

Tesis de Maestría en Historia Andina
FLACSO

LA IMAGEN DE MARIA, LA HISTORIA EN UNA IMAGEN

por
Mireya Salgado Gómez



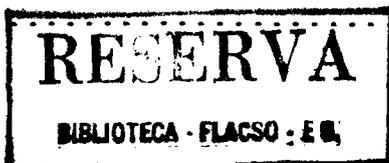
Quito, Mayo de 1997

RESERVA
BIBLIOTECA - FLACSO - E. G.

A Santiago y Emilia

INDICE

1. Introducción.....	1
2. Algunas vertientes en el análisis de la religiosidad popular.6	
3. La Virgen y el santuario desde las propuestas de la sociología de la religión. Un acercamiento teórico a la religiosidad popular.....	12
3.1. Propuestas teóricas generales.....	14
3.2. Acercamientos específicos a la Virgen, el santuario y las apariciones.....	25
4. El orden sobre el caos. la Virgen y el santuario en los años de la conversión.....	32
4.1. La Virgen y el santuario de Guápulo.....	36
4.2. La imagen de Nuestra Señora de Oyacachi.....	39
4.3. La Virgen del Cisne.....	42
5. La Contrarreforma, María y la fiesta barroca: una historia de pugnas, espectáculos y centralización.....	46
5.1. La Contrarreforma, María y la política sobre la imagen.....	47
5.2. Las imágenes de la Virgen. El prestigio y el poder..	51
5.3. La racionalidad barroca: la imagen y el orden colonial.....	63
6. La Virgen y la salvación: la creación de un nuevo sujeto....	68
7. La Virgen y el santuario para la plebe. Apropiación popular de la imagen de María.....	82
8. La formación de identidades desde la vivencia común de la devoción.....	91
8.1. La imagen de la Virgen en el centro de la identidad regional.....	94
CONCLUSIONES.....	97
BIBLIOGRAFIA.....	102



1. Introducción.-

En este trabajo me propongo acercarme a una comprensión de la polifuncionalidad de la imagen de la Virgen María y de los santuarios rurales consagrados a ella en la Real Audiencia de Quito. Intento también hacer una periodización de la prioridad de sus distintas funciones, desde su imposición como proyecto religioso en las postrimerías del siglo XVI, hasta su clara función política en el siglo XVIII.

El santuario como espacio sagrado cargado de significación y la imagen como concentración de prácticas sociales y discursos, funcionan como parte de un aparato de dominación que intenta imponer una experiencia religiosa y un orden social. La importancia de la devoción a reliquias e imágenes en el barroco, en la iglesia de la Contrarreforma, está asociada a la crisis de la Iglesia católica que, en su esfuerzo por reconquistar un espacio perdido, busca hacer frente a la amenaza protestante y a un creciente materialismo popular¹. En esa reconquista la Virgen ocupa un lugar privilegiado.

Pero la estrategia puesta en juego, no es sólo religiosa, sino que es también parte de proyectos políticos y sociales de la Corona española, así como de pugnas y competencias internas, eclesiásticas, entre el clero secular y regular, y políticas. En torno a la Virgen se elaboran una serie de proyectos

¹ Sobre el Barroco y la Contrarreforma, ver por ejemplo José Antonio Maravall, La Cultura del Barroco, Barcelona, Editorial Ariel, 1986.

relacionados tanto con la consecución y mantenimiento de un orden social, como con diferenciaciones regionales de poder y la construcción de identidades colectivas. Como propone Eric Hobsbawm, en cada espacio se tiende a territorializar la fe universal y, en ese sentido, las vírgenes podían crear una unidad efectiva en torno a un espacio o *locus* de identificación². Por otro lado, las prácticas devocionales, las peregrinaciones con su despliegue festivo, las ofrendas, los exvotos, constituyen las formas en las que las estrategias de las clases dominantes son recibidas, recreadas y recodificadas por los miles de fieles devotos en la apropiación popular del proyecto de la Virgen y el santuario.

Además de la experiencia colectiva de la Virgen y el santuario, ambos promueven una experiencia religiosa individual, construyen una subjetividad que busca la solución de necesidades existenciales y la salvación extramundana, la redención. La imposición de esta nueva subjetividad viene ligada a la introducción de nuevos valores, normas y patrones de comportamiento que conducen a pensar en la relación entre este tipo de experiencia religiosa y la construcción de un sujeto moderno en su vertiente católica y barroca.

Me concentro en las imágenes rurales y sus santuarios porque a pesar de estar vinculados con el proyecto urbano, se distinguen radicalmente de él. Las intenciones originales por

² Eric Hobsbawm, Nations and Nacionalism since 1780, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp.67-73.

las que una imagen de la Virgen es colocada en el medio rural indígena, son distintas a las que dan a origen a las imágenes urbanas; la religiosidad popular que se despliega en las prácticas de peregrinación, en la fiesta, en los exvotos, etc, difiere profundamente de la fiesta urbana; la necesidad de "peregrinar" que implica la localización de este tipo de santuarios, hace muy difícil una comparación entre la significación de la imagen urbana y la de la imagen rural; las identidades que se generan son también diferentes, así como su uso en proyectos políticos. Si bien, como veremos, las imágenes rurales de más prestigio intentan ser absorbidas por los centros urbanos, éstas mantienen diferencias profundas con los cientos de vírgenes y otras imágenes que se exponen en los altares barrocos de la ciudad.

El período escogido, fines del siglo XVI hasta fines del XVIII, tiene su justificación. A fines del siglo XVI tienen su origen la principales imágenes que sustentan este trabajo: la Virgen del Quinche, la de Guápulo y la del Cisne, así como numerosas imágenes menores. Los últimos años de ese siglo son ambiguos en el sentido de que en ellos conviven políticas religiosas previas a Trento y las primeras influencias de la iglesia contrarreformista. Metodológicamente son útiles para mostrar los contrastes entre las distintas funciones que cumplía la Virgen de acuerdo a los intereses de la iglesia y la administración colonial. El énfasis de este trabajo está precisamente en la fuerza que adquiere el símbolo de la Virgen en el barroco, como uno de los medios fundamentales que

introduce la iglesia de la contrarreforma para mantener el orden vigente y construir un nuevo hombre en la versión católica de la modernidad. Con la llegada de los borbones al trono español se empieza a difundir en América la modernidad protestante ya secularizada, y con ella toda la estrategia de la Iglesia, incluido el uso de las imágenes, el recurso de la visualidad, cambian para dar prioridad a otros medios y otros fines. Este cambio es bastante lento, y considero que hasta fines del siglo XVIII, domina el uso de la imagen inscrito en la modernidad barroca³. En todo caso considero arbitrario hacer una rígido corte temporal, considerando sobre todo que no sólo trabajo con la imposición de políticas sino con la forma en la que ellas influyen en mentalidades, en imaginarios y en subjetividades, lugares en los que es imposible pensar en cambios bruscos o repentinos. Es por eso que algunos de los ejemplos usados, tanto para la primera etapa como para la segunda, traspasan los límites del marco temporal propuesto.

La hipótesis general de la que parto para la realización de esta tesis, es ver a la imagen de la Virgen y al santuario que la acoge, como un espacio polivalente y polifuncional en el que entran en juego una serie de operaciones sociales, definidas tanto por las estrategias de la élite para imponer un modelo de experiencia estética, religiosa y social, como por la apropiación y recreación popular de ese modelo, en la forma de

³ Hay un consistente planteamiento del tema por parte de autores como Bolívar Echeverría y Carlos Espinosa Fdez. de Córdova. Ver por ejemplo Carlos Espinosa Fdez. de Córdova, "El Método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa", en Nariz del Diablo, No. 21, Quito, CIESE, Nov. 1994, pp.55-69.

una respuesta que rebasa las intenciones originales del mismo.

Como hipótesis específicas me planteo:

a. El santuario y la Virgen habrían sido en una primera etapa parte del proyecto de conversión llevado a cabo fundamentalmente por las órdenes religiosas. Dentro de ese proyecto la imagen de la Virgen y la construcción de su santuario habrían sido cruciales para instalar el orden en un mundo caótico desde el punto de vista español.

b. En esta etapa, la Virgen rural funcionaría como mediadora no tanto ante individuos, sino ante grupos indígenas a los que se quiere afianzar en la reducción.

c. En una segunda etapa, cuando la conversión parece firme, los santuarios se presentarían ya no sólo como proyectos religiosos, sino como espacios más politizados en los que se evidencian distintos conflictos de poder y prestigio, religiosos y civiles. El papel de la Virgen sería, entre otros, el de mantener el orden en la sociedad colonial. Bajo su manto y su mirada se propone reunir a indígenas y españoles en un espacio sagrado de comunión en el que se intenta ocultar la explotación a través de la imposición de una experiencia y un orden social.

d. Cuando, en esta segunda etapa, la religión parece estar ya normalizada, y el clero secular toma el mando, la Virgen surgiría claramente como intercesora en la solución de necesidades existenciales y materiales individuales. Junto con

la ayuda en épocas de sequía, calamidades naturales o conversiones masivas, la Virgen aparecería como mediadora entre el individuo y Dios. Es en este período cuando empezaría a imponerse y reforzarse normas de subjetividad, de comportamiento individual, que podrían llamarse modernas.

e. Una de las operaciones sociales que entran en juego a través de la Virgen y del santuario es la conformación de una conciencia y una cultura popular a través de la apropiación de la cultura de élite. Me pregunto por las formas de esa apropiación, aquello que define la vida religiosa como un conflicto entre las exigencias de los especialistas y la vivencia popular de la misma.

f. En el espacio de la Real Audiencia de Quito, a diferencia que en México en donde la Virgen de Guadalupe es símbolo de la nacionalidad mexicana, las Vírgenes y sus santuarios favorecerían más bien la conformación de identidades locales y regionales.

