imagen tiene su origen a partir de dos leyendas locales ocurridas a mediados del siglo XVII. La primera sucedió en el vecino sitio del Terán, donde una niña habría sido rescatada por la Virgen, como representa la imagen venerada por los socorranos. La segunda leyenda narra que “el 16 de junio de 1562, habiendo sido los españoles asaltados por los indios de Chanchón, ellos acuden a la Virgen, quien, por medio de un fuerte aguacero dispersa a los atacantes a quienes, apareciéndose, les habría ordenado retirarse”⁴⁸⁹. Ambas leyendas se han conectado con la fundación de la parroquia del Socorro, lugar donde se estableció el culto a la imagen. Sin duda, esto ejemplifica los

⁴⁸⁹ Ibid., p.24.

estrechos vínculos que las imágenes religiosas tienen con la región, la población, las creencias y las necesidades de una sociedad en particular⁴⁹⁰.

El caso de la imagen de Nuestra Señora del Socorro es representativo porque ilustra las tensiones sociales que existieron entre los indígenas y los vecinos blancos y mestizos agregados al pueblo de indios de Chanchón⁴⁹¹. En 1683, el vecindario blanco y mestizo solicitó al arzobispo su separación del curato del pueblo de indios de Chanchón; sin embargo, cuando la feligresía de la nueva parroquia de Nuestra Señora del Socorro “intentó llevarse de la capilla de Chanchón la imagen de dicha advocación, que un vecino blanco (Juan López de Paredes) había traído de Santafé, los indios y su cura se opusieron”⁴⁹². Agotados los recursos jurídicos y con las esperanzas frustradas, los vecinos de la parroquia procedieron a las vías de hecho raptando la imagen en la noche del 9 de agosto de 1686. De acuerdo con una de las cartas, en la capilla aparecieron treinta y siete mujeres armadas y dejando más de cincuenta hombres en emboscada, llegaron a la santa iglesia a robar la imagen. Tal escándalo ayudó al cura doctrinero de Chanchón, Gaspar de Herrera Sotomayor, a recuperar la imagen de la virgen que fue regresada a la capilla en procesión. Años más tarde, se debió producir algún acuerdo entre los indígenas y los vecinos de la parroquia, “pues cuando el pueblo de Chanchón se suprimió en 1751 ya la imagen de la Virgen estaba en la iglesia del Socorro y los indios sólo llevaron al pueblo de Guane la imagen de Santa Lucía y otros ornamentos”⁴⁹³.

La otra advocación mariana que desempeñó un papel importante en la *religiosidad local* del Socorro durante el siglo XVIII fue Nuestra Señora de Chiquinquirá, cuya imagen es una interpretación neogranadina de la Virgen del Rosario. La devoción a la Virgen del Rosario está vinculada a la Orden de Predicadores, y su origen se ubica en la aparición de la Virgen a Santo Domingo de Guzmán en 1208, con el fin de enseñar el rezo del

⁴⁹⁰ BORJA, Los ingenios del pincel, Óp. cit., p.504.

⁴⁹¹ El pueblo de indios de Chanchón congregó a los indígenas de las encomiendas a cargo del capitán Diego Franco de Velasco y fue dotado con tierras de cultivo para 88 tributarios y 251 personas en los márgenes orientales del río Suarez. El pueblo fue suprimido el 20 de junio de 1751 y los indígenas sobrevivientes se trasladaron al pueblo de Guane. MARTÍNEZ y GUERRERO, Óp. cit., p.27.

⁴⁹² Ibid., p.30.

⁴⁹³ Ibid., p.30.

rosario. A partir de ese momento, se difundió el rezo y culto del rosario, que es una de las formas de oración más importantes del catolicismo⁴⁹⁴.

Según Jaime Borja, en el contexto de la Reforma católica, el rosario sirvió para difundir los misterios del cristianismo, constituyéndose en un elemento clave en la evangelización del Nuevo Mundo, especialmente con la llegada de las órdenes mendicantes desde el siglo XVI, que propagaron la devoción a la Virgen del Rosario⁴⁹⁵. Como resultado de ello, surgieron diversas devociones y advocaciones del Rosario que aparecieron en América, como la Virgen de Chiquinquirá en la Nueva Granada.

Ahora bien, Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá⁴⁹⁶ fue la segunda devoción nacida en las Indias, la cual se convirtió en una pieza clave en la difusión del culto mariano en la Nueva Granada. Esta imagen representa a la Virgen del Rosario junto a San Antonio de Padua y San Andrés. Según su hagiografía, la pintura de la Virgen fue realizada en Tunja por Alfonso Narváez en 1555 por encargo del encomendero Antonio de Santana, quien la colocó en la capilla de su hacienda en Suta. Sin embargo, con el paso del tiempo, el lienzo se dañó. Tras la muerte de Santana, su viuda llevó la pintura a Chiquinquirá y la ubicó en un oratorio con techo de paja y sin puertas, lo que contribuyó a su deterioro. Hacia 1585, María Ramos, cuñada de Santana, decidió reparar la capilla. Un día, mientras salía del oratorio, una india llamada Isabel le señaló la transformación operada en la imagen, que se había renovado recuperando la brillantez primitiva de los colores.⁴⁹⁷

Este acontecimiento captó la atención de los habitantes locales y atrajo a numerosas personas de las regiones circundantes. En poco tiempo, su culto se expandió por todo el Nuevo Reino de Granada, convirtiéndose en la imagen mariana más copiada del reino. Esas reproducciones contribuyeron a “desfocalizar el culto del santuario que albergaba la imagen prototípica a otras regiones”⁴⁹⁸. Por consiguiente, resulta difícil “encontrar

⁴⁹⁴ BORJA. Los ingenios del pincel. Óp. cit. p.479.

⁴⁹⁵ Ibid. P. 479

⁴⁹⁶ Sobre la devoción destacan algunos trabajos que han estudiado el valor histórico y simbólico de la imagen de la Virgen de Chiquinquirá abordando las dinámicas de cohesión social y apropiación cultural en torno a ella. véase: VENCES, Magdalena. SHEARS. Miracles and Memory.

⁴⁹⁷ SCHENONE, Iconografía. Óp. cit. p.367.

⁴⁹⁸ ACOSTA. Milagrosas imágenes marianas. Óp. cit. p.406.

alguna iglesia colombiana, principalmente del periodo colonial, que no exponga en alguno de sus retablos o muros una copia de la imagen de Chiquinquirá”⁴⁹⁹.

El Socorro no escapa a este fenómeno, ya que la patrona de la Nueva Granada también fue una de las devociones más apreciadas, siendo mencionada por 12 testadores. El punto culminante de su popularidad se ubica a finales del siglo XVIII, cuando un grupo de vecinos de la villa del Socorro buscó establecer una parroquia bajo su advocación en el templo que se completó aproximadamente en 1781. Como se detalló en el tercer capítulo de este trabajo, el 29 de mayo de 1799, los residentes del barrio de Chiquinquirá y sus alrededores solicitaron la erección y fundación de la parroquia con un cura propio para administrar los sacramentos y predicar el evangelio (figura N°9). En el mismo expediente, los solicitantes establecieron la manera de rendirle culto mediante la organización de su fiesta anual, la cual debía llevarse a cabo con toda "pompa" el 5 de agosto para no interferir con la festividad del Rosario que se celebraba el primero de octubre en la iglesia mayor ⁵⁰⁰. De esta manera, se consolidó la devoción a la Virgen de Chiquinquirá en el Socorro, una devoción que perdura hasta el día de hoy y tiene un significado especial para los creyentes socorranos.

⁴⁹⁹ Ibid., p.400.

⁵⁰⁰ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1796- 1799, fs.105-06. Escritura de las constituciones a que se han obligado los pretendientes de la nueva erección de Parroquia en nuestra villa en el barrio de la plazuela. ff. 105-106

Figura 9. Virgen de Chiquinquirá



Fuente: Sitios Históricos del Socorro Santander. [Sitio web]. Iglesia Nuestra Señora de la Chiquinquirá. [Consulta: 12 de septiembre 2023]. Disponible en: <http://turismuis.blogspot.com/p/ecoturismo.html>

4.4.3 Devociones compartidas: Las semejanzas del sistema devocional pamplonés y socorrano durante el siglo XVIII. Después presentar las particularidades del sistema devocional de cada una de las poblaciones, es relevante exponer los puntos de encuentro entre la devoción de Pamplona y el Socorro, tal como se refleja en los testamentos del siglo XVIII. Estos puntos de encuentro se centran en la popularidad del culto a los santos, a los ángeles y a algunos temas dogmáticos. En ese sentido, los testamentos analizados

muestran la devoción hacia los santos, que constituye el grupo mayoritario de devociones mencionadas por los testadores. Como se ha señalado, este conjunto de santos es heterogéneo, respondiendo a las necesidades religiosas y culturales de cada región (véase anexos B y C). En palabras de Borja, “mientras en una región existe devoción a determinados mártires, el objeto de culto en el vecindario puede ser un apóstol o una santa de la iglesia primitiva”⁵⁰¹. Sin embargo, en los contextos estudiados, algunos santos gozaron de la misma popularidad en ambas poblaciones a lo largo del siglo XVIII.

En esencia, la devoción a San Francisco de Asís fue popular en ambas poblaciones, siendo mencionado por 101 testadores de Pamplona y 49 testadores del Socorro. Estas cifras están relacionadas con el trabajo de Jaime Humberto Borja sobre la pintura en la América colonial, donde San Francisco de Asís es el santo más representado⁵⁰². En este sentido, surge la pregunta: ¿Por qué fue tan popular el santo de Asís? Principalmente, se explica por la difusión de la devoción por parte de los franciscanos, una de las primeras órdenes en establecerse en la Nueva Granada, quienes propagaron las imágenes de su fundador y promulgaron su espiritualidad basada en la humildad⁵⁰³.

En la literatura devocional compuesta en su honor, encontramos diversas razones que explican la fuerte devoción de los fieles hacia San Francisco de Asís. En primer lugar, se le consideraba "la imagen viva de Cristo" al ser el primer santo en recibir los estigmas de Cristo, recordando a los fieles la Redención concedida por Cristo. Por ende, los devotos creían que al dirigir sus peticiones a través de él, estas llegarían con mayor efectividad a Dios. En segundo lugar, su papel como modelo de "santa pobreza" y su ejemplo en la penitencia y la mortificación atraían a aquellos que buscaban eliminar pasiones y conveniencias temporales para acercarse a Dios, ganándose así el derecho a las riquezas celestiales. La tercera razón reside en su estrecha relación con la buena muerte

⁵⁰¹BORJA. Los ingenios del pincel, Óp. cit. p.273.

⁵⁰² De acuerdo con el cuadro comparativo elaborado por Borja los santos más representados en la América Colonial fueron: Francisco de Asís (14.1%), Teresa de Jesús (10.2%), Agustín de Hipona (9.9%), Rosa de Lima (8%) e Ignacio de Loyola (6.9%) véase: Ibid. p. 299.

⁵⁰³ Bajo esta misma premisa encontramos que en las regiones estudiadas también fue notoria la devoción a San Antonio de Padua quien fue nombrado por 15 testadores de Pamplona y 4 testadores del Socorro. Otra posible explicación de la expansión de su culto en la Nueva Granada radica en su representación en la imagen de la Virgen de Chiquinquirá.

y la salvación del alma, siendo considerado como el intercesor más eficaz para sacar almas del Purgatorio. Por último, San Francisco de Asís recibió varios apelativos, como clarín sonoro del Evangelio, consuelo de los afligidos, patriarca de los pobres, patrón de las viudas, defensor de los huérfanos, ángel y serafín⁵⁰⁴. En resumen, la devoción a San Francisco ofrecía a sus seguidores un vínculo de seguridad al proporcionar un nivel más fuerte y directo de mediación con el cielo⁵⁰⁵.

Otro de los santos más célebres es San José, mencionado por 18 testadores en la ciudad de Pamplona y por 8 testadores en el Socorro. Su devoción se expande a partir del siglo XVI, gracias a la obra de Santa Teresa de Jesús, y para el siglo XVIII su culto ya estaba ampliamente difundido. Esta devoción se fortaleció mediante las cofradías dedicadas en su honor, presentes en la iglesia del convento de Santa Clara en Pamplona y en la iglesia parroquial del Socorro. La relevancia de San José radica en su representación como intercesor de la buena muerte y en su papel como esposo de María y padre putativo de Jesús⁵⁰⁶.

Los santos y santas mártires también ocuparon un lugar especial en la devoción pamplonesa y socorrana del siglo XVIII. En el cristianismo, se considera mártir a aquellos que padecieron la muerte en defensa de la fe o por negarse a abjurarla, siendo el martirio un acto que representaba el testimonio máximo de fe al entregar la vida en nombre de Cristo, emulando su sacrificio en la cruz⁵⁰⁷. Desde el siglo II, con un renovado impulso después del Concilio de Trento, la Iglesia celebra a aquellos miembros que murieron

⁵⁰⁴ ANÓNIMO. Novena al llagado serafín, y Portento de Humildad Nro. Seráfico Padre San Francisco de Asís. Para alcanzar por su piadosa intercesión las gracias y favores de Dios. Puebla: Reimpresa en la Oficina de Don Pedro de la Rosa, 1792.

⁵⁰⁵ ABADÍA. De cómo salvar el alma. Óp. cit. p.101.

⁵⁰⁶ RUBIAL, El cristianismo. Óp. cit., p.171; ZULETA GÓMEZ, Darío. A buena vida buena muerte: prácticas de la congregación de la buena muerte en Bogotá (1884-1911). Tesis de maestría. Pontificia Universidad Javeriana., 2017.

⁵⁰⁷ BÁEZ, Monserrat. "Del cuerpo violentado al cuerpo glorificado: la imagen del mártir como exemplum maius. La función de las imágenes en el catolicismo novohispano". En: VON WOBESER Gisela, AGUILAR Carolina, MERLO Jorge (coords.). La función de las imágenes en el catolicismo novohispano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018. p.189.

siguiendo el modelo de su fundador, considerándolos sujetos santos, cercanos y bendecidos por Dios, y convirtiéndolos en mediadores entre la divinidad y los hombres⁵⁰⁸.

Dentro de este grupo de santos y santas mártires, destaca Santa Bárbara. Más allá de representar un modelo de castidad, para los fieles esta santa era la patrona de los afligidos y la protectora ante las tempestades, terremotos y muertes repentinas. Además, los devotos pedían su intercesión en la última agonía convirtiéndose, también, en una mediadora de la buena muerte. Estos elementos explican en buena medida porque Santa Bárbara fue tan popular durante el siglo XVIII en Pamplona y el Socorro, donde los devotos la invocaron en sus testamentos y otros financiaron la construcción de capillas en su honor.

Junto al culto a los santos, la devoción a los ángeles también ocupó un lugar relevante en la creencia de los fieles. Heredados de la cultura judía, los ángeles se introducen en la tradición de la iglesia cristiana primitiva que los consideraba como espíritus supraterrrestres, los cuales tenían la misión de ser servidores de Dios o del demonio. Siglos más tarde, la teología en torno a estos seres celestiales desarrolla otro discurso en el cual cumplen la función de protectores y mediadores. Jaime Borja señala que existen tres coros angélicos aceptados por la Iglesia: “el primero, que acompaña la divinidad, está compuesto por serafines, querubines y tronos; el segundo coro, por las dominaciones, virtudes y potestades; y el tercer coro son las jerarquías inferiores que tienen contacto con los hombres, los principados, arcángeles y ángeles”⁵⁰⁹. A partir del tercer coro surgen distintas devociones que, en el contexto de la Contrarreforma, recibieron un mayor impulso de la mano de los jesuitas y franciscanos, quienes desde el siglo XVII propagaron la devoción a los arcángeles (Miguel, Gabriel y Rafael) y al Ángel de la Guarda.

Durante el siglo XVIII, en las dos regiones estudiadas, destacó el culto a las devociones del Ángel de la Guarda y al Arcángel San Miguel. La primera, difundida por los jesuitas, se asoció con la protección ante los peligros y las tentaciones, a su compañía con las

⁵⁰⁸ Ibid. p. 284.

⁵⁰⁹ Ibid. p.136.

almas del Purgatorio y a su función de comunicar a los hombres los designios de Dios⁵¹⁰. La segunda devoción a San Miguel Arcángel está relacionada con su representación militar del poder y la justicia de Dios en el día del juicio final, siendo venerado como príncipe de los ángeles y defensor de las causas de Dios. Así, los fieles lo invocaban para luchar contra las pasiones y vencer al demonio para recibir la protección de Dios⁵¹¹. En suma, en estos intercesores y protectores celestiales recaían los anhelos de los fieles para alcanzar su salvación.

Por último, es posible establecer que en Pamplona y el Socorro también existió una gran devoción a imágenes de temas dogmáticos, como a la Trinidad, al Santísimo Sacramento y a las Ánimas Benditas del Purgatorio. Su popularidad se debe, en primer lugar, a la difusión de estos cultos por parte de las cofradías. En segundo lugar, muchas de estas imágenes estaban dirigidas a públicos devocionales más amplios y se exhibían en la mayoría de las iglesias neogranadinas, convirtiéndolas en objeto de mucha devoción. En tercer lugar, a los beneficios que podían obtener los fieles al solicitar su favor.

El análisis realizado a la devoción de los testadores de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII permite concluir que, a pesar de existir la noción de un sistema devocional homogéneo, la realidad es otra. Cada población contó con devociones particulares muy arraigadas al lugar que obedecían a los contextos sociales, culturales, religiosos y políticos de la localidad. Igualmente, es notoria la recepción efectiva del mensaje tridentino transmitido por la institución eclesiástica y la Corona. Esta afirmación encuentra sustento en los datos que muestran la considerable popularidad de los santos, las devociones marianas y cristológicas, así como en el culto a los ángeles, las Ánimas Benditas del Purgatorio y el Santísimo Sacramento. Estas creencias fueron fortalecidas y promovidas por el Concilio de Trento en respuesta a los desafíos planteados por los reformadores protestantes.

⁵¹⁰ RUBIAL. El cristianismo. Óp. cit. p.177.

⁵¹¹ BORJA. Los ingenios del pincel. Óp. cit. pp.148-151.

4.5. La materialidad religiosa: Posesión de imágenes religiosas de los testadores de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Las imágenes religiosas no se limitaban únicamente a los entornos sagrados, como iglesias y conventos. Eran una parte integral de la vida diaria de los habitantes de Pamplona y el Socorro, y era común que los fieles tuvieran cuadros, estampas e imágenes de devoción en sus hogares. Por lo tanto, el propósito de esta sección es adentrarnos en la cultura material religiosa de los testadores, ya que a través de estos objetos podían expresar su fe.

A lo largo de esta investigación se ha resaltado la importancia de las imágenes religiosas para la Iglesia, dado su carácter natural en la transmisión de representaciones y prácticas religiosas entre los fieles. Coincidimos con la tesis de Juan Luis González, quien afirma que las imágenes religiosas se vieron “como un medio privilegiado capaz de transponer la distancia entre el hombre y la divinidad, tanto en los aspectos cognitivos como en los afectivos de dicha relación”⁵¹². En este sentido, la mayoría de los fieles las utilizaban como objetos de devoción, lo que destaca la profunda conexión entre las imágenes religiosas y la espiritualidad de los creyentes. Por lo tanto, una de las formas más efectivas de acercarse a los santos era la posibilidad de poseer sus imágenes para rendirles culto en el ámbito doméstico⁵¹³.

En los testamentos encontramos numerosos registros de posesión de lienzos y esculturas que representan las devociones veneradas por los testadores. En la ciudad de Pamplona, un total de 43 testadores declararon tener imágenes religiosas, siete de los cuales declararon poseer más de 10 imágenes religiosas (véase Anexo E). Este alto número de imágenes solo podía ser propiedad de personas con una posición económica privilegiada⁵¹⁴. Entre ellos se encuentra Gregorio Hernández, natural de la ciudad de Tunja y vecino de la ciudad de Pamplona. Según su testamento, Gregorio fue un próspero

⁵¹² González. Imágenes. Óp. cit. pp.80-81.

⁵¹³ RUBIAL, El cristianismo, Óp. cit. p.178.

