
FRONTERAS

de la historia

Fronteras de la historia

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

jgamboa@icanh.gov.co

ISSN (Versión impresa): 0123-4676

COLOMBIA

2006

María del Pilar Mejía

MONSERRATE, GUADALUPE Y LA PEÑA: VÍRGENES, NATURALEZA Y
ORDENAMIENTO URBANO DE SANTAFÉ, SIGLOS XVII Y XVIII

Fronteras de la historia, número 011

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

Bogotá, Colombia

pp. 241-291

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Monserrate, Guadalupe y La Peña: Vírgenes, naturaleza y ordenamiento urbano de Santafé, siglos XVII y XVIII

María del Pilar Mejía

Investigadora Instituto Caro y Cuervo, Colombia
pilarmejiaq@yahoo.com

Resumen

El presente artículo trata sobre los distintos procesos de apropiación del espacio ocurridos en los cerros orientales de Santafé de Bogotá (específicamente, en Monserrate, Guadalupe y La Peña) durante el período colonial, a través de la aparición y establecimiento de vírgenes en las cimas de las montañas. Se pregunta por las relaciones que se establecieron entre la construcción de espacios sagrados y la acotación de lo urbano en Santafé, analizando los propósitos evangelizadores en el territorio. Su principal aporte es relacionar el desarrollo de una religiosidad popular con el dominio de élites y el control social de la población. A partir de las apariciones y cultos desarrollados en las montañas, se describe la forma en que el control eclesiástico y regular buscó determinar los límites de lo urbano, incorporar los devotos a la vida urbana, diferenciar entre los señores de la ciudad y la plebe de los extramuros y asegurar el sostenimiento y proyección económica hacia el piedemonte llanero por medio del control moral, económico y social de la población del suroriente de la ciudad.

Palabras clave: ORDENAMIENTO URBANO, SANTAFÉ, VÍRGENES, MONSERRATE, GUADALUPE, LA PEÑA.

Abstract

The article deals with the different processes of space conquest, which took place in the eastern hills of Santafé de Bogotá (particularly, Monserrate, Guadalupe and La Peña) during the colonial period, through the apparition of virgins and the building of shrines at the top of mountains. It tries to define the relationships between the building of these shrines and the setting of the urban limits in Santafé, by analyzing the evangelistic purposes over the territory. Its principal contribution is that it describes and relates the development of a popular religiosity controlled by the elite for the social control of the population. Based on the apparitions and cults which took place in the mountains, I describe how the ecclesiastics and the religious orders tried to define the limits of the urban space, include the worshippers into urban life, make a distinction between the town's lords and the masses from the outskirts of the city, and ensure economical

growth and plan new developments towards the foothills by controlling the people from the southeast of town morally, economically and socially.

Key words: SPACE CONQUEST, SANTAFÉ, VIRGINS, MONSERRATE, GUADALUPE, LA PEÑA

El presente artículo busca relacionar la implantación del culto a las vírgenes de Monserrate, Guadalupe y La Peña ubicadas en lo alto de las montañas orientales con los procesos de acotación de lo urbano en Santafé¹. Esta relación será entendida analizando las formas en que el clero secular se apropió y transformó la naturaleza en los cerros de Santafé, en busca del control moral y religioso, para lograr una diferenciación social y económica de la población ubicada en las cercanías de las montañas. Empezaremos un recorrido que pasa primero por el papel que jugaron las montañas orientales en el desarrollo de lo urbano en Santafé; luego, por la aparición y desarrollo que tuvieron las ermitas de Monserrate, Guadalupe y La Peña como parte del proceso de ampliación del dominio de la ciudad en los cerros, y, finalmente, por los mecanismos de diferenciación y ordenamiento social que se presentaron con el proceso de consolidación de los cultos.

Las montañas de Santafé: naturaleza y transformaciones

La fundación de Santafé de Bogotá en el piedemonte de la Cordillera Oriental de los Andes es narrada por los cronistas del siglo XVI y XVII como un evento inseparable del “amparo”, “fortaleza” y “comodidades”² que le brindaban los cerros orientales a la ciudad. Las aguas que de allí descendían, la leña disponible, el clima saludable para los españoles, la estratégica defensa militar y la vista que domina sobre la sabana eran las condiciones necesarias para construir una ciudad al pie de los cerros que se pudiera convertir en la cabeza de un Nuevo Reino. Estas montañas fueron concebidas desde entonces como los límites orientales de la ciudad e imponían una expansión urbana solo hacia el sur, norte y occidente de sus laderas al mismo tiempo que mantenían vivos

¹ Este trabajo se realizó con el apoyo del Programa para la Promoción de la Investigación en Historia Colonial organizado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Agradezco a Guillermo Sosa sus valiosos comentarios y sugerencias, que nutrieron el proceso de investigación.

² Pedro Aguado, *Recopilación Historial* ([¿1581?]; Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956), 316-317, lib. 3, cap. 14; Juan de Castellanos, *Elegías de Varones Ilustres de Indias* ([¿1601?]; Bogotá: ABC; Biblioteca de la Presidencia de la República de Colombia, 1955), parte 4, canto 8:276; Pedro Simón, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* ([¿1625?]; Bogotá: Banco Popular, 1981), 3: 300-301.

los sueños de riquezas presentidos del otro lado de los cerros en los Llanos Orientales.

En los cerros orientales de Santafé se terminaba la “tierra rasa”³, “llana y apacible”⁴ y al oriente de ellos comenzaba “un poco de sierra de monte”⁵, con “malezas de arcabuco”⁶, “bosque agreste y espeso”⁷, “páramos trabajosos con peligrosos caminos”⁸, “de mucho frío, hielo y tierra despoblada”⁹, y donde no dominaba el cacique de Bogotá¹⁰. Estas descripciones sin duda nos hablan del establecimiento de un verdadero límite entre la ciudad y los cerros orientales¹¹, entre lo domesticado y lo salvaje, entre lo plano y lo montañoso, entre el trazado colonial español y lo “otro” desconocido. Sin embargo, es necesario resaltar aquí que el carácter de límite o frontera que se les atribuyó a los cerros orientales de Santafé no implicaba necesariamente que estuviesen deshabitados, lejanos de las actividades de la sociedad, poco concurridos o acaso incomunicados de los pueblos del oriente, sino que justamente se trataba de cerros activamente transitados, estratégicos e importantes para los distintos actores de una sociedad colonial que les atribuyó significados tanto religiosos como económicos y políticos. Así, para el siglo XVII empezamos a encontrar una historia en los cerros orientales de Santafé que, lejos de hablarnos de un

³ “Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Granada [1539]”, en *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI*, ed. Hermes Tovar Pinzón (Bogotá: Colcultura, 1995), 3:126-127; Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias* ([¿1548?]; Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959), t. 3, lib. 26, cap. 21:107; Aguado, *Recopilación*, lib. 3, cap. 1:249; Simón, *Noticias Historiales*, 3:126.

⁴ Castellanos, *Elegías*, parte 4, canto 1:140-141; Simón, *Noticias Historiales*, 3:167, 268-269, 303.

⁵ Antonio Lebrija y Juan de San Martín, “Relación del Nuevo Reino: carta y relación para su Majestad” [1539], en Tovar, *Relaciones y Visitas*, 3:98; Castellanos, *Elegías*, parte 4, canto 8:277; Simón, *Noticias Historiales*, 3:301.

⁶ *Ibidem*, 3:146.

⁷ *Ibidem*, 3:439.

⁸ Aguado, *Recopilación*, lib. 3, cap. 12:306.

⁹ Lebrija y San Martín, “Relación del Nuevo Reino”, 103; Castellanos, *Elegías*, parte 4, canto 7:250.

¹⁰ Juan Rodríguez Freile, *El Carnero* ([1637]; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997), 23-24, 32-33.

¹¹ “Los terrenos hacia el oriente se convirtieron en la dehesa oriental y por ende en paisaje circundante, territorio no incluido en el terreno de la urbanización de la naciente Santafé. Cuando los cerros se consolidan como un territorio no urbano y por ende no humano, se convierten en un lugar no domesticado y por ende sometido a una valoración diferente”, Camilo Salazar Ferro, dir., *Estudio histórico de los cerros orientales de Santafé de Bogotá* (Bogotá: Universidad de los Andes –Centro de Investigaciones, Facultad de Arquitectura, Centro de Investigaciones Estéticas–; Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 1999), 44-45.

aletargado período colonial, como antecesor de álgidos procesos independentistas del XIX, es en cambio un lugar en el que a lo largo de los siglos XVII y XVIII ocurren permanentes apropiaciones del espacio y creaciones de diversos patrones de vida urbana que entraron a configurar socialmente la ciudad.

El ámbito urbano en Santafé colonial quedó claramente delimitado en el siglo XVI por la topografía del terreno y por los accidentes naturales, que terminaron convirtiéndose en los extremos de la ciudad: al norte por el río San Francisco¹², al sur por el río San Agustín¹³ y al oriente por los cerros orientales. Estos tres elementos definieron el área de la parroquia principal (La Catedral); las otras tres parroquias (Las Nieves, San Bárbara y San Victorino) se ordenaron en relación con ella. El incremento de la pendiente de los cerros orientales junto con los grandes boquerones y barrancos de los ríos separaban una parroquia de otra y hacían necesario recorrer grandes distancias para encontrar un lugar que permitiera la comunicación entre sí, hasta el punto que las distintas parroquias se convirtieron también en distantes mundos. En los primeros planos que se realizaron de la ciudad¹⁴, los cerros orientales aparecen invisibles y las parroquias de Las Nieves (al norte), San Victorino (al occidente) y San Bárbara (al sur) están claramente separadas de la parroquia de La Catedral, constituidas por cuadras que amorfamente se alejan del centro hacia el borde.

La historia asociada a los cerros orientales, más allá de lo que es visible en los planos, aparece en todos aquellos espacios entre los ríos que descienden del oriente y que desbordan el orden de la cuadrícula urbana colonial, propia de la parroquia central de La Catedral. Se trata pues de la presencia de poblaciones muisca¹⁵ y mestizas que a lo largo de las faldas de los cerros orientales y en

¹² Antiguo río Vicachá, llamado desde mediados del siglo XVI San Francisco por la construcción del convento de los franciscanos sobre sus orillas. Nace en el páramo de Cruz Verde, baja por el boquerón entre Monserrate y Guadalupe, recogiendo las aguas de quebradas afluentes como la Cabana, la Osa, Plazuela, Laureles, San Bruno, San Blas y Ramajal, Salazar, *Estudio histórico*, 28-29.

¹³ Antiguo río Manzanares que adopta en 1575 el nombre de San Agustín también por el convento agustino construido a sus orillas. Nace en el cerro de Guadalupe, se alimenta de las quebradas afluentes de Manzanares y La Peña y desciende a la ciudad por la actual calle 6 hasta desembocar en el río San Francisco.

¹⁴ “Plano de la Ciudad de Santafé con lugares notables según las observaciones de don Domingo Exquiaqui (1791)” (Bogotá: s.e., 1947); “Plano de Santafé levantado en 1797 a petición del virrey Mendinueta Carlos Francisco Cabrera”, Carlos Martínez Jiménez, *Santafé: capital del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Proa, 1987), 108-109.

¹⁵ Los muisca a la llegada de los españoles constituían el grupo indígena de lengua chibcha más grande de los Andes colombianos. Parecen haber llegado a la Cordillera Oriental hacia los siglos IX o X de nuestra era, desplazando a grupos agroalfareros llamados Cultura Herrera. De acuerdo con las crónicas de los siglos XVI-XVIII, los

los bordes de la ciudad están directamente vinculadas con los propósitos evangelizadores del clero regular y secular, con el establecimiento de ermitas y vírgenes en las montañas de Santafé desde el siglo XVII.

La ciudad había sido dividida continuamente por barrios y cuarteles, unidades civiles que se superponían paulatinamente sobre las unidades religiosas¹⁶. Los barrios más densamente poblados eran los más próximos a los cerros orientales¹⁷, con 154 habitantes por manzana, aún cuando las tres cuartas partes

muisca habrían alcanzado una centralización política mayor que los indígenas del resto del territorio colombiano. Aunque las fuentes no nos dan claridad sobre las jerarquías, no todos los caciques ni capitanes tenían un mismo estatus. Los principales asentamientos se ubicaron a lo largo de las hoyas de los ríos y los valles, alrededor de los cuales se organizaron las confederaciones principales y se localizaron las capitánías y los pueblos. El patrón de residencia muisca parece haber combinado la habitación temporal con viviendas de aldea con bohíos dispersos. Hacia el occidente de la cordillera colindaban con muzos y panches, de filiación caribe, que aparecen en las crónicas, hostiles a los muisca. Por el oriente, colindaban con comunidades guayupes, caquetías, achaguas y gualibas, con quienes los muisca tenían relaciones pacíficas. Evitando confinar la identidad muisca a un pasado precolombino, los estudios históricos sobre los muisca durante la Colonia nos permiten ver que no se trata de una entidad monolítica, sino de una diversidad de grupos que continuamente se confrontaron en el contacto cultural con diferentes poblaciones que confluyeron en el Altiplano Cundiboyacense. Gracias a sus respuestas y transformaciones ante los nuevos contextos de la colonización, lograron dar nuevos sentidos culturales y así posibilitar su existencia. Véase Ana María Falchetti y Clemencia Plazas de Nieto, “El territorio muisca a la llegada de los españoles”, *Razón y Fábula* (Bogotá), 30 (1972): 40-65; Carl Henrik Langebaek, *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca* (Bogotá: Colección Bibliográfica Banco de la República, 1987); “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII”, en *Concepciones de la Conquista. Aproximaciones interdisciplinarias*, eds. Felipe Castañeda y Mathias Vollet (Bogotá: Universidad de los Andes, 2001): 181-328; Eduardo Londoño, “Los muisca en las crónicas y los archivos”, *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá), 31 (1995): 105-120; Monika Therrien y Lina Jaramillo, *Mi casa no es tu casa: procesos de diferencia en la construcción de Santafé, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2004).

¹⁶ El 10 noviembre de 1774 se dicta “La Instrucción para el buen gobierno de los alcaldes de barrio” por medio de la cual el virrey Don Manuel Guirior manda dividir la ciudad en ocho barrios y cuatro cuarteles. Los cuarteles corresponderían a las parroquias, ahora encargadas a los oidores o alcaldes de corte. Estos cuarteles se subdividen en barrios a cargo de los alcaldes de barrio. El cuartel de La Catedral se divide en los barrios La Catedral (suroriente), El Palacio (suroccidente), El Príncipe (nororiente) y San Jorge (noroccidente). El cuartel de Las Nieves, en los barrios Nieves Oriental y Nieves Occidental; el cuartel de Santa Bárbara, en los barrios Santa Bárbara Oriental y Occidental, y el cuartel de San Victorino no se divide.

¹⁷ Santa Bárbara Oriental, las Nieves Oriental y las partes más orientales de los barrios El Príncipe y La Catedral.

de estos barrios no tenían muy bien definidas ni sus manzanas ni sus calles. Esta situación evidenciaba las diferencias sociales existentes incluso dentro de un mismo barrio y hacía verdaderamente difícil el control colonial sobre la población que habitaba la ciudad.

Enfocándonos en la parte oriental de la ciudad, hacia el suroriente, cuando la pendiente del actual cerro de Guadalupe se incrementa, se encontraba Pueblo Viejo, nombre que adoptó después de la segunda mitad del siglo XVII el antiguo poblado de indios de Teusaquillo¹⁸. Hacia el nororiente, pasando el río San Francisco, en la parroquia de Las Nieves, se encontraba Pueblo Nuevo¹⁹, la plazoleta de la Aduana Vieja²⁰ y el sector de Los Chircales²¹ (Figura 1). Estos

¹⁸ El antiguo Teusaquillo, llamado también Tibisacá, Teusacá o Tibisaquillo, corresponde a un pequeño poblado de indios, ubicado al lado de la quebrada de San Bruno, a la altura de la actual carrera 2 con calle 13 y 14 (Chorro de Quevedo), donde los españoles establecieron su asiento militar a su llegada en 1536, tras encontrar a dicha altura una posición estratégica para su defensa y dominio de la Sabana. Sin embargo, no fue establecida allí la plaza de la ciudad, dado que luego ubicaron abajo un lugar más conveniente y despejado para la fundación de Santafé. Posteriormente, en la temprana fundación de la parroquia de Santa Bárbara en 1585, se incluyó dentro de su jurisdicción este poblado de Teusaquillo y también el de Sisvativa o Serbativa, ambos tributarios del partido de Ubaque. El lugar pasó de ser el primer campamento de Quesada a ser un extramuro de la ciudad. Sin embargo, allí probablemente se mantuvieron los primitivos pobladores, marginados de la periferia, quizá en sus tierras originales, Fundación Misión Colombia, *Historia de Bogotá* (Bogotá: Salvat y Villegas, 1989), 1:92; Martínez, *Santafé: capital*, 42; Therrien y Jaramillo, *Mi casa no es tu casa*, 135.