2. Algunas vertientes en el análisis de la religiosidad popular.

Uno de los mayores problemas en el tratamiento del tema de la Virgen y del santuario para los Andes es la ausencia de una literatura que haya abordado su estudio desde su polifuncionalidad en una perspectiva histórica. Hasta hace muy poco tiempo el vacío abarcaba de manera global el tema de la

la ayuda en épocas de sequía, calamidades naturales o conversiones masivas, la Virgen aparecería como mediadora entre el individuo y Dios. Es en este período cuando empezarían a imponerse y reforzarse normas de subjetividad, de comportamiento individual, que podrían llamarse modernas.

e. Una de las operaciones sociales que entran en juego a través de la Virgen y del santuario es la conformación de una conciencia y una cultura popular a través de la apropiación de la cultura de élite. Me pregunto por las formas de esa apropiación, aquello que define la vida religiosa como un conflicto entre las exigencias de los especialistas y la vivencia popular de la misma.

f. En el espacio de la Real Audiencia de Quito, a diferencia que en México en donde la Virgen de Guadalupe es símbolo de la nacionalidad mexicana, las Vírgenes y sus santuarios favorecerían más bien la conformación de identidades locales y regionales.

2. Algunas vertientes en el análisis de la religiosidad popular.

Uno de los mayores problemas en el tratamiento del tema de la Virgen y del santuario para los Andes es la ausencia de una literatura que haya abordado su estudio desde su polifuncionalidad en una perspectiva histórica. Hasta hace muy poco tiempo el vacío abarcaba de manera global el tema de la

religiosidad popular.

En México existe una mayor tradición de investigación en torno a distintos temas de la religiosidad, pero eso responde a un pasado en el que la evangelización discurrió por caminos sorprendentemente distintos a los andinos. Por un lado, en México, los primeros misioneros tuvieron el tiempo para aprender a enfrentarse a un mundo totalmente distinto al suyo y pudieron experimentar una serie de métodos de conversión antes de llegar a los Andes. Por otro lado, el impacto del Barroco fue mucho mayor tanto en la intensidad como en la cantidad de medios utilizados para su difusión. Finalmente están la Virgen y el Santuario de Guadalupe, un caso excepcional de religiosidad popular e inequívoco símbolo de identidad nacional. Sobre Guadalupe, precisamente, existe desde 1977 el amplio análisis de Jacques Lafaye trabajado desde la perspectiva del criollismo y la identidad nacional⁴. El explica la formación de la conciencia nacional mexicana a partir de componentes religiosos. Guadalupe es un culto íntimo, público, regional y nacional, que se convirtió en la insignia de un pueblo, una nación y una causa revolucionaria. Y es que, según Lafaye, el problema del origen y la búsqueda de legitimidad es común a indios, mestizos y criollos y en Guadalupe se resuelven todas estas necesidades existenciales comunes. En una búsqueda de continuidades concluye que hay una convergencia entre la esperanza escatológica de los aztecas y el milenarismo de los evangelizadores católicos, y eso

⁴ Jacques Lafaye, De Quetzalcoatl a Guadalupe, México, FCE, 1977.

es el origen de una mística nacional que encontró su referente en la Virgen de Guadalupe. Intimamente inscrita en el barroco mexicano, Guadalupe era una forma de ir a lo universal, pero a través de lo mexicano, "mexicanizar el cristianismo".

A partir de entonces se han sucedido numerosos estudios que revisan, amplían o corroboran esta perspectiva y que ofrecen interesantes elementos teóricos de análisis⁵. En el estudio de William Taylor, se hace un recorrido histórico de la significación del símbolo de la Virgen enfatizándose su multivocalidad a través del ejemplo de Guadalupe. Más que buscar continuidades, Taylor destaca el papel de la Virgen como símbolo de la soberanía española y, dentro de la religiosidad popular, cumpliendo el papel que cumplía en las creencias populares de los españoles del siglo XVI. Para Taylor, durante gran parte de la colonia, la Virgen era una mediadora más que una liberadora, y como tal era un modelo de aceptación y legitimación del orden y la autoridad colonial. Es apenas en el siglo XIX cuando empieza a ejercer una función liberalizadora.

Otra obra referencial para este trabajo ha sido el libro de Serge Gruzinsky La Guerre des Images. De Christophe Colomb

⁵ Ver por ejemplo: Jean Meyer, "Una historia política de la religión en el México contemporáneo", Revista de Historia Mexicana, XLII: 3, 1993, pp.711-744; William B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion", en: American Ethnologist, 14:1, Feb., 1987, pp.6-33.

a "Blade Runner" (1492-2019)⁶. Gruzinsky hace un análisis del proceso de occidentalización a través de la imagen. Analiza su poder sobre el imaginario y la vida cotidiana, desde su imposición en México durante los primeros años de la conquista hasta las posibilidades de su impacto en el siglo XXI. Son especialmente pertinentes para mi trabajo las pistas que Gruzinsky da sobre los cambios en el uso y concepción de la imagen, y sobre su importancia crucial para la iglesia de la Contrarreforma y su omnipresencia en el Barroco.

Para el Perú hay estudios sobre la religiosidad colonial que enfatizan las continuidades y supervivencias de la religión andina anterior a la llegada de los españoles en las prácticas coloniales. Uno de los trabajos más completos que abordan esa perspectiva es Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru, de Sabinne MacCormack⁷. Frente a la búsqueda de continuidades que caracteriza el trabajo de MacCormack, en este estudio enfoco más bien el proyecto católico y político de las élites, y su apropiación popular, enfatizando por lo tanto las rupturas frente al pasado precolonial.

En los Andes, aunque dentro de la *Nueva Historia* ha habido un auge de estudios históricos sobre la religiosidad popular, es poco lo que se ha escrito específicamente sobre Vírgenes y santuarios. En los escasos estudios que existen ha primado el

⁶ Serge Gruzinsky, La Guerre des Images. De Christoph Colomb a "Blade Runner", 1492-2019, París, Fayard, 1990.

⁷ Estudio publicado por Princeton University Press en 1992.

análisis de microidentidades étnicas. Ese es el caso del ensayo de Deborah Poole sobre los santuarios en la región cercana al Cusco⁸. Según ella, los santuarios favorecen la conformación de identidades micro relacionadas con categorías andinas como hanan y hurin, o con lo salvaje y lo civilizado. Poole también enfoca la funcionalidad de los santuarios desde el punto de vista económico, es decir, como espacios de intercambio dentro de la complementariedad ecológica andina. Las identidades colectivas que se ven reforzadas son funcionales económicamente, y dependen de espacios ecológicos. Si bien a través de esta línea puede rescatarse una especificidad de los santuarios andinos, su aplicación puede resultar bastante reduccionista y demasiado localista. Además Poole no aborda las prácticas que son desplegadas en el santuario en torno a las imágenes, ni tampoco la carga simbólica de éstas. La historia, la existencia de proyectos políticos, y de una permanente corriente de conformación de identidades, no están presentes en este estudio.

La relación entre la formación de identidades macro y la religiosidad, y la función ordenadora de las imágenes ha sido abordada para los Andes desde el punto de vista local y urbano, y en relación a las santas criollas del siglo XVII⁹. Para

⁸ Deborah Poole, "Los santuarios en la economía regional andina (Cusco)", en Allpanchis, vol.XVI, No. 19, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 1982, pp.79-116.

⁹ Ver por ejemplo el estudio de Juan Miguel Glave, "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", en: Manifestaciones Religiosas del Mundo Colonial Americano, vol.1, México, UIA-Instituto Nacional de Antropología e Historia - CONDUMEX. También el artículo de Rosemarie Terán, "El misticismo en Quito en el siglo XVII", en: Nariz del Diablo, No. 19, Quito, CIESE, 1994,

Rosemarie Terán, los santuarios, sobre todo el de Guápulo y el del Quinche, favorecen el debilitamiento de identidades locales, en el proceso de dominio de la ciudad, Quito, sobre el campo o el "entorno étnico". El uso político de estas Vírgenes estaría directamente asociado con una élite urbana que frente a la disrupción de elementos desestabilizados étnicos y de crecimiento de la ciudad, recurre al ámbito de lo religioso para neutralizar lo que podría desestabilizar un orden estamental y ampliar su esfera de influencia. Si bien la autora da pistas interesantes sobre el proyecto de la Virgen, su énfasis está en la forma en la que diversos símbolos constituyen la ciudad colonial, abordando las vírgenes rurales desde su vinculación con ella.

Me refería antes al auge de la historia de la religiosidad dentro de los que se ha dado en llamar la *Nueva Historia*. Esto sucede porque en ella se presta atención a las formas de construcción del sujeto, y a las formas en los que "... los actores conciben su mundo..."¹⁰, formas en las que se conjugan enunciados y prácticas. La religiosidad es un espacio privilegiado para este tipo de análisis pues en él se trata con prácticas cargadas de significado y con enunciados muy ritualizados. Por otro lado, hay también un factor político que ha influido en la difusión del tema, y este es la búsqueda de lógicas alternativas frente al proceso de deslegitimación de la modernidad tradicional y del tipo de racionalidad que ha

pp. 60-69.

