

Apuntes sobre la polivalencia de la imagen milagrosa en el barroco quiteño

*Notes on the polyvalence of the miraculous
image in Quito's baroque period*

*Notas sobre a polivalência da imagem milagrosa
no barroco de Quito*

Mireya Salgado Gómez

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador)
Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0003-1282-3517>

<https://doi.org/10.29078/procesos.n59.2024.4754>

Durante la década de los 90, la región fue escenario de sugerentes debates sobre el barroco en los que se discutían las formas de racionalidad, subjetividad y epistemología ligadas a la densidad visual presente en los territorios de la América hispana. La reflexión sobre una posible modernidad de la vida colonial desde la visualidad y las experiencias de la piedad se unió a debates ya establecidos desde la historia económica (Carlos Sempat Assadourian) y la etnohistoria.

En el mundo de las imágenes, como es ese complejo “orbe indiano” abordado por autores como el propio David A. Brading o Serge Gruzinski, tuvo especial resonancia la relación planteada por José Antonio Maravall entre las imágenes, las artes y el control social en el contexto barroco de una creciente urbanización y una sociedad jerarquizada.¹ Brading mostraba el carácter universal de la empresa jesuita de evangelización y la relación entre la disciplina sobre el cuerpo y una presencia activa en el mundo. El de la piedad colonial era un universo orientado hacia la visión, sea a través de las

1. David A. Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991); Serge Gruzinski, *La Guerre des Images. De Christoph Colomb a “Blade Runner” (1492-2019)* (París: Fayard, 1990); José Antonio Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Ariel, 1986).

imágenes, las visiones, las representaciones, la ritualidad o el espectáculo barroco. Al mismo tiempo, es en este contexto del proceso de cristianización y de la Contrarreforma en América, cuando se asume una nueva identidad cristiana más abierta a otras prácticas culturales.

En el mismo dossier en el que Bolívar Echeverría publicaba “El *ethos* barroco”, Carlos Espinosa estudiaba la correlación entre la subjetividad, la visión y la representación que se desplegaban en la religiosidad barroca. A través de Santa Mariana de Jesús, Espinosa destacaba la riqueza de las lógicas culturales que articulan las experiencias místicas y apuntaba a la “valoración del espectáculo, del cuerpo, de lo sensorial, de las pasiones, como procesos epistémicos”.² La posibilidad de modernidades alternativas a la canónica abierta por Max Weber era retomada por ambos autores desde dos lugares distintos. Más adelante, Espinosa abordaba las aristas problemáticas, desde el punto de vista historiográfico, de la lectura filosófica de Echeverría sobre el barroco latinoamericano.³

A partir de la crítica elaborada por Espinosa al binomio valor de uso/ barroco de Echeverría propongo en este texto una breve aproximación a la imagen de la Virgen y su santuario, especialmente cargada de sentido y poder en la Iglesia barroca de la Contrarreforma en América.⁴ Frente a la noción utilitarista de valor de uso, Espinosa enfatiza la carga simbólica de la materialidad barroca. La imagen, el ritual festivo o el despilfarro santuario, eran vías de construcción de identidades y de recreación constante del poder y el orden jerárquico. Distintos autores iluminan la relación de ese reino barroco de las imágenes y las representaciones con el poder y con su ejercicio.⁵ Es esa dimensión central del barroco la que exploro brevemente en este texto.

2. Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, “Cuerpo, visión e imagen en el barroco”, *Nariz del Diablo*, n.º 20 (junio 1994): 62.

3. Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, “El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 43 (2012): 65-80.

4. En los años 90 hice mi tesis de maestría sobre este tema que hoy retomo desde otras perspectivas. Mireya Salgado Gómez, “La imagen de María, la historia de una imagen” (tesis de Maestría, FLACSO Ecuador, 1997), <http://hdl.handle.net/10469/561>.

5. Además de otros autores que trabajan el tema en los Andes, como Alejandro Cañeque, Diego Osorio, Pablo Ortemberg, destaco para la Audiencia de Quito el trabajo de Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, *El Inca barroco: política y estética en la Audiencia de Quito 1630-1680* (Quito: FLACSO Ecuador, 2015) y el de Valeria Coronel, “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo”, en *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, ed. por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, 2007), 187-225.

UN ESPEJO DE LAS COSAS INVISIBLES DE DIOS

Me interesa la imagen de la Virgen milagrosa y el santuario que la acoge como artefactos polivalentes en los que entran en juego una serie de operaciones sociales. Por un lado, difunden estratégicamente un modelo de experiencia estética, religiosa y social, y, por otro, muestran la apropiación popular de ese modelo, una respuesta que rebasa las intenciones originales.

En torno a la Virgen se elaboran una serie de proyectos relacionados no solo con la cristianización, sino con el orden social y el ejercicio del poder, la construcción de identidades colectivas y la transformación de subjetividades. Son emblemas que territorializan la fe universal. En ese sentido, las vírgenes milagrosas podían crear una unidad efectiva en torno a un *locus* de identificación. De otra parte, las prácticas devocionales y las peregrinaciones con su despliegue festivo constituyen las formas en las que las estrategias de las clases dominantes son recibidas y recodificadas por los devotos. A las experiencias colectivas del santuario y la Virgen se suma la vivencia religiosa individual con sus valores, normas y patrones de comportamiento, una subjetividad que se mueve entre la solución de necesidades existenciales y la salvación extramundana.

Imágenes de la Virgen como la de Oyacachi (luego El Quinche), el Cisne, Macas, o Baños de Agua Santa, son todas hierofanías de fines del siglo XVI en territorios indígenas en proceso de conversión. Todas ellas aparecieron en zonas de frontera de la pacificación, espacios liminales o de transición entre el mundo inserto, todavía precariamente, en el poder temporal y espiritual hispano y el universo de lo desconocido, salvaje y pagano. Estas hierofanías hicieron suya una geografía sagrada preexistente y ligada a los tránsitos hacia las tierras bajas, a la obsidiana y la piedra, al oso o al agua.