¹⁹ “En aquellos años [mediados siglo XVIII] se hallaba incrustada en el extremo norte del barrio de Las Nieves una colonia de gentes perdidas, verdadera putrefacción de la ciudad, conocida con los nombres de Santa Lucía o Pueblo Viejo [o alto de San Diego], reducida cité donde reinaban todos los vicios que degradan a la humanidad. Ocupaba una manzana cerrada por muros de tierra, cortada por angostas y tortuosas vías llamadas calles del Suspiro, del Silencio, de la Esperanza, de la Polka, de la Peña, etc., a las cuales daba entrada una sola puerta, abierta sobre la calle 23”, Pedro María Ibáñez, *Crónicas de Bogotá* ([1913]; Bogotá: Tercer Mundo, 1989), 376.

²⁰ Situada aproximadamente en la actual carrera 1 con calles 20 y 21 “su nombre se originó, probablemente, por ser allí el lugar donde se les cobraba a los indios el derecho por la introducción de víveres provenientes de las regiones situadas al oriente del cerro de Monserrate”, Moisés De la Rosa, *Las calles de Santafé de Bogotá* (Bogotá: Imprenta Municipal, 1938), 198.

²¹ “Se deduce que la manzana del Chircal es la que limita por oriente y occidente las carreras 4 y 5 [con calle 22]. Se originó su nombre, indudablemente, por estar situados en su acera del norte un chircal o chircales, sitio que debió ser popularmente bien conocido como barrio de El Chircal en los tiempos coloniales, pues en él tenían actividad los leñateros y alfareros indígenas, [a los] que se hace referencia en muchos documentos notariales”, De la Rosa, *Las calles*, 208-209. “Chirca es un vocablo

lugares se convirtieron en las áreas más densamente pobladas por indígenas y mestizos durante los siglos XVII y XVIII. Ajenos al patrón de vida urbano español, con viviendas y calles sin numeración, representaban lo rural dentro de la misma ciudad²², el desorden y la persistencia en las “idolatrías”. Eran sectores sin duda invisibilizados por las crónicas y planos coloniales, hasta el punto de logranos representar una Santafé cuyos indígenas solo habían tenido una participación previa a la Conquista, cuando de hecho hasta el siglo XVIII la población santafereña seguía estando constituida por un amplio sector indígena, que habitaba, ocupaba y caracterizaba la ciudad.

El investigador Julián Vargas Lesmes²³ nos dice que incluso en el censo de 1806, Pueblo Nuevo, del barrio de Las Nieves Oriental, aún tenía un 44% de población muisca, que coexistía con mestizos, había adaptado y construido sus propias formas de vida urbana y conocía muy bien el español. De igual forma, dice que “la gran proporción (70%) de los indios urbanos se ubicó fuera del control de la ciudad (los cuatro barrios entre los ríos) en su zona periférica y con predominancia hacia la parte alta, del oriente hacia los cerros”²⁴. Toda esta población muisca urbana fue entonces considerada como habitante de la periferia, cerros, lomas y extramuros de la ciudad; “gentes humildes”, encargadas de suministrar la leña, el chusque o la tierra negra, los “indios más pobres”, que se establecían en “casitas diseminadas a la vera del camino a los cerros”, precarias tiendas, chicherías y que, incluso hasta 1806, continuaban viviendo en chozas y bohíos de paja y barro²⁵. Así, los barrios orientales de Santafé resultaron claramente categorizados como desordenados, precarios, amenazantes e indecentes. Y los problemas sociales del siglo XVIII, como el aumento de la vagancia, la pobreza, los pordioseros, los robos, las riñas y la prostitución, fueron automáticamente atribuidos a los indígenas²⁶. De manera que todos aquellos sectores de la población que se encontraban por fuera de las formas, labores y núcleos de la élite se consideraban en gran parte responsables del desorden que vivía la sociedad.

chibcha con el que los naturales designaban al arbolito euforbiáceo de ramas y troncos grisáceos”, Martínez, *Santafé*, 126.

²² “A finales del gobierno virreinal [en 1791] el área demarcada [de la ciudad] ascendió a 200 manzanas incluyendo las dedicadas a huertas o muy poco pobladas. Esta intervención de lo rural en la planimetría ciudadana impregnaba a Santafé de signos labriegos y pastoriles que subsistieron muchos años”, Martínez, *Santafé*, 92-93.

²³ Julián Vargas Lesmes, *La sociedad de Santafé colonial* (Bogotá: Cinep, 1909).

²⁴ *Ibidem*, 35.

²⁵ En el censo de 1806, aparece un 13% de los indígenas viviendo en “bujios”.

²⁶ Vargas, *La Sociedad*.

Resultaba fácil entonces establecer los límites entre la ciudad, encuadrada por manzanas ordenadas, y “el arrabal”²⁷. Y fue justamente en el arrabal donde comenzaron a aparecer a lo largo del siglo XVII una serie de ermitas y capillas. Específicamente, aquellas de los cerros orientales de Santafé fueron insistentemente descritas en medio de una “naturaleza feroz”, expuesta a las “inclemencias del paraje”, con permanentes lluvias, vientos y borrascas, de cara al “alto cerro Diego Largo” y al “rudo páramo de Cruz Verde”, que en suma impedían el establecimiento urbano del hombre.

Antes de la construcción de ermitas en dichas alturas, las cumbres de las montañas habían sido señaladas con cruces por los frailes europeos como anuncio de su llegada a los nuevos territorios, y como marcadores de los “santuarios indígenas”²⁸ y de “lugares de vuelo de brujas negras”²⁹ que debían perseguirse y erradicarse. Así, los sacerdotes y frailes sabían perfectamente que para dominar sobre todos los habitantes de Santafé debían marcar con sus símbolos de autoridad en los lugares importantes para sus pobladores y así facilitar el arraigo de las festividades cristianas a través de los antecedentes del lugar y sus prácticas asociadas. Por ello no resulta extraño que cada una de las ermitas y vírgenes de las montañas orientales santafereñas se posaran probablemente sobre lo que los españoles denominaron “santuarios y ermitas

²⁷ La palabra arrabal viene del árabe *ar-rabád*, “barrio fuera del centro de una población”.

²⁸ Rodríguez Freile narra la colocación de cruces en santuarios indígenas: “Esto fue en mi tiempo, y siendo arzobispo de este Reino don fray Luis Zapata de Cárdenas, gran perseguidor de ídolos y santuarios y lo que pasó, fue como diré [...] Mandó [el padre Fr. Francisco Lorenzo de Ugo] que le trajesen alguna madera para hacer unas cruces, que eran para poner por los caminos. Tenía el padre de muchos días atrás reconocida una cueva que estaba entre aquellos peñascos, de donde él había sacado otro santuario, parecióle a propósito para su intento y encima de esta cueva mandó a los muchachos que pusiesen la cruz más grande que habían hecho, para que algunos días fuesen a rezar a ella, repartiendo las demás por el camino y sendas [...] Encaminóse [después de unos días] a la cruz de la cueva, y antes de llegar a ella torció el camino, tomando el de la labranza, por el cual bajó y sirviéndole las cruces que había puesto de padrón y guía, fue aspergeando todo el camino de agua bendita [...] adonde [luego de engañar al jeque] halló cuatro ollas llenas de sentillos y tejuelos de oro, quisques y tiraderas, pájaros y otras figuras todas de oro. Y aunque el dicho padre Francisco Lorenzo declaró y manifestó tres mil pesos de oro, fue fama que fueron más”, Rodríguez, *El Carnero*, 36-39.

²⁹ Rodríguez Freile escribe sobre el vuelo de Juana García desde cerro de las Nieves: “En su confesión [la negra Juana] dijo que cuando fue a la Bermuda [...] se echó a volar desde el cerro que está a espaldas de Nuestra Señora de las Nieves, donde está una de las cruces, y después mucho tiempo adelante le llamaban Juana García o el cerro de Juana García”, Rodríguez, *El Carnero*, 90.

indígenas” de la Cordillera Oriental³⁰ ni que entraran a jugar un papel definitivo en el proceso de acotación y dominio de la ciudad de Santafé. Los cerros orientales, con cruces en sus cumbres, altos, peñas y cuevas, nos señalarían entonces una disputa territorial entre los seres sobrenaturales nativos y los cristianos, o entre seres “diabólicos” y “divinos” que habitarían en aquellas montañas contiguas a la ciudad. Las alturas fueron quedando entonces visiblemente marcadas con cruces cristianas para ser domesticadas, exorcizadas, pertenecer a la ciudad y regir sobre sus habitantes.

El establecimiento de vírgenes, ermitas, cultos y festividades cristinas en los cerros orientales de Santafé se valió entonces del hecho de que los muisca depositaran a lo largo de la Cordillera Oriental sus figuras votivas en las montañas³¹, y buscaba lograr la aceptación indígena de las nuevas deidades religiosas. La utilización de símbolos e imágenes católicas en lo alto de las montañas orientales de Santafé como parte de la conquista de los sistemas simbólicos de la población, tendría impacto solamente en la medida en que dicha población participara de sus cultos, les otorgara poderes a las imágenes y si arraigaban sus festividades. La insistencia en la construcción de capillas en las cimas de las montañas³² estuvo permanentemente relacionada con que, hasta

³⁰ Los “santuarios” y “ermitas” a lo largo del altiplano correspondían a todos aquellos montes, caminos, cumbres, peñas, derrumbamientos, fuentes, hoyos, aguas y peñascos donde tenían noticias que los muisca depositaban sus figuras votivas. “No todos tenían sus santuarios en los templos, pues las de muchos tenían dedicadas en lagunas, arroyos, peñas, cerros y otras partes de particular y singular compostura y disposiciones [...] y llegando al lugar del santuario, levantaba en ambas palmas la figurilla que llevaba envuelta en algodón, decía algunas palabras en que significaba la necesidad del que ofrecía y pedía el remedio para ellas y puesto de rodillas la arrojaba en las aguas, de manera que se fuese a pique, o metía en alguna cueva o la envolvía en la tierra, según era el santuario”, Simón, *Noticias Historiales*, 3:386.

³¹ “Para los pueblos prehispánicos de la Cordillera Oriental los sacrificios y las ofrendas fueron formas de restablecer el equilibrio dual del mundo. Se plantea que las figuras votivas, con sus diversas representaciones, encarnan o contienen, más que representan, principios básicos, y que su ofrenda en determinados sitios y condiciones servía a los jeques o chamanes para restablecer el equilibrio”, Roberto Lleras, “La geografía del género en las figuras votivas de la cordillera oriental”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 47 (julio-diciembre de 2000): 22-33. “La fundación de Bogotá no puso fin a la creencia muisca de adorar ciertos lugares en las montañas y de seguir utilizando los senderos que a través de ellas conducían a sus lagunas sagradas”, Germán Mejía Pavony, *Los años del cambio: Historia urbana de Bogotá* (Bogotá: Centro Editorial Javeriano; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998), 62.

³² “Las cimas de las montañas eran lugares fundacionales, que cada cultura definía dentro de su cosmovisión como lugares sagrados”, Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Bogotá: Ariel, 1998), 75.

el siglo XVIII, los indígenas fueron para los españoles “pertinaces” y “bárbaros” con sus “costumbres gentílicas”³³ debido al mantenimiento de los santuarios en los campos³⁴.

Por otra parte, la mita urbana o alquiler general (1590-1741) contribuyó a una amplia migración a la ciudad de indígenas provenientes de Ubaté, Guasca, Guatavita, Chocontá, Chía, Soacha, Funza y Fontibón, hasta el punto que, para el censo de 1806, el 90% de la población indígena era proveniente de afuera de Santafé³⁵. Esta población se ubicó tanto fuera de los límites de los ríos como dentro de ellos y construyó diferentes formas de integrarse a la vida urbana y de incorporarse a las capas medias de mestizos: eran los artesanos (Las Nieves), servidumbres (La Catedral), leñadores³⁶ (cerros orientales), limosneros, jornaleros y peones (San Victorino), la mayoría con nombre de pila, es decir, de bautizo cristiano, pero casi ninguno se reportaba como casado por el sacramento cristiano, y aquellos sujetos a un amo no podían “andar sueltos” “vagabundeando” o resquebrajando el orden y las fronteras urbanas.

Terminada la mita urbana, el fiscal de indios Francisco Antonio Moreno y Escandón, en 1765 “impidió la entrada y permanencia de los indígenas en otros días diferentes a los del mercado (viernes y sábado) y tan solo podían permanecer en la ciudad aquellos indígenas que demostraban un oficio útil”³⁷. Estas restricciones los obligaba a mimetizarse con los mestizos durante los empadronamientos y a adoptar formas de trabajo aceptables bajo el esquema español. A partir del aprendizaje de algunos oficios, los muisca de la ciudad continuaron presentes incluso como mestizos en las construcciones de templos, colegios y casas, en los servicios domésticos, en la fabricación de panes, ladrillos y tejas³⁸, así como también en los oficios de sastrería, carpintería y albañilería. De manera que si bien el descenso indígena fue dramático en el

³³ Fray Alonso de Zamora, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* ([1701]; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1980), lib. 2, cap. 16:281-282.

³⁴ Vargas, *La sociedad*, 55.

³⁵ *Ibidem*, 37.

³⁶ “La leña extraída de los cerros orientales era un producto de primera necesidad en Santafé, ante todo para la cocción y horneado de los alimentos. Era de tal importancia para el sustento de la ciudad, que en la primera mitad del siglo XVI se fijó un servicio obligatorio a las comunidades indígenas para aportar a la ciudad una cuota determinada en cargas de leña, que recibió el nombre de mita de leña. Más tarde se abolió la mita y aparecieron numerosos leñateros independientes cuyo oficio era proveer de leña y carbón vegetal a Santafé”, Fundación Misión Colombia, *Historia de Bogotá*, 1:26.

³⁷ Francisco Antonio Moreno y Escandón, *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVII* (Bogotá: Banco Popular, 1985).

³⁸ Los alfareros instalaron sus tejaros a lo largo del pie de monte del cerro de Guadalupe, muy rico en arcillas y en abundantes bosquesillos de chircas.