¹⁰ Carlos Espinosa Fdez. de Córdova, art. cit., p. 56.

dominado en ella. Dentro de este tipo de análisis se enmarcan los estudios de Bolívar Echeverría sobre el barroco mexicano y de Carlos Espinosa sobre la religiosidad en el período colonial¹¹.

Para el Ecuador, no hay trabajos históricos específicos sobre el tema de los santuarios, a no ser aquellos que dan cuenta de la perspectiva institucional católica, y que se limitan al plano descriptivo, sin ofrecer un análisis del tema enfocado desde el problema del poder y de la práctica popular. En ese sentido, el análisis histórico de los santuarios, es en el Ecuador un campo todavía virgen, pero al que los investigadores empiezan a acercarse. Para fundamentar teóricamente el estudio de la Virgen y los santuarios, es necesario entonces recurrir a literatura teórica y a bibliografía secundaria, fundamentalmente europea, sobre el tema.

3. La Virgen y el Santuario desde las propuestas de la sociología de la Religión. Un acercamiento teórico a la religiosidad popular.

El tema de la religiosidad popular dentro del cual se enmarca este estudio, presenta múltiples y ricas posibilidades de indagar no sólo en discursos y símbolos, sino en toda una

¹¹ Por ejemplo, Bolívar Echeverría, "El Ethos Barroco", en: Nariz del Diablo, No. 20, FLACSO - CIESE, 1994, pp.26-45. Carlos Espinosa Fernández de Córdova, "Cuerpo, Visión e Imagen en el Barroco", *Ibid.*, pp. 46-63, y el artículo ya citado sobre la racionalidad religiosa.

dominado en ella. Dentro de este tipo de análisis se enmarcan los estudios de Bolívar Echeverría sobre el barroco mexicano y de Carlos Espinosa sobre la religiosidad en el período colonial¹¹.

Para el Ecuador, no hay trabajos históricos específicos sobre el tema de los santuarios, a no ser aquellos que dan cuenta de la perspectiva institucional católica, y que se limitan al plano descriptivo, sin ofrecer un análisis del tema enfocado desde el problema del poder y de la práctica popular. En ese sentido, el análisis histórico de los santuarios, es en el Ecuador un campo todavía virgen, pero al que los investigadores empiezan a acercarse. Para fundamentar teóricamente el estudio de la Virgen y los santuarios, es necesario entonces recurrir a literatura teórica y a bibliografía secundaria, fundamentalmente europea, sobre el tema.

3. La Virgen y el Santuario desde las propuestas de la sociología de la Religión. Un acercamiento teórico a la religiosidad popular.

El tema de la religiosidad popular dentro del cual se enmarca este estudio, presenta múltiples y ricas posibilidades de indagar no sólo en discursos y símbolos, sino en toda una

¹¹ Por ejemplo, Bolívar Echeverría, "El Ethos Barroco", en: Nariz del Diablo, No. 20, FLACSO - CIESE, 1994, pp.26-45. Carlos Espinosa Fernández de Córdova, "Cuerpo, Visión e Imagen en el Barroco", Ibid., pp. 46-63, y el artículo ya citado sobre la racionalidad religiosa.

gama de prácticas que se relacionan con ellos y también escapan de ellos. Pero, a qué me refiero con los conceptos de *religión* y *religiosidad*? En principio, la *religión* es un sistema articulado de instituciones, prácticas y creencias, y la *religiosidad* es la manera en la que sujetos históricos individuales y colectivos, en distintos tiempos y espacios, viven y sienten la religión. La religiosidad popular abarca prácticas y significados, textos y acciones concretas, imágenes y devociones, enunciados y ritos, que nos acercan a la acción colectiva y de reforzamiento de identidades, al desarrollo de la subjetividad individual a través de la búsqueda de alivio a necesidades existenciales, y a formas de comunicación entre lo humano y lo divino. Desde los múltiples espacios y temporalidades en los que el estudio de la religiosidad nos sitúa, es posible explorar las formas de ver, vivir y huir del mundo, las redes de socialización y comunicación, las estrategias de poder y los proyectos de dominación, valores, jerarquías, alternativas de resistencia y desestabilización. El estudio de la religiosidad nos acerca a lo público y a lo privado, a lo cotidiano y a lo excepcional, a la solidaridad y la exclusión. En fin, al pensar la religión como un hecho social, la religiosidad nos ofrece un marco conceptual desde el cual es posible abordar, con una perspectiva distinta, el análisis de aspectos no religiosos de la sociedad.

Un análisis de este tipo no puede limitarse a una descripción de lo teológico o de lo normativo. Tampoco es posible, en nombre de un materialismo estructural, deshechar el

estudio de la religiosidad y dejar de preguntarnos por las dimensiones reales de la vivencia religiosa, cuando pensamos en una sociedad colonial tan profunda y dramáticamente marcada por esa experiencia. Aunque hoy seamos parte de una sociedad relativamente secularizada, lo que vivimos, como dice Jean Meyer¹², no es una ausencia de religión, sino una sociedad dividida, con profundas huellas de lo que fue como sociedad integrada en la religión. Las preguntas que desde hoy podemos hacernos sobre lo que de Certeau llama una "apropiación creativa de la religión dominante"¹³, nos acercan a especificidades locales y regionales, a respuestas particulares de sistemas religiosos universales, y sin duda, son esenciales para poder entender los valores, el imaginario y el comportamiento de los actores sociales dentro de nuestra peculiar modernidad andina.

No hay que perder de vista que tanto *religión* como *religiosidad* son categorías culturalmente construídas que suponen un recorte de la realidad. Es por eso que en este trabajo estas categorías no van a ser usadas como rígidos-marcos conceptuales que desemboquen en una reificación de los fenómenos estudiados, sino que la delimitación que de ellas se ha hecho por parte de las sociologías de la religión, ha servido como punto de apoyo y guía a lo largo de toda la investigación.

¹² Jean Meyer, art. cit. p. 714.

¹³ En: Michel de Certeau, The Mystic Fable, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

3.1. Propuestas teóricas generales.-

Frente al postulado iluminista de que la religión es un simple conjunto de creencias a punto de desaparecer bajo la égida de la razón, la educación y la ciencia, Weber, Durkheim y Eliade, entre otros pensadores, sostienen que la religión está indisolublemente unida a la mentalidad del hombre y al funcionamiento de la sociedad. Ellos construyen sociologías de las religiones que ofrecen categorías analíticas especialmente útiles y pertinentes para el análisis histórico de la religiosidad popular andina. En un estudio como el que me propongo hacer sobre la imagen de la Virgen y los santuarios, conviene definir y confrontar las premisas teóricas con las que serán enfrentadas las fuentes. No pretendo ofrecer una exposición completa sobre el pensamiento de estos y otros autores en torno al tema, me limito a exponer las categorías que ofrecen posibilidades de iluminar el acercamiento al tema concreto de estudio.

Durkheim¹⁴: La idea de autoridad y la noción de comunidad son dominantes en la sociología positivista de Durkheim. El plantea que ninguna sociedad puede prescindir de una disciplina moral, porque los intereses de los individuos no son, necesariamente, los del grupo al que pertenece. Tiene que haber un sistema que recuerde al sujeto los intereses colectivos para

¹⁴ Me he basado fundamentalmente en: Emille Durkheim, Las Formas Elementales de la Vida Religiosa, Madrid, Akal Editores, 1982; y Robert Nisbet, La Formación del Pensamiento Sociológico 2, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1977.

que éste no desordene la sociedad de la que es miembro. Este sistema moral, centrado en la autoridad, actúa constantemente en cada una de las asociaciones intermedias de la sociedad, desde el parentesco, pasando por la comunidad local, hasta la religión o el gobierno político.

Para que los grupos sociales funcionen, éstos deben tener un grado de consistencia tal que los individuos se sientan firmemente vinculados a ellos, deben sentirse solidarios con un colectivo que los precede y los sobrevive, va más allá de sí mismo y da sentido a su vida. Durkheim distingue entre lo sacro y lo profano, y vincula, inseparablemente, a aquel con lo social. Los objetos sacros, tienen una superioridad natural en dignidad y poder sobre lo profano y en relación al hombre, quien siempre está en un estado de inferioridad. Esa superioridad nacida de lo sagrado es fundamental en cualquier acercamiento a la religiosidad popular andina.

A partir de la universalización de su análisis de la religión totémica, Durkheim sostiene que la religión va más allá de las creencias religiosas, supera el plano cognitivo, y es práctica y acción con una clara funcionalidad: la cohesión y la reproducción social a través del rito. Esa comunidad unida en torno a una creencia común y que expresa esa creencia con una práctica ritual, es la iglesia. El rito, por su eficacia, es la esencia de la vida religiosa como acción, como ayuda del vivir cotidiano. A través del rito, la religión refuerza las normas colectivas que cohesionan a la sociedad y hacen a ésta

consciente de sí misma por medio de la acción común, oponiéndose al sustrato individual que puede subvertir lo social. "Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan..."¹⁵; el ritual reimpone la norma.

Podemos decir entonces que los santuarios son espacios en los que se reproduce lo colectivo, el sentido de lo social. Las imágenes de la Virgen María y de los Santos funcionarían como objetos totémicos que objetivizan lo colectivo, condensan y reproducen la comunidad, son "sentimientos objetivados"¹⁶ en cuanto que esconden operaciones mentales de disciplina.