⁵¹⁴ En el anexo No.6 se realizó un listado a partir de una dote matrimonial para aproximarnos a los costos de las imágenes religiosas en la época.

hacendado, ya que sus posesiones incluían una estancia de ganado en el valle de Cúcuta y una hacienda con doce mil árboles de cacao. Su casa en la ciudad de Pamplona estaba construida con tapias, madera y tejas, y contaba con un solar y una huerta.

Para Gregorio, era importante dejar constancia de las imágenes religiosas que tenía en su hogar. Por lo tanto, elaboró un listado de estas de la siguiente manera: "un santo Cristo de madera con su cajón dorado, una Señora de Monguí, un cuadro de Nuestra Señora de la Concepción con su marco, una Señora de Belén con su marco dorado, otro de la Encarnación con su marco, otro de Santa Rita, otro de Santa Rosa y veintisiete cuadritos de diferentes invocaciones con sus marcos..."⁵¹⁵. Este listado refleja su especial devoción a las advocaciones marianas, sin dejar de destacar la importancia de la imagen de Cristo Crucificado, a la cual mencionó en primer lugar. También se evidencia su devoción a Santa Rita de Casia y Santa Rosa. Otro aspecto para destacar es el costo de los marcos de las imágenes, la mayoría de los cuales estaban bañados en oro, lo que refleja la alta posición económica que Gregorio logró alcanzar en la región.

En lo que respecta al Socorro, identificamos a 26 testadores que declararon poseer imágenes religiosas. En el Anexo F, se aprecia una tendencia similar a la de Pamplona, donde la mayoría de los testadores, en promedio, tenían alrededor de cuatro imágenes religiosas. Solo dos de los testadores afirmaron tener más de 10 imágenes religiosas.

4.5.1. Altares y oratorios domésticos. Los altares y oratorios domésticos reflejaron el sentido religioso de la sociedad neogranadina, representando los valores y creencias tanto de individuos como de grupos sociales especialmente las élites que podían costearlos⁵¹⁶. Sin embargo, no necesariamente la posesión de imágenes se vinculaba a la riqueza, dado que en el siglo XVIII neogranadino los pobres jornaleros adornaban sus paredes con estampas y cuadros piadosos⁵¹⁷. La distinción residía en la manera en que los fieles organizaban y acondicionaban sus espacios de devoción. En este sentido,

⁵¹⁵ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1761, f.130r.

⁵¹⁶ LÓPEZ. El oratorio: espacio doméstico. Óp. cit. p.160.

⁵¹⁷ CHRISTIAN. Religiosidad local. Óp. cit. p.181.

María del Pilar López describe el oratorio doméstico como "un lugar honorable en las casas particulares, destinado al retiro, el recogimiento y la oración... era un espacio donde la gente se entregaba a sus devociones y rituales personales, y que gozaba de una posición privilegiada en la casa"⁵¹⁸.

Los testamentos analizados hacen referencia a estos espacios de devoción y oración privada. En el Socorro, se identificaron siete oratorios, mientras que en Pamplona solo se menciona uno. En ellos, los testadores describieron una amplia variedad de imágenes religiosas, crucifijos y otros ornamentos. Por ejemplo, en su testamento fechado en 1725, Antonio Beltrán, vecino de la parroquia de Nuestra Señora del Socorro, declaró que poseía un altar en su casa con las siguientes imágenes: Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de Chiquinquirá, Santa Bárbara, un crucifijo, Santa Rita, San Francisco Javier, Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de los Ángeles⁵¹⁹.

Un ejemplo adicional de oratorio doméstico es el que perteneció al presbítero Dr. Don Francisco Xavier Ruis de Cote, vecino de la ciudad de Pamplona. En su última voluntad, fechada en el año 1787, declaró poseer una hacienda de campo en el sitio del Pescadero, que constaba de "tres estancias de tierra, un corral de piedra y casas nuevas de paja y bahareque..."⁵²⁰ Una de esas casas se destinó como oratorio, donde se encontraban los siguientes objetos religiosos: "un crucifijo con su nicho dorado, un nicho de San Miguel (arcángel) con su nicho dorado en plata, y adornado con estampas de papel y cuadritos"⁵²¹.

4.5.2. El legado de imágenes religiosas. Otro fenómeno destacado en los testamentos de Pamplona y El Socorro del siglo XVIII es la disposición de legados de imágenes religiosas. Es común encontrar que los testadores legaban imágenes religiosas en herencia a sus familiares, órdenes religiosas o iglesias. Un ejemplo de ello se encuentra

⁵¹⁸ LÓPEZ, El oratorio: espacio doméstico, Óp. cit., p. 160.

⁵¹⁹ Notaria Primera del Socorro, Protocolos, tomo 1720-1725, f670v.

⁵²⁰ Notaria Primera de Pamplona, Protocolos, tomo 1787, f.310v.

⁵²¹ Ibid. f 310v

en el testamento de Thomása de Sandoval, vecina de la Villa de San Gil y agregada a la Parroquia de Nuestra Señora del Socorro. En 1754, legó a su hija Agustina una imagen de Nuestra Señora del Campo y un Cristo de bulto, en muestra de su amor por ella⁵²². De manera similar, Miguel Arias Guillen, vecino de la Villa del Socorro, dejó a su esposa Isabel Morantes un altar con doce imágenes religiosas, que incluían “Nuestra Señora de Chiquinquirá, una camita de Niño Dios, un San Antonio, un San Juan de bulto y un Señor Crucificado...”⁵²³. Miguel expresó que su deseo se cumpliera para aliviar su conciencia y como reconocimiento al amor y servicio brindado por su esposa.

El legado de imágenes religiosas también correspondió a conventos, iglesias y capillas, como se evidencia en los testamentos analizados. Un ejemplo es el testamento de Ana María Gomes Leal, vecina de Pamplona, fechado el 11 de marzo de 1726, donde solicitó que un cuadro de Nuestra Señora del Rosario fuera entregado a la iglesia de Nuestra Señora de las Angustias del Valle de Labateca “para su adorno”. Además, pidió que se entregara un cuadro pequeño de su propiedad de Nuestra Señora de los Dolores al colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad de Pamplona⁵²⁴. En un caso similar, Doña María Luisa Domingues, vecina de la villa de Nuestra Señora del Socorro, el 26 de marzo de 1783 pidió en su testamento que se diera a la capilla de Santa Bárbara (en construcción para la época) una imagen de Nuestra Señora de la Luz y un San Antonio cuando se encontrara terminada para su adorno⁵²⁵.

En síntesis, podemos concluir que la devoción de los testadores de Pamplona y el Socorro se evidencia a través de la posesión de imágenes religiosas, como se demuestra en sus testamentos. Asimismo, podemos inferir que esto refleja la práctica del uso de imágenes religiosas promovida por la Iglesia neogranadina. La Iglesia exhortaba a todos los fieles a tener en sus hogares imágenes sagradas de Cristo, la Virgen María y los santos, con el fin de elevar “el corazón a Dios e invocar su patrocinio”⁵²⁶. Este aspecto

⁵²² Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1754-1755, f.86r

⁵²³ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1777-1778, F.237v.

⁵²⁴ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1726- 1727, f.85r.

⁵²⁵ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1783, f.670v.

⁵²⁶ GROOT. Óp. cit. p.580.

era tan importante que se instruía a los sacerdotes a no bendecir casas que no contaran al menos con una cruz.

4.6. La participación de testadores en cofradías y organización de fiestas religiosas en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Como se ha analizado a lo largo de esta investigación, las cofradías jugaron un papel crucial en la religiosidad local al fomentar la devoción hacia sus santos patronos y aportar los recursos económicos y humanos necesarios para llevar a cabo diversas festividades religiosas. Según Constanza Ontiveros, “la participación de los cofrades en la celebración de sus fiestas era fundamental para alcanzar el objetivo común de ganarse el favor de Dios y los santos, uniendo los esfuerzos individuales de salvación a través de la comunión espiritual de sus miembros”⁵²⁷. Por lo tanto, este apartado se enfoca en estudiar la pertenencia y participación de los testadores en las cofradías, así como en el papel desempeñado por algunos testadores en la organización de festividades religiosas en las poblaciones objeto de nuestro estudio.

De los 202 testamentos examinados en Pamplona, se encontró que 77 testadores mencionaron su pertenencia a trece cofradías diferentes (cuadro N°22). Estas cofradías incluyen la Hermandad de San Pedro, la Tercera Orden de San Francisco, el Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de la Limpia Concepción, Cristo del Humilladero, la Tercera Orden de Santo Domingo, Nuestra Señora de las Nieves, San Benito, Jesús Nazareno, Nuestra Señora de la Encarnación y el Niño Jesús. Entre ellas, la cofradía más mencionada fue la Hermandad de San Pedro. Este fenómeno no es sorprendente, dado que esta hermandad estaba compuesta por sacerdotes y laicos de la élite pamplonesa, siendo estos los únicos que tenían acceso a dicha hermandad, ya que se restringía el

⁵²⁷ ONTIVEROS VALDÉS, Constanza. “La vinculación romana de las Archicofradías: Caballeros y Santísimo Sacramento y Caridad de la Ciudad de México”. En: PULIDO, Mónica, GONZÁLEZ, Escardiel y SCOCERA, Vanina (coords.). *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, 2019., p.158.

acceso a otros sectores sociales. Las cofradías siguientes en popularidad fueron la Tercera Orden de San Francisco, el Santísimo Sacramento y las Ánimas Benditas del Purgatorio.

Cuadro 22. Cofradías nombradas por los testadores de Pamplona (1701-1800)

Cofradías	Total testamentos
Hermandad de San Pedro	39
Tercera Orden de San Francisco	9
Santísimo Sacramento	9
Ánimas Benditas del Purgatorio	9
Nuestra Señora de la Limpia Concepción	4
Cristo del Humilladero	4
Niño Jesús	2
San Benito	2
Nuestra Señora de la Encarnación	1
Nuestra Señora de Chiquinquirá	1
Tercera Orden de Santo Domingo	1
Nuestra Señora de las Nieves	1
Jesús Nazareno	1

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

En el caso del Socorro, entre los 139 testamentos, se mencionaron en doce ocasiones las siguientes cofradías: Ánimas Benditas del Purgatorio, Nuestra Señora del Socorro, Santísimo Sacramento, San José, Santísima Trinidad y Nuestra Señora de la Asunción. De estas seis cofradías, destacaron especialmente las tres cofradías de obligación ubicadas en la iglesia parroquial (véase cuadro N°23): Nuestra Señora del Socorro, Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas del Purgatorio.

Cuadro 23. Cofradías nombradas por los testadores del Socorro (1701-1799)

Cofradías	Total testamentos
Nuestra Señora del Socorro	5
Santísimo Sacramento	4
Ánimas Benditas del Purgatorio	2
San José	1
Santísima Trinidad	1
Nuestra Señora de la Asunción	1

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

El contraste entre los datos obtenidos de Pamplona (cuadro N°22) y el Socorro (cuadro N°23) demuestra que, en ambas poblaciones, una gran cantidad de testadores declararon pertenecer a la cofradía del Santísimo Sacramento, lo que subraya la significativa importancia de esta. Como se ha mencionado anteriormente, en el contexto de la Contrarreforma, el Santísimo Sacramento se convirtió en el sacramento por excelencia. Por lo tanto, en todas las parroquias del orbe católico se establecieron cofradías dedicadas a él, las cuales tuvieron como objetivo central exponer y venerar el Santísimo como forma de incentivar precisamente la devoción a la eucaristía⁵²⁸. En ese sentido, los testadores pertenecientes a esta cofradía procuraron mantener el cuidado y decencia del Santísimo en el templo.

Ahora bien, varios testadores reconocieron su pertenencia a múltiples cofradías. Por ejemplo, en la ciudad de Pamplona, el clérigo Don Pedro Rendón Sarmiento declaró ser hermano de las cofradías del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de las Nieves, Nuestra Señora de la Limpia Concepción, Ánimas Benditas del Purgatorio, Jesús

⁵²⁸ AGUILAR GARCÍA, Carolina Yeveth. “¿Una feligresía renovada? Congregaciones del Santísimo Sacramento y Escuelas de Cristo en la Ciudad de México, siglo XVIII”. En: JARQUIN, María y GONZÁLEZ, Gerardo (coords.). Orígenes y expresiones de la religiosidad en México: Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional. México: El Colegio Mexiquense, 2020. p.316.

Nazareno y Cristo del Humilladero. Otro caso es el de Ignacio Sánchez, vecino de Pamplona, quien afirmó ser miembro de las cofradías de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, Cristo del Humilladero, Jesús Nazareno, Nuestra Señora de la Encarnación, Niño Jesús y Nuestra Señora de las Angustias (Labateca).

De otro lado, en el análisis de la documentación, encontramos a algunos testadores de Pamplona y El Socorro que desempeñaron el cargo de mayordomo en una o más cofradías. Por ejemplo, en 1727, Don Joseph de la Motta, vecino del Socorro, declaró haber ejercido el cargo de mayordomo en la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción durante cinco o seis años, período en el cual no tomó ningún dinero de la cofradía⁵²⁹. Además, en el testamento de Don Joseph podemos observar su responsabilidad en el cuidado de las alhajas de la Virgen, ya que recaía sobre él la tarea de salvaguardarlas. En este sentido, enumeró las siguientes alhajas que debían ser devueltas a la cofradía:

1. Dos vestidos de la Virgen
2. Cera
3. Campanitas de plata
4. Una cruz y dos ornamentos con sus albas
5. Dos misales
6. Unos manteles

Otro caso interesante es el de Esteban de Arévalo, vecino de la ciudad de Pamplona, quien en su testamento fechado el 29 de septiembre de 1738, declaró haber sido mayordomo en dos cofradías. En primer lugar, mencionó que había sido mayordomo de la cofradía del Cristo de la Paciencia ubicada en el convento de predicadores de Pamplona durante catorce o quince años. Aunque ya no era el mayordomo, señaló que había servido con responsabilidad en su cargo. En segundo lugar, Esteban afirmó ser el mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Gracia en el convento de San Agustín. Sin embargo, aclaró que no tenía bajo su responsabilidad ninguna propiedad de la cofradía, y las escasas alhajas de la cofradía pertenecían a la Virgen. Algunas de estas alhajas se encontraban en su capilla, mientras que otras estaban a cargo de su esposa⁵³⁰.

⁵²⁹ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1726-1732, f.181r.

⁵³⁰ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1738-1739, f.111r.

El testamento de Esteban de Arévalo también permite analizar el papel desempeñado por las mujeres en el interior de las cofradías en la región estudiada, ya que la esposa de Arévalo tenía la responsabilidad de cuidar las alhajas de la Virgen. Según Antonio Rubial, el rol de las mujeres en estas corporaciones fue fundamental, dado que constituían más del 60% de los cofrades, a pesar de que los cargos dirigentes solo recaían en los hombres. Ellas se encargaban de cuidar, vestir y adornar las imágenes sagradas, así como mantener en buen estado los altares y los templos limpios. Además, Rubial señala que eran mucho más religiosas y tenían un papel muy activo en la difusión de devociones⁵³¹.

Un caso que ejemplifica lo anterior es el de doña Antonia Pelaes, vecina de Pamplona, quien declaró tener bajo su responsabilidad “una caja grande de madera con su cerradura perteneciente a Nuestra Señora del Rosario de Santo Domingo de esta ciudad, y dentro de la caja se encuentran los vestidos, joyas y demás alhajas pertenecientes a la misma imagen. Todo lo cual consta de inventario que está en manos del padre prior de dicho convento, al que me refiero”⁵³². Este testamento permite vislumbrar que efectivamente, en la cofradía del Rosario de Pamplona, la responsabilidad de cuidar y adornar a la Virgen recaía en las mujeres, pues, doña Antonia lega el cuidado y el debido culto de la imagen a su hermana doña Manuela Pelaes y a su sobrina doña Antonia Manuela Meaurio, a quienes encarga que continúen realizando las mismas labores que ella desempeñó “en servicio de Nuestra Señora”⁵³³. Este ejemplo sirve como punto de partida para nuevas investigaciones y reconsiderar el papel de las mujeres, que no eran meros agentes pasivos en las cofradías del Nuevo Reino de Granada.

Por último, es relevante referirnos a la organización de fiestas religiosas por parte de algunos testadores de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII. Estas festividades, vinculadas a las cofradías, eran expresiones comunes que conferían prestigio a las personas encargadas de su ejecución. Como ejemplo, se puede citar el testamento de

⁵³¹ RUBIAL. El cristianismo. Óp. cit. p.156.

⁵³² Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1778, f.325v

⁵³³ Ibid. f.325v.

don Juan Maldonado de la Zerda, regidor y alférez de la Villa del Socorro, quien consideró importante su nombramiento como alférez de la fiesta de Nuestra Señora del Socorro en 1776. De la Zerda expresó su intención de cumplir con sus deberes "de puertas para adentro de la iglesia", junto con otros alféreces que compartían su desacuerdo con la celebración de corridas de toros y comedias. Además, el testador mencionó que otros cuatro alféreces tenían la responsabilidad de llevar a cabo los fuegos de vísperas y la procesión⁵³⁴. A partir de la descripción de este personaje, se deduce que las festividades religiosas eran espacios donde las élites exhibían su estatus frente a otros sectores de la sociedad.

Otra forma de contribuir a la realización de las festividades religiosas era mediante donaciones de dinero, como lo hizo el presbítero de Pamplona, don Francisco Javier Ruis, quien, en 1787, destinó fondos para la celebración de diversas festividades religiosas de la siguiente manera:

- Doce pesos para la festividad de Nuestra Señora de las Nieves de la ermita.
- Ocho pesos para la festividad de Nuestra Señora de la Encarnación del convento de San Agustín.
- Tres pesos para la festividad de Nuestra Señora de la Salud del convento de Santo Domingo.
- Doce pesos para la festividad de Nuestra Señora de las Mercedes del convento de San Agustín.

Esto pone de manifiesto la importancia de las fiestas religiosas en la vida cotidiana de algunos testadores, quienes expresaron su fe apoyando la preparación de las festividades o realizando contribuciones económicas.

⁵³⁴ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1774-1776. f.455v.

4.7 “En carrera de salvación”: Aproximación a las representaciones religiosas en torno a la salvación del alma vistas en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Uno de los temas centrales que preocupaba a los habitantes del Nuevo Reino de Granada era la salvación del alma. Según Gisela Von Wobeser, “la Iglesia planteaba que la vida terrenal sólo era transitoria y que la existencia plena comenzaba después de la muerte. El anhelo de todos los fieles era evadir el infierno, acotar el tiempo de estancia en el purgatorio y llegar al cielo”⁵³⁵. No obstante, alcanzar este objetivo implicaba sacrificios y renunciaciones a las comodidades y placeres, en resumen, llevar una vida ascética y libre de pecado, lo cual constituía un desafío para la mayoría de las personas.

Por lo tanto, nuestro interés se enfoca en comprender las representaciones religiosas relacionadas con la salvación del alma, tal como se manifiestan en los testamentos. Estos documentos representan una de las prácticas a través de las cuales los individuos podían aliviar su conciencia y buscar la posibilidad de alcanzar la salvación. En este contexto, centraremos el análisis en las cláusulas devocionales, prestando especial atención a las encomendaciones e invocaciones de intercesión celestial, ya que allí, algunos testadores expresaron sus ruegos a la divinidad de manera libre en busca de esa anhelada salvación.

En los testamentos examinados identificamos dos discursos centrales relativos a la salvación del alma. El primero se relaciona con la concepción del cuerpo como impuro, corruptible y perecedero, mientras se creía que el alma se trasladaba a uno de los espacios designados por Dios, conservando el entendimiento, la voluntad y la memoria⁵³⁶. Este pensamiento es evidente en un fragmento del testamento de Damián Ardila, un vecino de la parroquia del Socorro, quien pidió que llevaran “su alma a su eterno descanso cuando fuere servido (Dios) de sacarla de este miserable cuerpo a donde está

⁵³⁵ WOBESER. Cielo, infierno y purgatorio. Óp. cit. p.15.

⁵³⁶ Ibid. pp.17-18.

depositada”⁵³⁷. A partir de lo anterior, es fácil inferir que Damián consideraba que su cuerpo no era digno de su alma debido a su propensión a los placeres y pecados.