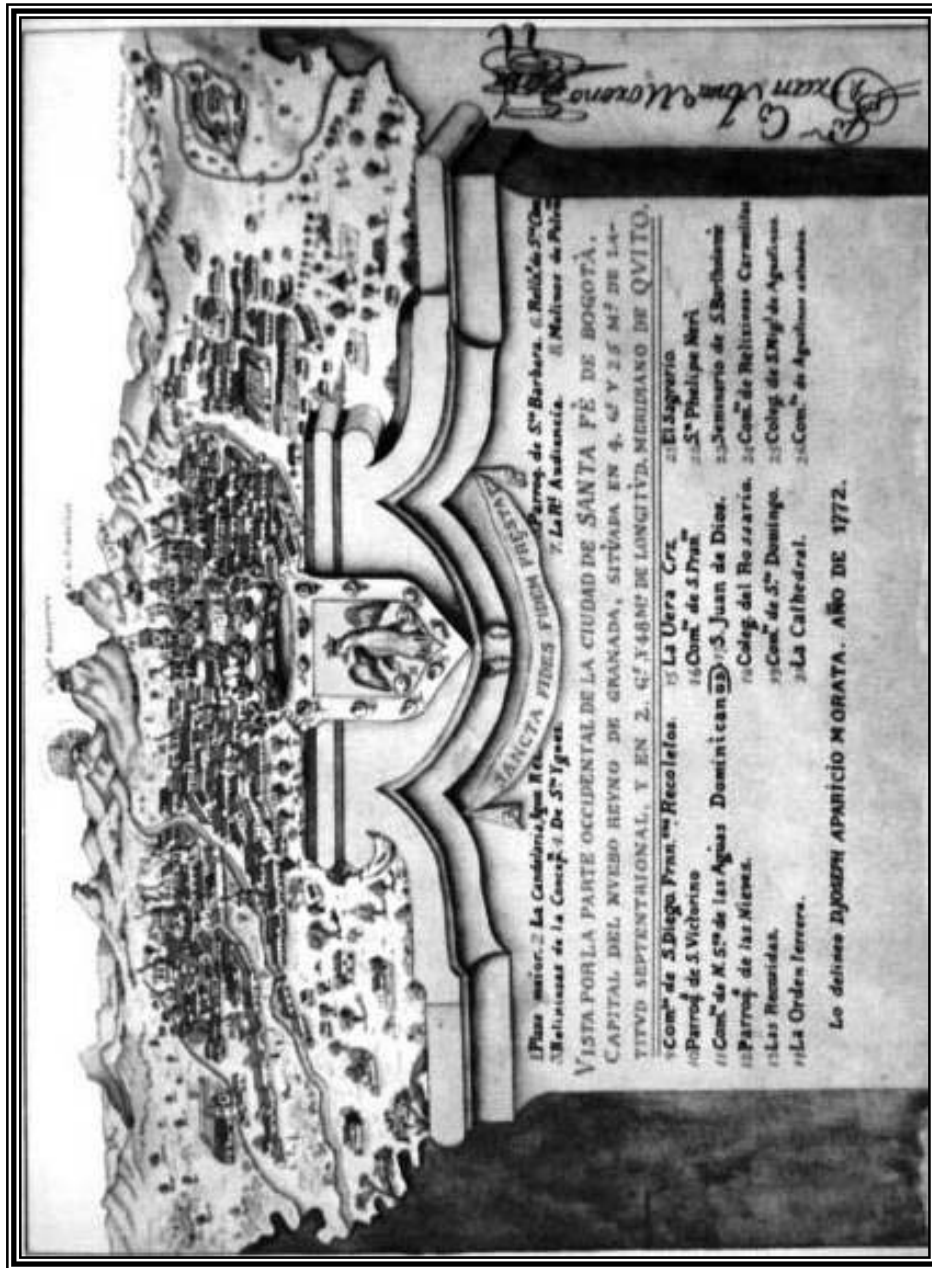
siglo XVIII (según el censo de 1778-1779³⁹) debido a los diversos tipos de maltratos y enfermedades que padecieron, es importante también tener en cuenta que este descenso se debió a que resultaba cada vez más difícil marcar las diferencias entre indígenas y mestizos en la ciudad. Por ello, si bien el siglo XVII tenía una predominancia indígena, el siglo XVIII tenía una predominancia mestiza⁴⁰, como imperativo de transformación indígena ante la coyuntura urbana. Bajo el término *mestizo* se esconde entonces un proceso en el que la población indígena de Santafé encontró en la ciudad un escenario de cambios y mimesis culturales.

El control civil y eclesiástico sobre sectores muisca y mestizos de la población, acompañado de los continuos intentos por acotar lo urbano y normalizar la naturaleza en la ciudad, condujo finalmente al avance y la ampliación de las jurisdicciones parroquiales de Las Nieves, La Catedral y Santa Bárbara hacia los cerros orientales, y, a través de la aparición de vírgenes, llevó a la instauración de cultos, el establecimiento de normas, la propagación de la fe cristiana, la incidencia en la vida cotidiana de los habitantes del sector y la legitimación del poder de algunos sectores de la élite santafereña.

³⁹ Vargas, *La sociedad*.

⁴⁰ Para el censo de 1793 más de la mitad de la población era o se declaraba mestiza (el 52,8% mestizos, el 38,3% blancos, el 3,7% indígenas, el 3,3% negros esclavos y el 2% negros libres), Vargas, *La sociedad*, 33.

Urbanorama de Santafé (1772)



Fuente: Detalle del *Urbanorama* de Joseph Aparicio Morata, 1772. Acuarelas Casa Museo 20 Julio. Fotografía de la autora.

Vírgenes y ermitas en las montañas

Uno de los aspectos en que más insisten las narraciones sobre las construcciones de las ermitas en las montañas orientales de Santafé⁴¹ es el propósito reiterado de ir “convirtiendo aquellos solitarios bosques en delicioso paraíso”, refiriéndose a la domesticación de una naturaleza, cuyo propósito, más allá de lo “solitario” y “espeso” del lugar, era el control religioso de todos aquellos habitantes “colgados” y “pegados” a estos cerros, lejanos de la cuadrícula urbana. Para ello, se debían también “aplanar los caminos”, “enderezar las sendas” y proceder con “barras, picos, palas y azadones”, para “encender la luz a los precipicios, angosturas y rodaderos” de las montañas “incultas”.

La primera construcción en los cerros orientales fue una capilla destinada a Nuestra Señora de la Cruz de Monserrate, que en 1650 se erigió sobre la

⁴¹ Sobre las fuentes utilizadas para cada uno de los santuarios encontramos: a) Para el caso de la Virgen de La Peña, una serie de compilaciones documentales sobre la aparición milagrosa en las montañas, veáanse Juan Agustín Matallana, *Historia metódica y compendiosa del origen, aparición y obras milagrosas de las imágenes de Jesús, María y José de la Peña que se veneran en la ermita extramuros de la ciudad de Santafé* (Santafé de Bogotá: Imprenta de Espinosa, 1815); Rosendo Pardo, “Resumen histórico de las milagrosas imágenes de Jesús, María y José de la Peña”, *Boletín de Historia y Antigüedades* (Bogotá), 4, núm. 47 (agosto de 1907): 633-674; Richard Struve-Haker, *El Santuario de Nuestra Señora de La Peña* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1955). Vale la pena recordar que los sacerdotes, como compiladores de documentos, pasan por alto cualquier citación exacta de los archivos. Así, por ejemplo, Struve-Haker afirma consultar y extraer documentos del “Archivo eclesiástico de la curia primada”, “Archivo Nacional”, “Archivos parroquiales” y Archivos de los sacerdotes “Mantilla y Pardo”. b) Para los casos de las vírgenes de Monserrate y Guadalupe, dado que no se trataban de apariciones milagrosas, sino de santuarios erigidos en torno a una advocación, resultó más complicado encontrar este mismo tipo de compilaciones, por lo cual apenas es posible contar con unos pocos documentos que se pudieron hallar en el Archivo General de la Nación –en adelante AGN–, a través de sus fondos de fábrica de Iglesias, misceláneas, conventos, curas y obispos, principalmente, aunque también es necesario buscar en testamentarias, policía y censos: Archivo General de la Nación (Bogotá), Colonia, *Fábrica de Iglesias*, leg. 14, fols. 729-730; leg. 12, fol. 319; *Conventos*, t. 2, 23, 3164,66; Colonia, *Miscelánea*, t. 24, 32, 37, 46, 52, 119,131. También hubo apoyo en textos apologéticos de los milagros y apariciones en la Colonia: Jorge Ortega Torres, *Historia de Nuestra Señora de la Peña* (Bogotá: Cooperativa Artes Gráficas, 1956); Jorge Bayona, *Los misterios de Monserrate y Guadalupe* (Bogotá: Imprenta Litográfica Guzmán Cortés, 1981); Fray Andrés Mesanza, *Célebres Imágenes y Santuarios de Nuestra Señora en Colombia* (Chiquinquirá: Imprenta Veritas, 1950); Fray Alberto Ariza, *Hagiografía de la Milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario* (Bogotá: Iqueima, 1950).

cumbre del cerro “de atrás” (al oriente) de la parroquia de Las Nieves. En 1620 llegaron a este sitio unos ermitaños provenientes del desierto de La Candelaria, conducidos por el padre Fray Mateo Delgado, quien desde 1602 había salido del desierto para llegar a Bogotá y, de común acuerdo con los demás ermitaños, vestir los hábitos de la orden de los Agustinos Recoletos y pedir licencias para establecerse como comunidad en dicho lugar. En Santafé reciben apoyo económico de Pedro Solís y Valenzuela⁴², quien en ese momento es el administrador de las riquezas de su padre, está obsesionado por la figura de su hermano (el primer cartujo santafereño) y es notario del Santo Oficio de la Inquisición, con lo cual consigue de parte del presidente de la Real Audiencia, Juan de Borja, el permiso necesario para la construcción de una ermita para el recogimiento de los ermitaños en el monte detrás de Las Nieves. Otra de las figuras que se destaca como apoyo a los Recoletos es el sacerdote Bernardino

⁴² Escritor santafereño (1624-1711), Pedro Solís y Valenzuela, hermano de Fernando Fernández de Valenzuela (1616-1677), primer cartujo santafereño. Estudió en Bogotá en el colegio de San Bartolomé de los jesuitas donde se inició en literatura y gramática. En *El Desierto Prodigioso y Prodigio del Desierto* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977), escrito entre 1650 y 1660, narra su estrecha relación con los padres agustinos. Desde que tenía ocho años visitó con su padre, su hermano, su amigo Antonio Acero de la Cruz (el pintor) y Don Andres el desierto de La Candelaria. Allí conoció la vida de los ermitaños de La Candelaria y presencié la toma de hábito de fray Andrés de San Nicolás, *Historia General de los Religiosos Descalzos del Orden de los Ermitaños del gran Padre y Doctor de la Iglesia de San Agustín de la Congregación de España y de las Indias* [facsimil 1664]; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987). Luego, en 1638, acompañado de nuevo por su hermano y su amigo Antonio Acero, viajó a España debido a que su hermano fue comisionado de llevar los restos del arzobispo fray Bernardino de Almansa, muerto en Villa de Leiva. Posteriormente, en 1640, su hermano decidió quedarse en España en la Cartuja de Santa María del Pilar (Segovia), donde fue llamado desde entonces fray Bruno. En Bogotá, Don Pedro comenzó a administrar los bienes de su familia, debido a que su padre se retiró al pueblo de Guaduas a esperar su muerte y hacer penitencia. A los 23 años se convirtió en “el bachiller Don Pedro Solís y Valenzuela, Notario del Santo Oficio de la Inquisición en la muy noble y leal ciudad de Santafé”. A los 26 se encontraba terminando su carrera eclesiástica y escribiendo *El Desierto Prodigioso*, concentrado en la narración de la vida de fray Andrés de San Nicolás de la orden de los Agustinos Recoletos y en la de su hermano Fernando Fernández de Valenzuela, fray Bruno o san Bruno, en la Cartuja del Paular (1640). La figura de su hermano mayor se había convertido en la de “sustituto del padre y en el paradigma obsesionante”. Por ello, la construcción de la capilla de Monserrate se volvió en una empresa en su honor, y prueba de ella es el cuadro que le mandó pintar a su amigo Antonio Acero con la imagen de san Bruno, que aún hoy se conserva, Jorge Páramo Pomareda, “Introducción”, *El Desierto Prodigioso y Prodigio del Desierto*, por Pedro de Solís y Valenzuela ([¿1655?]; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977), xi-lxxx.

de Rojas, quien se encargó de la construcción del refectorio y de la donación de cruces, cuadros y esculturas⁴³.

Luego de conseguir el permiso, Solís donó un cuadro con la imagen de su hermano, Fray Bruno⁴⁴, la escultura de la Nuestra Señora de la Cruz de Monserrate, con sus respectivos trajes de gala y joyas, una biblioteca con 300 volúmenes, las vestimentas para el servicio de la comunidad y las tierras de las laderas de la montaña necesarias para iniciar la construcción y sostenimiento del lugar. No obstante, advirtió que en caso de que su “Su Majestad” no diera la licencia para la formación de los recoletos como nueva comunidad en Monserrate, todos los bienes pasarían a manos de los sacerdotes jesuitas. Esta decisión se debió no solo a que Solís era bachiller del Seminario de San Bartolomé, sino también a que para 1657 se estaba fundando en la parroquia de Las Nieves un nuevo colegio de jesuitas llamado el Noviciado de Las Nieves, cuyas primeras rentas eran contiguas al santuario, en Monserrate⁴⁵. Esta cercanía en tierras sería entonces motivo de disputa en los años siguientes por parte de los jesuitas, pues en estos predios veían la consolidación de sus grandes haciendas, su principal instrumento para alcanzar autonomía y sostenibilidad financiera, productiva y económica⁴⁶.

La construcción de la ermita fue toda una empresa en la que se describen cientos de personas y bestias subiendo los materiales. En el camino hacia la cumbre, se iban edificando y acomodando a su vez cuatro ermitas más, para recordar las que existen en los cerros de Monserrat (Cataluña), Belén (Andalucía) y la Tebaida (Egipto) y servir como puntos de descanso y oración en el camino hacia el alto monasterio. Sin embargo, en 1670, el nuevo presidente de la Real Audiencia, Francisco del Castillo, por orden del rey, mandó demoler el lugar porque no encontró los permisos necesarios para el establecimiento allí de los recoletos. Si los frailes no tenían estrechos vínculos o nexos políticos con los presidentes de la Real Audiencia debían salir del

⁴³ Realizadas por los artistas Antonio Acero de la Cruz, principal pintor de las imágenes de la ermita, y Pedro de Lugo y Albarracín, que vivían en la parroquia de Las Nieves y, como ya se ha dicho, eran los amigos cercanos de Solís.

⁴⁴ Que dice en la parte de abajo: “Retrato de D. Bruno de Valenzuela, monje de la Rl. Cartuxa de St^a M^a del Paular de Segovia. Mtro, en artes. Director de Theologia, Cronista gral. de la P.^a u de Cart.^a y Predicador gral. y apostólico. Llevó el incorrupto cuerpo del Sr. D. Bern^o de Almanza”, pintado probablemente por su amigo Antonio Acero de la Cruz, Páramo, “Introducción”, lxxx.

⁴⁵ Solís, *El Desierto Prodigioso*; Ángel Santos, *Los jesuitas en América* (Madrid: Mapfre, 1992).

⁴⁶ Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII* (Bogotá: Tercer Mundo; Universidad del Valle; Banco de la República; Conciencias, 1969), xvi.

santuario e incluso habría que demoler el edificio. Finalmente, la Real Audiencia decidió no hacerlo, pero sí expulsar del lugar a los religiosos “invasores”, quienes decidieron regresar y trasladar su “recogimiento” al “recóndito” desierto de La Candelaria.

De esta forma, tal como lo había estipulado desde 1660 Solís y Valenzuela, los jesuitas lograron apoderarse en 1670 del santuario, la biblioteca, las tierras y demás bienes hasta su expulsión del imperio Español⁴⁷. La hacienda Monserrate se convirtió entonces en la principal propiedad del noviciado de Las Nieves⁴⁸. Sus tierras, que se extendían hacia el oriente, aparecieron como donación del sacerdote Bernardino Rojas⁴⁹, lo que inmediatamente llevó a que fuera considerado su fundador. La extensión de las haciendas hacia el oriente resulta un elemento de vital importancia, si se piensa en el interés de los jesuitas por poseer una vía de comunicación directa y rápida entre Santafé y el Alto Orinoco, donde se encontraban sus misiones, ganados y riquezas⁵⁰.

Una vez el santuario pasó a manos de los jesuitas, la virgen de Monserrate comenzó a adornar los nichos y paredes del Noviciado en el barrio de Las Nieves, y sus imágenes fueron inmediatamente consagradas eclesiásticamente⁵¹. En medio de los continuos temblores y “roncos estertores” que sacudieron a Santafé durante “los tiempos del ruido” (1687, 1743, 1785), la devoción de los pobladores de Las Nieves a la virgen de Monserrate ayudó a apaciguar la tierra, a “defender” y “abrigar” la ciudad de “los vientos del Oriente”, a “dulcificar”, hacer “benigno y agradable” el estar en Santafé y a “proteger” a todo aquel que estuviese bajo su manto⁵². Sin embargo, para 1711 la escultura de “la virgen negra” “en trono gótico” e influencias bizantinas, que

⁴⁷ Para 1767, la casa de Monserrate tenía un valor de 5.000 pesos, Colmenares, *Haciendas*.