A pesar de que el análisis de Durkheim es especialmente pertinente en el papel de los santuarios y, más concretamente de las apariciones de la Virgen, como medio de identidad y de *status* colectivos, es importante acercarse críticamente a él, para evitar caer en la reificación de ciertos conceptos que nos impida comprender la polivalencia y polifuncionalidad de las imágenes y los santuarios¹⁷, así como la riqueza de la especificidad local de las prácticas concretas de la religiosidad como apropiación y recreación. Durkheim no explora la influencia del pensamiento teológico y del contexto

¹⁵ Ibid., p.390.

¹⁶ Ibid., p. 391.

¹⁷ Sobre lo polívoco y polifuncional del culto a la Virgen María, así como la construcción histórica del mismo, ver el exhaustivo y valioso trabajo de Marina Warner, Tú Sola entre las Mujeres. El Mito y el Culto de la Virgen María, Madrid, Taurus, 1991.

ideológico, político y social en la práctica de la religión. En nuestra historia colonial, las discusiones teológicas en torno a la naturaleza de los indios, el carácter de la Evangelización y la Extirpación de Idolatrías, así como la Contrarreforma, tuvieron una gran influencia en la práctica religiosa, y no pueden pasarse por alto, en nombre de un sustrato colectivo permanente que informe unívocamente la práctica del culto. Durkheim además ignora las fuentes existenciales de lo religioso y eso cierra las puertas para un interesante camino de acercamiento a la religiosidad. Por otro lado, al reificar la comunidad no es posible acercarse a ella como proyecto inacabado en el que se manifiestan estrategias y relaciones de poder que a menudo se imponen a través de la religión, y se consolidan, reproducen, resisten o negocian, a través de la religiosidad.

Weber¹⁸: El vasto análisis que Weber hace sobre las religiones y las estructuras sociales, sus orígenes y naturaleza, su vinculación con instituciones sociales y económicas, y el papel que la religión cumple en el cambio social, nos ofrece la posibilidad de estudiar históricamente la religión y la religiosidad, de acercarnos a las creencias y las prácticas religiosas en su especificidad histórica y en su densidad simbólica. Weber provee elementos para un análisis de la religión que, a diferencia de Durkheim, va más allá de su función como reproductora de identidades y de normas sociales.

¹⁸ Max Weber, Economía y Sociedad, Tomo I, México, FCE, 1964.

Este autor se acerca al estudio de la sociedad a través del uso de categorías religiosas. Esto es posible porque, en oposición a Marx para quien la religión es reflejo de la sociedad, Weber busca demostrar que el tipo de sociedad era resultado del tipo de religión que históricamente definía su racionalidad y su comportamiento.

Weber concibe una sociedad compleja en la que una gama de grupos interactúa de múltiples maneras dentro de límites difusos. Son las clases y los tipos de comportamiento los que tienden a reproducirse, no comunidades como entes unitarios. Dentro de esta sociedad no reificada, estudia fundamentalmente el carisma como tipo de comportamiento y las *religiones de salvación* a través de las cuales interpreta el advenimiento del capitalismo.

Por *religión de salvación*¹⁹, se entiende aquella dirigida a la liberación de la muerte y del sufrimiento a través de la rutinización de un comportamiento ético. El interés de Weber está en el impacto de las religiones de salvación sobre la organización de la vida económica y en la racionalidad de la sociedad, sobre todo a partir de la Reforma Protestante cuando las ideas religiosas se convierten en fuerzas históricas efectivas que intervienen en la expansión del espíritu capitalista en el mundo. Weber enfrenta la mística irracional y excepcional con el ascetismo sistemático y rutinario, el comportamiento dirigido al mundo con el extramundano, el carisma

¹⁹ Ibid., pp. 328-492.

con la institución.

Este enfoque es relevante para el tema de este trabajo en cuanto las imágenes, sobre todo la de la Virgen, y los santuarios, son claves dentro de la economía de salvación de la religión católica antes y después de la Contrarreforma. Como veremos la Virgen es la intercesora entre Dios y los hombres, y a través de ella es posible conseguir la satisfacción de necesidades existenciales siempre y cuando se sigan unas prácticas de devoción que ciertamente contribuyen a definir la racionalidad y el comportamiento de la sociedad.

Me interesa además el reconocimiento que hace Weber de la distribución desigual del saber y del poder dentro de la religión. Plantea que la vida religiosa es un permanente conflicto entre la exigencia de especialistas religiosos y la vivencia popular de la religión. Desde este planteamiento es posible acercarse al santuario como proyecto de dominación que se enfrenta con la respuesta y la recreación popular. Por otro lado, en el protestantismo se democratiza la virtuosidad religiosa, y ésta se convierte en racionalidad económica, y favorece según Weber el surgimiento de la ciudadanía y del Estado. Esa virtuosidad religiosa protestante, da paso, al democratizarse, a un comportamiento ascético intramundano que sublima el lucro y se dirige al bienestar social. El trabajo, el ahorro, la riqueza y el lucro son exaltados desde el punto de vista ético y moral y convertidos en vocación, en un deber con Dios. En el catolicismo en cambio, la práctica económica ha

ido a espaldas de la religión: cuando los países católicos se secularizan, se rompe la adherencia a las normas de comportamiento extramundano, y el lucro, condenado éticamente, toma una forma desorganizada y depredatoria. El fundamento racional del catolicismo da lugar a un comportamiento impulsivo, no racional, al saqueo, al desorden, comportamiento que explicaría el desarrollo de una economía rentista alejada de un ascetismo económico racional.

Esta mirada weberiana sobre racionalidades y valores, comportamientos e impulsos, es una forma rica y productiva de acercarnos a nuestros procesos históricos. Ofrece la posibilidad, con un uso crítico y no rígido de las categorías, de mirarnos desde dentro y responder a la eterna pregunta de por qué somos diferentes a partir de nuestra especificidad cultural, una especificidad que no puede ignorarse en nombre del peso de la influencia y la manipulación externas. Dentro de esa especificidad cuya racionalidad propia hay que encontrar, la religiosidad como un conjunto de enunciados y prácticas, creídos y vividos profundamente en nuestra historia colonial y republicana, abre un campo inmenso de investigación en el que el uso de la teoría weberiana puede ser particularmente útil. Tanto en el barroco, como en el proceso de construcción de la nación, hay un sustrato de valores y comportamientos que se manifiestan en la actitud religiosa y que pueden decirnos mucho sobre el sujeto, la comunidad y el poder, y sobre la especificidad de nuestra modernidad. Esta modernidad aunque de las espaldas a la racionalidad económica, no por ello está

exenta de su propia racionalidad, una racionalidad local en cuya constitución Vírgenes y santuarios pueden cumplir un papel fundamental; una racionalidad en la que la satisfacción de las necesidades existenciales se centra en la confianza absoluta en la mediación de la Virgen ante Dios²⁰.

Mircea Eliade y Michel Foucault son otros autores cuyas propuestas me han ayudado a mirar de cerca los santuarios y las imágenes de la Virgen.

Eliade²¹: La obra de Eliade ofrece también categorías de análisis útiles para acercarse a lo religioso como experiencia y, sobre todo, para comprender los significados que rodean el santuario y la forma en la que éste actúa como vector de comunicación entre lo humano y lo divino. Además, sus propuestas sobre los espacios en los que se hace presente lo divino, sugiere un estudio de la imagen en sí como sustituto de lo divino, una posible teoría de la imagen.

Según Eliade, el hombre de las sociedades premodernas tiene conocimiento de lo real en cuanto que éste es repetición de un arquetipo o una acción primordial. Dentro de ese esquema, hay tres grupos de hechos que Eliade toma de culturas diversas para ilustrar la ontología arcaica²²:

1. Elementos cuya realidad es función de la repetición e

²⁰ Ver Marina Warner, op. cit., sobre todo el desarrollo que hace de María como mediadora, , pp. 369 y sigs.

²¹ Ver por ejemplo, Mircea Eliade, El Mito del Eterno Retorno, Madrid, Alianza-Emecé, 1985.

²² Ibid., pp.15-39.

imitación del arquetipo celeste. Los templos y santuarios, por ejemplo, tienen un prototipo, un modelo celestial. Las regiones no habitadas por el hombre, las regiones salvajes y desconocidas se asimilan al caos que precede a la creación. Cuando cualquier espacio es ocupado para habitarlo o transformarlo, pasa a pertenecer al cosmos y al ámbito de lo real a través de lo ritual. Lo real por excelencia es lo sagrado.

2. Espacios como ciudades, templos, casas, que son reales en cuanto simbolizan el centro supraterrrestre que los transforma en "centros del mundo". Existe todo un simbolismo arquitectónico del "centro" que parte desde la Montaña Sagrada que une al cielo con la tierra y por extensión abarca todo templo, santuario o palacio que se asimilan a la Montaña Sagrada. El llegar al "centro" que es la zona sagrada por excelencia supone un camino difícil. Este puede estar simbolizado en la práctica de peregrinaciones en cuyas dificultades se marca el paso de lo profano a lo sagrado, a una existencia "duradera y eficaz".

3. Los rituales y actos profanos que repiten hechos que en el origen plantearon dioses, héroes o antepasados. Toda acción humana adquiere su eficacia en tanto que repita una acción que se realizó en el origen. El cristianismo como práctica propone la repetición constante de la vida de Jesús. El ritual de la misa reactualiza la vida y la Pasión de Jesús, anula el tiempo profano y la duración y reactualiza el momento inicial.