El segundo discurso se relaciona con la preocupación y el deseo de los testadores de salvar sus almas y el papel de las advocaciones celestiales para lograr ese fin. A modo de ejemplo, podemos mencionar a don Andrés Camacho de Rojas, vecino de Pamplona, quien expresó en su testamento: “conociendo que soy mortal y que nací para mí, deseo poner mi alma en carrera de salvación”⁵³⁸. Por esta razón, solicitó la intercesión de los apóstoles San Pedro y San Pablo, de su ángel de la guarda y del santo que compartía su nombre para que intercedieran ante Jesucristo en favor del perdón de su alma.

Otro ejemplo que ilustra la preocupación de los fieles por la salvación de sus almas y el papel de las advocaciones celestiales es el caso de Ermenegildo Maldonado, vecino de la ciudad de Pamplona, quien en 1748 expresó lo siguiente:

... protesto y digo que deseo y quiero partirme de este miserable mundo de que mi Dios y creador sea servido y estar con Cristo mi señor y redentor... que tengo firmísima esperanza y fe en su misericordia de tal manera que ni la gravedad de mis pecados serán suficientes porque creo firmemente que una gota de su preciosísima sangre fue bastante para la redención de todos los hombres y mil mundos que hubieran. Finalmente protesto que, pues la divina clemencia no es negada a ningún pecador, deseo y pido de todo corazón humilde y devotamente a Nuestro Señor clemencia, bondad, misericordia y por su pasión y muerte. por los merecimientos de la Virgen Santísima su madre y por su intercesión y la de todos los santos y ángeles me perdone mis pecados y me reciba e el número de sus escogidos en la eterna bienaventuranza⁵³⁹.

En el fragmento anterior, observamos una evidente preocupación de Ermenegildo por pedir perdón a la divinidad con motivo de las faltas cometidas en vida. Igualmente, este fiel conocía claramente el misterio de la redención, por tanto, tenía fe en obtener la salvación de su alma. Por último, no dudó en solicitar devotamente la intercesión de la Virgen María, los ángeles y los santos.

4.7.1 Las advocaciones intercesoras. Para asegurar la salvación de sus almas, los testadores designaron a varios santos y advocaciones religiosas como sus abogados e

⁵³⁷ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1711-1719, f.330v.

⁵³⁸ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1710-1711, f.89v.

⁵³⁹ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1748, f.163r.

intercesores ante Dios. Las advocaciones celestiales no solo protegían los destinos humanos, sino que también respaldaban el arrepentimiento de las almas de los cristianos. Esta elección de intercesores refleja una necesidad natural de auxilio, ya que los testadores actuaban impulsados por un profundo sentimiento de piedad religiosa y la búsqueda de protección tanto en vida como en la muerte⁵⁴⁰. En ese sentido, a continuación, presentaremos un análisis estadístico que identifica cuáles fueron las advocaciones intercesoras nombradas en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el periodo de estudio.

Como se puede observar en el cuadro N°24, los testadores de Pamplona nombraron un total de 16 advocaciones intercesoras en el periodo comprendido entre 1701 y 1800. La Virgen María destacó como la intercesora principal de los fieles, ya que fue mencionada en 154 testamentos. Presumimos que la preferencia por la intercesión de la Virgen permitía una comunicación indirecta con el Creador, y podía dar a conocer los anhelos de salvación de los fieles a su hijo. Además de la Virgen María, los testadores confiaron principalmente sus almas a los santos y santas de la corte celestial, al Ángel de la Guarda, a San Pedro y San Pablo, y al santo de su nombre. Igualmente, encontramos la petición de intercesión a otros santos como San José (asociado al buen morir), San Francisco de Asís, San Juan Bautista, San Francisco de Paula y San Antonio de Padua. Por otro lado, cabe resaltar la invocación a los arcángeles San Miguel, San Gabriel y San Rafael. Es importante señalar que no todos los testadores de Pamplona solicitaron intercesión a los integrantes de la corte celestial para la salvación de sus almas; según muestra el cuadro 24, en 48 testamentos no se registraron advocaciones intercesoras.

Cuadro 24. Advocaciones intercesoras nombradas en los testamentos de Pamplona (1701-1800).

Advocación	No. Menciones
Virgen María	154
Ángel de la Guarda	21
Niño Jesús	1
San Francisco de Asís	3

⁵⁴⁰ ABADÍA. De cómo salvar el alma. Óp. cit. pp.90-91.

San José	7
San Pedro y San Pablo	20
Santo de mi nombre	16
Santos y santas de la corte celestial	32
San Francisco de Paula	1
San Juan Bautista	2
San Miguel Arcángel	4
San Gabriel Arcángel	1
San Rafael Arcángel	1
Santos de mi devoción	1
San Antonio	1
Sin advocación	48

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

Respecto al Socorro, hemos identificado 10 advocaciones intercesoras entre 1701 y 1799. En semejanza con Pamplona, podemos observar en el cuadro N°25 que la Virgen María fue la intercesora más invocada en 75 testamentos. Le siguen los santos y santas de la corte celestial, el Ángel de la Guarda y el santo de mi nombre. A diferencia de Pamplona, los testadores del Socorro solo nombraron en cuatro oportunidades a San Pedro y San Pablo. Asimismo, encontramos una menor popularidad en la invocación de los tres arcángeles como intercesores, ya que solo hubo una mención a San Miguel Arcángel. Por último, llama la atención el número elevado de testadores que no registraron advocaciones intercesoras, representando el 46% del total de los testamentos elaborados en el Socorro, cifra más alta que en la ciudad de Pamplona durante el mismo periodo.

Cuadro 25. Advocaciones intercesoras nombradas en los testamentos del Socorro (1701-1799).

Advocación	No. Menciones
Virgen María	75
Santos y Santas de la corte celestial	43
Ángel de la Guarda	17

Santos de mi nombre	14
San Pedro y San Pablo	4
San Juan Bautista	3
San José	3
Santos Apóstoles	1
Santos de mi devoción	1
San Miguel Arcángel	1
Santo Domingo	1
Sin advocación	64

Fuentes: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

Otro aspecto para considerar es la invocación de múltiples advocaciones intercesoras en un solo testamento. Según se detalla en el cuadro N°26, en Pamplona 53 testadores mencionaron a más de un intercesor, mientras que en el Socorro fueron 48 quienes realizaron esta designación. En ambos casos, los testadores recurrieron a dos o incluso hasta cinco mediadores celestiales. Un ejemplo ilustrativo es el de Juan Paes, vecino de Pamplona, que designó como intercesores a “la Virgen María de la Concepción y Soledad; a mi padre San Pedro, al patriarca San José, a mi padre San Francisco, al arcángel San Miguel y demás santos de mi devoción, para que aboguen por mí ante el tribunal de Dios y le pidan perdonar mis pecados”⁵⁴¹.

⁵⁴¹ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1716-1717. f.100v.

Cuadro 26. Invocación de múltiples advocaciones intercesoras en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

	Pamplona	Socorro
Dos advocaciones	24	28
Tres advocaciones	11	4
Cuatro advocaciones	12	12
Cinco advocaciones	6	4
Total	53	48

Fuentes: elaboración propia, con base en: Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800; Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

Finalmente, resulta relevante destacar que las aspiraciones de salvación de los fieles se dirigían inicialmente hacia Dios o Jesucristo. En las encomendaciones de los testamentos, las fórmulas más recurrentes expresaban: “mando mi alma a Dios nuestro señor que la crio y redimió con el infinito precio de su sangre y el cuerpo a la tierra de donde fue formado”. Otras fórmulas, relacionadas con la pasión de Jesucristo, agregaban: “encomiendo mi alma a mi señor Jesucristo, que la crio y redimió con su preciosa sangre, su muerte y pasión”.

4.8. Las prácticas piadosas de los testadores de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Con el objetivo de asegurar la salvación del alma, los fieles practicaron la caridad, una de las virtudes teologales junto con la fe y la esperanza. Los testadores concretaron su caridad mediante la entrega de limosnas y el establecimiento de obras pías. Las limosnas tenían principalmente la finalidad de auxiliar a los más necesitados. Por ejemplo, don Agustín Joseph de Cáceres, alcalde mayor provincial de la Santa Hermandad de Pamplona, expresó en su testamento el deseo de repartir 50 pesos entre los pobres de la ciudad el día de su funeral⁵⁴². Las obras pías, por otro lado, se erigieron a partir de

⁵⁴² Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1769. f.147v.

bienes materiales con el fin de beneficiar a iglesias, conventos, capillas, hospitales o cofradías. Incluso los fieles de recursos económicos limitados tenían la opción de realizar donaciones a imágenes religiosas para contribuir al mantenimiento de su culto⁵⁴³. Al llevar a cabo estas acciones, los testadores confiaron en que sus buenas obras los guiarían hacia la salvación de sus almas.

4.8.1 las mandas forzosas. En los testamentos, la forma más extendida de expresar la caridad fue mediante el pago de las mandas forzosas. Según José Castillo, estas consistían en sumas de dinero que los testadores destinaban a la Iglesia como limosna, con el propósito de contribuir a “la canonización de los santos, la asistencia a órdenes religiosas que realizaban labores de evangelización en lugares lejanos y todo aquello que tuviera como finalidad la difusión de la doctrina religiosa”⁵⁴⁴. Castillo agrega que el pago de esta limosna era obligatorio por ser un compromiso moral, y solo los fieles con poca solvencia económica solicitaban ser eximidos de su pago.

Mediante el pago de las mandas forzosas, los testadores buscaban obtener indulgencias. Las indulgencias son beneficios otorgados por la Iglesia para aliviar el castigo del pecado, es decir, conmutar la penitencia. María del Pilar López-Cano expone dos tipos de indulgencias: las plenarias, que relajaban toda la penitencia, y las parciales. La concesión de indulgencias se lograba a través de la oración, el ayuno, la peregrinación o las limosnas⁵⁴⁵. Por ejemplo, Francisco Javier Caballero, vecino de Pamplona, esperaba conmutar sus penas enviando “dos reales a las mandas forzosas y al santo sepulcro de

⁵⁴³ VON WOBESER, Gisela. El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas: Fondo de Cultura Económica, 2010. pp.33-34.

LORETO, Rosalva. “La caridad y sus personajes: las obras pías de Don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla, siglo XVIII”. En: MARTÍNEZ, María del Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan (coords.). Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp.263-264.

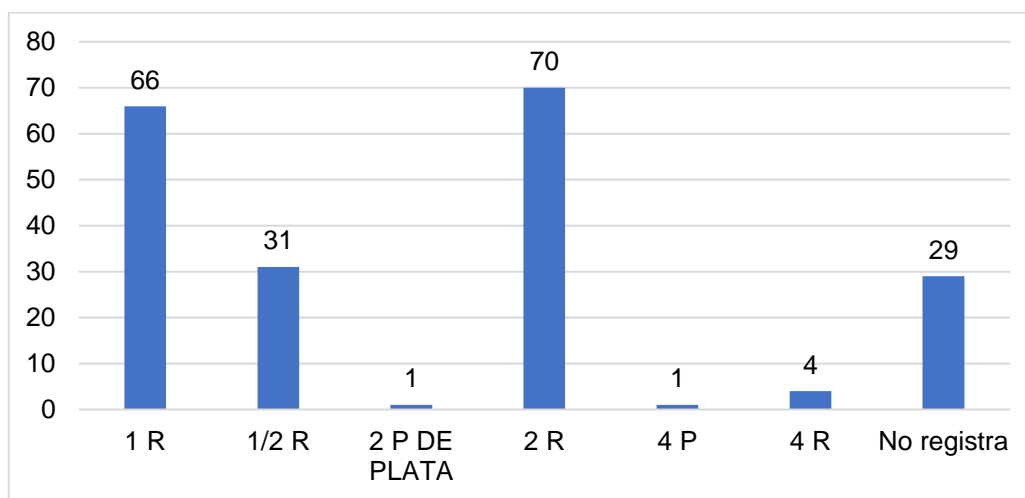
⁵⁴⁴ CASTILLO. Óp. cit. p.31.

⁵⁴⁵ LÓPEZ-CANO, María del Pilar. “Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado”. En: MARTÍNEZ, María y CERVANTES, Francisco (coords.). Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp.17-43.

Cristo con que pretendo ganar todas las indulgencias que están concedidas por los sumos pontífices romanos”⁵⁴⁶.

En Pamplona, identificamos a 173 testadores que cumplieron con el pago de las mandas forzosas. Según se muestra en la gráfica N°15, los pagos realizados variaron desde medio real hasta cuatro pesos, siendo más común que los testadores pagaran entre medio real y dos reales. Solo seis testadores otorgaron una cantidad superior a lo habitual, contribuyendo con 4 reales, 2 pesos y 4 pesos. Además, se observa que en 29 testamentos no se registró el pago de las mandas, lo cual podría atribuirse a la presunta pobreza expresada por algunos testadores.

Gráfica 15. Pagos de mandas forzosas realizado por los testadores de Pamplona, 1701-1800



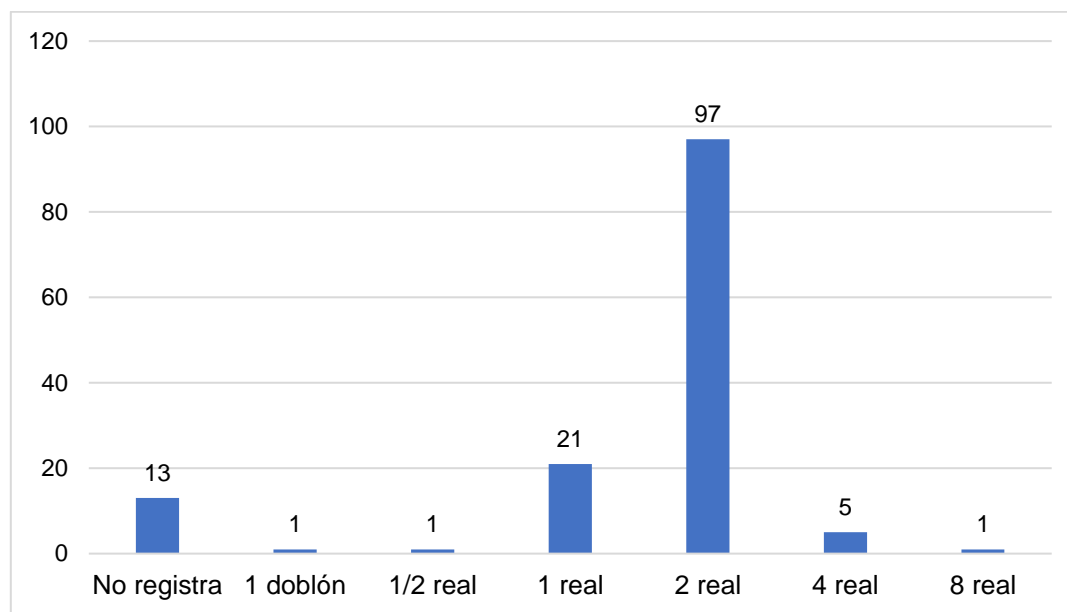
Fuente: elaboración propia, con base en: Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

En relación con el Socorro, se identificaron 126 testadores que cumplieron con el pago de esta limosna. La gráfica N°16 muestra que 97 testadores contribuyeron con dos reales, representando el 70% de los testamentos analizados. Los demás testadores optaron por

⁵⁴⁶ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1777, f.40v.

sumas que variaban desde el medio real hasta los ocho reales. De manera similar al caso de la ciudad de Pamplona, en 13 testamentos no se reflejó el pago de esta obligación.

Gráfica 16. Pago de las mandas forzosas realizado por los testadores del Socorro, 1701-1800



Fuente: elaboración propia, con base en: Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

Como se puede evidenciar en ambas poblaciones, las mandas forzosas obedecían a una fórmula que se transformó en un estereotipo arraigado en la estructura diplomática característica del testamento. Esta se observa en la mayoría de los testamentos, lo cual subraya la necesidad de los testadores de cumplir con los mandatos piadosos de la Iglesia Católica⁵⁴⁷.

4.8.2. Donaciones a cofradías. Una manifestación recurrente de caridad en los testamentos fue la donación de bienes materiales a las cofradías. Estas contribuciones no solo sostenían el culto interno de las cofradías, sino que también buscaban asegurar plegarias en favor de las almas de los testadores. En Pamplona, los testadores realizaron

⁵⁴⁷ ABADÍA. De cómo salvar el alma, Óp. cit. p.114.

donaciones a las cofradías del Santísimo Sacramento, Benditas Ánimas del Purgatorio, Cristo del Humilladero, Nuestra Señora de las Angustias (Labateca) y la Hermandad de San Pedro. En contraste, en el Socorro, aunque menos frecuentes, estas donaciones se dirigieron principalmente a las cofradías del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Socorro, San José y la Santísima Trinidad.

Entre las diversas donaciones, se destacan aportes en dinero, ganado, cera e incluso la entrega de un esclavo. El dinero tenía como fin cubrir los gastos relacionados con el culto en las cofradías, como evidencia el caso de Don Francisco Ruis, quien destinó 50 pesos para la celebración de misas el viernes santo⁵⁴⁸. En cuanto a la cera, mantener iluminados los altares era una constante preocupación para las cofradías, y era común la donación de libras o arrobas de cera con este propósito.

En un caso particular, doña Francisca de la Parra donó un esclavo a la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca en el año 1707. En una de sus disposiciones testamentarias, Francisca pidió: “luego que yo fallezca se le dé y entregue al prioste y mayordomo que fuere de la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias del pueblo de Labateca para que se venda para el adorno de dicha madre de Dios de las Angustias concurriendo a rodo el efecto de la venta y adornos el cura doctrinero que fuere del dicho pueblo”⁵⁴⁹.

4.8.3. Donación a imágenes devocionales. Por último, se encuentran las donaciones a imágenes devocionales. En la ciudad de Pamplona, los testadores realizaron donaciones de bienes materiales a 18 imágenes religiosas (véase cuadro N°27). Entre los bienes legados la mayoría otorgo dinero, seguido de objetos para adornarlas, cera y ganado. En algunos casos, las limosnas fueron cuantiosas, como la hecha en 1789 por don Eustaquio Días, quien entregó 200 pesos al Cristo del Humilladero⁵⁵⁰ para alumbrarlo el día de la

⁵⁴⁸ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1778, f.311v.

⁵⁴⁹ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1706-1707, f.189v.

⁵⁵⁰ Es relevante señalar que, entre 1769 y 1777 en Pamplona, nueve testadores contribuyeron económicamente a la reconstrucción de la ermita del Cristo del Humilladero, la cual había sido devastada por un terremoto en la década de los sesenta.

Ascensión. Por otro lado, doña Margarita de la Peña, vecina de Pamplona en 1790, dispuso que de las reses que tenía se le diera una, con sus crías, “al reverendo padre guardián de Nuestro Padre San Francisco para el culto de la Purísima Concepción que en aquella iglesia se venera”⁵⁵¹.

Cuadro 27. Número de donaciones a imágenes religiosas en los testamentos de Pamplona (1701-1800)

Imagen	No. de donaciones
Cristo del Humilladero	2
Niño Jesús	1
Ntra. Sra. del Rosario de Chiquinquirá	1
Ntra. Sra. de la Encarnación	2
Ntra. Sra. de la Concepción	1
Ntra. Sra. de la Salud	1
Ntra. Sra. de la Soledad	1
Ntra. Sra. de las Angustias de Labateca	2
Ntra. Sra. de las Mercedes	2
Ntra. Sra. de las Nieves	3
Ntra. Sra. del Carmen	1
Ntra. Sra. del Rosario	2
San Benito	2
San Francisco de Asís	1
San Miguel Arcángel	2
Santa Lucía	1
Santa Rita de Casia	1
Santa Rosalía	1

Fuentes: elaboración propia, con base en: Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1802

En el Socorro, los legados a imágenes devocionales solo se dirigieron a Santa Bárbara, San José, la Santísima Trinidad, Nuestra Señora de Chiquinquirá, Nuestra Señora de la Asunción y Nuestra Señora del Socorro (cuadro N°28). Las donaciones abarcaban

⁵⁵¹ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1789, f.35r.

cabezas de ganado y dinero. Un caso significativo, es el de Cayetano Manuel Torres, vecino de la Villa del Socorro, quien, en 1799, mandó 22 pesos para hacer el marco de plata de su imagen⁵⁵².