En esta primera etapa, la Virgen se perfila ya como un elemento crucial en el proyecto de evangelización y de dominación colonial. Más que como canal de comunicación con Dios, la Virgen actúa, en estos espacios liminales, como medio de conversión y como elemento ordenador, tanto en términos territoriales, al favorecer la reducción en torno a la imagen milagrosa, como en términos de pacificación.

En lo que identifico como una segunda etapa, estas imágenes milagrosas tienden a ser convocadas desde los centros urbanos y a favorecer a una población heterogénea, a integrar en la diversidad. Ya para el siglo XVII se habían activado la Contrarreforma y la acción jesuita estaba en marcha, una primera ola secularizadora, y se expresaba con claridad la atracción centralizadora del barroco urbano.

La Iglesia de la Contrarreforma convierte a María en el centro de la religión. Para el franciscano Fray Luis Jerónimo Oré, en su manual de doctrina

y confesión de 1598, las imágenes, como algo visible y creado, “son un espejo en el que se ven representadas las cosas invisibles de Dios”.⁶ Las imágenes son vectores, sustitutos, que garantizan la presencia del prototipo sobrenatural, y esa presencia, a su vez, las satura de vida y las valida. En oposición a estas imágenes activas, “los gentiles adoran ídolos y simulacros, sin vida, ni movimiento, ni alma”.⁷ Como señala Espinosa, la contrarreforma “refuerza la eficacia representativa de las imágenes frente a la iconoclastia protestante que niega cualquier verosimilitud del arte religioso. Las imágenes [...] dan la ilusión de la presencia de lo sobrenatural. Pero esta ilusión conduce a la verdad en cuanto asiste al hombre a comprender la deidad ausente”.⁸

Esa relación de la visualidad con el conocimiento, esa presencia de la verdad en lo visible, aparece también en el Primer Sínodo de Quito, convocado en 1570 por el obispo De la Peña para difundir las decisiones de Trento. En él se ordena a los curas que si los indios tienen crucifijos o imágenes de la Virgen o los santos, “le den a entender que aquellas imágenes es una manera de escritura que representa y da a entender a quien representa [...] como lo ha declarado el Santo Concilio de Trento”.⁹ En la Contrarreforma la verdad no es opaca y llega a través de la visión, en la imagen o en el espectáculo barroco.

Este esfuerzo contrarreformista por abrir un “agujero en el dique que separaba el mundo visible del divino”,¹⁰ hace de la imagen de María un instrumento protagónico de propaganda. En ella, las cualidades del modelo sobrenatural acaban habitando su representación terrestre, mientras su integridad física y espiritual la convierten en la principal mediadora en la curación de la salud y del alma. La eficacia de la imagen asegura su veneración y la atracción inmensa de sus santuarios.

Con la llegada a Quito del obispo Luis López de Solís, en 1594, se consolida el proceso de desplazamiento en la significación y función de imágenes y santuarios. Solís promovió un proceso de normalización y organización eclesiástica profunda en el territorio de la Real Audiencia. Es en esa etapa cuando la virgen de Oyacachi es trasladada a El Quinche, la de Macas a Riobamba, y se consolidan las fiestas de la Virgen de El Cisne en Loja, a donde la imagen es llevada periódicamente.

Este movimiento centralizador de las imágenes produjo, entre otras cosas, una transformación en la composición étnica, social y numérica de la

6. Luis Jerónimo Oré, *Símbolo católico indiano* (Lima: Antonio Ricardo, 1598), 3.

7. *Ibíd.*, 72.

8. Espinosa Fernández de Córdoba, “Cuerpo, visión e imagen...”, 57.

9. “Primer Concilio de Quito”, *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, n.º 3 y 4 (1978): 64.

10. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María* (Madrid: Taurus, 1991), 377.

población que recibía los favores de la Virgen, acudía al santuario y participaba en romerías, peregrinaciones y fiestas. Se trataba de una población heterogénea, no solo indígena, sino también mestiza, negra, criolla y española, tanto rural como urbana. Ya no es una población por convertir, sino una cuya integración en la religión y en el funcionamiento de la sociedad colonial se refuerza y sanciona cotidianamente. Otro desplazamiento se produce en la agencia de la imagen. Junto con la ayuda milagrosa en épocas de sequía, calamidades naturales o conversiones masivas, la Virgen se consolida como la mediadora por excelencia entre el individuo y Dios. En ese contexto, los santuarios y sus imágenes milagrosas se vinculan de manera directa con proyectos políticos y económicos, con intereses más mundanos, y con la promoción de una nueva subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Brading, David A. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Coronel, Valeria. "Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo". En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, editado por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, 187-225. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, 2007.
- Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos. "Cuerpo, visión e imagen en el barroco". *Nariz del Diablo*, n.º 20 (junio 1994): 46-63.
- . "El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 43 (2012): 65-80.
- . *El Inca barroco: política y estética en la Audiencia de Quito 1630-1680*. Quito: FLACSO Ecuador, 2015.
- Gruzinski, Serge. *La Guerre des Images. De Christoph Colomb a "Blade Runner" (1492-2019)*. París: Fayard, 1990.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Oré, Luis Jerónimo. *Símbolo católico indiano*. Lima: Antonio Ricardo, 1598.
- "Primer Concilio de Quito". *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, n.º 3 y 4 (1978): 17-68.
- Salgado Gómez, Mireya. "La imagen de María, la historia de una imagen". Tesis de maestría. FLACSO Ecuador. 1997. <http://hdl.handle.net/10469/561>.
- Warner, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.