Si tomamos los centros sagrados andinos como centros simbólicos de orden, y, en ese sentido, a los santuarios como islas sagradas en un cosmos que tiende al caos, es posible

vincularlo con evidencias históricas sobre el pensamiento teológico y la práctica de Evangelización de la Colonia que afirmaban que en los Andes había un caos de origen demoníaco, que se manifestaba a través de los indígenas. Desde esa perspectiva es posible interpretar que los santuarios fueron fomentados por la iglesia como islas del orden dentro de ese caos de lo profano. Por otro lado, al pensar los santuarios como espacios en los que lo divino se hace presente, es posible extender la misma teoría a la función de las imágenes como vectores de lo divino. Más aventurado es preguntarse si los santuarios marcan la continuidad de una mentalidad autóctona, una mentalidad que traspasó lo sacro de sus huacas, el simbolismo de centro de sus montañas, tumbas y templos, a los santuarios católicos en un intento desesperado por mantener un orden, un cosmos, brutal y repentinamente desfigurado por el caos de la conquista.

Por otro lado, si las categorías propuestas por Eliade son tomadas como dadas y se enfatiza una continuidad en las motivaciones religiosas y sus manifestaciones, puede perderse, como ocurriría también con el uso reificado de las categorías durkheiminas, mucho de la riqueza específica de la práctica religiosa y su asociación con valores e instituciones históricas. Al trabajar con Eliade se debe tener cuidado con el énfasis que él pone en la ausencia de historicidad de la experiencia religiosa, la cual sería un continuo retorno al arquetipo primordial.

Foucault²³: Si bien en su obra Foucault no aborda específicamente el tema de la religiosidad, sí ofrece un marco conceptual para acercarnos a la imagen como modalidad de significación, es decir como relación entre símbolo y referente, y a la transformación histórica de esa significación. También, con sus propuestas teóricas, ilumina la lectura del santuario como proyecto de dominación en el que se incluye la imposición y el reforzamiento de formas de subjetividad características del individuo moderno autorregulador. Esta perspectiva es pertinente en cuanto considero que el espacio colonial exhibe rasgos de una modernidad alternativa en la que las instituciones religiosas imponen formas de subjetividad, más adelante impuestas por instituciones seculares.

3.2. Acercamientos específicos a la Virgen, el santuario y las apariciones.-

A partir de las propuestas teóricas ofrecidas por estos autores, se han desarrollado estudios más específicos sobre santuarios e imágenes que es necesario mencionar, en cuanto que también me han servido como sustentos teóricos importantes para aproximarme a las fuentes.

Usar el esquema de Eliade para diseñar una teoría tentativa del santuario puede ser muy provechoso, como lo demuestra Juan

²³ Fundamentalmente Las palabras y las Cosas, México, Siglo XXI, 1985, y Discipline and Punish. The Birth of the Prison, New York, Vintage Books, 1979.

María Díez Taboada²⁴. El parte de la dificultad que hay en definir lo que es un santuario por las múltiples funciones que éstos cumplen. Sin embargo, el trasfondo que, según Díez Taboada, siempre está presente, es que el santuario es un lugar santo en donde el hombre se encuentra con la divinidad. A partir de una hierofanía o una teofanía el espacio religioso es entonces configurado, el caos da paso a un orden cargado de significado, al que el hombre responde con un culto formado por ritos.

El autor explora el origen histórico del santuario cristiano, que habría estado en el pueblo de Israel quien reconoce la presencia cercana de un Dios invisible y trascendente. Con el nacimiento de Jesús y el desarrollo del cristianismo, Cristo y la Virgen María se convierten en santuarios vivos, en el núcleo central del templo en el que se concentra el conjunto de fieles que constituyen la Iglesia. Los santuarios surgen en torno a sepulcros, reliquias, imágenes y otros objetos sagrados a los que se suman exvotos de cualquier tipo, cuadros, certificados, fotografías, etc. En los Andes, y específicamente en el Ecuador como veremos, predominan los santuarios que se construyen a raíz de apariciones que, en la ausencia de reliquias, se constituyen en el medio fundamental de acceso, de acercamiento a lo divino. De ahí la importancia de la imagen como simulacro de lo divino.

²⁴ Juan M. Díez Taboada, "La significación de los santuarios", en; Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Rey Salvador Rodríguez (coords.), La Religiosidad Popular III, Hermandades, Romerías y Santuarios, Barcelona, Anthropos, 1989.

La existencia del santuario estaría además irremediablemente unida a la fe de los devotos que los lleva a él en peregrinación. Al santuario se asocia una densa noción de espacio, en cuanto que es un espacio cargado de significado al contener una imagen en su interior, al ser un lugar en donde se ha manifestado lo sagrado y en donde el hombre puede comunicarse con él. Al mismo tiempo, a este espacio se asocian prácticas, las de devoción hacia la imagen, y la práctica de la peregrinación, que constituye al santuario en meta sagrada. Espacio y tiempo se conjugan en conjunto de prácticas y significados de enorme riqueza. Como Eliade, Díez Taboada destaca la eficacia dinámica del santuario, eficacia para satisfacer las necesidades físicas y existenciales compartidas por la comunidad.

El autor resalta el carácter colectivo del hecho religioso. En ese sentido se acerca a Durkheim, ya que, aunque el culto individual es posible y de hecho se da, esto se produce dentro de un marco religioso colectivo, y es ese sentido de comunidad el que más eficacia otorga al ritual, a la peregrinación. La divinidad parecería comunicarse ante todo con la comunidad, con el pueblo, y esa comunicación forma parte la cultura local. La localidad es parte de la esencia de los santuarios, una localidad que en la práctica del rito se vuelve universal. Hay en esta idea una referencia al *status* que despliega el santuario no plenamente desarrollada, pero que de hecho hay que tener en cuenta. La aparición sagrada en una localidad demuestra la preferencia de lo sagrado por ella. El punto es interesante si

se lo estudia a la luz de condiciones históricas concretas en las que preeminencias locales, regionales o nacionales, se disputan o se imponen a partir de apariciones, santuarios y el desarrollo de tradiciones de devoción. El problema es ver cómo las identidades locales o globales son reproducidas por el santuario.

Díez Taboada resalta además el que las peregrinaciones y santuarios como parte de la religiosidad popular, son una manifestación paralela, a veces marginal, de la religión oficial. La tradición del culto se vuelve secular al crear en torno al santuario toda una cultura popular. La religiosidad popular es un compendio de manifestaciones, creencias y vivencias religiosas, de expresiones artísticas y culturales que el pueblo ha ido recreando y fundiendo. Por eso no tiene interés sólo el santuario y las celebraciones en su interior, sino que parte de ese tipo de manifestación religiosa son también las fiestas, las ferias, la gastronomía, la arquitectura, los recuerdos, los bailes, la plástica, etc. que se desarrollan fuera del espacio sagrado. En ese sentido, los santuarios expresan valores culturales, son focos de expresión de lo que un pueblo es y siente. Esta mirada nos acerca al santuario desde una perspectiva weberiana en la que, como hemos visto, se toma en cuenta lo que valores y comportamientos, diferencias de estatus, de saber y de privilegios, pueden decirnos acerca de la racionalidad de la sociedad.

Tanto en el libro ya citado de Marina Warner como en el de

Julia Kristeva sobre el amor²⁵, se analiza el transcurrir de la Virgen María a través del cristianismo, conjugando el análisis de imágenes y discursos tanto populares, como teológicos. Más allá de las funciones emblemáticas colectivas, estos textos resaltan toda la complejidad de la devoción a la Virgen. Ambas autoras muestran cómo la devoción a la Virgen ha sido históricamente construida, y cómo dentro de esa historia, el énfasis varía y se turna entre distintos aspectos de la Mariología, afectando las prácticas devocionales y los símbolos asociados a ella. Es así como el arte y la iconografía, nos revelan muchísimos aspectos del culto a la Virgen a lo largo de la historia, y sobre todo su inestable y paradójica construcción histórica.

El análisis histórico que Warner hace sobre las funciones de la Virgen se centra en el papel que ella cumple en el alivio de necesidades existenciales, y como medio para reforzar ciertas normas sociales relacionadas con la sexualidad, el matrimonio y la maternidad. A partir de allí, Warner hace una periodización de la funcionalidad mariana y destaca las distintas percepciones que se han tenido de la Virgen en diferentes momentos históricos. Warner aborda la virginidad de María, su cuerpo, su identificación con la luna y las estrellas, su llanto, su leche, su perfección, su sensualidad, su maternidad.... Kristeva se centra en su cuerpo, en su maternidad, su virginidad, asociados a la feminidad. Warner llega a la conclusión, después revisada

²⁵ Julia Kristeva, Historias de Amor, México, Siglo XXI, 1987. Específicamente el capítulo "Stabat Mater", pp.209-231.

en el apéndice, de que su devoción satisface ante todo la necesidad existencial de superar el dolor y la muerte, y en ese sentido enfatiza su papel maternal, mediador ante Dios, en la economía de la salvación cristiana. Junto a esas necesidades existenciales se la adora también por favores mundanos y beneficios terrestres.

Los cuadros, las imágenes y los santuarios forman parte de un lenguaje de oración que comunica al cielo con la tierra y que hace más fácil esa comunicación. Desde esta perspectiva, y siguiendo a Weber, dentro de la estrategia de salvación católica, hay la necesidad de una mediación hacia la que se dirige un tipo de comportamiento devocional. Este impulso al comportamiento devocional, viene dado en 1563 por el Concilio de Trento y marca una separación con el comportamiento de la Reforma. El Concilio fomenta la veneración de las imágenes porque en ellas se adora a Cristo. De allí que, según la autora, toda la energía del Barroco se volcó en el engrandecimiento de los objetos sagrados, imágenes y lugares de culto. Era un esfuerzo épico de la Iglesia por renovar el diálogo con Dios a través de lo sagrado en un momento de caída y desesperación.

