

Fecha de recepción: mayo de 2017 Fecha de aceptación: junio de 2017

Link para este artículo: <http://dx.doi.org/10.14198/RHM2017.35.06>

Puede citar este artículo como:

ALTEZ, Rogelio, «Historias de milagros y temblores: fe y eficacia simbólica en Hispanoamérica, siglos XVI-XVIII», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 35 (2017), pp. 178-213, DOI: 10.14198/RHM2017.35.06.

HISTORIAS DE MILAGROS Y TEMBLORES: FE Y EFICACIA SIMBÓLICA EN HISPANOAMÉRICA, SIGLOS XVI-XVIII

ROGELIO ALTEZ

Universidad Central de Venezuela
ryaltez@yahoo.es

Resumen

El universo simbólico de la sociedad colonial hispanoamericana representó un amalgamamiento permanente en torno a las lógicas cristianas, indígenas y africanas que nunca fue uniforme. A pesar de que los rituales repetían sus formas, básicamente, los símbolos utilizados no siempre fueron los mismos. No hubo un patrón simbólico, sino una heterogeneidad característica que conformó al cristianismo en esas sociedades. Fue una religión omnipresente y heterodoxa, ajustada a cada circunstancia, logrando una plasticidad que no se propuso, pero que acabó siendo su mejor recurso adaptativo y su gran estrategia de propagación. A través de los santos patronos y vírgenes protectoras invocados ante terremotos, exploraremos aquí la fe y la eficacia simbólica de aquella sociedad.

Palabras clave: Hispanoamérica, santos patronos, eficacia simbólica, terremotos, sociedad colonial.

Abstract

Miracles and Earthquakes stories: Faith and symbolic efficacy in Spanish America: XVI-XVIII centuries

The symbolic universe of Spanish American colonial society represented a permanent amalgamation around Christianity, indigenous and African logics that was never uniform. Although the rituals repeated their forms, basically, the symbols used were not always the same. There was no symbolic pattern, but a characteristic heterogeneity that formed Christianity in those societies. It was an omnipresent and heterodox religion, adjusted to every circumstance, achieving a plasticity that was not proposed,

but that ended up being its best adaptive resource and its great strategy of propagation. Through the patron saints and virgins invoked protection against earthquakes, we will explore here faith and symbolic efficacy of that society.

Keywords: Spanish America, patron saints, symbolic efficacy, earthquakes, colonial society.

El manto sagrado

«...et non se debe la iglesia tener por agraviada en haber muchos patrones, ca quantos mas fueren tanto será mejor guardada et amparada dellos».
Alfonso X, 1256¹.

El contexto simbólico en el pasado colonial hispanoamericano representó un amalgamamiento permanente entre la lógica cristiana, las lógicas indígenas, y las partículas atomizadas de las lógicas africanas eventualmente nucleadas en comunidades focalizadas, todo en favor de la religión occidental, finalmente. Esto, a su vez, conformó una relatividad múltiple que de ninguna manera fue estática; por el contrario, y como es natural en la condición humana, se caracterizó por su dinámica permanente y su transformación en el tiempo y en el espacio a lo largo y ancho de los dominios ultramarinos peninsulares. Ese universo simbólico conglomerado y eventualmente irregular figuró un manto de fe cristiana que apuntó a cubrir aquel desconcierto de creencias que, ante la mirada de la Iglesia, necesitaba imperiosamente entrar en orden. El orden, sin duda, ha sido un febril objetivo desde los orígenes del cristianismo.

El monoteísmo cristiano y su despliegue simbólico anclado en el génesis y en un relato monolítico inquebrantable, se levantó sobre la multiplicidad de ídolos y dioses que el Imperio romano heredó de la antigüedad griega. Aquel desbarajuste divino que mezclaba cielo y Tierra, humanos y deidades, era la antítesis del discurso cristiano, un desorden que había que vencer y sustituir por un orden que, en efecto, se vio representado desde siempre en trinidad y

1. *Las Siete Partidas* (edición de la Real Academia de la Historia), 1807, Tomo I: 408. «Que el derecho del padronazgo non se puede partir, mas todos los padrones lo deben haber egualmente quantos quier que sean».

esquemas fijos que enmarcaron la cotidianidad sobre rituales que gobernaron el calendario como si se tratase de cuantos de medición.