Cuadro 28. Número de donaciones a imágenes religiosas en los testamentos del Socorro (1701-1799)

Imagen	No. Donaciones
Santa Bárbara	1
San José	1
Santísima Trinidad	1
Nuestra Señora de Chiquinquirá	1
Nuestra Señora de la Asunción	1

Fuentes: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

A partir del análisis realizado, se evidencia que, tanto en Pamplona como en el Socorro, las donaciones a las imágenes de devoción fueron un factor crucial para dirigir sus almas hacia la salvación. Además, las expresiones de caridad indican que solo aquellos con recursos suficientes podían lograr este anhelado propósito.

4.9. Las misas: un medio de los testadores de Pamplona y el Socorro para obtener la salvación del alma en el siglo XVIII.

Frente a la proximidad de la muerte, los fieles dejaron establecido el pago de misas con la esperanza de reducir su tiempo en el Purgatorio y asegurar la pronta salvación de sus almas⁵⁵³. La celebración de misas en beneficio propio y en favor de las ánimas del

⁵⁵² Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1796-1799, f.99r.

⁵⁵³ De acuerdo con Gisela von Wobeser, la creencia en el Purgatorio nace “de la necesidad de encontrar una vía de salvación para las personas que no merecían ir directamente al cielo, porque tenían algunas culpas en su haber o pecados veniales que satisfacer, pero tampoco merecían condenarse por toda la eternidad en el infierno. Surgió así la idea de un apartado dentro del infierno, que recibió el nombre de purgatorio, donde las almas penaban temporalmente sus culpas, con lo que se purificaban y tras lo que podían llegar al cielo”. VON WOBESER, Gisela. Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016. p.72.

Purgatorio fue una práctica extendida en todo el mundo católico durante el periodo estudiado, debido a su poder redentor. Es importante destacar que el rito de la misa representaba el espacio ceremonial que conectaba a los vivos y a los difuntos, recordando el sacrificio del cuerpo y la sangre de Jesucristo en la cruz⁵⁵⁴.

Al examinar los testamentos, se evidencia que, durante el siglo XVIII, 24 testadores de Pamplona y 7 del Socorro estipularon la celebración de misas en beneficio de sus almas. El cuadro N°29 muestra que la mayoría de los testadores solicitaron entre 3 y 30 misas en Pamplona, mientras que en el Socorro el rango fue de 4 a 15 misas. Asimismo, se registraron casos excepcionales en los cuales se solicitaron 300 y 1000 misas.

Cuadro 29. Número de misas solicitadas por los testadores de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Pamplona		Socorro	
N.º de misas	N.º de testadores	N.º de misas	N.º de testadores
1.000	1	300	2
30	1	15	1
26	1	10	1
25	1	6	1
18	2	5	1
17	2	4	1
16	2		
13	1		
11	1		
5	1		
4	4		
3	6		
1	1		

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800; Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

⁵⁵⁴ WOBESER. Cielo, infierno y purgatorio. Óp. cit. p.173.

Lo establecido en los testamentos se ajusta al modelo de clasificación de misas a corto, mediano y largo plazo propuesto por José Castillo. Según este autor, las misas a corto plazo se celebraban inmediatamente después de la muerte del testador, con el fin de ayudar a su alma durante su juicio personal. Las de mediano plazo se llevaban a cabo en los días siguientes a la muerte y al funeral del testador, sin superar el mes de duración. Por último, las misas de largo plazo se encomendaban para realizarse a lo largo de un año o más⁵⁵⁵.

Entre las misas de corto plazo se encuentran las denominadas "de indulgencia", las cuales se llevaban a cabo el mismo día de la muerte del testador o al día siguiente en los conventos de la ciudad de Pamplona. Un ejemplo de este tipo de misas se refleja en el testamento de Manuel Patiño, próspero comerciante de Pamplona, quien dispuso que se destinaran seis pesos para pagar cuatro misas, cada una a 12 reales. Estas misas por su alma debían dedicarse al Señor Caído en la iglesia de Santo Domingo, al Señor de la Humildad en la iglesia de San Francisco, a Jesús Nazareno en la iglesia de San Agustín y al Señor Crucificado en la iglesia del Humilladero⁵⁵⁶.

Con relación a las misas de mediano plazo, se encuentran casos de testadores que solicitaron a sus albaceas organizarlas en los días inmediatos a su fallecimiento. Miguel Arias Guillen, feligrés de la villa del Socorro, destinó diez pesos de sus bienes para la celebración de diez misas por su alma⁵⁵⁷. Asimismo, en esta categoría de misas se incluyen los novenarios de misas, una práctica común realizada durante los nueve días siguientes al funeral, como lo pidió don Nicolás Mayneto, español natural de Málaga, quien en 1733 solicitó un novenario de misas cantado en la iglesia parroquial del Socorro⁵⁵⁸.

Finalmente, las misas a largo plazo representaban una elección para aquellos testadores con los recursos suficientes para financiarlas durante un año o más. Algunos incluso dispusieron que fueran perpetuas. En 1745, Juan de Buitrago Salazar, vecino de la

⁵⁵⁵ Castillo. Óp. cit. pp.33-34.

⁵⁵⁶ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1792, f.350r.

⁵⁵⁷ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1777-1778, f.256v.

⁵⁵⁸ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1733-1736, f.25r.

parroquia de Nuestra Señora del Socorro, solicitó en su testamento que, un año después de su muerte, se celebraran 300 misas. La singularidad de esta disposición testamentaria reside en que cien de las misas serían pagadas a un peso a los sacerdotes más necesitados de la parroquia, y las restantes a cuatro reales⁵⁵⁹.

4.9.1 Las capellanías de misas. La institución de capellanías de misas fue otro recurso utilizado por los testadores para salvar el alma. Las capellanías eran fundaciones piadosas que tenían como objetivo garantizar la intercesión de los vivos en favor del alma de su fundador. Esta práctica “se realizaba gracias a una cesión de dineros que hacía el testador para que una cofradía, un convento o un futuro presbítero se encarguen de rezar misas a perpetuidad en favor de quien pronto va a morir”⁵⁶⁰. En dicho contrato se especificaba el número de misas, los días y los lugares donde debían celebrarse⁵⁶¹. Así, las capellanías de misas cumplían dos funciones esenciales: primero, contribuir al mantenimiento del culto y los ritos religiosos, y segundo, respaldar económicamente a la Iglesia y sus miembros al estimular “la circulación de capital y la inversión productiva mediante la creación de fondos para préstamos”⁵⁶². Los principales beneficiados fueron las cofradías y los conventos. Un ejemplo destacado es el caso del monasterio de Santa Clara de Pamplona, que se convirtió en una de las corporaciones más ricas en ese periodo⁵⁶³.

En los testamentos revisados, identificamos la fundación de nueve capellanías en Pamplona y tres en el Socorro. A principios del siglo XVIII, Pedro Navarro, natural y residente de Pamplona, estableció una capellanía en el convento de San Francisco con una dotación de 800 patacones, destinada no solo por su alma, sino también por la de

⁵⁵⁹ Notaria Primera del Socorro. Protocolos, tomo 1742-1746, f.610v.

⁵⁶⁰ ABADÍA, De cómo salvar el alma, Óp. cit., p.115.

⁵⁶¹ VON WOBESER, Cielo, infierno y purgatorio, Óp. cit., p.173.

⁵⁶² VON WOBESER, El crédito eclesiástico, Óp. cit., p.41.

⁵⁶³ Respecto al crédito eclesiástico, las capellanías y el funcionamiento económico de las corporaciones religiosas en Pamplona durante el siglo XVIII véase: FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. La economía espiritual. Entre lo terrenal y lo celestial. Pamplona: Siglo XVIII, 2001. 152 p. GUERRERO RINCÓN, Amado Antonio. El crédito a partir de los recursos de las cofradías en la Provincia de Pamplona, Siglo XVIII. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 2016, vol. 21, nro. 2, pp. 219-248.

sus padres, esposa, hermanos, hermanas y “demás parientes y bienhechores, y por aquellas personas a quien fuere a cargo alguna cosa”⁵⁶⁴. Este caso ilustra que los sufragios no se limitaban al testador, sino que también favorecían a los familiares, allegados y personas con las cuales el fiel se sentía en deuda. Además, el testamento de Pedro Navarro evidencia que las capellanías servían como apoyo económico para los familiares que tomaron la vida sacerdotal, ya que designó a su nieto Bernardo Ramon, hijo de Juan Bautista Ramon y Agustina Navarro, como capellán.

Como se ha señalado, las capellanías de misas desempeñaron un papel fundamental en la promoción de los ritos y el culto. Esto queda reflejado en la capellanía instituida en 1730 por doña Bernarda de Leyva, vecina de Pamplona donde se destaca que a través de estas misas “aumenta el culto divino”, y se reconoce el sacrificio de la misa como “el más acepto y agradable al Padre Eterno”, considerándolo “la ofrenda más precisa que se le puede hacer”⁵⁶⁵.

Igualmente, a través de las misas estipuladas en la fundación de las capellanías se pueden vislumbrar las devociones de los testadores que las especificaron. Para ejemplificarlo, tomaremos de nuevo el caso de doña Bernarda Leyva, quien pidió se dedicarían las misas por su alma a las siguientes advocaciones: “la primera a Nuestra Señora de los Dolores, la segunda al Dulce Nombre de Jesús, la tercera a San Francisco Javier, la cuarta a San Julián, la quinta a San Bernardo y la sexta al glorioso patriarca San José”⁵⁶⁶.

En este apartado, hemos examinado la relevancia de las misas como medio de salvación para los testadores de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII. A través del análisis de la documentación, se evidencia que los testadores procuraron celebrar misas en el menor tiempo posible, motivados por el temor de ser condenados. En última instancia, los fieles más acaudalados buscaron acumular el máximo número de sufragios por sus almas, ya que el tiempo de espera en el purgatorio era incierto.

⁵⁶⁴ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1712-1713, f35v.

⁵⁶⁵ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1728- 1729, f.40v.

⁵⁶⁶ Ibid. f.40v.

4.10. “Cuando Dios fuere servido de llevarme de esta presente vida”: Prácticas funerarias en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Los testamentos, además de ser útiles para estudiar las representaciones y prácticas en torno a la salvación del alma, también permiten analizar las actitudes que los testadores tenían ante el momento de su muerte. De acuerdo con Carolina Abadía, esta situación “se ve referida a las decisiones que deben tomar los que están cercanos a dejar el mundo respecto a la disposición final de su cadáver, así como con la pompa y ceremonia con la que se deben realizar sus exequias”⁵⁶⁷. De ese modo, este apartado se enfoca en analizar las disposiciones y prácticas funerarias presentes en los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

4.10.1. Las mortajas. La primera disposición que encontramos en los testamentos es la elección de la mortaja o vestidura con la cual se enterraría el cuerpo. Estas denotaban las devociones personales de los testadores y la noción intrínseca de que, al asociarse con algún precepto religioso católico en particular, el testador podría seguir intercediendo por el bien de su alma⁵⁶⁸. De los 202 testamentos revisados de la ciudad de Pamplona, se contabilizaron 130 testadores que pidieron ser amortajados, mientras que los 72 restantes no lo solicitaron.

Como se puede observar en la gráfica N°17, la mayoría de los testadores eligieron como mortaja los hábitos de las distintas órdenes religiosas establecidas en la ciudad de Pamplona. Esta práctica, según Verónica Zarate, tiene sus raíces en los siglos XIV y XV, coincidiendo con el desarrollo de las órdenes mendicantes en Europa⁵⁶⁹. El uso de estos hábitos se atribuía a la devoción particular de los fieles y se consideraba una muestra de humildad. De este modo, el hábito más popular fue el de San Francisco de Asís, seguido por los de Santo Domingo, San Agustín, San Juan de Dios y San Antonio de Padua. Las

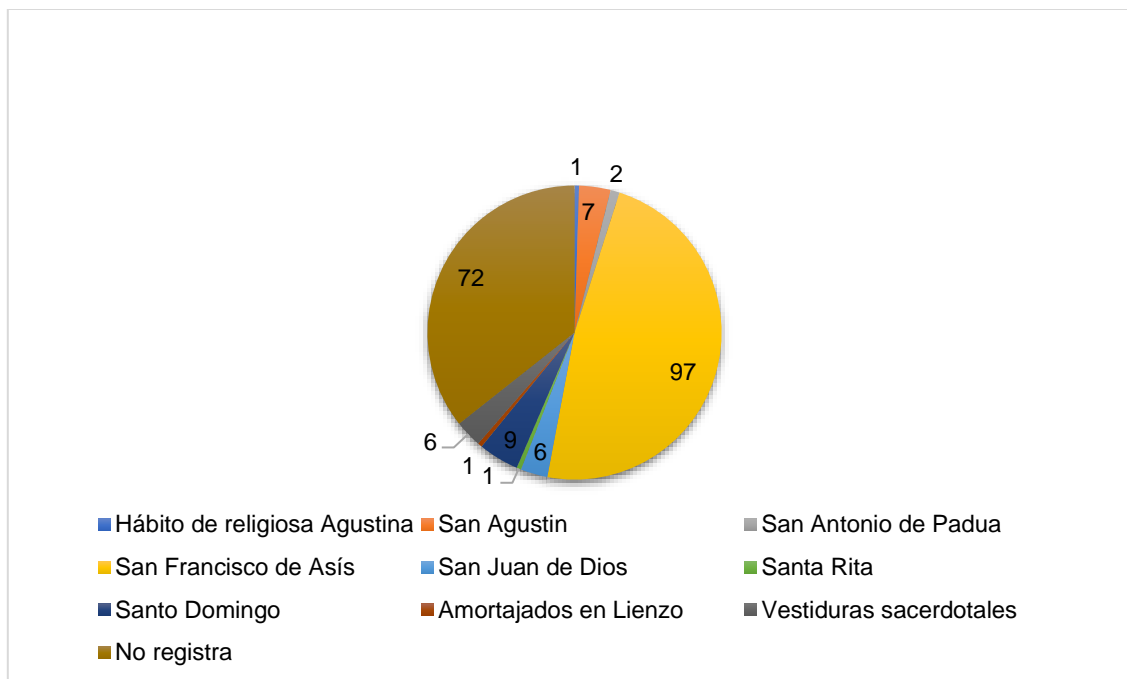
⁵⁶⁷ ABADÍA, De cómo salvar el alma, Óp. cit., p.95.

⁵⁶⁸ Ibid., p.99.

⁵⁶⁹ TOSCANO, Los nobles ante la muerte, Óp. cit., p.231.

demás mortajas consistían en vestiduras sacerdotales, una mortaja de lienzo, así como hábitos de religiosa agustina y de Santa Rita.

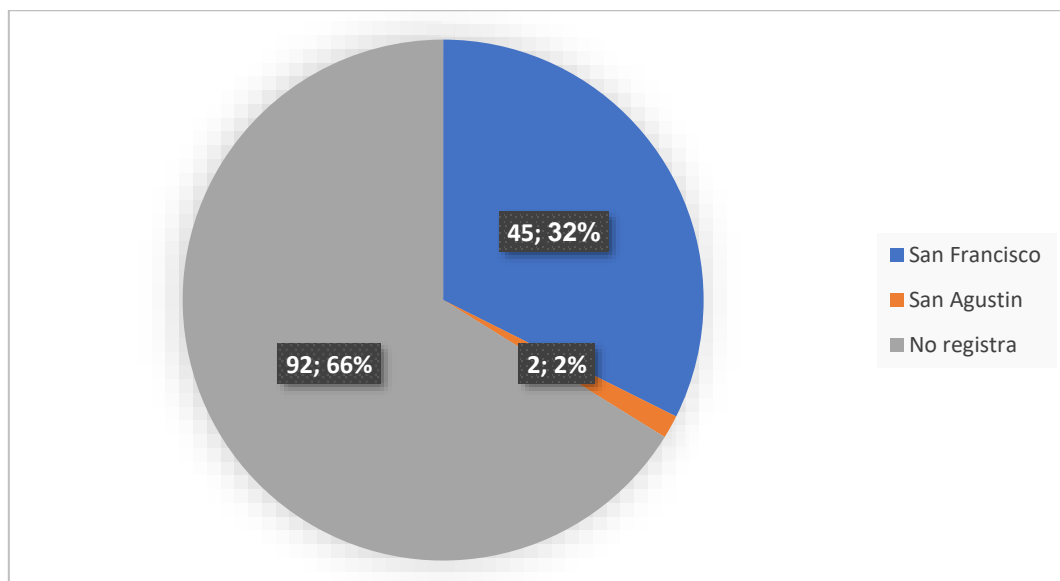
Gráfica 17. Mortajas solicitadas por los testadores de Pamplona, 1701-1800



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

En el Socorro fue inferior el número de solicitudes de mortajas. De los 139 testamentos examinados, la mayoría, 92 en total, no mencionaban este deseo, mientras que solo 45 testadores expresaron su voluntad de ser amortajados. Según la gráfica N°18, los testadores sólo eligieron el hábito de San Francisco de Asís y el de San Agustín, destacando la preferencia mayoritaria por el hábito franciscano.

Gráfica 18. Mortajas solicitadas en los testamentos del Socorro, 1701-1799



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

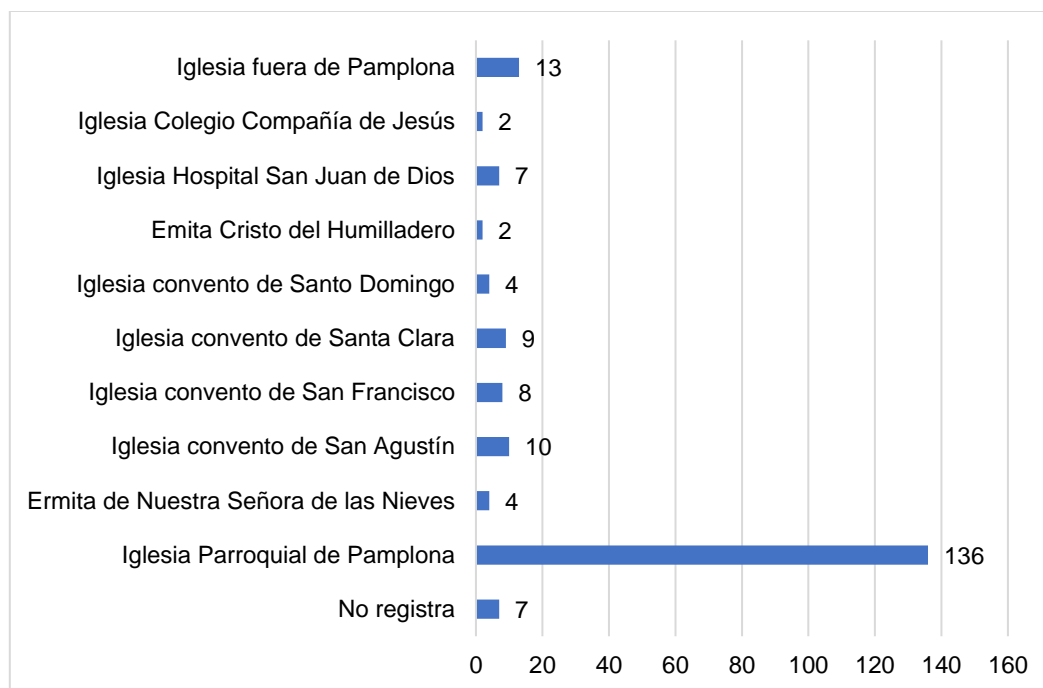
4.10.2. El lugar de sepultura. La segunda disposición consistía en la búsqueda de un lugar de sepultura. Esta tarea recaía en los herederos y albaceas de los testadores, y en muchas ocasiones, no resultaba fácil de llevar a cabo. En una sociedad sin cementerios, los entierros se realizaban un día después del fallecimiento y, en su mayoría, tenían lugar en la iglesia parroquial. La necesidad de sepultura confería a los templos una de sus funciones más destacadas, ya que el derecho de sepultura constituía una de las prerrogativas de la parroquia, generando así parte de sus ingresos. Existía también la opción de seleccionar otro sitio, sin embargo, esta alternativa implicaba el pago de los derechos parroquiales y una cantidad adicional por el permiso⁵⁷⁰.