Por otro lado, fue inaugurado un nuevo camino de acercamiento a lo sagrado: la oración, cuya intensidad podía provocar visiones. Las visiones y apariciones proliferaron en esta época en la que empezaba a sentirse la ausencia de

Dios²⁶. Según Warner, las apariciones santificaban la porción del mundo donde ocurrían con permanente efectos vivíficos. Coincide con Eliade y Díez Taboada en que la duración y eficacia de la hierofanía instauro el orden y el cosmos en donde antes reinaba el caos. Además esa bendición de la localidad es parte sustantiva del poder y prestigio que despliega el santuario en la localidad. Para Warner, a través de una experiencia extática personal, el pueblo entero es bendecido, y para éste el poseer un objeto o suceso sagrado, lo llena de poder. Esa bendición incrementa la confianza del pueblo en la Iglesia, lo cual era crucial en uno de sus más serios momentos de fragilidad.

Hay otro factor al que se asocia la Virgen en la Contrarreforma que hay que tener en cuenta. La Contrarreforma es una guerra santa, y la práctica religiosa es un estandarte de esa batalla. El modelo que se repite en la época, y que Warner señala, es la entrega de un objeto sagrado por el cielo a la humanidad a través de una aparición. Este se difunde y se convierte en milagroso, en emblema de solidaridad, y en derecho divino de batalla contra el enemigo²⁷. Necesidad existencial, identidad y poder son categorías que se despliegan a partir de este modelo y que no deben descuidarse en ningún análisis de la religiosidad. Aunque Warner enfatiza en la función que la Virgen cumple en el esquema católico de salvación, como liberadora del sufrimiento después de la muerte, llega a la conclusión de que

²⁶ Michel de Certeau, The Mystic Fable, University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 4-7.

²⁷ Warner, op. cit., p.398.

es un mito polimorfo, multifuncional para la vida cotidiana y sujeto a la autoperpetuación. Dentro de la jerarquía de funciones que cumpliría este mito, reconoce que después de la supremacía en fe popular que le otorga su poder mediador sobre la muerte, está su papel en la definición de identidades.

El hecho de que los santuarios se conviertan en empresas, como señalan Warner y Díez Taboada, no reduce la capacidad de lectura de los mismos. Para Díez T. esto es parte de la deformación de la práctica pero no razón de la misma. En todo caso esa actividad económica que rodea al santuario puede ser vista como una de las manifestaciones de la religiosidad popular, y como tal es parte de la racionalidad y de los valores que conforman los enunciados y prácticas a través de cuyo análisis se buscan dar explicaciones más amplias sobre la sociedad y la cultura.

4. El orden sobre el caos. La Virgen y el santuario en los años de la conversión.

Cuando en 1598 el franciscano Fray Jerónimo Oré escribe su Símbolo Católico Indiano²⁸, se insistía aún en la importancia de la palabra, en la necesidad de que los indios oigan sobre las cosas maravillosas de Dios. Más que en el montaje de un espectáculo, Oré insiste en que se debe adoctrinar con simplicidad y prudencia, y que el bautismo es la vía por la cual

²⁸ Luis Jerónimo Oré, Símbolo Católico Indiano, en el cual se declaran los misterios de la fe contenidos en los tres símbolos católicos..., Impreso en Lima por Antonio Ricardo, 1598.

es un mito polimorfo, multifuncional para la vida cotidiana y sujeto a la autoperpetuación. Dentro de la jerarquía de funciones que cumpliría este mito, reconoce que después de la supremacía en fe popular que le otorga su poder mediador sobre la muerte, está su papel en la definición de identidades.

El hecho de que los santuarios se conviertan en empresas, como señalan Warner y Díez Taboada, no reduce la capacidad de lectura de los mismos. Para Díez T. esto es parte de la deformación de la práctica pero no razón de la misma. En todo caso esa actividad económica que rodea al santuario puede ser vista como una de las manifestaciones de la religiosidad popular, y como tal es parte de la racionalidad y de los valores que conforman los enunciados y prácticas a través de cuyo análisis se buscan dar explicaciones más amplias sobre la sociedad y la cultura.

4. El orden sobre el caos. La Virgen y el santuario en los años de la conversión.

Cuando en 1598 el franciscano Fray Jerónimo Oré escribe su Símbolo Católico Indiano²⁸, se insistía aún en la importancia de la palabra, en la necesidad de que los indios oigan sobre las cosas maravillosas de Dios. Más que en el montaje de un espectáculo, Oré insiste en que se debe adoctrinar con simplicidad y prudencia, y que el bautismo es la vía por la cual

²⁸ Luis Jerónimo Oré, Símbolo Católico Indiano, en el cual se declaran los misterios de la fe contenidos en los tres símbolos católicos..., Impreso en Lima por Antonio Ricardo, 1598.

se "recibe el orden político de vivir"²⁹. Aunque las decisiones tomadas por el Concilio de Trento en 1563 ya habían empezado a imponerse, durante el siglo XVI y principios del XVII estamos hablando de un mundo indígena todavía no completamente conocido ni dominado, y de una iglesia de conversión en la que la mayoría de las doctrinas estaban en manos de religiosos. Es por todo esto que para comprender el papel de la imagen de la Virgen y de los santuarios en estos años, es fundamental tener en cuenta estos tres aspectos que están interrelacionados y que modelan el proceso de evangelización: en primer lugar que los españoles estaban en pleno esfuerzo por organizar y aprehender el mundo andino; en segundo lugar que la iglesia americana todavía no era una institución normalizada, y por último, que la gigantesca tarea de conversión de los indígenas estaba, en su mayoría, en manos de las órdenes religiosas, no del clero.

Los españoles, y más específicamente la Iglesia, llegaron a los Andes con la experiencia que les había dado la conquista y organización de la Nueva España. Si bien el mundo andino les planteaba innumerables novedades, la experiencia mexicana preparó las mentes y el ánimo de funcionarios, curas y misioneros para enfrentar lo diferente y lo desconocido. De hecho, todo el esquema sobre la naturaleza de los indígenas y sobre la idolatría fue parte del equipaje cultural que trajeron consigo los clérigos y regulares que iniciaron la conversión espiritual de los Andes. Una de las ideas que llegó guardada en esos baúles es que el espacio y el tiempo en donde se

²⁹ Ibid., p. 37v.

desenvolvía la vida indígena y sus prácticas idolátricas eran caóticos, y que una de las tareas iniciales de los españoles era imponer un orden sobre el caos reinante. Parte de ese esfuerzo de dominar y aprehender un espacio, para los españoles caótico, fueron las reducciones ordenadas por el Virrey Toledo a partir de 1570 y que tantas consecuencias tuvieron sobre el mundo andino. Directamente relacionada con el esfuerzo ordenador de las reducciones toledanas, estaba la organización de las doctrinas, que además de participar en la organización del espacio a partir de esquemas españoles, intervenía permanentemente sobre la distribución y el ordenamiento del tiempo en la vida cotidiana de los Andes. Por otro lado, al ser una Iglesia en pleno esfuerzo de conversión, en una situación extraordinaria como la que era evangelizar a todo un continente, sus esfuerzos coincidían con ese intento general por aprehender, a través del ordenamiento, un mundo desconocido. Como plantea Eliade, las hierofanías o manifestaciones de lo sagrado, instauran el orden en un espacio salvaje o desconocido que se asimila al caos que precede a la creación.

Como vimos más arriba, el bautismo es uno de los sacramentos que se consideran cruciales para introducir un orden en la vida indígena. Todavía Trento y su énfasis en la confesión no eran determinantes en las acciones de la órdenes religiosas en la Real Audiencia de Quito. Más o menos la misma posición prudente con respecto a la imagen del franciscano Oré es la que

se maneja en el Primer Concilio de Quito celebrado en 1570³⁰, una época en la que todavía gran parte del esfuerzo evangelizador estaba en manos de religiosos. Pero además de la dimensión sacramental, un acto performativo a través del cual objetivamente se ejerce un cambio sobre la persona, en este Concilio se insiste en que el ejemplo de la vida y de las palabras de los doctrineros es fundamental para que los indígenas alaben a Dios. El oído y la visión son los sentidos en los que más se enfatiza en esta primera etapa como medios eficaces de conversión. Pero no se insiste tanto en la visión de imágenes o del espectáculo barroco, como en la posibilidad de que los indígenas vean ejemplos de vida "pues en estas cosas exteriores ponen los indios los ojos y hacen mayor reflexión, mayor aprovechamiento y devoción"³¹.

En esta primera etapa, la Virgen María se perfila ya como un elemento crucial en el proyecto de evangelización y de dominación colonial. Pero, si bien se postula su papel como intercesora ante Dios, su importancia en este período radica en las posibilidades que su figura maternal ofrece en el esquema de conversión y no tanto como mediadora en la economía de salvación. Más que como canal de comunicación con Dios, la Virgen y su imagen son manejadas como medio de conversión y como elemento ordenador. Los santuarios más significativos del espacio de la Real Audiencia, aparecen en el último cuarto del

³⁰ "Primer Concilio de Quito de 1570", reproducido por José María Vargas en: Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, nos. 3 y 4, PUCE, Quito, 1978, pp.17-65.