En el caso de la realidad hispanoamericana, tal orden, además, tuvo la intención de sepultar las irregularidades propias de «paganos» e «idólatras» para alzar la doctrina eclesíástica como la única forma de interpretar la realidad. Fue un intento monumental por borrar de la cotidianidad todo desorden herético o «irracional» hasta hacerlo desaparecer. En esto último, la Iglesia fue solo parcialmente eficaz.

Con todo, el manto simbólico de la fe cristiana en Hispanoamérica acabó por cubrir, también de forma heterogénea, la existencia de aquella sociedad de jerarquías verticales y naturaleza mestiza. Sin embargo, su eficacia fue puesta a prueba permanentemente en medio de una realidad que nunca fue bucólica ni equilibrada. El orden que celosamente se pretendía guardar iba a examen ante cada fenómeno natural potencialmente destructor, ya intempestivo o desesperantemente lento. Aquella sociedad agrodependiente, como casi todas las anteriores a la modernidad, convivió con «una naturaleza amenazante e incontrolable», a decir de Juan C. Jurado. También creemos, como lo comenta Alberola, que «no cabe insistir en demasía acerca de lo insegura e inestable que resultaba la vida del hombre premoderno»².

Tal inestabilidad, producto de la fragilidad material ante los fenómenos, o bien de la indefensión ante contagios y plagas capaces de diezmar poblaciones, producía un miedo característico «ante/hacia» la amenaza que generaba tales efectos³. Todas las calidades sociales «tanto da que vivieran en el campo o en la ciudad: unas y otras temían todo acontecimiento que pudiera perturbar su vivir cotidiano»⁴. El miedo, desde luego, no era una emoción particularmente individual sino un hecho colectivo, ya por la creencia que señalaba a los pecados de todos como la causa de sus males, así como por la común convicción de que las fuerzas naturales eran conducidas a voluntad

2. JURADO, 41/65 (2004): 60. ALBEROLA ROMÁ, 21 (2003): 34.

3. ETTE, 2013: 17.

4. ALBEROLA ROMÁ, 38 (2012): 56. También se indica allí que «la historiografía ha venido prestando atención al miedo al entender que se trataba de un componente primordial de la vida social, pues, al margen de otras circunstancias y situaciones, hace acto de presencia en toda su dimensión cuando se produce una calamidad e, incluso, ante el mero rumor de que pueda tener lugar».

por un dios patibulario y vengativo⁵. «Se tenía por cierto que el bienestar o la desgracia no dependían de aquello que hiciera cada cual, sino que los imprevisibles avatares de la existencia eran fruto de la intromisión de poderosas fuerzas sobrenaturales»⁶.

El miedo en el cristianismo posee un rol esencial, pero más aún el miedo escatológico⁷. El fin de los tiempos, siempre asociado con fuerzas naturales y sobrenaturales, aparece acompañado de cataclismos incontrolables que provienen de la ira divina. De ahí que con cada fenómeno capaz de generar adversidades, el temor a morir de formas indecentes caminaba junto al terror del apocalipsis⁸. Se trata de miedos forjados culturalmente, pero enraizados en lo más profundo de nuestra especie, pues la naturaleza y sus fuerzas siempre han generado estremecimientos íntimos en los seres humanos⁹.

Estos temores, desbordados de imaginario y simbolismo cristiano en el pasado hispanoamericano, no eran del todo infundados. Un alud torrencial, una inundación, una epidemia o una invasión de langostas podrían significar escenas apocalípticas abruptas o pasmosas que encarnaban amenazas concretas, peligros capaces de acabar con el orden que tanto sudor causaba a la Iglesia. La capitalización de este miedo, tanto como su resolución general,

5. Sobre el miedo y su «ambigüedad», así como su condición «perpetuamente cambiante» (lo que conduce a «escribir su historia»), véase: DELUMEAU, 2012.