⁴⁸ Pedro Mercado S.J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* ([¿185-?]); Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1956), 1:127.

⁴⁹ Colmenares, *Haciendas*, 38-44.

⁵⁰ Esta hipótesis la retomaremos más adelante, con base en los argumentos de Carl Langebaek y otros, *Por los caminos del piedemonte: una historia de las comunicaciones entre los Andes orientales y los Llanos, siglo XVI a XX* (Bogotá: Uniandes, 2000).

⁵¹ Por Fray Juan de Arguinao, arzobispo del Nuevo Reino de Granada, religioso de Santo Domingo y “padre muy amante de la Compañía de Jesús”, Mercado, *Historia de la Provincia*, 129.

⁵² En la obra de Acero de la Cruz podemos encontrar una relación directa entre la virgen y la montaña de Monserrate, pues “detrás de la virgen le fue colocada la montaña que evoca a Monserrate (o monte aserrado)”, Martha Fajardo de la Rueda, *Santa Bárbara: conjuero de tormentas* (Bogotá: Museo de Arte Religioso; Banco de la República, 1992), 32.

provenía de Cataluña⁵³, desapareció misteriosamente de la ermita del cerro y el Señor Caído pasó a ocupar su lugar en el altar mayor, comenzando a hacer milagros y prodigios en la población humilde de Las Nieves. De esta forma, solo durante 59 años el cerro se llamó de Nuestra Señora de la Cruz de Monserrate, en honor a la escultura a la que allí se le rendía devoción.

Mientras esto ocurría en el cerro de Monserrate, en el del lado sur se erigía también una capilla a la virgen. En honor a Guadalupe, se construía donde “la Cofradía de la Santa Cruz” ya había erigido una cruz “contra los continuos rayos que caían en la cima”, uno encima de otro y de otro⁵⁴. Desde el año 1656 se buscaba dominar la “cumbre más alta” de la serranía oriental que sobresale de Santafé y la Sabana. El cerro más alto de la ciudad, un lugar demonizado⁵⁵, se llamará desde entonces Guadalupe. El 8 de septiembre de 1656, el Cabildo Eclesiástico y la Real Audiencia emprendieron la peregrinación al cerro para poner en la humilde capilla que se acababa de construir una imagen de la Virgen de Guadalupe, la extremeña.

Hondamente cristianos como eran los conquistadores y los primeros colonos de este suelo determinaron tener copia de los santuarios españoles, y llamaron a los altos montes que sirven a Bogotá de dosel y baluarte dedicados a la Virgen María [...] Guadalupe, en memoria del río que en las vertientes de Sierra Morena, baña los cimientos de Nuestra Señora de la Gracia, vencedora de la morisma, amada de los monarcas españoles, por ellos con suntuosas dádivas enriquecida⁵⁶.

Se trata de verdaderos actos de apropiación de la naturaleza santafereña a través del prestigio que ya tenían las imágenes en España y Nueva España. La virgen de Guadalupe se había aparecido en 1320 a un pastor, luego que unos religiosos la escondieran entre las grutas de las montañas de Cáceres, para protegerla en tiempos de la expansión de los moros en España. En su aparición al lado del río

⁵³ Llamada también La Morenata, cuya historia se remontaba al siglo XI, cuando fue hallada escondida en una cueva en los alrededores del cerro de Monserrat.

⁵⁴ “Levantado, pues, el monumento de la Cruz también debeis redificar el templo de María en Guadalupe”, Fernando Antonio Mejía, *Discurso pronunciado el 13 de diciembre de 1858 con motivo de la colocación de la primera piedra para la cruz monumental i el templo de Nuestra Señora de Guadalupe* (Bogotá: F. Torres Amaya, 1859), 7.

⁵⁵ “Verificándose que la cruz es el espanto de los espíritus malignos, consiguiente es que una vez convertida Bogotá i la cima que le dominan en la imagen de Jerusalem i el monte en que os redimió por medio de la inauguración del siglo redentor sobre la cumbre del Guadalupe, los males y desgracias cesarán en esta capital i su república, por que las rejiones diabólicas serán auyentadas”, Mejía, *Discurso pronunciado*, 6-7.

⁵⁶ Mesanza, *Célebres imágenes*, 385.

Guadalupe, la virgen pide que le construyan en ese mismo lugar un templo, y pronto comienza a hacer milagros y ser visitada por innumerables fieles, hasta el punto que luego se convierte en patrona de España y motivo de grandes peregrinaciones hacia su magnífico monasterio. Lo mismo buscaban los conquistadores al traer consigo a sus advocaciones e inaugurar nuevos santuarios en América en su honor. De esta forma, se renombra y aparece sobre el cerro a esta virgen. Un cerro que, por lo demás, a pesar de ser “inhabitado” y “peligroso”, es al mismo tiempo central para la ciudad y está a la vista de todos los santafereños que miren hacia el oriente.

[El templo de] Nuestra Señora de Guadalupe, levantado sobre la cordillera de los Andes, i encima de una roca elevadísima que en toda su circunferencia se halla aislada i sin apoyo, i que por todas partes termina con una carpa o descenso perpendicular [...] La roca es la corona de un monte que piramidalmente se levanta desde Bogotá [...] de modo que el barrio principal, o de la Catedral de esta ciudad, todo él se halla situado sobre las faldas o caídas del mismo monte [...] La capital se ve desde esta cima perpendicularmente i no de sesgo como de Monserrate, La Peña, Cruz Verde i demás, porque Guadalupe se levanta en toda la mitad de la longitud de la ciudad [...] Por consiguiente el altar edificado sobre esta roca queda a la vista de todo el que levante los ojos [hacia] este horizonte⁵⁷.

Sin bien las fuentes destacan el cerro como un elemento central dentro de la jurisdicción del importante barrio de la Catedral, la ermita no aparece frecuentada por los santafereños, aún cuando su cruz era el símbolo visible de protección “contra los rayos” y “los contagios”⁵⁸ en la ciudad. Sin embargo, el 18 de octubre de 1743, un terremoto sacude a la ciudad, “el cerro tiembla”, “llueve”, se escuchan “ruidos”, “ladridos de perros” y el “cielo se oscurece”⁵⁹, lo que ocasiona la caída de la ermita, entre muchas más edificaciones santafereñas. Pero si bien se cae la edificación, “sin daño queda la Señora”, a quien “la bajaron ilesa”⁶⁰ a la ciudad, acompañada por una enorme procesión desde Egipto hasta la Catedral. No sabemos qué pasa con su imagen ni con su

⁵⁷ Mejía, *Discurso pronunciado*, 1.

⁵⁸ “Algunos padres de familia i celosos sacerdotes con todo el pueblo elevaron su corazón hasta los cielos; a imitación de los habitantes de Nazaret hicieron el propósito de trabajar para que se edificase una cruz monumental; se reedificase el templo de María sobre el Guadalupe, para aplacar de esta manera la ira del señor? Ignoras que desde entonces i mientras podía realizarse el proyecto, se colocó aquí mismo una humilde Cruz i el Fatal contagio se detuvo?”, *ibídem*, 3.

⁵⁹ Fernando Antonio Mejía, *Templo Andino de Guadalupe* (Bogotá: F. Mantilla, 1859), 8; Ibáñez, *Crónicas de Bogotá*, t. 1, cap. 19.

⁶⁰ Mejía, *Discurso pronunciado*, 3, 8; Ibáñez, *Crónicas de Bogotá*, t. 1, cap. 19.

capilla, solo que “milagrosamente” a la imagen no le sucede nada. Desde entonces el cerro queda abandonado por la virgen, que se queda a vivir en la ciudad.

A cambio de su presencia, se enviaron algunas imágenes y los “valiosos utensilios” que sirvieron para adornar los balcones del palacio virreinal, una vez pasó el festejo por la solemne jura de Carlos III en 1760. Sus imágenes aparecen entonces distribuidas en los templos vecinos de Santa Bárbara y La Peña. Los terremotos seguían amenazando y en julio de 1785 otros devastadores “temblores de cerros” volvieron a sacudir con sus “violentos movimientos” toda la ciudad y sus ermitas de los montes. Durante los “años del temblor” la “amable” ermita fue destruida y reconstruida tesoneramente. Los cerros se debían domesticar, aplacar o calmar, y para ello debieron asegurarse de permanecer las ermitas, con sus cruces, santos y vírgenes. Pero la capilla era permanentemente asaltada por los habitantes del lugar, así que sus reliquias y cuadros desaparecieron frecuentemente. Sus capellanes, que vivían en la ciudad, debían luchar por obtener las licencias para pedir limosnas en pro del sostenimiento de un culto en dicha cumbre, pero tales limosnas nunca fueron suficientes y el lugar quedó abandonado.

Se quiso entonces trasladar la ermita a las faldas del cerro, más cerca de la ciudad, y en la misma montaña. Se empezó la construcción de una capilla, pero las noticias que tenemos de ella hablan de que sus muros y arcadas pronto se volvieron ruinas y se empezaron a llamar “Tapias de Pilatos”, un lugar asociado con la muerte. Lejos de desarrollarse allí un culto a Guadalupe, se comenzaron a enterrar los suicidas, que no podían ser llevados a los cementerios, porque allí solo cabían los ajusticiados, los muertos del hospital y los pobres, que tampoco podían ser llevados a las iglesias de la ciudad, pues en estas solo se sepultaba a los parientes de las familias de la élite santafereña. En suma, el lugar aparece a lo largo del siglo XVIII asociado al abandono, la ruina, la muerte, el peligro y la desolación. El botánico Mutis sube al pico del cerro con intereses científicos en 1762 y describe el lugar como un “desierto” en el que quedan no más las ruinas de algo que se empezó a construir en 1685.

A diferencia de la ermita de Guadalupe y sus intentos fallidos por arraigarse en los barrios próximos, de mantener y sostener un culto en dichas alturas, la Virgen de La Peña aparece como un evento milagroso que en 1685 trae consigo un mensaje claro para los habitantes de Santa Bárbara Oriental. Dicho mensaje aparece descifrado en cuatro aspectos: el protagonista de la aparición, el ambiente que lo rodea, el lugar en el que aparece y la imagen aparecida.

Bernardino León, el protagonista de la aparición, es un “buscador de tesoros”, con “el vicio de recorrer montes y subir serranías” y “penetrar y registrar el

campo”; “es pobre” “entra a oír misas antes de subir a las montañas” y anhela hallar una “fortuna para salir de la miseria”⁶¹. Bernardino León podría representar entonces un personaje “común y corriente” de Bogotá de finales del siglo XVII que, movido por la idea de encontrar en las montañas los tesoros muiscas, se encontró en cambio el tesoro del cristianismo⁶². Se podría tratar de un “guaquero” que como tantos acudía a los montes bogotanos a recoger aquellos tunjos de oro escondidos entre las peñas. Pero también podría hablarse de la presencia de todos aquellos indios que vivían de manera “desordenada” en las montañas, practicando sus “idolatrías”, de manera no regulada por el esquema español, e invisibilizados en los relatos coloniales, en una época en la que la población santafereña era mayoritariamente indígena y vivía en las “lomas”. Su oficio como platero⁶³ hace referencia entonces a dos caras de la idolatría, la de los indios de los barrios orientales y también la de aquellas capas medias de españoles, mestizos y negros, seguidores de los lugares de adoración indígena. Bernardino estaría representando en las compilaciones documentales a todos estos individuos, que debían ser transformados por la implantación de una devoción a la milagrosa virgen aparecida en La Peña.

En cuanto al ambiente que rodea la aparición, sus “efectos especiales”⁶⁴ o los elementos que se hacen presentes para propiciar el milagro, encontramos aspectos de la narración tales como el sol⁶⁵ y el agua⁶⁶ que nos permiten ver

⁶¹ Matallana, *Historia metódica*, 8; Struve-Haker, *El Santuario de Nuestra Señora*, 12.

⁶² “Cómo se llenaría de admiración y vergüenza buscando tesoros en la tierra, se había hallado los del cielo”, Matallana, *Historia metódica*, 10.

⁶³ El relato de la aparición nos informa también que Bernardino tenía por oficio platero, esto es, un “oficio útil” dentro del cual cabían los doradores, los plateros y los batihojas, quienes tenían los privilegios y reconocimientos propios de la manipulación y el tratamiento del oro. Dado que eran los encargados también de ensayar, marcar, pesar y quintar todo el oro, era el gremio con mayor reglamentación y supervisión. “Por esta gran responsabilidad, las disposiciones sobre el gremio especificaban de manera muy particular que tan solo podían poner obrador o tienda de platería quien fuera español”, Vargas, *La sociedad*, 112; Estatutos AGN, *Fondo Cédulas Reales y Ordenes*, t. 22, fols. 86 y ss, (transcripción parcial de Giraldo Jaramillo).

⁶⁴ Como los denomina Olga Isabel Acosta, “Nuestra Señora del Campo: Historia de un objeto en Santafé de Bogotá. Siglos XVI-XX”, manuscrito, informe final para la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001).

⁶⁵ Bernardino vio “un resplandor extraordinario que no era de la luz natural del día”, que junto con “los intensos rayos del sol de la mañana en las montes orientales” le permitieron “hallar un tes(oro) en la peña, unas imágenes brillantes y fuertes que resplandecían con el sol: La Sagrada Familia”. Los rayos son en sí la representación misma de la “aparición”, son su “presentación”, su “darse a la luz”, para “darse a conocer” e “iluminar aquellos peñascos”. Pero también son el oro mismo que estaba buscando Bernardino. Son infinitas las asociaciones entre el oro y el sol, sobre todo en

que tanto del lado cristiano como del indígena, el mestizo y el negro podemos hallar significados y asociaciones que están allí para hablarnos no tanto de la virgen como una mezcla de diferentes culturas, sino más bien como la presencia en el lugar de sistemas simbólicos que cohabitan, se recrean y van cambiando.

Otro aspecto que debemos rescatar es el lugar mismo de la aparición. Se trata de destacar un sitio determinado y no otro. Eran los “cerros más delante de Guadalupe” “al lado de Fucha”, “fronteros al barrio de Santa Bárbara y al convento de San Agustín”, “al sur de Santafé”. Un lugar donde las “serranías inmediatas” parecen lejanas por lo trabajoso y dificultoso del camino “empinado de los cerros”; “elevadas”, “escabrosas” y “peladas” peñas. Una aparición que se da justo en el “pináculo”, “punta” o “picacho” de ellas y que es posible ver sólo desde “un lugar muy angosto y pendiente” donde Bernardino puede tomar el agua. Así que se trata de un lugar claramente alejado de la ciudad, aun cuando está encima de ella; un lugar que tiene directa relación con la parroquia de la iglesia de Santa Bárbara y el convento de San Agustín, la zona más sur oriental de Santafé. Una montaña que presentaba un aspecto agreste e indómito, donde vivían de forma desordenada los habitantes de Pueblo Viejo.

Con respecto a las imágenes, estas aparecen dibujadas en la roca. Bernardino las ve inicialmente “semejantes o parecidas a Jesús, María y José”, luego las puede ver “claras”, “distintas” y “delineadas sobre la peña”, “en pie” y “de

cuanto a los rituales indígenas muisca. Al respecto, se puede consultar: Anne Legast, “La figura serpentiforme en la iconografía muisca”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 46 (2000); Roberto Lleras, “Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los Andes orientales”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 40 (1996): 3-15; “La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera oriental”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 47 (2000), 22-33; Eduardo Londoño, “Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muisca en el siglo XVI”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 25 (1989): 92-119; Monika Therrien, “Persistencia de prácticas indígenas durante la Colonia en el altiplano cundiboyacense”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 40 (1996): 89-99; Luis Duque Gómez, “El oro en las prácticas religiosas de los muisca”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 2 (1979): 1-20; Martha de la Cruz, “Represión religiosa en el altiplano cundiboyacense durante la Colonia” (Trabajo de grado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1984); Jorge Morales Gómez, *El oro de los indios: imaginarios y rituales andinos de poblaciones colombianas sobre la orfebrería prehispánica* (Bogotá: Banco de la República; Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2000).