³¹ Jerónimo Oré, op. cit., p.51.

siglo XVI asociados a hierofanías de la Virgen en lugares claves para la empresa de conversión y de ordenamiento de la sociedad colonial. Es así que estas primeras manifestaciones de la Virgen se dieron para una población fundamentalmente indígena o bien en donde debían convivir españoles e indígenas. En cambio, las apariciones de la Virgen a partir de la segunda mitad del siglo XVII tienden a suceder en medios en donde la conversión es más firme, y a favorecer a una población criolla y mestiza en la búsqueda de una identidad individual y colectiva³². Como veremos, las estrategias de una iglesia ya normalizada y bajo control seglar son distintas.

4.1. La Virgen y el Santuario de Guápulo.-

El primer santuario erigido en honor a la Virgen en la Real Audiencia fue el de Guápulo. Desde 1561 ya se veneraba en lo que hoy es Guápulo una pintura de la Virgen. Hacia 1581 un grupo de vecinos comerciantes y notables de Quito, fundó una cofradía en honor de la Virgen de Guadalupe, por un favor hecho a un comerciante que viajaba de Panamá a Guayaquil. La fundación del pueblo en 1587 consta en un lienzo de la época en el que la Virgen está representada como madre compasiva y melancólica frente a un grupo de españoles y de indios arrodillados a sus pies³³. La imagen de bulto de la Virgen, que desapareció en un

³² Algunos de ellas son: Nuestra Señora del Buen Suceso (1640), Nuestra Señora del Amparo (1689), Nuestra Señora de la Consolación de Guangacalle (s.XVIII), Nuestra Señora de la Nube (1696), Nuestra Señora del Salto de Latacunga (s. XVIII).

³³ La información sobre este cuadro consta en diversos libros, desgraciadamente está en manos de particulares, y no ha sido posible ubicarlo.

siglo XVI asociados a hierofanías de la Virgen en lugares claves para la empresa de conversión y de ordenamiento de la sociedad colonial. Es así que estas primeras manifestaciones de la Virgen se dieron para una población fundamentalmente indígena o bien en donde debían convivir españoles e indígenas. En cambio, las apariciones de la Virgen a partir de la segunda mitad del siglo XVII tienden a suceder en medios en donde la conversión es más firme, y a favorecer a una población criolla y mestiza en la búsqueda de una identidad individual y colectiva³². Como veremos, las estrategias de una iglesia ya normalizada y bajo control seglar son distintas.

4.1. La Virgen y el Santuario de Guápulo.-

El primer santuario erigido en honor a la Virgen en la Real Audiencia fue el de Guápulo. Desde 1561 ya se veneraba en lo que hoy es Guápulo una pintura de la Virgen. Hacia 1581 un grupo de vecinos comerciantes y notables de Quito, fundó una cofradía en honor de la Virgen de Guadalupe, por un favor hecho a un comerciante que viajaba de Panamá a Guayaquil. La fundación del pueblo en 1587 consta en un lienzo de la época en el que la Virgen está representada como madre compasiva y melancólica frente a un grupo de españoles y de indios arrodillados a sus pies³³. La imagen de bulto de la Virgen, que desapareció en un

³² Algunos de ellas son: Nuestra Señora del Buen Suceso (1640), Nuestra Señora del Amparo (1689), Nuestra Señora de la Consolación de Guangacalle (s.XVIII), Nuestra Señora de la Nube (1696), Nuestra Señora del Salto de Latacunga (s. XVIII).

³³ La información sobre este cuadro consta en diversos libros, desgraciadamente está en manos de particulares, y no ha sido posible ubicarlo.

incendio en el siglo XIX, fue hecha por Diego de Robles en 1586, copiando a la Virgen de Guadalupe que se honra en Extremadura.

La construcción del santuario y el desarrollo de la devoción a la Virgen de Guápulo, están directamente relacionados con la ciudad de Quito, y con la población indígena que vivía allí y en sus alrededores. Quito era durante el siglo XVI un espacio que debía ser ordenado para que exista una convivencia pacífica entre sus habitantes. A diferencia de las reducciones o pueblos de indios en donde se prohibía que vivieran españoles, en Quito debían cohabitar no sólo indígenas y españoles sino también mestizos y negros. Por otro lado, en Quito, centro del poder político y religioso de la Real Audiencia, modelo de "república", era necesario asegurar una conversión exitosa. El recibir los favores de la Virgen a través de su imagen era un medio de aumentar la confianza del pueblo, bendecido con su presencia, en la iglesia. Según Julio María Matovelle³⁴ la imagen de Guápulo adquirió en un principio fama por la cantidad de conversiones que logró, así como por otros portentos, asegurando la realización de frecuentes romerías. Por las inscripciones de los cuadros votivos más antiguos, conservados en la sacristía, y la información recuperada por Matovelle, hasta la primera mitad del siglo XVI, la imagen, además de asegurar conversiones, era un efectivo amparo de los labradores, intercediendo por buenas cosechas y en épocas de sequía, y

³⁴ Julio María Matovelle, Imágenes y Santuario Célebres de la Virgen Santísima en la América Española, señaladamente en la República del Ecuador, Quito, Talleres Salesianos, 1910, pp.323-340.

protegiendo a toda la comunidad en erupciones y terremotos. La mayoría de sus prodigios están casi exclusivamente relacionados hasta principios del siglo XVII a conversiones o a intercesiones a favor de la comunidad frente a amenazas naturales. Si bien este tipo de milagros son también característicos de la Virgen de Guápulo durante toda la historia colonial e inicios de la etapa republicana, desde el siglo XVII se combinan con aquellos milagros que favorecen necesidades existenciales o materiales personales.

Por otro lado, la ubicación del santuario comparte con muchos otros, ciertas características que contribuyen a enriquecer su significación simbólica. Guápulo, se ubica en las laderas escarpadas de una montaña, lo que convierte a las romerías y peregrinaciones al santuario en un camino difícil, como se supone es el camino hacia la salvación. Además está en la salida de Quito hacia la región oriental, por donde pasaron los conquistadores que exploraron esa zona hasta encontrarse con el Río Amazonas. Guápulo era un lugar de paso hacia las misiones, hacia la región más desconocida y temida, tanto por sus características naturales, como por la fama de los pueblos que allí habitaban; en ese sentido Guápulo podía simbolizar una situación de frontera entre lo que empezaba a ser cosmos, orden, y el caos. Desde el camino de bajada hacia Guápulo se observa claramente los límites de una región, más allá de los cuales se extiende aquella tierra que ni siquiera cayó bajo el orden incaico.

4.2. La imagen de Nuestra Señora de Oyacachi.

Otra imagen temprana y además fundamental en el culto mariano, es la que hoy se conoce como *Virgen del Quinche*. Fueron a fines del siglo XVI los indios de Lumbisí y de Cayambe los que encargaron a Diego de Robles una imagen igual a la de Guápulo. No se sabe muy bien por qué, pero la imagen fue a parar a manos de los indios de Oyacachi, a cambio de 24 tablones de madera. En Oyacachi, un pequeño pueblo de indígenas bastante inaccesible, ubicado en las faldas orientales de la cordillera a 70 km. al oriente de Quito, la imagen permaneció desde 1588 hasta 1604, año en que fue trasladada al Quinche. En la época en que la Virgen permaneció en Oyacachi se cree que el pueblo estaba habitado fundamentalmente por indígenas yumbos originarios de Pimampiro³⁵. Según Andrade Marín, Oyacachi está situado en una línea de importancia crucial en la observación de los astros, cerca de un antiguo monumento fijador de fechas en el calendario nativo, detrás del Pucará de Moyabamba, lo que sugiere la posibilidad de un intento de sustitución de los sagrado pagano por la simbología católica, práctica bastante frecuente en la primera etapa de la evangelización.

Según el Obispo López de Solís la doctrina de Oyacachi

³⁵ Ver por ejemplo la "Memoria de Oyacachi" de Leonardo Gassó S.J. escrita en 1898 y publicada por Luciano Andrade Marín en "La desconocida región de Oyacachi", en: Anales, Tomo LXXIX, nos. 331-332, Quito, Universidad Central, Enero - Junio 1952, pp. 39-64.

estaba en manos de doctrineros seculares³⁶. Se dice que los indígenas vistieron la imagen con una túnica de esparto, y al no tener templo, la colocaron en la hendidura de una peña. La devoción habría empezado a aumentar cuando bandadas de pájaros rodeaban la imagen y cada noche un resplandor suave la cubría. Debido a las peregrinaciones, cada vez más frecuentes, se hizo necesaria la construcción de una capilla, y la Virgen, dentro de su papel en la conversión, empezó a hacer favores a los indígenas reducidos. Por ejemplo, cuando un oso devoró la cabeza del hijo de una pareja que estaba ayudando en la construcción, se dice que la Virgen lo revivió. Este milagro iba dirigido a impresionar a una población cuya conversión era un reto, sobre todo si se tiene en cuenta que la cabeza del oso era, según las fuentes, el "ídolo" a quien adoraban los indígenas de la zona. La significación del milagro es evidente, la Virgen ese nuevo objeto de culto vence el poder del oso-ídolo. Además, la Virgen se manifestaba para toda la comunidad, con indicios de su poder sobre la naturaleza, como es el caso de los pájaros y los resplandores, o como cuando, de acuerdo a la tradición, en la procesión anual del 21 de Noviembre a pesar de llover, ni la imagen ni los devotos se mojaban. Como en Guápulo, son este tipo de prodigios, que favorecían el nacimiento y aumento de la devoción hacia la Virgen dentro de una comunidad relativamente localizada que se busca afianzar, los que predominan en los años que la imagen permaneció en Oyacachi. El resultado fue un

³⁶ Lo informa en una carta de 1595 dirigida al Rey, mencionada por Jorge Moreno en "Las Doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII", en: Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, no. 11, Quito, PUCE, 1991, p.52-65.

incremento de la fe y de las peregrinaciones.