6. PERIS ALBENTOSA, 2009: 340.

7. La sociedad cristiana se hallaba poseída de una «espera escatológica», como lo explica DELUMEAU, 2012. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2005): 105, comenta que los religiosos, en el caso del temblor de Lima de 1746, se habían «convertido en los difusores del pánico en la ciudad», un rol que, desde luego, reafirmaba el poder de la palabra en estos oradores consumados, así como el poder del temor a Dios.

8. En las sociedades occidentales tradicionales las muertes repentinas resultaban tan indeseables como temidas, produciendo angustia. Véase: ARIÈS, 1987.

9. «Los miedos que emergen ahí donde la supervivencia física pende de un hilo... son los miedos que surgen en situaciones donde los impulsos involuntarios pueden tener mayor espacio de expresión, donde nuestra condición de vulnerabilidad se pone en una situación crítica que resulta de enfrentar fuerzas naturales de gran envergadura, donde nuestra capacidad de controlar la situación es reducida, como lo es, por ejemplo, al experimentar un sismo». Véase: LUNA ZAMORA, 2005, especialmente el capítulo titulado «Los miedos frente a la naturaleza». Allí hay importante atención a los miedos ante la noche, la soledad, las fuerzas devastadoras de la naturaleza, etc.

estuvo en manos de la fe cristiana, que procuró anclar una memoria del miedo que acabó por marcar calendarios y rituales¹⁰.

Toda catástrofe, todo sacudimiento desestabilizador producía alteraciones en la vida cotidiana que debía ser reencauzada tan pronto como fuese posible. La restauración del orden reposaba en la observancia de los rituales, en la entrega hacia la confesión, en la devoción organizada y administrada por las autoridades eclesiásticas. En una sociedad regida moralmente por la institución cristiana, las estrategias de retorno a la normalidad flotaban entre rogativas y procesiones, santos y vírgenes, que salían al paso con ese fin.

Las procesiones solemnes, las novenas, letanías y rogativas no pueden verse solo como respuestas religiosas, como expresión de concepciones religiosas o míticas, sino también como eso que muestran a la primera mirada: reunión, restablecimiento de las redes de sociabilidad, reafirmación de los valores y significados esenciales para que sobreviva la colectividad¹¹.

Al mismo tiempo, cada desastre encarnaba una parte del plan maestro que la Providencia había preparado para todos los seres humanos¹². Por lo tanto, además de figurarse como castigos, las catástrofes conformaron misterios divinos que conminaban a las gentes a renovar su temor a Dios. El providencialismo, la conciencia del pecado, y el miedo al castigo resumían buena parte de las representaciones sociales de los cristianos. Todo ello contribuía a reforzar los recursos que la Iglesia desplegab para retomar el orden cotidiano en las sociedades afectadas¹³.

10. Sobre la memoria del miedo: ALBEROLA ROMÁ, 38 (2012): 56.

11. ALMEIDA, 2000: 2. «Terror, devoción y gratitud se convierten en elementos esenciales de este drama, y la piedad popular no oculta en modo alguno que también busca encontrar algún resquicio en la ira divina que devuelva la esperanza a las gentes». ALBEROLA ROMÁ, 38 (2012): 72.

12. La primera acepción de la voz «Providencia» en el *Diccionario de Autoridades* (en adelante DDA) indica «Disposición anticipada», en coherencia con el significado divino que se le otorgaba en la sociedad de entonces. DDA, tomo Quinto, p. 415.

13. «En la época colonial, así, la representación ideológica que se tenía de los fenómenos naturales respondía a criterios propiamente teológicos, basados en una concepción 'providencialista' de la historia. Según esta, Dios gobernaba el mundo según un plan providencial que daba la orientación y el sentido último a todos los eventos de la humanidad, aunque generalmente fuese incomprensible para las personas que lo experimentaban». VALENZUELA MÁRQUEZ, 2007: 45.