⁶⁶ “Clara y cristalina” invitaba a beber de ella para saciar la sed y el calor de Bernardino, y sobre todo para permitirle “registrar lo que le parecía haber visto”. El agua es, por su parte, también un elemento que siempre está asociado a la virgen, en cuanto representa la fertilidad, la tierra, la luna, la serpiente y la madre.

cuerpos distinguidos”: la virgen, San José, el niño, un ángel con una custodia, querubines y serafines. Los “capellanes-historiadores” de La Peña⁶⁷ insisten en que las imágenes miraban hacia el occidente, como es de esperarse, es decir, hacia la ciudad de Santafé, y no hacia el oriente, para el caso, hacia el cerro Diego Largo. Sobre el tamaño de las mismas, Struve-Haker señala que se puede hacer una idea de su altura si uno piensa en el tamaño del techo que prontamente construyeron sobre la roca para protegerlas, que era de tres metros de alto, metro y medio de ancho y metro y medio de largo⁶⁸. Se trata de imágenes delineadas sobre una roca que miran hacia la ciudad y que sobre la peña buscan ser foco de atención desde Santafé.

Todos los textos que buscaron dejar evidencia y testimonio de lo allí ocurrido son relatos y documentos escritos por sacerdotes, capellanes y cofrades de La Peña que se consideran a sí mismos “los verdaderos historiadores del lugar”, por haber dedicado buena parte de su vida a recopilar la información del santuario, transcribirla y darla a conocer con un propósito específico⁶⁹. Para todos ellos, es necesario aclarar que, lejos de hallar allí los “documentos originales”, encontramos en sus selecciones documentales la historia misma de sus relatos. Las fechas de los milagros no conservan entonces una cronología lineal, pues muchas veces el mismo evento aparece ubicado en fechas diferentes, que retroceden o se saltan en el tiempo. Sus compilaciones y relatos terminan entonces por evidenciar el proceso mediante el cual los mismos sacerdotes que presiden el santuario en distintos momentos son los encargados de difundir, construir y representar una y otra vez la imagen milagrosa, para propagar su culto y vivir de su renta.

⁶⁷ Baltasar de Mesa, *Afectuosa Novena de la Santísima Virgen María en su milagrosa advocación de la Peña* (Bogotá: Imprenta de la Compañía de Jesús, 1739); Matallana, *Historia Metódica* y Struve-Haker, *El santuario de Nuestra Señora*.

⁶⁸ *Ibidem*, 47.

⁶⁹ El primer historiador del santuario de la Peña es Baltazar de Mesa, que a manera de “novena” recopila algunos de los primeros testimonios de la aparición y devoción a la virgen gracias a la imprenta de la Compañía de Jesús. Mesa, *Afectuosa Novena*. El segundo documento que poseemos es el *Libro de la Cofradía de la Peña*, que aparece en forma de anexo del estudio del padre Struve-Haker, *El Santuario de Nuestra Señora*, 12. “Este libro, [el libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Peña] que el doctor J. A. Matallana lamenta no poderlo consultar (‘por haberse perdido los tres primeros libros o quadernos que formaron los primeros capellanes’), lo poseemos afortunadamente porque antes del incendio del Palacio Arzobispal, ocurrido en 1948, lo habíamos encontrado y copiado a la letra. Aunque el libro, como casi todos los libros de Cofradía que hemos tenido a la vista, está llevado con bastante descuido y ligereza, parece más bien completo en cuanto a los nombres apuntados de cofrades que encontraron”. Los otros tres textos corresponden a los compendios y recopilaciones de documentos de los sacerdotes Matallana, *Historia Metódica*; Pardo, *Resumen Histórico*; Struve-Haker, *El Santuario de Nuestra Señora*.

Una vez Bernardino ha visto el milagro, baja a la ciudad y “entra al Convento de los Padres de la Compañía de Jesús”⁷⁰ para comunicarles la aparición. “Busca a personas que le crean” y que “tomen con ardor y empeño la investigación legítima [de] la verdad de su relato”. “El pueblo se alborota por la noticia”: “guiados por su inventor”, con él también suben “varios sacerdotes seculares y regulares, con otras personas nobles y pudientes de la ciudad para practicar todas la diligencias necesarias y conducentes que probaran la auténtica verdad”; es entonces cuando las imágenes que estaban delineadas sobre la roca “se aclararon”, se “distinguieron, pulieron, embarnizaron y vistieron lo mejor que se pudo”⁷¹. De este modo, las imágenes que aparecieron sobre la piedra tienen sus primeras intervenciones y transformaciones para el culto, y la Compañía de Jesús juega un papel protagónico, pues las tierras que se ubican detrás del lugar de la aparición, en un pequeño valle, son también parte de la hacienda Monserrate de los jesuitas.

Así, desde el momento que Bernardino baja de La Peña y narran los sucesos de la aparición, aparecen prontamente “varios sacerdotes” de la Compañía de Jesús apoyando la empresa de empezar a fabricar una primera capilla “de bahareque y paja” con un altar para su adoración y “culto público”, de manera que en marzo de 1686, el día de Carnestolendas, es decir, siete meses después de la aparición, se comenzó la “veneración pública” y “autorizada” de las imágenes, y es declarado su origen sobrenatural y milagroso por parte de los jesuitas.

La persona que aparece a cargo del culto a estas imágenes y de la construcción de la capilla, Francisco García de Villanueva, había estudiado en la Compañía de Jesús, era clérigo desde 1662, para 1685 tenía 42 años, y muy pronto lo ve recolectando fondos para la construcción de la primera ermita. Nombrado como sacerdote oficial de las imágenes de La Peña, duró en dicho cargo 25 años, tiempo durante el cual también empezó la “hospedería” para los peregrinos y la colocación de los cuadros y esculturas en honor a la aparición de la virgen pintada en la roca, destacándose un óleo de la Sagrada Familia de La Peña pintado por Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos (Figura 2), el óleo sobre su aparición pintado por Pedro Figueroa (Figura 3) y las esculturas talladas por Pedro de Laboria (Figuras 4 y 5).

⁷⁰ La “Calle de la Peña [actual calle 9 entre carreras 2 y 3] es el camino que comunica directamente el Colegio de San Bartolomé con el camino que conduce a Nuestra Señora de la Peña”, De la Rosa, *Las calles*, 52.

⁷¹ Mesa, *Afectuosa Novena*; Matallana, *Historia Metódica*, 6; Struve-Haker, *El santuario de Nuestra Señora*, 51.

Bernardino⁷², aquel a quien la virgen se le había aparecido, no vuelve a figurar más en la historia de La Peña (sin duda porque no pertenece a la élite) y es sólo el emblema de la aparición y devoción impulsada por un grupo de personas encargadas de su culto, sostenimiento y renta. Su nombre fue utilizado por el tercer capellán de La Peña, Baltazar de Mesa Cortés, primer sacerdote que recopiló los documentos de la aparición y primero también en publicar la novena en la imprenta de la Compañía de Jesús, proveniente de la familia del oidor Mesa. Había además conseguido la primera gran donación de tierras al santuario, la aprobación de las limosnas y la fundación de misas para el sostenimiento del lugar y de su familia. Su versión solo la podemos tener como anexo del documento del segundo historiador de La Peña, el sacerdote Agustín Matallana, quien utiliza la de Mesa para reforzar el culto a la virgen. El relato de la aparición milagrosa del año 1685 es entonces publicado en 1739 por el sacerdote Mesa para propagar y destacar un culto en las tierras de la Compañía de Jesús. Una vez son expulsados los jesuitas, el relato de la aparición es reforzado por una nueva versión de 1815 del segundo historiador, también compilador e impulsador del culto, el dominico Matallana, encargado posteriormente de continuar con las festividades de la virgen.

La administración, el patrocinio y el disfrute de las rentas asociadas a la aparición de la Virgen de La Peña, más que ser disputados por diferentes órdenes religiosas, fueron motivo de confrontaciones entre las familias de los sacerdotes de la Compañía de Jesús. Desde la creación de la cofradía⁷³ de La Peña⁷⁴ por parte del

⁷² El sacerdote alemán Struve-Haker, en *El Santuario de Nuestra Señora*, 36, emprende una investigación documental en el “Archivo Nacional” buscando quién era este personaje hasta que efectivamente lo halla: “Bernardino no es una figura legendaria inventada para explicar la existencia de las sagradas imágenes de la Peña, sino que fue una persona humana, de carne y hueso, de la misma realidad que el respetado lector de estas líneas”. Su nombre era Bernardino Rodríguez de León Coronado, vivía en San Victorino, había nacido en 1655 y al parecer muerto en 1717. Si bien tenía por oficio de “platero”, era ante todo un hombre “pobre”, que tuvo que vender la casa donde vivía.

⁷³ La cofradía era una institución de herencia mediterránea traída por los españoles, conocida también como “hermandad” o “congregación”. Se conformaba por la asociación de fieles laicos en torno a la veneración de una virgen o santo, elegido principalmente por los milagros que este hacía y por la devoción que suscitaba. Se trataban entonces de organizaciones religiosas fundadas alrededor de iglesias locales, que no respondían a una autoridad mayor, pues la Corona centralizaba su poder en las cofradías. La asociación era impulsada generalmente por el sacerdote de la iglesia, y cuando dicha asociación recibía la aprobación y permiso del arzobispado, los cofrades recibían las indulgencias, es decir, la salvación del alma de todos sus miembros por el perdón de sus pecados. Hubo indulgencias totales o parciales, en las que se les perdonaban los pecados a los cofrades totalmente o parcialmente. Los fundadores de las cofradías ubicadas en la ciudad de Santafé eran generalmente sectores de élite que por medio de dicha institución reforzaban su poder y controlaban la entrada de sus miembros; las cofradías de los pueblos de indios en cambio conservaban primordialmente su propósito evangelizador del territorio. Sobre

capellán Dionisio Pérez de Vargas, se estableció una “fundación de misas” o “patronato”⁷⁵ con el dinero de la familia Vargas, razón por la cual fue fijada una serie de privilegios para dicha familia. El dinero para esta primera fundación (246 pesos) fue dado por los hermanos de Dionisio, Diego e Isabel Pérez de Vargas, vecinos de Santa Bárbara. Doña Isabel, como patrona, puso la condición de que las misas de esta fundación debían ser oficiadas por sacerdotes de la familia Pérez de Vargas en el santuario. De esta condición se desprendió que sus capellanes también debían pertenecer a esta misma familia, “para poderse cumplir la fundación”, derivándose además el “derecho vitalicio y familiar” del nombramiento del capellán de La Peña. Los patronatos de La Peña eran entonces “mixtos y personales”: mixtos por ser laicos y eclesiásticos, y personales por ser hereditarios entre un grupo determinado de personas, fijado por leyes de

las cofradías, véanse: Ana Luz Rodríguez González, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales* (Bogotá: Banco de la República, 1999); María Lucía Sotomayor, “Organización económica de las cofradías, siglo XVII”, *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 40 (enero-junio de 1996):100-119; Gary Wendell Graff, *Cofradías in the New Kingdom of Granada. Lay Fraternities in a Spanish american Frontier Society, 1600-1755* (Madison: The University of Wisconsin, 1973).

⁷⁴ La cofradía de La Peña se funda el 17 de enero de 1717, es aprobada por el arzobispo y ratificada en 1753 con la bula papal que le otorga “indulgencias plenarias”. El texto de la bula fue publicado por monseñor José Restrepo Posada, donde expone que las indulgencias que los cofrades pueden ganar son: 1. “Concedió el Papa Benedicto XIV una indulgencia plenaria el día en que se asentasen por hermanos” (con las condiciones conocidas de confesión y comunión). 2. Otra indulgencia plenaria que ganan los cofrades “para el artículo de la muerte”. 3. Finalmente, una indulgencia plenaria que ganan los cofrades el día que fuere fijado para la fiesta principal de la Cofradía. A esas indulgencias plenarias se agregaban otras temporales, de “siete años de perdón” “con otras tantas de quadragenas para cuatro días de fiestas que la Cofradía puede escoger. Fuera de éstas, sesenta días de indulgencia para cualquier obra de caridad o acto de piedad (procesiones, visita a un enfermo, acompañar a un difunto, etc.)”, citado en Struve-Haker, *El Santuario de Nuestra Señora*, 126.

⁷⁵ Esta institución, que data de la temprana Edad Media, era establecida por laicos para asegurar el sostenimiento del culto, por medio de donaciones destinadas a pagar el ofrecimiento de las misas y los gastos del santuario. Solo podía ser asignada a familias con suficiente poder económico para garantizar las donaciones y su mantenimiento a largo plazo. Los donantes o patronos recibían a cambio privilegios por parte de la Iglesia, entre los principales, se encuentran: el derecho del patrono (hombre o mujer) a presentar los sacerdotes para officiar las misas, el de ser alimentado cuando se hallase eventualmente empobrecido y el de recibir de ella innumerables honores como la colocación del escudo familiar en la iglesia patrocinada, tener puestos honoríficos en ella, recibir primero el agua bendita en su repartición en las procesiones o ser enterrado en la iglesia patrocinada y con toques de campana. Por su parte, los patronos se comprometen a denunciar al prelado cualquier descuido, abuso, dilapidación de los fondos de la fundación, de sus tierras o de sus propiedades y a conservar la fábrica de la iglesia en “forma subsidiaria”, o sea, en conjunto con los demás fieles, *ibidem*, 166.

consanguinidad y descendencia. Así la familia Pérez de Vargas puso a cuatro capellanes y la familia Garay proporcionó los patronos laicos.

Al respecto, el sacerdote Struve-Haker nos muestra que durante 130 años (1714-1844) el patronato y la cofradía estuvieron en manos de estas dos familias, que disfrutaban de sus respectivos beneficios, privilegios y honores: en la primera y segunda mitad del siglo XVIII la familia Vargas y en el XIX la familia Garay⁷⁶. Importaba que en estas familias hubiera “sacerdotes” y “bachilleres”, pues las contiendas y disputas de poder no se presentaban si el patrono era el mismo capellán o si el patrono era laico, pero de la misma familia del capellán. Por el contrario, cuando el patrono tenía que contratar un capellán y este resultaba ajeno a los intereses familiares, se presentaban los problemas, y siempre se les llamó “interinos” a esos capellanes, así duraran largos períodos de tiempo. De esta forma, se presentaron en varias ocasiones disputas entre el patrono laico, el capellán propietario (de la familia de los patronos) y el interino.

La primera tensión se presentó con el capellán Baltazar de Mesa Cortés, quien duró como interino casi treinta años, por ser un sacerdote que no pertenecía a las familias de los patronos. Justamente, estos interinos fueron los que buscaron promover y divulgar la historia del santuario, queriendo ser ellos los protagonistas y renovadores del culto, más importantes que la familia de los patronos y que el patrono mismo, al que de hecho buscaron a toda costa ocultar y cuya presencia buscaron minimizar en las representaciones de las escenas milagrosas. Por esto mismo, cuando en cambio nos topamos con capellanes que sí pertenecen a la misma familia de los patronos, la historia del santuario parecería estancarse. Los historiadores sacerdotes no señalan ni documentan nada especial que haya sucedido con las imágenes y su culto, y estas no son revividas, no son restauradas, no son pintadas, no salen casi del santuario. Probablemente, en los momentos en que un capellán presidía el santuario (de la familia del patrono), disfrutaba de más de una capellanía, rentas o curatos, la mayoría de las veces viviendo en la ciudad, trasladándose permanentemente y sirviendo al párroco de Santa Bárbara.

Las tierras del santuario eran también un asunto de pleitos y litigios entre los patronos y los capellanes interinos. Ubicados entre las quebradas Manzanares y La Peña (Figura 1), contenían una mina de carbón y grandes cantidades de tierras.