El análisis de los testamentos de Pamplona revela que 136 testadores eligieron la iglesia parroquial como lugar de sepultura. Por otro lado, un grupo significativo de 40 testadores optó por ser enterrado en las iglesias conventuales de San Agustín, Santa Clara, San Francisco, San Juan de Dios, Santo Domingo y la Compañía de Jesús. Adicionalmente,

⁵⁷⁰ TOSCANO. Los nobles ante la muerte. Óp. cit. p. 249. RUBIAL, El cristianismo. Óp. cit. p.149.

seis testadores expresaron su deseo de reposar en las ermitas de Nuestra Señora de las Nieves y del Cristo del Humilladero (Gráfica N°19).

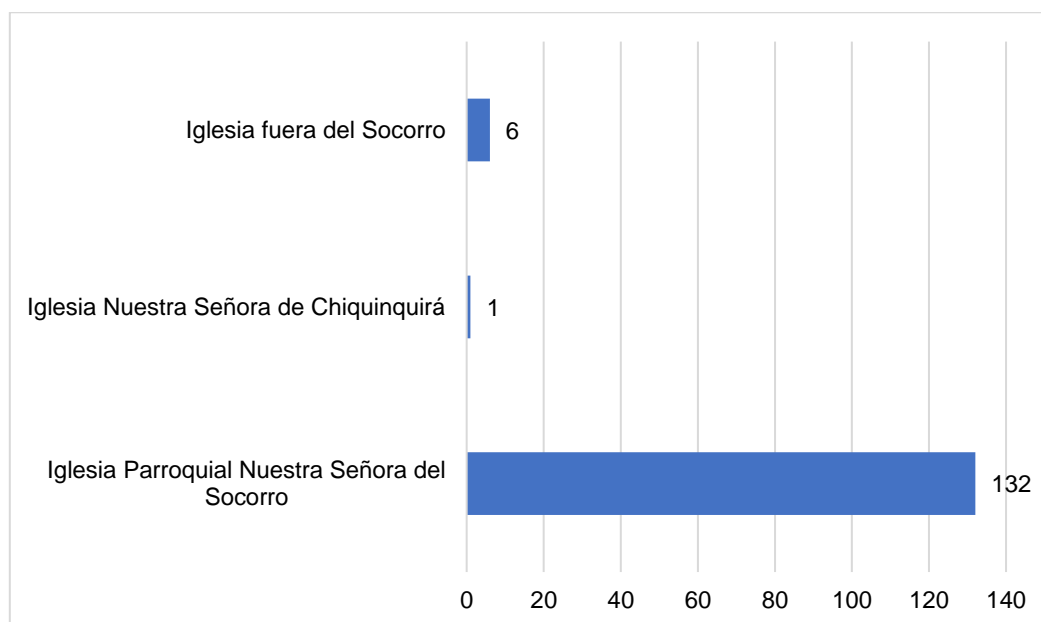
Gráfica 19. Disposición final de sepultura testadores de Pamplona, 1701-1800



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

En cuanto al Socorro, el análisis de los testamentos muestra que todos los testadores indicaron el lugar deseado de sepultura. Según se observa en la gráfica N°20, 132 testadores eligieron la iglesia parroquial de Nuestra Señora del Socorro como su lugar de reposo final, mientras que únicamente un testador solicitó ser sepultado en la iglesia de Nuestra Señora de Chiquinquirá, ubicada en el barrio del mismo nombre. Los demás testadores solicitaron el entierro en iglesias de poblados cercanos al Socorro.

Gráfica 20. Disposición final de sepultura testadores del Socorro, 1701-1799



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

Ahora bien, un considerable número de testadores fueron específicos al detallar el lugar exacto dentro del templo donde deseaban ser sepultados. Dicha elección estaba motivada por sus devociones personales, sus lazos con corporaciones religiosas y su posición socioeconómica⁵⁷¹. Por ejemplo, Bárbara Ruis, vecina de Pamplona y beata profesa de la Tercera Orden de San Francisco, expresó su deseo de ser sepultada en la iglesia del convento de San Francisco “por amor al mismo santo padre, se dignen franquearme la sepultura en su iglesia en el lugar que tuvieren a bien dárme la”⁵⁷². En el cuadro N°30 se pueden apreciar los espacios concretos de sepultura en la iglesia parroquial y en las iglesias conventuales de los franciscanos, los agustinos y las clarisas en la ciudad de Pamplona. Es importante señalar que, en el caso del Socorro, únicamente dos testadores indicaron el lugar deseado de sepultura en la iglesia parroquial,

⁵⁷¹ Ibid. P. 251

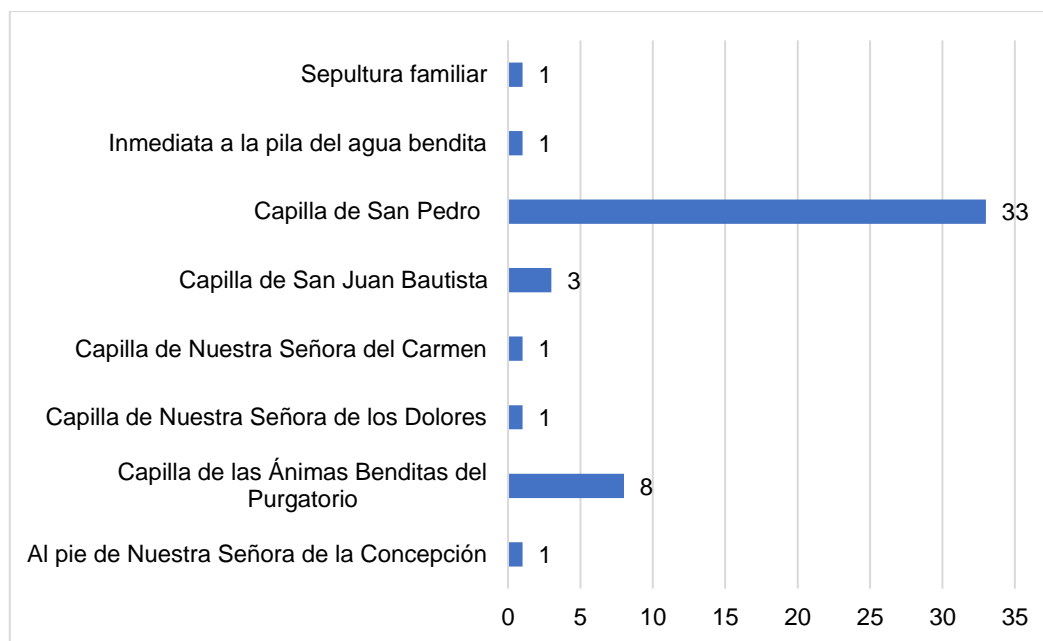
⁵⁷² Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1786-1794, f.58r.

específicamente en la capilla de Nuestra Señora del Rosario y cerca de Nuestra Señora de los Dolores.

La gráfica N°21 ilustra las diversas elecciones de lugares de sepultura solicitados en la iglesia parroquial de Pamplona, destacando especialmente las capillas vinculadas a las cofradías. En este sentido, la mayoría de los testadores expresaron su deseo de ser enterrados en la capilla de la hermandad de San Pedro, la cual era de acceso exclusivo del clero y las élites pamplonesas, como se ha indicado anteriormente. Es pertinente señalar que, en el contexto examinado, las cofradías funcionaban como entidades retributivas, es decir, los fieles se asociaban a ellas para garantizarse un lugar de sepultura. Este fenómeno se refleja en ocho testadores que solicitaron ser sepultados en la capilla de la cofradía de las Ánimas Benditas del Purgatorio, algunos de ellos aduciendo razones económicas, como Luisa Duarte, quien, debido a su situación de pobreza, pidió a sus hijos que la enterraran en la capilla de las Ánimas donde era hermana⁵⁷³. Además, otros testadores manifestaron su deseo de ser sepultados en las capillas dedicadas a San Juan Bautista, Nuestra Señora del Carmen y Nuestra Señora de los Dolores. Algunos optaron por una sepultura familiar, mientras que unos pocos expresaron su preferencia de descansar al pie de la pila bautismal y al pie de Nuestra Señora de la Limpia Concepción.

⁵⁷³ Notaria Primera de Pamplona, Protocolos, tomo 1706-1707, f.147v.

Gráfica 21. Lugres de sepultura en la iglesia parroquial solicitado en los testamentos de Pamplona, 1701-1800



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800.

En relación con las sepulturas solicitadas en los templos conventuales de la ciudad de Pamplona, el cuadro N°30, destaca la popularidad de la iglesia del convento de San Agustín. donde cinco testadores seleccionaron sus lugares de sepultura en las siguientes capillas: dos en la capilla de Nuestra Señora de Gracia, uno en la capilla de Jesús Nazareno, otro en la capilla de Nuestra Señora de la Encarnación y uno más en la capilla de San Nicolás de Tolentino. Por otro lado, cuatro testadores expresaron su deseo de ser enterrados en la iglesia del convento de religiosas Santa Clara: tres en la capilla de San José y uno en la capilla de Nuestra Señora de Monserrate. Finalmente, en la iglesia del convento de San Francisco, un fiel solicitó ser sepultado en la capilla de San Diego y otro en una capilla propia. Este análisis resalta la significativa influencia de los conventos en las elecciones funerarias de los testadores, ilustrando la hipótesis planteada por William Plata sobre la existencia de un fuerte engranaje entre las familias criollas y los conventos. Plata sugiere que esta relación de alianza abarcaba a todos los miembros de la familia y se transmitía por herencia, siendo el factor económico muy importante, ya que

considerables sumas de dinero se destinaban a los conventos a cambio de ayudas para la salvación de sus almas⁵⁷⁴.

Cuadro 30. Lugares específicos de sepultura en los conventos de Pamplona (1701-1800)

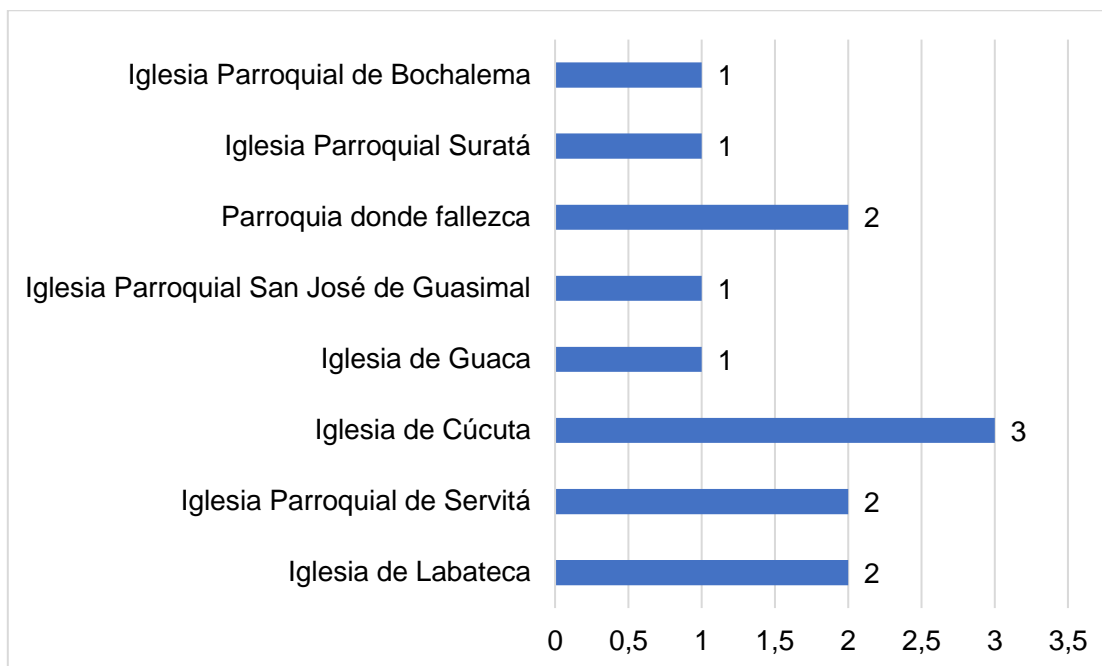
Convento	Lugar de entierro	No.
Iglesia convento de San Agustín	Capilla Nuestra Señora de Gracia	2
	Capilla de Jesús Nazareno	1
	Capilla de Nuestra Señora de la Encarnación	1
	Capilla de San Nicolás de Tolentino	1
Iglesia convento de San Francisco	Capilla de San Diego	1
	Capilla propia	1
Iglesia convento de Santa Clara	Capilla de San José	3
	Capilla de Nuestra Señora de Monserrate	1

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

El análisis también revela que otro grupo de testadores solicitó ser sepultado en iglesias de poblaciones cercanas, que formaban parte de las jurisdicciones de Pamplona y el Socorro. En el caso de Pamplona, trece testadores expresaron su deseo de descansar en las iglesias parroquiales de Bochalema, Suratá, San José de Guasimal, Guaca, Cúcuta, Servitá y Labateca (gráfica N°22). En cuanto al Socorro, seis testadores mencionaron las iglesias parroquiales de Oiba, Nuestra Señora de Monguí (actual Charalá), San José del Valle y Confines (gráfica N°23).

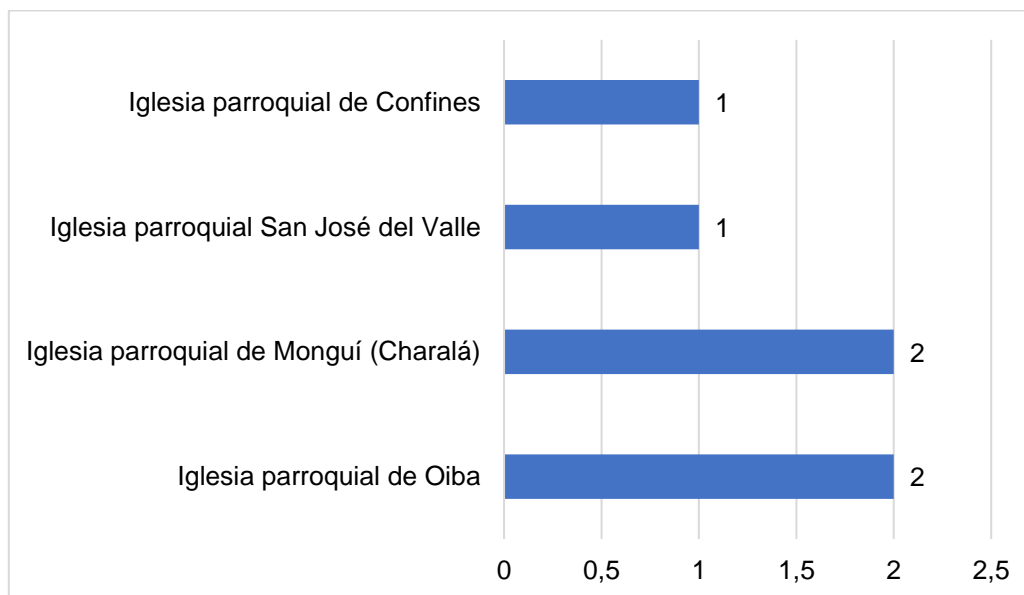
⁵⁷⁴ PLATA. Vida y muerte de un convento. Óp. cit. p.136.

Gráfica 22. Lugar de entierro fuera de Pamplona, 1701-1800



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

Gráfica 23. Lugar de entierro fuera del Socorro, 1701-1799



Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

4.10.3 El funeral y el entierro. Los funerales y los entierros representaron momentos trascendentales en la religiosidad de la sociedad colonial. Los testamentos han proporcionado una ventana valiosa para entender algunas de las prácticas funerarias y acercarnos a la manera en que se llevaban a cabo en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII. El análisis reveló que la mayoría de los testadores preferían un funeral y un entierro sencillos. Tal es el caso de María de Andrada, residente de Pamplona, quien en 1714 solicitó a sus albaceas que su entierro fuera “rezado, humilde y acompañado por el cura y sacristán de esta ciudad”⁵⁷⁵. Según el estudio de José Castillo, este tipo de elecciones funerarias se basaban en “la idea de que un funeral lujoso era algo superfluo al momento de la muerte y no garantizaba la salvación eterna”⁵⁷⁶. Además, un funeral ostentoso estaba fuera del alcance de la mayoría de los testadores debido a su elevado costo. Por ejemplo, en 1785, José de la Trinidad Bonilla declaró haber pagado 125 pesos por el entierro, misas y otras exequias de su madre, Josefa Villamizar. Entre los gastos declarados se encuentran 61 pesos por los derechos del cura y sacristán mayor, tres pesos por las velas de cebo para iluminar el cuerpo y 6 reales por el doble repique de campanas y la sepultura⁵⁷⁷.

Algunos testadores eligieron ceremonias fúnebres que conllevaban una procesión, en la cual un cura y un sacristán acompañaban al difunto desde su residencia hasta la iglesia designada para la sepultura. En ese lugar, se celebraba una misa de cuerpo presente, ya sea rezada o cantada, antes de proceder al entierro del difunto. Un ejemplo ilustrativo es el caso de don Joseph Francisco de Araque, vecino de Pamplona, quien en 1722 solicitó un entierro solemne, expresando que “su cuerpo sea acompañado por el cura y sacristán con el doble repique de campanas, y siendo hora competente, se me diga misa y vigilia de cuerpo presente... dejando en todo a la disposición de mis albaceas a quienes encargo lo hagan con la moderación que sea posible”⁵⁷⁸. Otros testadores consideraron esencial la asistencia de todos los sacerdotes del pueblo para acompañar el cuerpo y realizar las respectivas misas. Por ejemplo, María Rodríguez, vecina de Pamplona, en 1777 pidió

⁵⁷⁵ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1714-1715, f.7v.

⁵⁷⁶ CASTILLO, Óp., cit. p.29.

⁵⁷⁷ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1785, f.835r- 836v.

⁵⁷⁸ Notaria Primera de Pamplona. Protocolos, tomo 1722-1724, f.7v.

que los 23 sacerdotes de la ciudad de Pamplona acompañaran su cuerpo hasta la iglesia parroquial y dijeran las misas por su alma.

Por último, ciertos testadores encomendaron a las cofradías la organización de sus funerales. Don Antonio de Barrios, presbítero de la ciudad de Pamplona, solicitó que se llevaran a cabo las honras fúnebres tradicionales de la Hermandad de San Pedro. De acuerdo con las constituciones de esta cofradía, al fallecer un hermano, se realizaban nueve repiques dobles de campanas, y los miembros estaban obligados a asistir al entierro. Durante el día del entierro, los hermanos acompañaban el cuerpo con velas encendidas, y los hermanos de orden sacro tenían la responsabilidad de officiar la misa⁵⁷⁹.

En resumen, la exploración de los testamentos de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII revela la diversidad de disposiciones que los testadores establecieron para asegurar la salvación de sus almas. A través de este análisis, se obtiene una valiosa perspectiva sobre cómo los fieles, al expresar sus deseos en los testamentos, respondieron y adoptaron diversas *representaciones y expresiones religiosas* promulgadas por la Iglesia. Este estudio no solo arroja luz sobre las creencias individuales, sino que también contribuye a una comprensión más profunda de cómo la fe era vivida y expresada en esta sociedad colonial.

⁵⁷⁹ AANP. Cofradías, grupos apostólicos y delegaciones, Caja 5, 44.

CONCLUSIONES

Esta investigación se centró en explicar y comprender los significados, sentidos y lógicas de transmisión y recepción de una serie de representaciones y prácticas religiosas que configuraron la religiosidad local de Pamplona y el Socorro, en la región nororiental del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII. En ese sentido, la población de estas dos localidades adoptó los símbolos, las representaciones y las expresiones del sistema religioso católico, creando así entornos propicios para la expresión de la fe. Estos espacios facilitaron la transmisión y práctica de la religión a través de los sacramentos, la oración, el culto a los santos y de las festividades religiosas.