También en este caso es importante tener en cuenta la localización de la imagen. El acceso a Oyacachi es aún más difícil que a Guápulo, para llegar allí había que caminar varios días por abismos, montañas, ríos y quebradas. La peregrinación a Oyacachi era evidentemente una prueba de fe para los peregrinos, y probablemente la excesiva dificultad de su acceso, entre otras razones, influyó años después en la decisión de su traslado. La ubicación de Oyacachi, entre la Sierra y el Oriente, hacía de este pueblo, mucho más que Guápulo, una frontera real y una vía de acceso a las tierras de misiones³⁷. Era la frontera con la tierra de donde provenía el conocimiento de plantas curativas y prácticas mágicas; era el límite inestable y flexible desde hacía ya siglos, entre el mundo de los agricultores sedentarios y el de los cazadores-recolectores nómadas; la frontera entre el cosmos y el caos, entre lo civilizado y lo salvaje. El que la Virgen y su imagen hayan sido fomentadas en Oyacachi, debe haber tenido relación con esta situación límite y ambigua, y con las necesidades de una Iglesia evangelizadora en pleno intento por implantar un orden y una experiencia religiosa y política en lo que, para ella, era el reino del caos.

El que los indígenas, según la tradición, sean los que

³⁷ La posición de frontera de Oyacachi entre una región y otra, es real; la de Guápulo, es más bien simbólica, es el inicio de uno de los caminos hacia el Oriente, pero un inicio que todavía está dentro de los límites de lo conocido.

compraron la imagen, no implica que ésta haya sido una iniciativa propia. Detrás del deseo de tener la imagen está ya un trabajo de conversión y una propaganda de la imagen católica por parte de los doctrineros. Esto es todavía más claro si se tiene en cuenta que la doctrina de Oyacachi era secular, y son los clérigos los que más insisten en la eficacia de las imágenes para la conversión³⁸. El interés indígena por tener la imagen es una respuesta al proyecto español destinado a fomentar ese interés, precisamente para asegurar la conversión e instalar el orden en un territorio tan inestable como el de Oyacachi. No por ello hay que perder de vista la apropiación que hacen los indígenas del proyecto oficial, es decir, ver si la respuesta coincide o no con lo que la iglesia esperaba, pero ese es un problema que será abordado más adelante.

El traslado de la Virgen al Quinche, y con ella las celebraciones, romerías, y la instalación de un santuario como centro de peregrinación, se produjo a partir de 1604. Considero que este traslado y las razones que lo motivan marcan una nueva etapa en este intento de periodización de la funcionalidad de la Virgen y del santuario.

4.3. La Virgen del Cisne.-

También en el caso del Santuario y la Virgen del Cisne, como en Oyacachi, son los indios de la reducción, a 55

³⁸ Gruzinsky en su obra la Guerre des Images ya citada presenta la diferencia entre la actitud prudente de los primeros misioneros al utilizar imágenes en la conversión y el uso masivo y sin demasiados escrúpulos que de ellas hacen la iglesia secular y los jesuitas, a partir del Concilio de Trento. pp. 149-180.

kilómetros de Loja, los que consiguen una copia de la imagen de Guápulo, y la llevan al pueblo. En el Anónimo Adicionador de los Anales del Perú de Montesinos se recogen dos tradiciones sobre el origen milagroso de la devoción, más adelante publicadas por otros autores³⁹. En una versión se sostiene que a raíz de una enorme sequía en 1594, acompañada de una plaga de ratones, los indígenas ofrecieron construir un santuario dedicado a la Virgen. El 12 de Octubre de ese año la Virgen habría llegado en forma de nube desatando lluvias sobre el pueblo y sus campos, evitando el éxodo de sus habitantes. Desde entonces esas tierras se distinguieron por su fertilidad. Según Máximo Rodríguez los indígenas, para cumplir su promesa, trajeron una copia de la imagen de Guápulo a la que desde 1596 se tributó culto en un pequeño santuario. Una segunda tradición dice que debido a una hambruna en el pueblo, sus moradores intentaron abandonarlo, para ir tierra adentro buscando huir también del control político y religioso español. Fue entonces que la Virgen se les apareció a los principales y les dijo que fundaran una iglesia; cuando lo hicieron, empezaron a sentir sus favores.

La constante en estas tradiciones es que la hierofanía favorece a una población indígena que se intenta convertir y ordenar, y está asociada a un espacio concreto, aquel donde se

³⁹ Fernando Montesinos, Anales del Perú, (1644), Editado por V. Maurtua, Madrid, 1906, Tomo II, pp.132. Otro autor que menciona estas versiones del origen milagroso de la Virgen del Cisne es Máximo Rodríguez, La Coronación Canónica de la Santísima Virgen del Cisne, Loja, Barcelona, Editorial La Hormiga de Oro, 1934, pp.14-20.

ubicaba el pueblo del Cisne, aquel con el que se busca identificar a la comunidad reducida. La devoción a la Virgen del Cisne empieza a crecer a partir del final de la sequía que asoló la zona en 1594 extendiéndose, como veremos, a toda la región. Como en Guápulo y Oyacachi, es un santuario y una imagen que tienen su origen real y milagroso en un pueblo de indios en pleno proceso de conversión, y cuya historia más temprana está asociada con milagros que aseguran esa conversión indígena y que se manifiestan en favor de la comunidad. Por otro lado, la Virgen del Cisne es también un medio que ayuda a instaurar el ordenamiento físico al asegurar la reducción de los indígenas a un espacio concreto. El escenario que fue favorecido con la presencia de lo sagrado, adquiere una significación real para los indígenas, y eso genera un apego al sitio, una identidad con el espacio que neutraliza los intentos de huida hacia regiones no controladas, y que, como ya veremos, supera incluso las expectativas de la autoridad española. A ese espacio vacío de significación en el que se obliga a los indios a vivir, se lo busca llenar de sentido a través de una aparición o con la presencia de una imagen milagrosa. Si bien el ejemplo del Cisne es claro porque el milagro de origen de la Virgen está asociado con un intento indígena por evitar la reducción, la función de la Virgen y del santuario como medios para asegurar el apego a un espacio concreto puede extenderse a los otros ejemplos analizados. En el caso del Cisne cabría asociar el origen de la imagen con el obispo Fray Luis López de Sólis, quien en la cuaresma de 1595 estuvo predicando en la región de Loja, y quien organizó allí el Segundo sínodo Diocesano de Quito en Agosto de

1596. Más adelante me detendré más en la figura de este Obispo, pero es pertinente señalar que él puso mucho énfasis en la reducción de los indios.

En 1596 se construye el primer santuario, y más o menos a esos primeros tiempos se remonta la fundación de la Cofradía de Nuestra Señora del Cisne. La fiesta se celebraba el 8 de Septiembre, día de la Natividad de la Virgen. Los primeros años, los años de origen de la imagen y la devoción, la doctrina era atendida por el clero secular, de ahí la importancia de la imagen y sus manifestaciones prodigiosas como medio de conversión y de control, pero los franciscanos piden que se les de esa doctrina a cambio de otra, y son ellos los custodios del santuario hasta 1775 en que volvió a pasar a manos del clero secular.

La posición geográfica de El Cisne nos recuerda como en el caso de los otros santuarios revisados, la importancia y significación de la localización de la hierofanía y del lugar sagrado. Siguiendo a Eliade, se podría sugerir que el santuario de El Cisne comparte el simbolismo del centro y de la "Montaña Sagrada" por su ubicación en lo alto de unos riscos y como Guápulo y Oyacachi, de difícil acceso, lo cual, como decía, al hacer de la peregrinación un camino difícil, la asimila a las dificultades de camino hacia la salvación. Como dice el mismo Matovelle, "Las montañas acercan la tierra al cielo: son el zócalo providencial de los santuarios y de las ermitas..."⁴⁰.

⁴⁰ Julio María Matovelle, op. cit., p. 526.

Si sostenemos con Warner que el santuario es parte del lenguaje de oración que comunica al cielo con la tierra, el simbolismo de su ubicación es, en este caso bastante claro. Sin embargo, no es la función de la Virgen como mediadora en la economía de salvación lo que se enfatiza en estos primeros años en los santuarios analizados; como hemos visto, la función principal es lograr la conversión, la identificación de los indios a un espacio y el "ordenamiento" de este espacio.

5. La Contrarreforma, María y la fiesta barroca: una historia de pugnas, espectáculos y centralización.

A partir de la Reforma protestante, la Iglesia católica se ve envuelta en un proceso de cambio y renovación para enfrentar el tiempo de guerra que le tocaba vivir. La táctica frente a la amenaza protestante fue eminentemente ofensiva; con ella la iglesia buscaba ampliar su dominio, ser universal, y calar más profundo en cada uno de sus fieles para asegurar un compromiso y una obediencia intensamente personales. En el Concilio de Trento, cuyos decretos fueron aprobados oficialmente por Felipe II el 12 de Julio de 1564, la iglesia estructura su nueva posición, y reformula los medios a través de los cuales la institución debería actuar.

A lo largo del siglo XVII, la historia de estas imágenes ya instaladas, de sus santuarios y de la creciente devoción de la que son objeto, se vincula más claramente al proyecto contrarreformista, adquiriendo por lo tanto nuevas y distintas