⁷⁶ Patronos de La Peña: Dionisio Pérez de Vargas (1714-1722); Arzobispo de Santa Fe (1722-1724); Diego Pérez de Vargas (1722-1726); Isabel Pérez de Vargas (1726-1729); Tomas Pérez de Vargas (1729-1768); Francisco Antonio Garay (1768-1776); Nicolás José Garay (1776-1798); Francisco Antonio Garay (1798-1803); Juan de Dios Garay (1803-1831); José Antonio Garay (1831-1844); Baltazar Garay (1844); Luego de 1844, ya no hay patronos en La Peña, sino solamente mayordomos, nombrados directamente por la autoridad eclesiástica, con poder concedido al prelado eclesiástico y sin la intromisión de patronos laicos, *ibidem*, 167-168.

Parte de los terrenos habían sido conseguidos por el capellán Dionisio Pérez de Vargas y otra parte por el capellán interino Baltasar de Mesa; sin embargo, mientras la familia de los Vargas estaba interesada en utilizar dichas tierras, el capellán interino había decidió darlas en arrendamiento. Esta situación de disputas y diferencias entre los interinos y los patronos nos pone frente a una situación ambigua en la que, por un lado, contamos con documentos y relatos que nos hablan de la opulencia y prestigio social de la familia de los patronos, de la riqueza del santuario y de los suntuosos adornos de la virgen, pero, al mismo tiempo, desde los relatos de los interinos aparece representada, por otro lado, una ermita abandonada, que requiere de mayores limosnas para sostener su culto, dado que los vecinos del lugar eran gentes pobres de los extramuros de la ciudad que no podían dar dinero para la Iglesia.

Aquellos “extramuros” siguieron apareciendo en las narraciones en medio de una “naturaleza feroz”, que además provocó la caída de la ermita y del techo protector que le habían construido a la roca. De manera que se produjo una segunda construcción de la capilla, que corrió a cargo del segundo capellán Dionisio Pérez Vargas, fundador de la cofradía de la Virgen de La Peña. La segunda capilla fue terminada en 1715⁷⁷ y, para inaugurarla, las imágenes debieron presentar de nuevo un acto digno de admiración: durante la misa de apertura de la nueva capilla, las imágenes pintadas sobre la peña, “de golpe”, empezaron a transformarse ante la vista de todos los presentes. Un acto de renovación de las imágenes sobre la roca en el que se estaba destacando la cofradía como constructora de una nueva capilla para la virgen aparecida. La imagen lejos de ser estática, era objeto de transformación y de espectáculo extraordinario para sus fieles.

Sin embargo, debido al persistente “asedio”, “ferocidad” y movimiento de la montaña, la ermita recientemente construida es de nuevo fracturada y expuesta a la intemperie; así que tan solo un año después de su reedificación la ermita se cae y no puede volverse a construir en el mismo lugar. Por tanto, se emprende y describe un espectacular traslado de las imágenes, con peña y todo, a “un llanito en las faldas del cerro”, “no muy distante”, más cerca de la ciudad, donde se unen las quebradas Manzanares y San Agustín. Para el traslado, el cantero Luís Herrera debió separar las imágenes de la roca, pero no pudo desprenderlas completas y tuvo que separar el ángel custodio de la Sagrada Familia. Así, son así extraídas de la peña y llevadas a un lugar “más plano” y propicio para adorar. El relato transcrito por Struve-Hacker impresiona por la majestuosidad de la empresa y por todos los eventos “extraordinarios” allí ocurridos. Uno de los aspectos más destacables de la narración del traslado es el que señala el propósito reiterado de ir “convirtiendo aquellos solitarios bosques en delicioso paraíso”, como una clara transformación y domesticación del espacio. Ante los peligros del lugar, iban

⁷⁷ La obra costó 3.767 pesos.

“seiscientos hombres, mujeres y niños unidos”, “todos rezaban en alta voz”, “ninguno estaba ocioso”, todos “iban en orden”, hasta llegar al día siguiente a un lugar “con flores por el suelo”, “lleno del más profundo gozo espiritual”, donde se quedarían las imágenes de la Virgen de La Peña en “sus reales personas”⁷⁸.

La bajada del cerro en 1716 hacia un lugar más plano estaba así escenificada como una solemne y prodigiosa peregrinación. Los sacerdotes jesuitas “aparecen con la luz”, las gentes que los acompañan no cesan ni un momento de rezar, cantar y alabar. Se trata de un acto público y publicitado, donde hay sacerdotes de “Guatemeque y otras regiones”, músicos, cantores, “maestros de fuegos y cohetes de ruedas y voladores”, “varios indios con trompas, chirimías o clarines”. Las gentes humildes van pidiendo el perdón de sus pecados y la cura de sus enfermedades, por lo cual la celebración a la Virgen de La Peña se empezó a dar a conocer en “otros pueblos” y “tierras lejanas”. De nuevo había sucedido un prodigio: las imágenes llegaron milagrosamente ilesas al nuevo santuario. De inmediato fueron entonces santificadas con inciensos, vestidos, “preciosas alhajas” y “hermosos sombreros”. Sus mentores, donantes e impulsores eran los sacerdotes jesuitas Dionisio Pérez Vargas (segundo capellán), Baltazar de Mesa (tercer capellán) y Matías Vega (gran donante, nombrado fundador de La Peña).

Las tierras donadas a través de alianzas entre patrones y familiares representaban para la Compañía de Jesús la concentración de grandes extensiones, desde Monserrate hasta La Peña, desde las faldas de los cerros hasta los pueblos de Choachí y Chipaque. Con esto, podemos entender, como veremos a continuación, que la importancia de los santuarios de Monserrate, Guadalupe y La Peña estaba relacionada, por un lado, con los habitantes de las laderas de los cerros orientales de la ciudad y, por otro, con las posibilidades de comunicación entre dichos cerros y los Llanos Orientales.

Al oriente de la ciudad: procesos de diferenciación social

El crecimiento urbano de la ciudad a lo largo del período colonial aumentó fundamentalmente hacia el suroriente, debido a la actividad artesanal que se desarrolló a lo largo de las laderas y quebradas de los cerros de Guadalupe y La Peña⁷⁹. El establecimiento de ermitas, vírgenes y cultos estuvo directamente

⁷⁸ Matallana, *Historia Metódica*; Struve-Haker, *El Santuario de Nuestra Señora*, 61-66.

⁷⁹ “La existencia de todos materiales [rocas de arenisca arcillosa, areniscas silíceas, carbonatos de cal y de magnesio, arenas arcillosas y silíceas, carbones y betunes] en los cerros explica la presencia humana en este sector desde épocas remotas, especialmente al pie del monte suroriental”. Posteriormente, en el siglo XIX, se ubicarían en esta misma zona fábricas de papel, de loza y de tejidos, Mejía, *Los años del cambio*, 55, 60; Martínez, *Santafé*.

relacionado con el incremento de la población en estas áreas. Por ello, además de considerar un estudio sobre la religiosidad asociada a las vírgenes de las montañas, con sus continuidades y discontinuidades, es necesario detenerse para ver el modo como cada una de las descripciones de los devotos a las vírgenes de los cerros orientales contribuyó a la diferenciación social entre capellanes y devotos, entre los señores de la ciudad y la plebe⁸⁰ de los extramuros.

Las descripciones de las fiestas públicas de los habitantes de los extramuros eran hechas por aquellos que buscaban restringirlas desde finales del siglo XVI como eventos directamente asociados al demonio⁸¹, por lo cual solo se permitía hacerlas sin instrumentos y sin connotaciones religiosas, hasta el punto que fueron descritas como si se tratara de juegos populares, parecidos a aquellos provenientes de Europa⁸². Por su parte, entre las fiestas religiosas públicas, las más concurridas eran la del Corpus Christi y la de las Carnestolendas⁸³. La primera se realizaba en los escenarios centrales de la ciudad y había incorporado elementos tradicionales de las procesiones indígenas, como las representaciones de fieras y de animales mitológicos. La segunda, fuertemente arraigada entre la población de muiscas, mestizos, negros y españoles del suroriente, se hacía en torno a la Virgen de La Peña. Los relatos de esta celebración de comienzos del siglo XVIII la describen como “la fiesta más popular de la ciudad”, caracterizada por desfiles, toldos, ventas, chicha⁸⁴, desorden, fiambres, riñas, juegos, infidelidades, borracheras,

⁸⁰ Lo plebeyo era para los españoles un estatuto asociado a los moros y a los vicios del pueblo.

⁸¹ “[Los misioneros] conscientes de la imposibilidad que tenían de pensar en el Nuevo Mundo en términos de continuidad [de una obra divina cristiana], las interpretaciones teológicas se desviaron hacia el diablo. Lucifer y su cohorte maléfica surgió como el ‘trazo de unión’ que garantizaba la continuidad ideológica y la articulación referencial entre la visión que el catolicismo ibérico tenía de la realidad y las culturas amerindias. La elaboración de una demonología y la satanización de las culturas prehispánicas [...] fue impuesta desde entonces [...] El nuevo papel asignado al diablo, justificaba toda intervención: ante un mundo de tinieblas, el mundo de la luz debía cumplir su función”, Fabían Sanabria, *La virgen se sigue apareciendo: un estudio antropológico* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000), 27-28.

⁸² Riñas de gallos, fiestas de toros, arcos, máscaras, lotería, batea y trompo.

⁸³ Tres días de celebración a partir del domingo que precede al primer domingo de cuaresma y que corresponde al día cincuenta antes de Pascua, más o menos entre el día 1 y el 6 de febrero, es decir, los últimos momentos antes de entrar en el reposo y la meditación cuaresmal.

⁸⁴ Asociados a la venta de chicha se encuentran los malos vicios, el amancebamiento, las huídas, el ocio, la prostitución y todo tipo de conductas escandalosas. Continuamente se intentó prohibir su venta; sin embargo, a mediados del siglo XVIII, la chicha se había ya difundido entre la población hasta volverse una bebida generalizada, por lo cual las autoridades terminaron aceptándola de manera oficial, hasta el punto en que se convirtió en “la bebida urbana y popular por excelencia” en Santafé, presente en fiestas civiles,

enamoramientos y derroche a lo largo de tres días, por parte de gentes “indecentes” y “escandalosas”⁸⁵.

Las narraciones de los historiadores sacerdotes de las ermitas caracterizan a los devotos como “los otros”, por oposición a la élite que ellos representaban. Gente que debería encontrar en las festividades religiosas la forma de corregirse de la mala vida y de las supersticiones. Gente que encarnaba tanto la adaptación y transformación de lo indígena en la ciudad como la diferenciación y estigmatización social; en ambos casos, destinada a habitar la periferia o extramuros urbanos. El germen de la categoría de lo popular⁸⁶ lo podríamos encontrar entonces en la necesidad del clero de legitimar su dominio sobre el “otro”, supersticioso y desordenado. Así mismo, lo podemos hallar, cuando nos volvemos a preguntar por las relaciones que establecieron entre los espacios sagrados y la acotación de lo urbano en Santafé. Para el caso de las tres ermitas, podemos afirmar que sus sacerdotes, capellanes y patronos vivían “abajo en la ciudad” y no en las ermitas, porque el habitar urbano no se daba en las montañas, ni en las viviendas precarias de los plebeyos: Santa Bárbara, San Victorino y Las Nieves⁸⁷. En los mensajes salvíficos de cada una de las vírgenes encontramos los propósitos de control de la población de estos lugares, incorporación a la vida urbana, delimitación de los espacios de la ciudad y diferenciación con respecto a la élite y las clases altas santafereñas.

Al lado del control, tanto religioso y moral como social y urbano, ejercido por los administradores de las devociones marianas en los cerros orientales, nos encontramos también con proyectos y actividades que la Compañía de Jesús tenía enfocadas al oriente de los cerros de Santafé hasta llegar a los Llanos Orientales. Mientras en los cerros orientales, extramuros de la ciudad, vivían los plebeyos artesanos, los Llanos Orientales se proyectaban como un espacio propicio para la ganadería, “oficio de señores”, bien visto por las clases sociales más altas. El

religiosas, públicas o privadas, y vendida en las tiendas de San Victorino, Santa Bárbara y Las Nieves, Vargas, *La sociedad*, 382.

⁸⁵ Visita eclesiástica de 1742 del Arzobispo de Santafé, Fray Diego Fermín, al santuario de La Peña.

⁸⁶ Lo popular surge finales del siglo XVIII en Europa (Alemania) con el discurso romántico sobre el pueblo, como consecuencia de las tensiones sociales generadas por los procesos de modernización y urbanización. Paola Chavez, “Lo popular imaginado: para una genealogía del discurso folclórico en Colombia” (Trabajo de grado en Antropología, Universidad de los Andes, 2002), iii.

⁸⁷ En 1774 cuando se dicta la instrucción para el buen gobierno de los alcaldes, el cuartel de Las Nieves es nombrado también la “morada de los hijos del pueblo”.

oriente cercano geográficamente a la ciudad estaba sin duda muy presente en la vida cotidiana de los santafereños de la colonia⁸⁸.

Desde Santafé existían por lo menos tres caminos reales que conducían a los Llanos atravesando los cerros orientales. El presidente de la Real Audiencia en 1605, Juan de Borja, había mandado a construir un camino real siguiendo una ruta indígena existente que salía del boquerón formado por el río San Francisco entre los cerros de Monserrate y Guadalupe, pasando por páramos y llegando a Choachí, Fómeque y Quetame. Hacia el sur, saliendo por Usme existía otro camino que comunicaba con los Llanos a través del río Blanco. Hacia el norte, existía un camino real que subía por la cuenca de la quebrada La Vieja y otro más que subía a la altura de Usaquén, se unían en la cima con otro y llevaban a Choachí⁸⁹. A través de estos caminos la ciudad se surtía de leña, carbón, trigo, aves y productos de las regiones calientes del otro lado de las montañas⁹⁰.

Estas rutas hicieron de Cáqueza el lugar más importante de comunicación entre Bogotá y los Llanos, y para llegar allí la ruta más directa desde Santafé era a través del boquerón entre los cerros de Guadalupe y Monserrate, que era desde 1670 propiedad de la Compañía de Jesús, cuando los jesuitas ya habían establecido sus misiones en diferentes lugares de los Llanos y tenían haciendas, que la corona española les había dado para su sostenimiento económico. De esta forma, las tierras que poseían desde Monserrate hasta La Peña hacia abajo constituían un gran dominio económico sobre las rutas hacia oriente, que la Compañía usufructuaba en nombre de la advocación mariana, para buscar el sostenimiento material de sus funciones religiosas, morales y sociales.

Los caminos entre Santafé, Chipaque y Cáqueza, así como entre Santafé, Choachí, Fómeque, Quetame, que pasaban por terrenos de la Compañía, fueron aprobados y mejorados en 1759 gracias a un plan virreinal que buscaba optimizar las comunicaciones entre Santafé y los Llanos.

Entre las razones más importantes para la mejora de caminos se mencionaron el problema de las escoltas para los jesuitas, la apertura de comunicaciones con el alto Orinoco, el envío regular de suministros militares, la conformación de

⁸⁸ El abandono republicano de oriente dista mucho de la realidad prehispánica y colonial. Langebaek y otros, *Por los caminos*.

⁸⁹ Mejía, *Los años del cambio*, 65; Salazar, *Estudio histórico*, 57 ; Langebaek y otros, *Por los caminos*, 60.

⁹⁰ Salazar, *Estudio histórico*, 56. “A la llegada de los españoles, las comunidades del piedemonte y los Llanos abastecían con materias primas y artículos chamánicos a los muisca”, Langebaek y otros, *Por los caminos*, 123.

nombramientos de alcaldes en nuevas fundaciones de los Llanos y el proyecto de la recolonización⁹¹.

La presencia de comunidades religiosas en los cerros orientales nos habla entonces de los distintos procesos de apropiación del espacio: por una parte, determinando los límites urbanos con el control moral y social de la población del suroriente de la ciudad; por otra, asegurando su sostenimiento y proyección económica hacia el piedemonte llanero, a través del usufructo y acumulación de tierras y riquezas en pro de su distinción social. Sin duda, cada una de las vírgenes de las montañas tenía un propósito evangelizador del territorio y de normatización de la naturaleza, que contribuyó enormemente a construir una ciudad con fronteras entre los sectores de la periferia oriental y los de la élite, proyectada al otro lado de las montañas.