Como hipótesis de trabajo se planteó que la Iglesia Católica concibió y difundió una serie de representaciones religiosas a través de prácticas en torno a la devoción de imágenes católicas, las cuales fueron recibidas e interpretadas por los fieles del nororiente neogranadino en el siglo XVIII. Para responder estos interrogantes la tesis fue estructurada en cuatro capítulos. En el primero se abordó cuáles fueron las representaciones religiosas emitidas por la iglesia católica desde el Concilio de Trento. En especial, se observó cómo fue concebida la creencia en Dios, la Virgen, los santos, los sacramentos, y otros dogmas, configurando fórmulas de la fe cristiana que todos los fieles debían aceptar y profesar.

En Trento, la Iglesia no solo reafirmó la existencia de un Dios único y todopoderoso, sino que también afirmó su manifestación en tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. A través de un discurso respaldado por los misterios de la Encarnación y la Redención, la Iglesia fomentó la idea de la salvación del alma, la cual se lograba mediante la práctica de los sacramentos que ella misma instituyó. Además, enfatizó la importancia de estos sacramentos como medios para la redención del alma, consolidando así su autoridad sobre los caminos de la salvación. Específicamente, se resaltó la atención centrada en el sacramento de la eucaristía, considerado como uno de los pilares centrales

de la creencia y un elemento distintivo en comparación con otros sistemas religiosos surgidos de la Reforma Protestante.

De esta forma, la Iglesia le dio preponderancia a la vida después de la muerte, promoviendo la creencia en el Cielo, el Purgatorio y el Infierno como parte integral de su discurso, reforzando especialmente el dogma del purgatorio. Este énfasis tenía como propósito guiar las prácticas de los fieles y fomentar el pago de indulgencias, así como la realización de oraciones y misas como medios para acercarse a Dios y evitar la condenación eterna.

En relación con lo anterior, la Iglesia impulsó la instrucción a los fieles sobre la invocación y veneración de los santos, utilizando el culto a las imágenes religiosas como una estrategia fundamental. Estas representaciones visuales no solo recordaban los beneficios otorgados por Cristo, sino que también se convirtieron en instrumentos necesarios para la reproducción y aplicación práctica del sistema de *representaciones* y *expresiones* de la institución eclesiástica. En su conjunto, estos elementos fueron parte de las complejas doctrinas y prácticas que la Iglesia reforzó en respuesta a los cuestionamientos de los reformadores protestantes, modelando así la espiritualidad y la vida religiosa de los fieles de la época.

Este cambio de paradigma, instaurado en Trento y posteriormente aplicado por la monarquía española, fue el objeto del segundo capítulo. En general, los dirigentes españoles aseguraron la defensa de los nuevos principios católicos al implantar su orientación confesional que, en otras palabras, tomaba como política de Estado los asuntos concernientes a la vida espiritual basado en la unidad de fe de todo el reino, el bienestar de todos los cristianos, la obediencia a los preceptos divinos y la salvación de las almas. Esta relación cercana entre política y religión fue difundida y puesta en práctica en el Nuevo Mundo, en especial, en la Nueva Granada. Por tal motivo examinamos los modelos de *representaciones* y *expresiones religiosas* planteados por la Corona española y la institución eclesiástica en Nueva Granada a partir de las Leyes de Indias y las Constituciones Sinodales de Bartolomé Lobo y Guerrero (1606) y el Concilio Provincial de Santafé (1625), entre otros. Si bien, gran parte de la normativa institucional y religiosa

se origina en el siglo XVII, se ha observado que seguían vigentes para el siglo XVIII. En estas normativas, se establecieron los métodos para la enseñanza de la doctrina cristiana, la adecuada administración de los sacramentos, el calendario festivo, la forma de celebrar las festividades religiosas.

Asimismo, se ha identificado que, junto con el uso de las imágenes religiosas, las novenas desempeñaron un papel fundamental en la vida de la institución eclesiástica en la Nueva Granada. Siguiendo los análisis de Ana Cecilia Montiel, sabemos que las novenas fueron concebidas como un acompañante para la oración, a través de las cuales los fieles solicitaban favores a la corte celestial frente a las dificultades de la vida, ya sean de tipo individual o colectivo. Al mismo tiempo, incentivaban al fiel a visitar los templos y a practicar las obras de misericordia⁵⁸⁰.

El impacto y la dinámica de las prácticas religiosas en Pamplona y en el Socorro fue el objeto del tercer capítulo. En general, estas dos localidades de la Nueva Granada compartieron una serie de similitudes en la dinámica de la vida religiosa. Se trató de una religiosidad de tipo local, resultado de la práctica de una ferviente religión conservada por los laicos con la ayuda del clero. Es decir, fue una construcción conjunta entre el clero y la feligresía, donde ambas partes se influían mutuamente⁵⁸¹. En este contexto, el clero secular, a través de las actividades ejecutadas por los párrocos, se constituyó en guías, vigilantes y promotores de la espiritualidad. No obstante, la documentación revela deficiencias en el correcto desarrollo de sus ministerios. Por lo tanto, inferimos que el clero secular no desplegó las políticas propuestas por los monarcas borbones en la segunda mitad del siglo XVIII.

Por otro lado, en los templos religiosos se concentraron la mayoría de las expresiones del sistema religioso, como la devoción y el culto a los santos, la eucaristía y el espacio para la oración. Los documentos evidencian los esfuerzos de los fieles por expresar su devoción a la imagen religiosa de su predilección. Esto se refleja en el pago o contribución

⁵⁸⁰ MONTIEL. Óp. cit. p.124.

⁵⁸¹ CHRISTIAN. Religiosidad local en la España. Óp. cit. p. RUBIAL. Óp. cit. pp.1–25; CAICEDO. Construyendo la hegemonía Religiosa. Óp. cit., p.

para la construcción de nuevas capillas o iglesias, como se observa en los casos de Pamplona, donde se financió una capilla en honor a Santa Bárbara, y en el Socorro, los vecinos del barrio de la Plazuela obtuvieron permiso para erigir una nueva parroquia en honor a Nuestra Señora de Chiquinquirá. A pesar de las favorables condiciones económicas de ambas poblaciones durante el siglo XVIII, se pudo corroborar que los templos de ambas localidades estaban pobremente ornamentados y en mal estado, situación común en gran parte del Nuevo Reino de Granada para el periodo estudiado.

En este trabajo, se logró identificar que las cofradías ejercieron influencia en la difusión de *representaciones y expresiones religiosas* en Pamplona y el Socorro a lo largo del siglo XVIII, fomentando la interacción entre decenas de fieles de diversos orígenes socioeconómicos. A través de ellas, los fieles expresaron su devoción hacia las imágenes religiosas mediante las prácticas religiosas y facilitaron a sus miembros asegurar un entierro digno y sufragios para la salvación de sus almas. Asimismo, al analizar el carácter espiritual y retributivo de las cofradías, se observó que su sostenimiento económico se derivó principalmente de tres fuentes principales: la cuota de afiliación, las limosnas y los censos redimibles. Estos ingresos sirvieron a sus integrantes para financiar las prácticas religiosas estipuladas en sus constituciones. Sin embargo, algunas cofradías con recursos limitados dependieron únicamente de las limosnas y las donaciones de sus cofrades.

Es determinante afirmar que la relación entre religión y sociedad no se dio de la misma manera en cada población. En Pamplona los conventos fueron los principales generadores de sentido religioso pues, desde ellos se promocionaron toda una serie de representaciones y expresiones religiosas barrocas, centrándose en la difusión de sus propias devociones, entre las que destacaban San Francisco de Asís, San Agustín, Santo Domingo, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de Chiquinquirá, Nuestra Señora de Gracia, entre otras. En cambio, en el Socorro, el control de los preceptos religiosos era desempeñado por el clero secular, por la misma razón de la insuficiente presencia de las órdenes religiosas. Esto no descarta la existencia de cofradías constituidas por frailes, como fue el caso de la cofradía en honor a Nuestra Señora del Rosario.

A pesar de la presencia mayoritaria de una organización a otra, en las dos localidades las fiestas religiosas fueron la forma de expresión religiosa más frecuente entre los fieles, permitiendo la integración cultural entre los diferentes grupos sociales. Basado en la revisión documental de los archivos parroquiales, identificamos que en el año calendario un 47% de tiempo se usaba para fiestas religiosas, las cuales, se destacaban las fiestas de devociones locales y patronales como la de Nuestra Señora de las Nieves (Pamplona) y Nuestra Señora del Socorro. Este tipo de festividades mezclaba elementos sagrados con elementos profanos tales como la diversión y el juego y, por tanto, siguiendo la lectura de Amanda Caicedo, es válido señalar la imposibilidad de separar lo sagrado de lo profano⁵⁸².

La relación entre lo sagrado y lo profano en las fiestas religiosas generó conflictos entre la autoridad religiosa y la autoridad civil. En nuestra revisión documental, encontramos que, en la segunda mitad del siglo XVIII, un sector del clero secular, influenciado por las ideas de la Ilustración y con el objetivo de fomentar una religiosidad más austera y piadosa, se opuso a la realización de comedias y corridas de toros como parte de las celebraciones religiosas. Esta situación provocó conflictos entre los sacerdotes y las autoridades civiles locales que autorizaban y legitimaban estas prácticas profanas en las festividades religiosas, argumentando que aportaban beneficios económicos a las poblaciones. Estas perspectivas encontradas permiten afirmar que no se produjeron cambios significativos en las formas arraigadas de expresión religiosa en la sociedad de Pamplona y el Socorro, a pesar de los esfuerzos por imponer una religión más dogmática en lugar de la ritualista y emotiva.

Si bien no se prohibían las festividades, la Iglesia fomentaba una práctica religiosa conocida como rogativas, mediante la cual los fieles buscaban disculparse ante la divinidad por los pecados cometidos. Tanto en las calles como en los templos, los devotos suplicaban a Dios por una nueva oportunidad para iniciar una vida en Cristo y rogaban para evitar castigos divinos, que según el imaginario de la época, se manifestaban a través de enfermedades y catástrofes naturales. De acuerdo con la documentación

⁵⁸² CAICEDO. Óp. cit. p. 192.

analizada y siguiendo la perspectiva de Antonio Rubial, se puede afirmar que los habitantes de Pamplona y el Socorro estaban inmersos en un cristianismo mágico y ritual promovido por la Iglesia⁵⁸³.

Finalmente, el análisis de los testamentos en el cuarto capítulo proporcionó una aproximación al grado de recepción e interpretación de los fieles respecto al dogma católico emanado en Trento y transmitido por la institución eclesiástica local en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII. Por lo tanto, es válido concluir que los testamentos reflejan los modos de vivir la religión en sociedad y las expectativas de salvación de quienes los elaboraron.

El examen de los testamentos nos permitió señalar que la práctica de testar no fue común para toda la población por sus altos costos. En ese sentido, es válido afirmar que en el siglo XVIII el individuo que tuviera más capacidades económicas podía garantizar los medios para obtener la salvación del alma. De todos modos, siguiendo el registro de los testadores, en general hacendados y comerciantes, se encontraron las *representaciones religiosas* sobre Dios, Jesucristo, la Virgen María y los santos. Por ejemplo, la aparición de un Dios todopoderoso, encargado de juzgar, castigar y perdonar los pecados después de la muerte. A la par, percibimos la recepción del misterio de la Encarnación, pues, para los testadores era claro el papel de Cristo como Redentor debido a su pasión y muerte en la Cruz. La Virgen María se presentada en su papel de abogada e intercesora ante Dios para el perdón de los pecados y la salvación del alma de los creyentes. Asimismo, la mayoría de los fieles concebían a los santos como mediadores ante la divinidad para obtener ayuda y beneficios tanto en la vida terrenal como en la eterna, siendo menos destacado su papel como modeladores de la vida.

Además, en este último capítulo, se evidencia que la devoción a las imágenes religiosas fue uno de los elementos constituyentes de la *religiosidad local* en Pamplona y en el Socorro a lo largo del siglo XVIII. Los testadores hicieron referencia a diversas advocaciones, siendo predominantes en ambas poblaciones la devoción a los santos,

⁵⁸³ RUBIAL. El cristianismo en Nueva España. Óp. cit. p.356.

seguida de la devoción a la Virgen María. Esto indica la efectiva recepción del mensaje tridentino por la popularidad de las devociones a las Ánimas Benditas del Purgatorio, al Santísimo Sacramento y al Ángel de la Guarda. Igualmente, los testamentos reflejan una preferencia por las advocaciones patronales locales, como a Nuestra Señora del Socorro y Nuestra Señora de las Nieves (Pamplona), aunque se pudo establecer que la devoción más popular en ambas poblaciones fue la de San Francisco de Asís. No obstante, cada localidad arrojó resultados diferentes. En Pamplona predominaron las devociones promovidas por las órdenes religiosas, siendo fuerte la devoción a San Agustín y a Santo Domingo. Mientras tanto, en el Socorro, se observó una mayor popularidad de las devociones difundidas por el clero secular y las cofradías.

Cabe señalar que la devoción a las diversas imágenes religiosas también se manifestó mediante la participación de los testadores en las cofradías. Los testamentos revelan la asociación de los testadores a cofradías y su activa participación en ellas. El papel desempeñado por los testadores fue crucial para el funcionamiento de estas corporaciones, ya fuera asumiendo roles como mayordomos o alféreces, contribuyendo asimismo en la organización de los principales ritos y festividades religiosas que tuvieron lugar a lo largo del siglo XVIII en Pamplona y el Socorro.

De igual manera, es imprescindible indicar que los testamentos fueron utilizados por los fieles para expresar su anhelo de salvación del alma. Ante esta preocupación, encontramos diversas representaciones que nos ayudan a comprender los imaginarios interpretados por la feligresía acerca de la salvación de sus almas y la vida en el más allá. Para encaminar el alma hacia la salvación, los testadores solicitaron la intercesión ante Dios a diversas advocaciones religiosas, ratificando el papel de la Virgen María como la intercesora por excelencia de los fieles, quienes también pidieron la ayuda de los santos de su devoción.

En palabras de Carolina Abadía, la búsqueda de la salvación del alma estaba condicionada “por una suerte de prácticas materiales que conducirían a un rápido paso

por el Purgatorio y una feliz llegada al espacio de la salvación eterna, el Paraíso”⁵⁸⁴. Así, los testamentos reflejan la práctica de la caridad, manifestada a través de la limosna, donaciones y obras piadosas, beneficiando a diversas corporaciones religiosas presentes en los espacios estudiados y contribuyendo al mantenimiento del culto a las devociones. Además, el análisis de las testamentarias permite establecer que las misas fueron uno de los principales medios para obtener sufragios por la salvación del alma. La documentación evidencia que algunos testadores no escatimaron recursos para realizarlas, siendo este un aporte significativo al sostenimiento del *sistema religioso* católico en Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII.

Por último, los testamentos muestran una serie de prácticas y disposiciones funerarias, en las cuales el testador era libre de elegir cómo y dónde quería ser enterrado. Tales disposiciones dan cuenta de la devoción de los fieles, al igual que revelan sus relaciones con las cofradías, el clero secular y las órdenes religiosas. De esa manera, es determinante afirmar que las prácticas en torno a la muerte hicieron parte fundamental del entramado cultural y religioso de Pamplona y el Socorro en el siglo XVIII.

En conclusión, este estudio demuestra que la Iglesia Católica, en colaboración con la Corona Española, difundió una serie de representaciones religiosas a través de prácticas centradas en la devoción a imágenes católicas. Estas representaciones fueron recibidas e interpretadas por los fieles de Pamplona y el Socorro durante el siglo XVIII. Las creencias y prácticas asimiladas configuraron un pensamiento religioso específico que no contradecía las enseñanzas de los emisores. Este pensamiento dio origen a una religiosidad local emotiva y ritualista, la cual fue aceptada por la institución eclesiástica local. De esta manera, las expresiones religiosas contribuyeron a cohesionar los diferentes grupos sociales de Pamplona y el Socorro, al mantener un sistema compartido de valores y creencias.

Al final, es posible señalar que las prácticas religiosas en Socorro y en Pamplona hayan compartido sus mismos procesos con localidades pares como Girón, Ocaña, Mérida, San

⁵⁸⁴ ABADÍA. Óp. cit. p. 131.

Gil y Vélez, pero no sabemos cuáles fueron los límites de la influencia cultural y jurisdiccional. Por tal motivo se hace necesario indagar en futuros trabajos de investigación cómo eran las formas y las dinámicas de la religiosidad local en otras localidades de la Nueva Granada. También se plantea la necesidad historiográfica de nuevas investigaciones que aborden el papel de las religiosas de Santa Clara y la influencia de los jesuitas en la sociedad pamplonesa durante el periodo colonial. Además, es pertinente que futuras investigaciones profundicen en la producción teológica y devocional de autores neogranadinos como el padre jesuita Pedro del Mercado, de quien sabemos que gran parte de su obra fue publicada en las imprentas de la Península. En esa medida, creemos necesario consultar documentación conservada en otros archivos para cruzar los datos sistematizados en este trabajo, los cuales, fueron consultados en archivos regionales de los actuales departamentos de Santander y Norte de Santander.

BIBLIOGRAFIA

Lista de abreviaturas

AANP Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona

AGN Archivo General de la Nación

AHR-UIS Archivo Histórico Regional de la UIS

BNC Biblioteca Nacional de Colombia

BANREP Banco de la República

Cj Caja

Carp Carpeta

T Tomo

F Folio

Fs Folios

Leg Legajo

- Documentos de archivo

Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona (Norte de Santander)

Fondos:

Aranceles, presupuestos e inventarios 1689-1899

Cofradías

Documentos históricos 1710-1882

Expedientes 1642-1798

Licencias

Procesos

Providencias y comunicaciones

Archivo General de la Nación Colombia (Bogotá)

Sección Colonia, Fondos:

Historia Eclesiástica.

Historia civil.

Curas y obispos.

Cabildos.

Fábrica de iglesias.

Miscelánea.

Policía.

Temporalidades.
Visitas Boyacá.
Visitas Santander.

Archivo Histórico Regional UIS (Bucaramanga)

Registros parroquiales: Libros de Bautismos, Parroquia Nuestra Señora de las Nieves (Pamplona) y Parroquia de Nuestra Señora del Socorro (Socorro)

Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá)

Biblioteca Digital

Biblioteca Nacional de España (Madrid)

Biblioteca Digital Hispánica

Biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México (Ciudad de México)

Repositorio Digital

Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá)

Biblioteca Virtual

Notaria Primera de Pamplona (Norte de Santander)

Protocolos Notariales 1701-1800

Notaria Primera del Socorro (Santander)

Protocolos Notariales 1691- 1800

Notaria Primera de San Gil (Santander)

Protocolos Notariales 1692-1734

- Fuentes impresas

ANÓNIMO. Novena al Ilagado serafín, y Portento de Humildad Nro. Seráfico Padre San Francisco de Asís. Para alcanzar por su piadosa intercesión las gracias y favores de Dios. Puebla: Reimpresión en la Oficina de Don Pedro de la Rosa, 1792.

Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pio V. Traducido en Lengua Castellana por el P. Fr. Agustín Zorita religioso dominico, según la impresión que de orden del papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761. En Valencia: por Don Benito Monfort. 1782

CORONA DEL PRÍNCIPE Sr. Miguel Arcángel. Revelada por él mismo á la Beata Antonia de Astónico [Anónimo]. Puebla: Reimpresión Colegio Real de San Ignacio de Puebla, 1765.

DE OVIEDO, Basilio Vicente. Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada: manuscritos del siglo XVIII. Bogotá: Imprenta Nacional, 1930. 418 p.

ESPINOSA, Manuel de. Novena al Santo Anjel de la Guarda. Bogotá: A. Roderick, 1829. 35 p.

FLEURY, Claude. Catecismo histórico que contiene en compendio la historia sagrada, y la doctrina christiana. Madrid: Editorial Edaf, 1999. 98 p.

GARCÍA, Francisco. Modo de hazer la novena a San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, apóstol de las Indias y la devoción de los diez viernes. Sevilla: Imprenta Don Juan Basoas, 1741. 32 p.

MERCADO, Pedro de. El cristiano virtuoso: con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad. Madrid: Joseph Fernández de Buendía a costa de Lorenzo Ibarra, 1673. 424 p.

MERCADO, Pedro. Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús. Tomo I. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, A.B.C, 1957.

NOVENA A LA más fragante rosa del paraíso de Dios: María Santísima del Rosario, que saca a la luz la cofradía del Santísimo Rosario [Anónimo]. Santafé: C. B. Espinosa, 1815. 16 p.

NOVENA A LA PRECIOSÍSIMA sangre de Christo nuestro redentor, en que se consagran las Potencias, y Sentidos á la misma preciosísima sangre de Christo. Dispuesta por un sacerdote, su devoto [Anónimo]. Puebla: Reimpresión por los Herederos de la Viuda de Miguel, 1774.

NOVENA AL MILAGROSÍSIMO padre de los pobres San Juan de Dios. Compuesta Por un Devoto del mismo Santo [Anónimo]. Puebla: Reimpresa por los Herederos de la viuda de Miguel Ortega, 1775.

NOVENA AL PHENIX del amor divino, gloriosísimo patriarca, luz y Dr. De la iglesia el gran Padre San Agustín [Anónimo]. En: Colección de devocionarios y novenas manuscritas, 1783-1857. fs. 40-42.

NOVENA DEL GLORIOSO patriarca San Francisco de Paula [Anónimo]. Bogotá: Imprenta de J. N. Barros, 1827. 52 p.

NOVENA Y ORACIONES a Santa Bárbara, escrita por orden de fray Antonio María Gutiérrez, con el fin de que la comunidad tribute más cultos a la mártir cristiana [Anónimo]. En: Colección de devocionarios y novenas manuscritas, 1783-1857. f 6.

NOVÍSIMA RECOPIACIÓN de las Leyes de España, 1805. Libro I-IX

OSORIO, Diego. Manual para administrar los Santos Sacramentos. México: Imprenta del Nuevo Rezado, 1748. 240 p.

RECOPIACIÓN DE LEYES de los reinos de las Indias: mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II, 1841.

RIBADENEYRA, Pedro de. Vida y misterios de la gloriosa Virgen María Nuestra Señora. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 1879. p. 350.

RODRÍGUEZ, Alfonso. Oficio de la Purísima Concepción. Bogotá: Imprenta de Nicolás Gómez, 1868. 24 p.

ROMERO, Juan Manuel. Novena de nuestra señora de los Dolores. Bogotá: Imprenta de Zalamea, 1880. 16 p.

S.A. El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Idar, 1847. 484 p.
SIN AUTOR. El Señor del Humilladero. En: Pamplona, Órgano del centro de Historia de Pamplona, 1949, nro. 5, p. 105.

VERGARA AZCÁRATE, Fernando. Breve noticia de la Congregación de Nuestra Señora del Socorro erigida en la iglesia de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santa Fé del Nuevo Reino de Granada. Madrid: imprenta Joachin Ibarra, 1761.

ZARATE Francisco. El Cordial devoto de San José. México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1674.

BIBLIOGRAFÍA DE APOYO

ABADÍA QUINTERO, Carolina y ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. Tras la vida religiosa de un obispado neogranadino: estudio histórico de las Constituciones sinodales de 1617 y obispaes de 1717 de Popayán. *Hispania Sacra*, 2023, vol. 75, nro. 151, pp. 167-177.

ABADÍA QUINTERO, Carolina. De cómo salvar el alma: Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali (1700-1750). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2018. 136 p.

ACIPRENSA. [Sitio web]. La historia del icono de la Virgen al que rezó el Papa por el fin del coronavirus. [Consulta: el 12 de marzo del 2023]. Disponible en: <https://www.aciprensa.com/noticias/68483/la-historia-del-icono-de-la-virgen-al-que-rezo-el-papa-por-el-fin-del-coronavirus>

ACOSTA LUNA, Olga Isabel. Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada. Madrid: Iberoamericana- Vervuert, 2011. 510 p.

ACOSTA LUNA, Olga Isabel. Nuestra Señora de Campo: historia de un objeto en Santafé de Bogotá; siglos XVI al XX. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, 2001.

ACOSTA MOHALEM, José de Jesús. Pamplona mi ciudad y sus templos. Pamplona: Arquidiócesis de Pamplona, Norte de Santander, Colombia. 2000. 32 p.

ACOSTA, José de Jesús. Historia de la iglesia en Pamplona siglos XVI, XVII y XVIII. Pamplona: Arquidiócesis de Nueva Pamplona, 2000. 219 p.

AGUILAR GARCÍA, Carolina Yeveth. “¿Una feligresía renovada? Congregaciones del Santísimo Sacramento y Escuelas de Cristo en la Ciudad de México, siglo XVIII”. En: JARQUIN, María y GONZÁLEZ, Gerardo (coords.). Orígenes y expresiones de la religiosidad en México: Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional. México: El Colegio Mexiquense, 2020, pp. 382

ALZATE, Carlos Mario, ESCOBAR, Andrés, BENAVIDES, Fabian Leonardo. Religiosidad e Imagen: Aproximaciones a la colección de arte colonial de la Orden de Predicadores de Colombia. Bogotá: Ediciones USTA. 2014. 300 p.

ARBOLEDA MORA, Carlos y LEÓN VARGAS, Karim. La devolución popular en Colombia a partir de las novenas. En: CORTÉS, José David (ed.). Historia de la religión en Colombia, 1510-2021. Bogotá: Universidad del Rosario, 2022. pp. 318

ARCURI, Andrea. Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania Sacra*, 2019, vol. 71, nro. 143, pp. 113-129.

ARIZA, Alberto. Los Dominicos en Colombia. Vol. I. Santafé de Bogotá: Provincia de San Luis Beltrán, 1993.

BÁEZ, Monserrat. "Del cuerpo violentado al cuerpo glorificado: la imagen del mártir como *exemplum maius*. La función de las imágenes en el catolicismo novohispano". En: VON WOBESER Gisela, AGUILAR Carolina, MERLO Jorge (coords.). La función de las imágenes en el catolicismo novohispano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018., pp.189-212.

BARING, Anne y CASHFORD, Jules. El mito de la Diosa Evolución de una Imagen. México: FCE, 2005. 851 p.

BEDOLLA ACEVEDO, Jason Andrés. Circulación de efectos de Castilla entre Maracaibo y la Provincia de Pamplona (1785-1819). *Fronteras de la Historia*, 2020, vol. 20, nro. 1, pp. 202-232.

BELDA PLANS, Juan. Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural *Hipogrifo*. *Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2019, vol. 7, nro. 2. pp. 333-347.

BENAVIDES, Fabian y UNIGARRO, Daniel. La Novena del Niño Dios en Colombia: Historia de una devoción y tradición navideña de finales del siglo XVIII a nuestros días. Bogotá: Universidad Santo Tomas e Instituto de Estudios Socio-históricos Fray Alonso de Zamora, 2017. 283 p.

BLANCO, Jacqueline. Los Plata: una familia de la Villa del Socorro (1780-1810). Tesis de maestría. Universidad Industrial de Santander, 2002.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina". *Theologica Xaveriana*, 2007, vol. 57, nro. 162, pp. 259-285.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. "Pintura y Narración: Vidas Ejemplares y el sujeto colonial neogranadino". *Revista UIS Humanidades*, 2009, vol. 37, nro. 2. pp.155–174.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. La pintura colonial y el control de los sentidos. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 2010, vol. 4, nro. 5, pp. 58-67.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Los ingenios del pincel. Geografía de la pintura y la cultura visual en la América colonial. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Facultad de Artes y Humanidades, Ediciones Uniandes, 2021. 577 p.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada. *Historia Crítica*, 2009, edición especial, pp. 80-100.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Temas y problemas en la pintura colonial neogranadina. *Quiroga: Revista de Patrimonio Iberoamericano*, 2013, nro. 3, pp. 26-38.

BRADING, David. La Nueva España: patria y religión. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. 311 p.

BRADING, David. Una Iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. 304 p.

BRIZUELA MOLINA, Sofía. ¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2017, vol. 22, nro. 2, pp. 165-192.

BRIZUELA MOLINA, Sofía. "Patronato y grupos de poder en los orígenes de las órdenes religiosas femeninas en el Nuevo Reino de Granada (1575-1651)". En: SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge y CORTES, José David (eds.). *Historia del hecho religioso en Colombia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2001, pp. 93-126.

BRIZUELA MOLINA, Sofía. El mayor escarnio que en esta tierra ha habido. Abuso de poder, persecución y violencia en torno a la fundación del Carmelo de Santa Fe de Bogotá (1597-1608), *Fronteras de la Historia*, 2019, vol. 24, nro. 1, pp. 8-34.

BURKE, Peter. Visto y no visto: El uso de la imagen como documento histórico. Barcelona, Crítica, 2001. 285 p.

CAICEDO OSORIO, Amanda. Construyendo la hegemonía Religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, Siglo XVIII). Bogotá: Ediciones Uniandes, 2008. 274 p.

CALLAHAN, William J. "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos". En: MARTÍNEZ, María del Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp.35-47.

CAMBRA CARBALLOSA, Ana. El patronazgo de la nobleza a los carmelitas descalzos a finales del siglo XVI. En: LABRADOR, Félix (ed.). *Líneas recientes de investigación en historia moderna*. España: Universidad Rey Juan Carlos, 2015. pp. 139-160.

CÁRDENAS GUERRERO, Eduardo. Pueblo y religión en Colombia (1780-1820): estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española. Bogotá, Archivo Histórico Javeriano, 2004.

CARO BAROJA, Julio. Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII). Barcelona: Círculo de Lectores y Galaxia Gutenberg, 1995. 251 p.

CASTILLO FLORES, José. “En el nombre de Dios...” Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII”. En: VON WOBESER, Gisela y VILAR, Enriqueta (coords.). Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI al XVIII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp.15-46.

CHINCHILLA, Perla, CORREA, Leonor, MENDIOLA, Alfonso. La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús. *Historia y Grafía*, 2008, vol. 30, pp. 135-164.

CHRISTIAN, William. Religiosidad local en la España de Felipe II. Madrid: Ed. Nerea 1991. 352 p.

COBO BETANCOURT, Juan Fernando. Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012.

CORVERA POIRÉ, Marcela. “Introducción”. En: MOLANO Juan. Historia de Imágenes y Pinturas Sagradas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.

CRUZ MEDINA, Juan Pablo. La Pintura de la Sagrada Familia. Un Manual de relaciones familiares en el mundo de la Santafé del siglo XVII. *Memoria y Sociedad*, 2014, vol.18, pp. 100-117.

DÍAZ BOADA, Lina Constanza. La élite local ante la crisis de la monarquía española: redes sociales de poder en el cabildo de Pamplona – Virreinato de Nueva Granada, 1800-1810. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2010, vol. 15, nro. 1, pp. 37-63.

ELTON, G.R. La Europa de la Reforma 1517-1559. Siglo XXI de España Editores, S.A., 2016. 383 p.

ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, Antonio de Jesús. La religiosidad popular: conceptualización chaerteriana. Una revisión desde la historiografía En: GONZÁLEZ, Gerardo y PACHECO, Magdalena (coords.). Religiosidad popular en México. Ciudad de México: Universidad Intercontinental, 2019, pp. 27-43.

FAJARDO DE RUEDA, Marta. El Arte Colonial Neogranadino. A La Luz Del Estudio Iconográfico e Iconológico. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999. 160 p.

FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. La doble cara de la cofradía colonial. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2001, vol. 6, nro. 1, pp. 446-74.

FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. La economía espiritual. Entre lo terrenal y lo celestial. Pamplona: Siglo XVIII, 2001. 152 p.

FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. La iglesia y el crédito colonial: Pamplona-Nuevo Reino de Granada, 1700-1760. *Innovar*, 1996, nro.7, pp. 98-112.

FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. Nuestra Señora de las Angustias del Pueblo de Indios de Labateca. La doble cara de la Cofradía Colonial. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2001, vol. 6, nro. 1, pp. 455-483.

FOGELMAN, Patricia. Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial. *Andes*, 2000, nro.11, pp. 1-34.

FREEDBERG, David. El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta. Madrid. Ediciones Cátedra, 1992. 496 p.

GAMBOA MENDOZA, Jorge Augusto. "Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII: 'Antes que falten los mayores en edad...'" . *Boletín de Antropología*, 2018, vol.33, nro. 56, pp.142-157.

GARCÍA AYLUARDO, Clara. Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2015. 279 p.

GARCÍA ORTIZ, Jaime. Señora del Mazo y soberana de Socorro. Bogotá: Editextos, 1970. 97 p.

GÓMEZ NAVARRO, Soledad. La eucaristía en el corazón del siglo XVI. *Hispania Sacra*, 2006, vol. 118, pp. 489-515.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017. 362 p.

GONZÁLEZ, Juan Luis. Imágenes sagradas y predicación visual en el siglo de oro. Madrid, Ediciones AKAL, 2015. 495 p.

GONZÁLEZ-REYES, Gerardo y PERALTA, Marco Antonio. La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos. *Contribuciones desde Coatepec*, 2014, nro. 26, pp. 67-89.

GROOT, José Manuel. Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada escrita sobre documentos auténticos Tomo I. Bogotá: Impr. a cargo de Foción Mantilla, 1869-1870. 536 p.

GUERRERO RINCÓN, Amado Antonio. El crédito a partir de los recursos de las cofradías en la Provincia de Pamplona, Siglo XVIII. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2016, vol. 21, nro. 2, pp. 219-248.

GUERRERO RINCÓN, Amado. Territorio, Economía y Sociedad. Desarrollo regional en la Provincia de Pamplona, Siglo XVIII. Tesis doctoral. Universidad Internacional de Andalucía. 2014.

GUZMÁN, Angela Inés. Poblamiento y urbanismo colonial en Santander. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987. 236 p.

HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Diana Paola. “Vida religiosa femenina en el Nuevo Reino de Granada”. En: CORTÉS, José David (ed.). *Historia de la Religión en Colombia, 1510-2021*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022. pp. 69-78.

HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Diana Paola. *Historia de las comunidades religiosas femeninas en Colombia. Un balance Historiográfico*. Memorias del XVIII Congreso Colombiano de Historia, 2017, vol. XVIII.

HOUTART, François. *Sociología de la religión*. Plaza y Valdés Editores, Universidad Iberoamericana, México, 1992. 137 p.

HSIA, Ronnie Po-Chia. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid, Akal, 2010. 302 p.

HUERTA SÁNCHEZ, Yasir. “Celebración y procesión. La Cofradía de Nuestra Señora de la Guía y su fiesta titular (1690-1700)”. En: JARQUÍN ORTEGA, María Teresa y GONZÁLEZ REYES, Gerardo (coords.). *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*. México: el Colegio Mexiquense, 2020. pp. 155-176.

IMÁGENES Y ESPEJISMOS. Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII: “Antes que falten los mayores de edad...”. [Consulta: 7 mayo de 2023]. Disponible en: <https://imagenesyespejismos.wordpress.com/2018/09/05/religiosidad-indigena-memoria-e-identidad-en-el-virreinato-de-la-nueva-granada-a-finales-del-siglo-xviii-antes-que-falten-los-mayores-en-edad/>

JAIMES RODRÍGUEZ, Jerson Fidel y MENDIETA AFANADOR, Santiago. Devociones católicas, prácticas religiosas, y cofradías-hermandades en Colombia (siglos XVI-XIX): una aproximación bibliográfica. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2020, vol. 25, nro. 1, pp. 173-203.

JIMÉNEZ MENESES, Orián y MONTROYA, Juan David (coords). *Fiesta, Memoria y Nación. Ritos, Símbolos y Discursos, 1573-1830*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010. 251 p.

JIMÉNEZ MENESES, Orián. Devoción, fiesta y poblamiento en las fronteras del Nuevo Reino de Granada, 1650-1800. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 2017, vol. 18, nro. 2, pp. 36-58.

JURADO, Juan Carlos. Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX. *Procesos Históricos*, 2004, vol. III, nro. 5, pp. 13-45.

LARA ROMERO, Héctor. Fiestas y juegos en el reino de la Nueva Granada: siglos XVI-XVIII. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015. 323 p.

LAVRIN, Asunción. "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual". En: MARTÍNEZ, María del Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan (coords.). Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp. 49-64.

LAVRIN, Asunción. La congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730. *Historia Mexicana*, 1980, vol.29, nro.4, pp. 562-601.

LE BRUN, Jacques. Devoción y devociones en la época Moderna. *Historia y Grafía*, 2006, vol. 26, pp. 57-75.

LEMPÉRIERE, Annick. Entre Dios y la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX. México: FCE, 2013. 395 p.

LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis. Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII y XVIII Granada: Universidad de Granadas, 1992. 310 p.

LÓPEZ, María del Pilar. El oratorio: espacio doméstico en la casa urbana en Santa Fe durante los siglos XVII y XVIII. *Ensayos. Historia y Teoría del arte*, 2003, vol. 8, nro 8, pp. 159-226.

LÓPEZ-CANO, María del Pilar. "Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado". En: MARTÍNEZ, María y CERVANTES, Francisco (coords.). Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp.17-43.

LORETO LÓPEZ, Rosalva. Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000. 332 p.

LORETO, Rosalva. "La caridad y sus personajes: las obras pías de Don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla, siglo XVIII". En: MARTÍNEZ, María del Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan (coords.). Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp. 263-280.

LYNCH, John. Los Austrias. Barcelona, Critica, 2000. 814 p.

MANTILLA RUIZ, Luis Carlos. Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2016, vol. 25. pp. 59-89.

MANTILLA, Luis Carlos. Los franciscanos en Colombia Tomo II (1700-1830). Bogotá: Ediciones Universidad San Buenaventura, 2000.

MARIÑO, Yurley y RUEDA, Fabio. Esclavitud y región. Un estudio sobre la decadencia de la esclavitud en la región de Pamplona y Cúcuta (1759-1851). Tesis de pregrado. Universidad Industrial de Santander, 2020.

MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María. Fuentes de archivo para el estudio del derecho canónico indiano local. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 2008, nro.30, pp. 485-503.

MARTÍNEZ GARNICA Armando, GUERRERO RINCÓN, Amado. La provincia de los Comuneros. Orígenes de sus poblamientos urbanos. Bucaramanga: Ediciones UIS, 1997. 199 p.

MARZAL, Manuel. Tierra encantada. Tratado de antropología de América Latina. Madrid: Editorial Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. 602 p.

MEJÍA TORRES, Karen Ivett. ““Escándalos” constantes: la reglamentación de la procesión de Corpus Christi en la ciudad de México (siglo XVIII)”. En: JARQUIN, María y GONZÁLEZ, Gerardo (coords.). Orígenes y expresiones de la religiosidad en México: Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional. México: El Colegio Mexiquense, 2020, pp. 331-362

MENDIETA AFANADOR, Santiago. Delitos sexuales y contra la familia en Santander a finales del periodo colonial (1774-1810) [en línea]. Tesis de pregrado. Universidad Industrial de Santander, 2017.

MOLANO Juan. Historia de Imágenes y Pinturas Sagradas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.

MONTIEL ONTIVEROS, Ana Cecilia. Religiosidad y lectura: la práctica de las novenas en México, siglos XVIII y XIX. En: González Reyes, Gerardo; Pacheco Régules Magdalena (Coords.). Religiosidad popular en México: una visión desde la historia. México: Universidad Intercontinental, 2019. pp. 115-129.

NAVARRETE, María Cristina, ÁLVAREZ, William. Prácticas religiosas de los negros en la colonia, Cartagena, Siglo XVII. Cali, Editorial Facultad de Humanidades, 1995. 174 p.

ONTIVEROS VALDÉS, Constanza. “La vinculación romana de las Archicofradías: Caballeros y Santísimo Sacramento y Caridad de la Ciudad de México”. En: PULIDO, Mónica, GONZÁLEZ, Escardiel y SCOCCERA, Vanina (coords.). Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, 2019. pp. 149-168

ORLANDIS, José. Historia de las instituciones de la Iglesia Católica: cuestiones fundamentales. Pamplona: EUNSA, 2004. 178 p.

PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. El Cristo del humilladero de Pamplona de Indias (Siglos XVI-XX). Pamplona: Hergora impresores, 1994. 102 p.

PACHECO, Juan Manuel. Constituciones Sinodales del Sínodo en 1606, celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero. Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana.

PALOMO, Federico. Confesionalización. En: Beltrán, José, Hernández, Bernat & Moreno, Doris (coords.). Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna. España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016. pp. 69-89.