El proceso evangelizador ocurrido en las montañas orientales de Santafé se concentró entonces en implantar y arraigar el culto a vírgenes milagrosas entre los habitantes indígenas y mestizos que debían dejar de vivir de manera “desordenada” y “pertinaz” en las laderas de las montañas. Es necesario resaltar que este proceso evangelizador del territorio se desarrolló de manera diferente en cada uno de los cerros, siendo en torno a la Virgen de La Peña donde ocurrió el proceso más exitoso de establecimiento de culto y búsqueda de un control moral sobre los devotos. Allí podemos ver una directa relación entre la aparición milagrosa de esta virgen, la ampliación del dominio de la jurisdicción de Santa Bárbara, la definición de los límites surorientales de la ciudad y el establecimiento de diferencias socioculturales y económicas de la élite de la cofradía con respecto a los habitantes de estos extramuros urbanos.

El propósito evangelizador a través de vírgenes milagrosas en Santafé estuvo así de la mano de la definición de los límites urbanos y del establecimiento de sectores “populares” de la ciudad. Para el caso de La Peña, resulta notorio el incremento de la población y la construcción de viviendas en esta zona. Por lo cual, se puede afirmar que existe una estrecha relación entre el establecimiento de vírgenes milagrosas en los límites de la ciudad y el desarrollo urbano de sectores categorizados como plebeyos y populares.

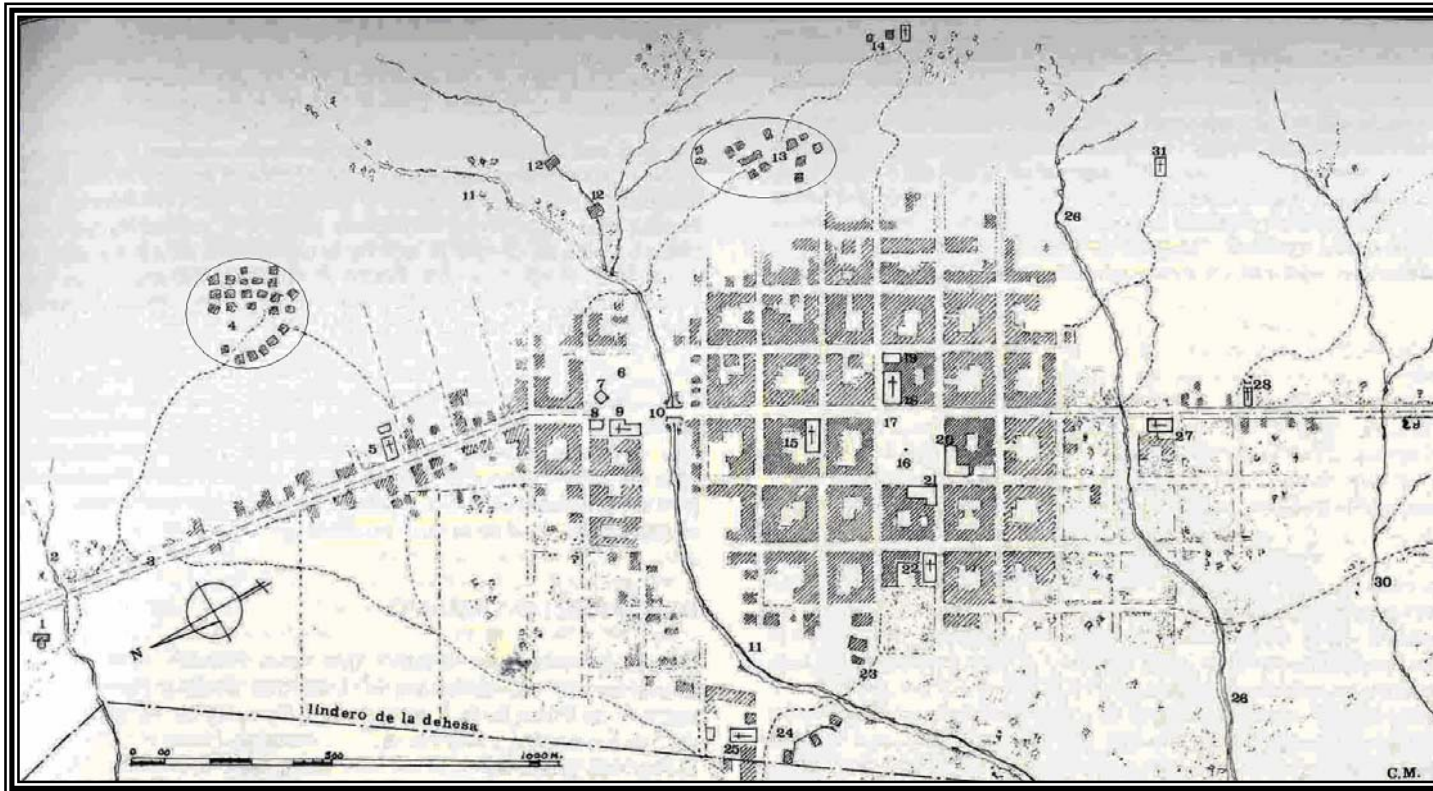
Si bien la entronización de cada una de las vírgenes logró imponer nuevos significados religiosos a las montañas, esta fue inseparable de los cambios socioculturales que ocurrían entre los habitantes de los cerros desde el comienzo del período colonial. Las poblaciones indígenas y mestizas, lejos de ser monolíticas, estaban en permanente transformación por los contactos culturales con otras poblaciones y continuos traslados de lugar de residencia que implicaba la

⁹¹ Langebaek y otros, *Por los caminos*, 28.

colonización. Como respuesta a estas situaciones, el culto a las vírgenes de los cerros orientales, especialmente el culto a La Peña, fue un espacio donde los habitantes del suroriente santafereño le confirieron poderes locales a esta imagen y le establecieron festividades, llamadas “profanas” por el clero, logrando con ello darle nuevos sentidos culturales a una virgen cristiana, y así posibilitar la existencia de un mundo cristiano indígena, mestizo y colonial.

La conjunción de estos elementos, en medio de las tensiones propias de un proceso de urbanización, delimitación y demarcación de las diferencias sociales de una ciudad como Santafé en el siglo XVIII, provocó que el arraigo de las festividades religiosas en los extramuros de la ciudad se convirtiera en una forma de distinción de las élites frente a los indígenas y los mestizos. Estos empezaron desde entonces a ocupar el espacio de lo popular en la ciudad y su religiosidad correspondería a un cristianismo supersticioso y periférico. De esta manera, el caso de la Virgen de La Peña nos permite ver la manera como el proceso evangelizador logró la transformación de indígenas supersticiosos colgados de los cerros al desarrollo urbano popular en el suroriente santafereño.

Figura 1. Santafé a finales del siglo XVI.



Fuente: Reconstrucción y diseño de Martínez, *Santafé*, 85. Con el número 13 se identifica a Pueblo Viejo y con el Número 4 a Pueblo Nuevo.

1. Recoleta de San Diego, 2. Río San Diego, 3. Camino de Tunja, 4. Pueblo Nuevo, 5. Las Nieves, 6. Plazuela de San Francisco, 7. Humilladero, 8. Iglesia de La Tercera, 9. Iglesia y Convento de San Francisco, 10. Calle Real del Comercio, 11. Río San Francisco, 12. Capilla de Las Aguas, 13. Pueblo Viejo, 14. Iglesia de Egipto, 15. Santo Domingo, 16. Plaza Mayor, 18. Catedral, 19. Cabildo Eclesiástico, 20. Real Audiencia, 21. Cabildo y dependencias, 22. Iglesia de La Concepción, 23. Huerto de La Concepción, 24. Plazuela San Victorino, 25. Iglesia San Victorino, 26. Río San Agustín, 27. Convento de San Agustín, 28. Iglesia de Santa Bárbara, 29. Calle Real de Santa Bárbara, 30. Quebrada de San Juanito, 31. Iglesia de Belén.

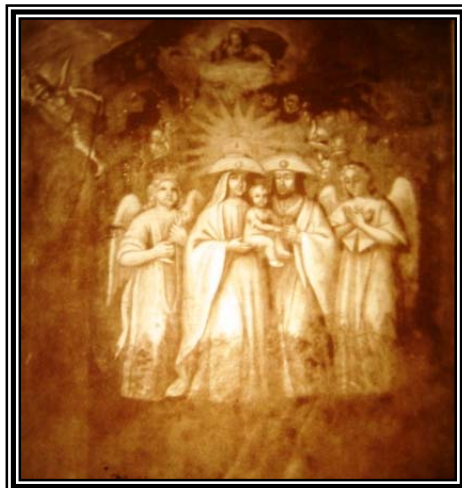
Figura 2

Nuestra Señora de La Peña por Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos.

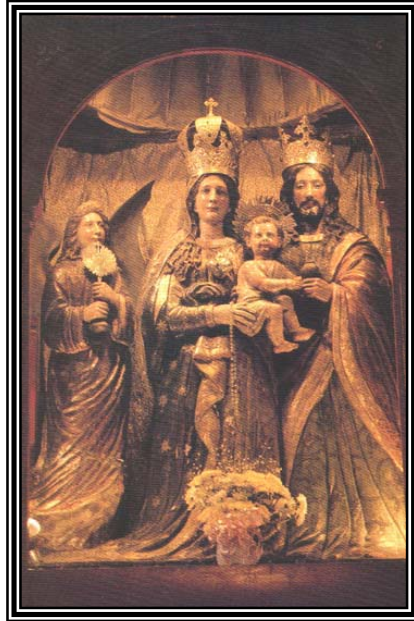


Figura 3

Nuestra Señora de La Peña por Pedro Figueroa, a devoción del presbítero D. D. Juan Agustín Matallana, en 1817.



Figuras 4 y 5
Esculturas de Pedro de Laboria.



Bibliografía temática

Nuestra Señora de La Peña

Fuentes primarias

Aparicio Morata, Joseph. *Mapa de los cerros de Bogotá*. Bogotá: Acuarelas; Casa del Museo 20 de Julio, 1772.

Caicedo y Flórez, Fernando. *Memorias para la historia de la metropolitana de Santafé de Bogotá*. Santafé de Bogotá: Archivo de la Provincia Franciscana de Santafé de Bogotá, 1824.

Friede, Juan, comp. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. 10 t. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955.

Matallana, Juan Agustín. *Devoción Quatidiana en honor de Nuestra Señora de la Peña*. Bogotá: Imprenta de Espinosa, 1813.

_____. *Historia metódica y compendiosa del origen, aparición y obras milagrosas de las imágenes de Jesús, María y José de la Peña que se veneran en la ermita extramuros de la ciudad de Santafé*. Santafé de Bogotá: Imprenta de Espinosa, 1815.

_____. *Trisagio a la Beatísima Trinidad: en honor de los Sagrados Corazones de Jesús, María y José de la Peña que se veneran en la ermita extramuros de la ciudad de Santafé*. Bogotá: Imprenta de Espinosa, 1822.

_____. *Novena en honor de Nuestra Señora de la Peña que se venera en su ermita extramuros de la ciudad de Santafé*. [Reimpresión por Nicomedes Lora]; Bogotá: s.e., 1823.

Mesa, Baltasar de. *Afectuosa Novena de la Santísima Virgen María en su milagrosa advocación de la Peña*. Bogotá: Imprenta de la Compañía de Jesús, 1739.

Pardo, Rosendo. "Resumen histórico de las milagrosas imágenes de Jesús, María y José de la Peña". *Boletín de Historia y Antigüedades* (Bogotá), 4, núm. 47 (agosto de 1907): 633-674.

Struve-Haker, Richard. *Apuntes históricos sobre el Santuario de Nuestra Señora de La Peña*. Bogotá: Lumen, 1946.

_____. *El Santuario de Nuestra Señora de La Peña*. Bogotá: Imprenta Nacional; Centro Mariano Nacional de La Peña, 1955.

_____. *Regina Mundi. Cuadernos marianos publicados desde el Santuario de Nuestra Señora de la Peña y de la Sociedad Mariológica de Colombia*. (Bogotá), 12 (enero de 1960).

Fuentes secundarias

Caballero, Beatriz. "El Santuario de la Peña". *Boletín Cultural y Bibliográfico* (Bogotá), 24, núm. 11 (1987): 60-80.

Ortega Torres, Jorge. *Historia de Nuestra Señora de la Peña*. Bogotá: Cooperativa Artes Gráficas, 1956.

_____. "Santuario de La Peña". Fotografías. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, signatura FT 0581, 1950.

Serrano Pinzón, Juan Darío. *Paseo de peregrinación a la iglesia de la Peña*. Trabajo de grado en Arquitectura, Universidad de los Andes, Bogotá, 1998.

Monserrate

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia.

Cano, Luis. "Monserrate". *El Gráfico* (Bogotá), 42, núm. 417 (junio 22 de 1918): 134-139.

"Conversación I de Monserrate y Guadalupe". *Correo Curioso de Santafé de Bogotá* (Santafé de Bogotá), 4 (marzo 10 de 1810): 13-16.

Garay, Fray Manuel. *Oración que pronunció en la Iglesia de San Francisco de Bogotá el R. P. Lector Fr. Manuel Garay, de menores observantes, la noche, del 4 de diciembre de 1819, con motivo de la misión político-religiosa que el gobierno hizo efectuar a la imagen de Cristo Nuestro Señor de Monserrate*. Bogotá: Imprenta de Manuel Miller Calderón, 1826.

Guarín, José David. "Viaje a Monserrate". *El Mosaico* (Bogotá), 2, núm. 25 (junio 12 de 1856): 194-196.

- Mercado, Pedro S. J. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. T. 1. [¿185-?]; Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1956.
- Nieto Caballero, Luis Eduardo. "Monserrate". *El Gráfico* (Bogotá), 31, núm. 310 (septiembre 30 de 1916): 74.
- Oviedo, Pedro Basilio de. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. [1761]; Bogotá: Imprenta Nacional, 1930.
- Perilla, Valentín. *Monserrate*. Bogotá: Imprenta de Luis Holguín, 1899.
- Piedrahíta, Lucas Fernández de. *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. 3 t. [1666]; Bogotá: ABC, 1949.
- "Polifilo crítica al apólogo de Monserrate y Guadalupe publicado en el número 4 del correo curioso de Santafé de Bogotá". *Correo Curioso de Santafé de Bogotá* (Santafé de Bogotá), 13 (mayo 12 de 1801): 49-51.
- Rodríguez Freile, Juan. *El Carnero*. [1636]; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- Saffray, Charles. *Viaje a la Nueva Granada*. [1869]; Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1948.
- _____, Charles y Edouard André. *Geografía pintoresca de Colombia: La Nueva Granada vista por dos viajeros franceses del siglo XIX*, dir. Eduardo Acevedo Latorre. Bogotá: El Arco, 1968.
- Santos, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Simón, Fray Pedro. *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. [1625]; Bogotá: Banco Popular, 1981.
- Solís y Valenzuela, Pedro. *El Desierto Prodigioso y Prodigio del Desierto*. [¿1655?]; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977.
- Triana, Miguel. "Vocación de viajero". *Santafé y Bogotá* (Bogotá), 6, núm. 65 (mayo de 1928): 181-183.
- Vergara y Velasco, Francisco Javier. *Nueva geografía de Colombia: relieve del terreno, circulación de las aguas, rocas del terruño, clima, raza y población, explotación del territorio, comercio y producción, poblados y paisajes, pasado y porvenir*. Bogotá: Imprenta a Vapor, 1892.

Zamora, Fray Alonso de. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. 4 t. [1701]; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1980.

Fuentes secundarias

Arciniegas, Germán. "Estampas de Bogotá: el cerro simbólico". *El Gráfico* (Bogotá), 19, núm. 942 (agosto de 1929): 645-647.

Belalcázar, Juan Carlos. *Montserrat: santuario de leyenda, fe y paisaje*. Bogotá: Colina, 1995.