PASCUAL CHENEL, Álvaro. Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y la Inmaculada en Hispanoamérica. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2013, vol. 1, nro. 1. pp. 57-96

PERALTA, Marco Antonio. "Invertir en la devoción local: espacios e imágenes en Querétaro a comienzos del siglo XVII a través de la práctica testamentaria". En: PULIDO, Mónica, GONZÁLEZ, Escardiel y SCOCCERA, Vanina (coords.). Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, 2019. pp. 129-148.

PERALTA, Marco Antonio. El lenguaje piadoso en el valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento: Una expresión de la religiosidad barroca. *Revista digital Estudios Históricos*, 2013, nro 11, pp. 1-22.

PÉREZ, María Cristina. Circulación y apropiación de imágenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2016. 287 p.

PEREZ, María Cristina. Las imágenes de culto en la legislación eclesiástica del Virreinato de la Nueva Granada. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 2015, vol. 36, nro. 144. pp. 55-82.

PÉREZ, María Cristina. Sotos con santos en lienzos y esculturas. La apropiación de la imagen religiosa en la Provincia de Antioquia, segunda mitad del siglo XVIII. *Fronteras de la Historia*, 2009, vol. 14, nro. 1, pp. 40-65.

PINZÓN, Hermes; TOVAR, Camilo y TOVAR, Jorge. Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva granada, 1750-1830. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994. 587 p.

PITA PICO, Roger. Tahúres, chicherías y celebraciones monárquicas en el Santander colonial. Bucaramanga: Sic Editorial, 1994. 191 p.

PLATA, William Elvis y MENDIETA AFANADOR, Santiago. Delitos sexuales y contra la familia en el nororiente del Virreinato de la Nueva Granada, 1774-1810. De la norma a la aplicación. *Historia y Espacio*, 2019, vol.15, nro. 52, pp. 109-136.

PLATA, William Elvis. "Las órdenes religiosas y la sociedad neogranadina siglos XVI-XIX". En: CORTÉS, José David (ed.). *Historia de la Religión en Colombia, 1510-2021*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2022. pp. 43-56

PLATA, William Elvis. Entre las ciencias sociales y teología: historiografía sobre la Iglesia Católica en Colombia y América Latina, 1950-2005. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 2010, vol. 52, nro. 153, pp. 159-206.

PLATA, William Elvis. Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2019. 419 p.

RAMIRÉZ MÉNDEZ, Jessica. "Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, 1578-1607". En: CERVANTES, Francisco y MARTÍNEZ, María del Pilar (coords.). *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Ediciones del Lirio, 2022, pp. 47-78.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. [Sitio web]. Madrid: "Mapa de diccionarios académicos" concupiscencia. [Consulta: 15 de septiembre 2022]. Disponible en: <https://dle.rae.es/concupiscencia?m=form>

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. [Sitio web]. Madrid: "Diccionario de autoridades". [Consulta: 13 de agosto del 2023]. Disponible en: <https://apps2.rae.es/DA.html>.

RESTREPO POSADA, José. El sínodo provincial del señor Arias de Ugarte. *Theologica Xaveriana*, 2020, vol. 14. pp. 158-200.

RODRÍGUEZ PLATA, Horacio. *La antigua provincia del Socorro y la independencia*. Bogotá: Publicaciones Editoriales Bogotá, 1963. 807 p.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. "Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno". En: VON WOBESER, Gisela et (coords.). *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, pp. 13-58

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: FCE, UNAM, FFYL, 2020. 416 p.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *Un caso criminal de oficio de la justicia eclesiástica*. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017. 131 p.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo «burgueses» en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII. *Estudios de Historia Novohispana*, 2017, vol. 56, pp. 1–25.

RUIZ RODRÍGUEZ, José Ignacio & SOSA MAYOR, Igor. El concepto de la confesionalización en el marco de la historiografía germana. *Studia histórica. Historia moderna*, 2007, nro. 29, pp. 279-305.

SABATINI, Gaetano y RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (Coords.). La inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica. Madrid: FCE, Red Columnaria, 2019. 334 p.

SCHENONE, Héctor. Iconografía del arte colonial. Santa María. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008. 636 p.

SCHWARTZ, Stuart B. Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico. Madrid: Akal, 2010. 390 p.

SEBASTIÁN, Santiago. El Barroco Iberoamericano. Mensaje Iconográfico. Madrid: Ediciones Encuentro. 1990. 374 p.

SEBASTIÁN, Santiago. Estudios sobre el arte y la arquitectura coloniales en Colombia. Bogotá: Corporación la Candelaria/Convenio Andrés Bello, 2006. 495 p.

SEBASTIÁN, Santiago. Importancia de los grabados en la cultura Neogranadina. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1965, pp. 119-133.

SHEARS, Karen. Miracles and Memory: The Virgin of Chiquinquirá and her People in the Seventeenth-Century New Kingdom of Granada. Tesis de doctorado. University of Toronto, 2018.

SILVA RAMÍREZ, Lina Marcela y GUTIÉRREZ, Jaime. Creer para ver. Instauración del discurso milagroso entre la población del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI, XVII y XVIII. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2016, vol. 21, pp. 185-210.

SILVA RAMÍREZ, Lina Marcela. Creer para ver. Instauración, apropiación e instrumentalización del milagro en el Nuevo Reino de Granada siglos XVII y XVIII. Tesis de maestría. Universidad de Antioquia, 2014.

SILVA RAMÍREZ, Lina y GUTIÉRREZ AVENDAÑO, Jairo. Formas de apropiación material e inmaterial del milagro entre la población neogranadina, siglos XVI, XVII y XVIII. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 2016, vol. 24, nro.1, pp. 7-31.

SILVA RAMÍREZ, Lina. Actos devocionales y enfermedad: encarnación del milagro en el nuevo reino de granada durante el siglo XVIII. *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 2017, nro. 54, pp. 113-125.

Sitios Históricos del Socorro Santander. [Sitio web]. Iglesia Nuestra Señora de la Chiquinquirá. [Consulta: 12 de septiembre 2023]. Disponible en: <http://turismuis.blogspot.com/p/ecoturismo.html>

SOTOMAYOR, María Lucía. Cofradías, Caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.

TAYLOR, William B. Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999.

TOQUICA, Constanza. "El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma". En: BIDEGAIN, Ana María (ed.). Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004.

TOQUICA, María Constanza. A falta de oro: linaje, crédito y salvación una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, Siglos XVII XVIII. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. 2008. 412 p.

TORRES SÁNCHEZ, Rayiv David. Mortificación y martirio en el barroco colonial. Aproximaciones a una metafísica del cuerpo barroco. Siglos XVII y XVIII. Tesis de pregrado. Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

TOSCANO, Verónica. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*. México: Instituto Mora y Colegio de México, 2005. 484 p.

TOVAR PINZÓN, Hermes. "La fiesta contra el dogma". En: GARRIDO, Antonio (coord.). El mundo festivo en España y América. España: Universidad de Córdoba, 2005, pp. 273-308.

VÉLEZ-PÉREZ, Luis Felipe. Súplica, conjuro y ritualidad: rogativas públicas en la Villa de la Candelaria de Medellín, 1779-1825. *Historia y Sociedad*, 2020, nro 38, pp. 11-45.

VENCES VIDAL, Magdalena. La Virgen de Chiquinquirá, Colombia. Afirmación dogmática y frente de identidad. México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2008. 239 p.

VENCES VIDAL, Magdalena. Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias. La unidad del ritual y la diversidad formal. *Latinoamérica*, 2009, nro. 49, pp. 97-126.

VENCES VIDAL, Magdalena. Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias. La unidad del ritual y la diversidad formal. *Latinoamérica*, 2009, nro. 49, pp. 97-126.

VILLALOBOS Acosta, María Constanza. Artificios en un palacio celestial: Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.

VILLAMIZAR GARZÓN, Óscar. Guía de patrimonio urbano y arquitectónico del centro histórico de Pamplona. Trabajo de especialización. Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2021.

VIZUETE MENDOZA, J. La boca del dragón infernal el debate sobre la imagen de la Virgen de la luz en el IV Concilio Provincial Mexicano (7 De febrero De 1771). *Revista Fuentes Humanísticas*, 2013, vol. 25, nro. 47, pp. 25-47.

VON WOBESER, Gisela, AGUILAR, Carolina y MERLO, Jorge Luis (coords.). La función de las imágenes en el catolicismo novohispano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018. 310 p.

VON WOBESER, Gisela. Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016. 148 p.

VON WOBESER, Gisela. Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. 212 p.

VON WOBESER, Gisela. El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas: Fondo de Cultura Económica, 2010. 345 p.

WENDELL, Gary. Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay fraternities in a spanish american frontier society, 1600-1755. Tesis de doctorado. University of Winsconsin, 1973.

ZULETA GÓMEZ, Darío. A buena vida buena muerte: prácticas de la congregación de la buena muerte en Bogotá (1884-1911). Tesis de maestría. Pontificia Universidad Javeriana., 2017.

ANEXOS

Anexo A. 12 artículos del credo

12 artículos del Credo

De acuerdo con el *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos*, el sistema religioso católico basa su doctrina en los doce artículos del Credo compuestos por los apóstoles, caudillos y doctores de la fe para dar unidad de fe y creencias entre sus fieles. Los artículos en cuestión son:

- Artículo 1: Creo en Dios Todopoderoso, creador del Cielo y de la Tierra.
- Artículo 2: Y en Jesucristo su único hijo nuestro señor.
- Artículo 3: Que fue concebido por el Espíritu Santo, y nació de Santa María Virgen.
- Artículo 4: Padebió debajo del poder de Poncio Pilato, fue crucificado, Muerto y sepultado.
- Artículo 5: Descendió a los infiernos, al tercero día resucitó de entre los muertos.
- Artículo 6: Subió a los Cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso.
- Artículo 7: De allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.
- Artículo 8: Creo en el Espíritu Santo.
- Artículo 9: Creo en la Santa Iglesia y la Comunión de los Santos.
- Artículo 10: El perdón de los pecados.
- Artículo 11: La resurrección de la carne.
- Artículo 12: Y la vida perdurable.

Tomado de: Iglesia Católica. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*: ordenado por disposición de San Pio V. / traducido en lengua castellana por ... Agustín Zorita ... dominico según la impresión que de orden del papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761. En Valencia: por don Benito Monfort, 1782.

Fuente: *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos* ordenado por disposición de San Pio V. Traducido en Lengua Castellana por el P. Fr. Agustín Zorita religioso dominico, según la impresión que de orden del papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761. En Valencia: por Don Benito Monfort. 1782.

Anexo B. Devociones nombradas en los testamentos de la ciudad de Pamplona siglo XVIII.

Advocación	No. de menciones
San Francisco de Asís	101
San Pedro	43
Benditas Ánimas del Purgatorio	24
San Agustín	24
Ángel de la Guarda	22
Santo Domingo	22
Cristo del Humilladero	19
San José	18
Nuestra Señora del Rosario	15
San Antonio de Padua	15
Nuestra Señora de la Limpia Concepción	14
San Juan de Dios	14
Cristo Crucificado	13
Nuestra Señora de Chiquinquirá	13
Santa Clara	13
Nuestra Señora de las Nieves	10
Nuestra Señora de los Dolores	10
San Miguel Arcángel	10
Santísimo Sacramento	10
Nuestra Señora de las Angustias	8
Niño Jesús	7
Cristo de la Humildad	6
Nuestra Señora del Carmen	6
Nuestra Señora de Belén	5
San Francisco Javier	5
Santa Ana	5
Jesús Nazareno	4
Nuestra Señora de la Encarnación	4
Nuestra Señora de la Soledad	4
Nuestra Señora de las Mercedes	4
San Benito	4
San Juan	4
San Juan Bautista	4
Santa Rosa de Lima	4
Nuestra Señora del Topo	3

Sagrado Corazón de Jesús	3
San Francisco de Paula	3
San Nicolás de Tolentino	3
Santa Gertrudis	3
Santa Rita de Casia	3
Divina Pastora	2
Ecce Homo	2
Nuestra Señora de Monguí	2
San Cristobal	2
San Diego	2
San Emigidio	2
San Juan Nepomuceno	2
San Pedro de Alcántara	2
San Rafael Arcángel	2
Santa Lucía	2
Dulce Nombre de Jesús	1
Nuestra Señora de Gracia	1
Nuestra Señora de Guadalupe	1
Nuestra Señora de la Natividad	1
Nuestra Señora de la Popa	1
Nuestra Señora de la Salud	1
Nuestra Señora de Monserrate	1
San Agaton	1
San Andrés	1
San Antonio Abad	1
San Bernardo	1
San Buenaventura	1
San Cayetano	1
San Francisco de Borja	1
San Gabriel Arcángel	1
San Gerónimo	1
San Ignacio de Loyola	1
San Isidro Labrador	1
San Marcos	1
San Salvador	1
San Sebastián	1
San Vicente Ferrer	1
Santa Bárbara	1
Santa Catalina	1
Santa Humildad	1

Santa Rosa de Viterbo	1
Santa Úrsula	1
Santa Veracruz	1
Santísima Trinidad	1
Señor Caído	1
Señor de la Resurrección	1
Señor del Tajamar	1
Espíritu Santo	1
Total Advocaciones: 83	Total menciones: 558

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

Anexo C. Devociones nombradas en los testamentos del Socorro siglo XVIII.

Advocación	No. de menciones
San Francisco de Asís	49
Cristo Crucificado	19
Ángel de la Guarda	17
Ánimas Benditas del Purgatorio	12
Nuestra Sra de Chiquinquirá	12
Nuestra Sra de los Dolores	9
Nuestra Sra del Socorro	9
San José	8
Santa Bárbara	8
Nuestra Sra del Rosario	7
Santísimo Sacramento	6
Nuestra Sra de la Limpia Concepción	5
San Juan	5
San Antonio de Padua	4
Niño Jesús	3
San Francisco Javier	3
San Juan Bautista	3
San Miguel Arcángel	3
San Pedro	3
Jesús Nazareno	2
Nuestra Sra de Belén	2
Nuestra Sra de Guadalupe	2
Nuestra Sra de la Nieves	2
San Agustín	2
San Lorenzo	2
San Vicente Ferrer	2
Santa Ana	2
Santa Rosa de Viterbo	2
Santa Rosa de Lima	2
Nuestra Sra de la Piedra de Barichara	1
Nuestra Sra de la Soledad	1
Nuestra Sra de los Ángeles	1
Nuestra Sra de Monguí	1
Nuestra Sra del Campo	1
Nuestra Sra del Topo	1
Sagrada Familia	1
San Andrés	1

San Cayetano	1
San Cristóbal	1
San Ignacio de Loyola	1
San Jerónimo	1
San Joaquín	1
San Juan de Dios	1
San Nicolás de Tolentino	1
San Simón	1
Santa Rita de Casia	1
Santísima Trinidad	1
Santo Domingo	1
Total advocaciones: 48	Total menciones: 224

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734.

Anexo D. Listado de testadores que poseían imágenes religiosas en Pamplona siglo XVIII.

Año	Testador	Sexo	Condición social	Numero de imágenes	Altar
1761	Gregorio Hernandez	M		34	
1778	Juan de Vega	M		25	
1789	Don Eustaquio Diaz Mayorga	M	Noble	23	
1784	Francisco Xavier Caballero	M		19	
1726	María Gomes Leal	F		13	
1729	Doña Antonia de Bbato y Figueroa	F	Noble	10	
1759	Andres Suares	M		10	
1784	Doña María Ignacia Quintero	F	Noble	9	
1785	Josefa Villamizar	F		9	
1787	Manuel Antonio Patiño	M		8	
1781	Don Manuel de Brito	M	Noble	8	
1794	Barbara Rico	F		7	
1765	Theresa Barreto	F		6	
1788	Mariela Delgado	F		6	
1775	Miguel de Rojas	M		5	
1794	Mathias Suares	M		5	
1707	Doña Francisca de la Parra	F	Noble	4	
1723	Doña María de Rojas Camacho	F	Noble	4	
1787	Don Francisco Javier Ruiz	M	Noble	4	Si
1783	Jacinta Perez	F		4	
1783	Ignacio Sanchez	M		4	
1785	Josef Joaquin Buitrago	M		4	
1788	Juana Manuela Peres	F		4	
1795	Josef Ignacio Caballero	M		4	
1712	Don Salvador de Caceres	M	Noble	3	
1705	Don Juan Gonzalez	M		3	
1742	Pedro de Andrade y Brito	M		3	

1788	Don Agustín Caceres	M	Noble	3	
1791	Juan Josef Losada	M		3	
1792	Manuel Antonio Patiño	M		3	
1707	Don Mathias Camargo	M	Noble	2	
1758	Don Narciso Moledero	M	Noble	2	
1775	Don Joseph Ignacio Gereda	M	Noble	2	
1775	Don Ignacio Larreategui	M	Noble	2	
1790	Buenaventura Villamizar	M		2	
1790	Doña Margarita de la Peña	F		2	
1707	Doctor Don Cristobal Araque Ponce de Leon	M	Noble	1	
1705	Antonio Gutierrez de Bohorques	M		1	
1728	Gertrudis Calvo de la Riba	F		1	
1771	María Ignacio del Basto	F		1	
1777	María Rodriguez	F		1	
1781	Antonio Cristobal de Vargas	M		1	
1788	Theresa Lemos	F		1	
1791	Simon Jaimes	M		1	

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona. Protocolos Notariales 1701-1800

Anexo E. Listado de testadores que poseían imágenes religiosas en el Socorro siglo XVIII.

Año	Testador	Sexo	Condición Social	Numero de imágenes	Altar
1742	Doña María García Cabrera	F		15	
1727	Don Joseph de la Mota	M	Noble	10	
1775	Doña Petronila Acuña	F	Noble	9	
1725	Antonio Beltrán	M		8	Si
1777	Doña Francisca Domínguez Infante	F	Noble	7	
1716	Alberto García Pimentel	M		5	
1743	Doña Josepha Consuegra	F	Noble	5	
1774	Juan Fernando de Villegas	M		5	
1777	Miguel Arias Guillen	M		5	Si
1720	Dr. Don Pedro Gomes de Velandia	M	Noble	4	
1718	Gonzalo Ardila	M		4	
1726	Don Francisco Tavera	M		4	
1740	Dionicio Garcia Cabrera	M		4	
1753	Don Diego Antonio Cespedes y Loyola	M	Noble	4	Si
1714	Francisca de Acevedo	F		3	
1719	Ignacio Mejia	M		3	Si
1718	Damian Ardila	M		3	
1737	Doña Magdalena de Cardenas Zapata	F	Noble	3	
1746	Joseph Gallego Sanches	M		3	Si
1757	Doña Juana Josepha Plata	F	Noble	3	
1760	Bartholome Losano	M		3	
1793	Agustín Castro	M		3	Si
1749	Dr. Don Juan Ignacio Ortiz de Ardila	M	Noble	2	
1754	Thomasa de Sandoval	F		2	
1713	Don Nicolas de la Parra	M	Noble	1	
1712	Francisco Antonio de Lamo	M		1	Si

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera del Socorro. Protocolos Notariales 1691-1800 y Notaria Primera de San Gil. Protocolos Notariales 1692-1734

Anexo F. Evaluación de imágenes religiosas hallada en una dote matrimonial de la ciudad de Pamplona.

En la dote dada por los padres de doña María Ignacia Quintero vecina de Pamplona a don Jacinto de Seas natural de Pamplona en 1757 se halla la avaluación de las siguientes imágenes religiosas:

- 1) Un cuadro con marco dorado de San Agustín: 10 pesos.
- 2) Un cuadro con marco dorado de Santa Rita de Casia: 10 pesos.
- 3) Un Niño Jesús: 2 pesos.
- 4) Un San José de bulto: 2 pesos.
- 5) Una imagen de Nuestra Señora de bulto: 2 pesos.
- 6) Un cuadro de Nuestra Señora de los Dolores con marco dorado: 20 pesos.
- 7) Un cuadro de San Gerónimo y otro de Nuestra Señora de las Mercedes: 16 pesos.
- 8) Un santo Cristo: 3 pesos.
- 9) Un San Juan de bulto: 2 pesos.
- 10) Un cuadro del santo Ecce Homo: 4 pesos.

Fuente: elaboración propia, con base en Notaria Primera de Pamplona, Protocolos 1744-1765, Dote matrimonial entregada a Don Jacinto de Seas, fs.163v- 164v.