Díaz Murillo, María del Pilar. *El Señor Caído de Monserrate: visión de una realidad a través de la religiosidad popular*. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1989.

De Vineres, Cristóbal. "Historia del Monserrate". *Poemas Épicas VII*. [¿195-?]; Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Grato, Valerio. "Espirales de humo: El santuario de Monserrate". *El Gráfico* (Bogotá), 19, núm. 943 (agosto de 1929): 964-965.

Moros Urbina, Ricardo. "Montserrat, última ermita que conduce a la capilla, Bogotá, gravados y placas fotográficas del siglo XIX". *Santafé y Bogotá* (Bogotá), 4, núm. 45 (septiembre de 1926): 134-138.

Restrepo, Nicolás. "Montserrat, el cerro de los bogotanos". *El mundo al vuelo* (Bogotá), 117 (octubre de 1988): 86-91.

_____. "Montserrat: un cerro de tradición". En *Historia de Colombia*, (Bogotá), 8 (abril-junio de 1988).

Señor de Monserrate: su historia, los siete domingos, su vía crucis. 3 ed. Bogotá: Apostolado Bíblico Católico, 2000.

Guadalupe

Fuentes primarias

II Parte de los Milagros de N. P. de Guadalupe. [173-?]; Bogotá. s.e.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia.

Mejía, Fernando Antonio. *Discurso pronunciado el 13 de diciembre de 1858 con motivo de la colocación de la primera piedra para la cruz monumental i el templo de Nuestra Señora de Guadalupe*. Bogotá: F. Torres Amaya, 1859.

_____. *Sermón en Obsequio de Nuestra Señora de Guadalupe*. Bogotá: s.e., 1861.

_____. *Sermón en honor de Nuestra Señora de Guadalupe, paráfrasis del capítulo XII del Apocalipsis. Compuesto y predicado en Bogotá en 1861*. Bogotá: Imprenta Constitucional, 1864.

_____. *Templo Andino de Guadalupe*. Bogotá: F. Mantilla, 1867.

Fuentes secundarias

Bayona, Jorge. *Los misterios de Monserrate y Guadalupe*. Bogotá: Imprenta Litográfica Guzmán Cortés, 1981.

Castro Hernández, Rafael. *Las apariciones de Guadalupe y Chiquinquirá, dos sucesos religiosos del siglo XVI*. Bogotá: s.e., 2002.

Díaz Ardila, Eduardo. *Virgen de Guadalupe: apariciones y novena*. Bogotá: Paulinas, 1999.

Gallego, Carlos. *Guadalupe y la Hispanidad*. Madrid: Arturo Álvarez OFM, 1965.

Estudios Sociohistóricos de vírgenes

Vírgenes bogotanas

Acosta Luna, Olga Isabel. “Nuestra Señora del Campo: Historia de un Objeto en Santafé de Bogotá. Siglo XVI-XX”. Manuscrito. Informe final para la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Vírgenes colombianas

Adarve, Mauricio. “Rutas mestizas por los caminos sagrados”. En *Epifanías de la etnicidad: estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, ed. Carlos Vladimir Zambrano. Bogotá: Corporación Colombiana de Investigación Humanística, 1994.

Ariza, Fray Alberto. *Hagiografía de la Milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá: Iqueima, 1950.

Arizmendi Posada, Octavio. *Chiquinquirá: 400 años*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero; Arco, 1986.

Ferro Medina, Germán. *La geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de las Lajas*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ceso, 2004.

Velandia Franco, María Rafaela. "Historia de la romería y culto a Nuestra Señora del Milagro en el Santuario de 'El Topo' de Tunja 1952-1992". Tesis de maestría, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 1992.

Zambrano, Carlos Vladimir y Claudia López. "De Aquí no nos mueven, Virgencita: fundación y asentamiento de pueblos". En *Hombres de páramo y montaña*, 43-50. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

_____. *Remanecidos: vírgenes y santos en el Macizo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología; Universidad de los Andes, 1996.

_____. "Reelaboraciones de vírgenes y santos". En *Religión y etnicidad en América Latina*, Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER, comp. Germán Ferro. T. 1, 123-137. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

_____. *Epifanías de la etnicidad: estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá: Corporación Colombiana de Investigación Humanística, 2002.

Vírgenes americanas

Báez, Jorge Félix. *La parentela de María: cultos marianos, sincretismos e ideales nacionales en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Veracruzana, 1994.

Barabas, Alicia. "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad". En *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, ed. A. B Pérez Castro. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1995.

Brading, David A. *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México: Taurus, 2002.

- Carol, Damian. *The virgin of the Andes: art and ritual in colonial Cuzco*. Miami Beach: Grassfield Press, 1955.
- Fernández, Francisco y Genny Negroe. “Los cleros en dos santuarios marianos de Yucatán”. En *Religión y etnicidad en América Latina*. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER, comp. Germán Ferro. T.1, 171-179. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, eds. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Universidad Americana; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Condumex, 1994.
- González Dorado, Antonio. *De María Conquistadora a María Libertadora: mariología popular latinoamericana*. Santander, España: Sal Térrea, 1988.
- Lafaye, Jacques. *Quetzacoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe: pensamiento nahuatl y mensaje cristiano en el en Nican mopohua*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Marrero, Levi. *Los esclavos y la virgen del Cobre: dos siglos de lucha por la libertad*. Barcelona: Universal, 1980.
- Peña Collazos, William. “Reutilización de la imagen religiosa como fuerza y poder: el concepto de la virginidad mariana desde los albores de la Iglesia”. En *Religión y etnicidad en América Latina*. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER, comp. Germán Ferro. T.1, 343-347. Bogotá: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.
- Portuondo Zúñiga, Olga. *La virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de Cuba*. Madrid: Aqualarga, 2001.
- Sanabria, Fabían. “Las últimas apariciones de la virgen en América latina”. *Revista de Antropología e Historia* (Bogotá), 37 (2001).
- _____. *La virgen se sigue apareciendo: un estudio antropológico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Estudios apologéticos de la virgen

- Castellanos y Velasco, Don Julián. *Advocaciones de la virgen y sus imágenes más veneradas: narraciones histórico-religiosas*. 3 vols. Madrid: Álvarez Hermanos, 1886.
- Cepeda, Félix Alejandro. *América Mariana*. Madrid: Editorial del Corazón de María, 1925.
- Forero Diago, Emma. *Los lugares de María*. Bogotá: Arte Publicaciones, 1990.
- Freixedo, S. *Las apariciones marianas*. España: Posada, 1988.
- Manfredi, Domingo. *Santuarios de la Virgen María en España y América*. Madrid: Edisa, 1954.
- Martínez Puche, José A. *María, madre de la hispanidad: vírgenes patronas de España y de América*. Madrid: Edibesa, 2002.
- Mesanza, Fray Andrés. *Célebres imágenes y santuarios de Nuestra Señora en Colombia*. Chiquinquirá: Imprenta Veritas, 1950.
- Stahlin, Carlos María. *Apariciones: ensayo crítico*. Madrid: Razón y Fe, 1950.
- Vargas Ugarte, Rubén. S. J. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. [1947]; reimpresión, Madrid: Edibesa, 1956.

La imagen religiosa

Arte colonial neogranadino

- Acuña, Luis Alberto. "Ensayo sobre el florecimiento de la escultura religiosa en Santafé". *Cromos* (Bogotá), 57 (1932): 41-44.
- Álvarez White, María Cecilia. *Chiquinquirá, arte y milagro*. Bogotá: Museo de Arte Moderno, 1986.
- Arbelaez, Carlos y F. Gil Tobar. *El Arte colonial en Colombia*. Bogotá: Sol y Luna, 1998.
- Cadavid, Lucía. *Revelaciones: pintores de Santafé en tiempos de la Colonia*. Bogotá: Museo de Arte Religioso, 1989.

Chicangana Bayona, Yobenj Aucardo. “La imagen y el discurso en la obra de Gregorio Vásquez (1657-1710)”. En *Religión y etnicidad en América Latina*. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER, comp. Germán Ferro. T.1, 373-390. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

Colmenares, Germán. “Historia, arte y sociedad en la Nueva Granada, siglo XVII” en: *Historia crítica* (Bogotá), 4 (julio-diciembre de 1990): 31-41.

Fajardo de la Rueda, Martha. *Santa Bárbara: Conjuro de tormentas*. Bogotá: Museo de Arte Religioso; Banco de la República, 1992.

_____. *El espíritu barroco en el arte colonial*. Bogotá: Presidencia de la República, 1997.

_____. *El arte colonial neogranadino: a la luz del estudio iconográfico e iconológico*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999.

Giraldo Jaramillo, Gabriel. *La miniatura, la pintura y el gravado en Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1986.

González, Beatriz. “Arte y representaciones religiosas en Colombia”. En *Religión y etnicidad en América Latina*. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER, comp. Germán Ferro. T.1. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.

Toquica, Constanza. “El convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá en los siglos XVII y XVIII”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1999.

Estudios teóricos

Burke, Peter. *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2002.

Beuchot, Mauricio. *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*. México: Caparrós, 1999.

Beidemann. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993.

Bonnet Correa, Antonio. "La fiesta barroca como práctica de poder". En *Arte efímero en el mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Bogotá: Labor, 1995.

Chartier, Roger. *El mundo como representación: historia cultural entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Planeta, 1955.

_____. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1960.

Freedberg, David. *El poder de las Imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, 1992.

Gruzinski, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *La guerra de las imágenes de Cristóbal colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1994.

_____. *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes medievales*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997.

_____. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000.

Iribetegui Eraso, Miguel. *La belleza de María: ensayo de teología estética*. Madrid: Edibesa, 1964.

Sebastián, Santiago. *El barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*. Madrid: Encuentro, 1990.

_____. *Iconografía del indio americano*. Madrid: Tuero, 1993.

Evangelización

Casilimas, Clara y María López. "Etnohistoria muisca: de los jeques a los doctrineros". Trabajo de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1982.

- Colmenares, Germán. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII*. Bogotá: Tercer Mundo; Universidad del Valle; Banco de la República; Conciencias, 1969.
- _____. “Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* (Bogotá), 21, núm. 84 (1984): 42-53.
- Borges Morán, Pedro. “Métodos de persuasión”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas siglos XV-XIX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998.
- Falchetti, Ana María y Clemencia Plazas de Nieto. “El territorio muisca a la llegada de los españoles”. *Razón y Fábula* (Bogotá), 30 (1972): 40-65.
- Langebaek, Carl Henrik. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas*. Bogotá: Colección Bibliográfica Banco de la República, 1987.
- _____. y otros. *Por los caminos del piedemonte: una historia de las comunicaciones entre los Andes orientales y los Llanos, siglo XVI a XX*. Bogotá: Uniandes, 2000.
- _____. “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII”. En *Concepciones de la Conquista. Aproximaciones interdisciplinarias*, eds. Felipe Castañeda y Mathias Vollet. Bogotá: Uniandes, 2001.
- Londoño, Eduardo. “Autos en razón de prohibir a los caciques de Fontibón, Ubaque y otros no hagan las fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad”. *Revista de Antropología y Arqueología* (Bogotá), 7, núm. 1-2 (1991): 133-160.
- _____. “Los muiscas en las crónicas y los archivos”. *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá), 31 (1995): 105-120.
- López, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Mantilla, Luís Carlos. *Actividad misionera de los franciscanos durante los siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Nelly, 1980.

_____. *Los franciscanos en Colombia*. Bogotá: Nelly, 1987.

_____. *Historia abreviada de la provincia franciscana de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Nelly, 1993.

Pacheco, Juan Manuel. "La evangelización en el Nuevo Reino siglos XVI y XVII". En *Historia Extensa de Colombia*. vol. 13. t. 1. *Historia Eclesiástica*. Bogotá: Lerner, 1965.

Restrepo, Daniel. *La Compañía de Jesús en Colombia*. Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús, 1940

Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá 1564-1819*. Bogotá: Lumen Christi, 1961.

Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. [¿199-?]; Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

Therrien, Monika. "Persistencia de prácticas indígenas durante la Colonia en el Altiplano Cundiboyacense". *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 40 (1996): 89-99.

Vanegas, Sayed Guillermo. *Cuña del mismo palo. Participación de élite muisca en las instituciones del Nuevo Reino siglos XVII y XVIII*. Santafé de Bogotá: Naidí, 1997.

Cofradías

Rodríguez González, Ana Luz. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales*. Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1999.

Sotomayor, María Lucía. "Organización económica de las cofradías, siglo XVII". *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), 40 (enero-junio de 1996): 100-119.

_____. *Cofradías, caciques y mayordomos: Reconstrucción social y organización política en los pueblos de indios siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

Vargas Lesmes, Julián. *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: Cinep, 1990.

Wondell Graff, Gary. *Cofradías in the New Kingdom of Granada. Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society, 1600-1755*. Madison: The University of Wisconsin, 1973.

Historia de Bogotá

Bohórquez de Briceño, Fabiola. *Bibliografía sobre historia de Bogotá*. Bogotá: Cámara de Comercio, 1988.

Caballero, José María. *La patria boba: tiempos coloniales*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1902.

_____. *Particularidades de Santafé: un diario*. [¿1810?]; Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.

Cordovés Moure, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. T. 4. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.

De la Rosa, Moisés. *Las calles de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Edición del Consejo, 1938.

Escovar Wilson-White, Alberto. *Atlas histórico de Bogotá: 1539-1910*. Bogotá: Planeta; Corporación La Candelaria, 2004.

Fundación Misión Colombia. *Historia de Bogotá*. 12 t. Bogotá: Salvat; Villegas, 1989.

Giraldo Jaramillo, Gabriel, ed. *Relaciones de mando de los Virreyes de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1954.

Ibáñez, Pedro María. *Crónicas de Bogotá*. T. 4. [1913]; Bogotá: Tercer Mundo, 1989.

Llano, María Clara y Marcela Campuzano. *La chicha: una bebida fermentada a través de la historia*. Bogotá: Cerec, 1994.

Martínez, Carlos. *Apuntes sobre el urbanismo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1967.

_____. *Bogotá reseñada por cronistas y viajeros ilustres*. Bogotá: Escala, 1978.

_____. *Santafé: capital del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Proa, 1987.

Mayorga, Fernando. *La audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1991.

- Mejía Pavony, Germán R. *Los años del cambio: historia urbana de Bogotá, 1820-1910*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.
- Mora, Luis María. *Croniquillas de mi ciudad*. [1830]; reimpresión, Bogotá: Banco Popular, 1972.
- Museo de Desarrollo Urbano. *Bogotá: instante, memoria y espacio*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, CD-ROM, 1998.
- Ortega Ricaurte, Daniel. *Cosas de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1959.
- Otero Muñoz, Gustavo. *La literatura colonial de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1925.
- Ots Capdequí, José María. *Instituciones de gobierno del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1950.
- “Plano de la Ciudad de Santafé con lugares notables según las observaciones de don Domingo Exquiaqui”. [1791]; Bogotá: s.e., 1947.
- “Plano de Santafé levantado en 1797 a petición del virrey Mendingueta Carlos Francisco Cabrera”, en *Santafé: capital del Nuevo Reino de Granada*, Carlos Martínez Jiménez, ed., 108-109. Bogotá: Proa, 1987.
- Posada, Eduardo. *Bibliografía bogotana*. Bogotá: Arboleda y Valencia, 1917.
- Puyo Vasco, Fabio, dir. *Historia de Bogotá*. Bogotá: Villegas, 1988.
- Salazar Ferro, Camilo, dir. *Estudio histórico de los cerros orientales de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Universidad de los Andes –Centro de Investigaciones, Facultad de Arquitectura; Centro de Investigaciones Estéticas–; Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 1999.
- Therrien, Monika y Lina Jaramillo. *Mi casa no es tu casa: procesos de diferencia en la construcción de Santafé, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2004.
- Vargas Jurado, J. A. *Tiempos coloniales*. Bogotá: Imprenta Nacional; Biblioteca de Historia Nacional, 1902.

Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura de la Nueva Granada*.
[1867]; Bogotá: Banco Popular, 1974.

Fecha de recepción: 27 de enero de 2006.

Fecha de aprobación: 14 de junio de 2006.