Estos recursos conformaron la sociedad, y no solo representaron un cuerpo de estrategias institucionales con arreglo a fines. Aquella fue, por encima de todo, una sociedad cristiana. Evangelizada en buena medida, lo que supone una imposición simbólica, pero con un resultado claramente favorable a la fe en Cristo y todo su universo mitológico. Fueron (son) cristianos formados sobre mixturas culturales e históricas que articularon todo tipo de signos y significados conducidos hacia una misma representación. No fueron ni son como los europeos, pero son cristianos, al fin y al cabo.

Lo anterior resulta pertinente, pues la mayoría de las interpretaciones sobre el pasado colonial de la América hispánica reducen la mirada hacia una idea coercitiva de la presencia cristiana que, si bien se corresponde con aquel proceso de manera general, no alcanza a explicar con ese reduccionismo interpretativo a la inmensa variedad de formas y representaciones que surgieron de aquella irrefrenable mixtura que acabó conformando un «cristianismo a la americana», sí, pero una incuestionable prolongación de la fe que extendió y consolidó al propio cristianismo de una y mil maneras.

Ese universo simbólico conglomerado de amalgamamiento permanente que conformó una relatividad múltiple en torno a las lógicas cristianas, indígenas, y las diferentes lógicas africanas trasladadas forzosamente a Hispanoamérica, nunca fue uniforme. De allí que a pesar de que los rituales se repetían en sus formas, básicamente, los símbolos utilizados no siempre fueron los mismos. No hubo un patrón simbólico al respecto, sino una heterogeneidad característica que, dialécticamente, conformó al cristianismo en esas sociedades. Fue un cristianismo tan omnipresente como heterodoxo, ajustado a lo que cada circunstancia imponía. Esa fue, qué duda cabe, la mayor habilidad de esta fe, pues logró una plasticidad que no se propuso, pero que acabó siendo su mejor recurso adaptativo y su gran estrategia de propagación.

Por ello no existe un único santo ante un mismo fenómeno, ni una misma virgen ante una adversidad específica. La diversidad y la heterogeneidad fueron la forma de la unidad confesional. Y la institución eclesiástica se fue adaptando históricamente a ello, ya desde lo local, especialmente, y por último desde las autoridades de mayor envergadura. Como lo indica Gloria A. Franco, aunque para otra realidad:

Unas prácticas contempladas por la normativa eclesiástica que a veces rayaban en la heterodoxia pero que eran consentidas por las autoridades mediante

un ejercicio de apropiación de aquellos elementos de la religiosidad popular que eran susceptibles de ser manipulados o tergiversados en función de sus intereses¹⁴.

En esa variedad interminable de símbolos que reprodujo la fe cristiana en Hispanoamérica hallaremos a los santos y vírgenes protectores asociados con los sismos. Una multiplicidad de milagros interpuesta entre el fenómeno y las comunidades que tampoco fue estática, y que intercambiaba protagonistas según demostraran su eficacia o su fracaso como patrocinadores. Una manifestación clara, además, de que aquel manto simbólico no transformó por completo la base sincrética que encubrió con su presencia. La vida soterrada de la matriz simbólica que subyacía a la realidad aparente continuó su dinámica, y en algunos casos la prolongó hasta el presente.

Echados a suerte

«Patrocinarse de los Cortesanos del Cielo es tan santo, como invocarlos: y elegirlos en nuestros Protectores, votarlos, y jurarlos tan usado, y recibido en la Iglesia, como su culto, el voto y juramento hecho á Dios por medio de sus Santos.»
Cayetano de Cabrera y Quintero, 1746¹⁵.

Votados en ceremonias sin mayor regulación, los santos patronos eran llamados «abogados», figura que define al intermediario que viene en auxilio de quien lo solicita. Dotados de poderes extraordinarios eventualmente asociados a su propia biografía o a milagros atribuidos por su intervención, los santos y vírgenes se multiplicaron frente a las amenazas naturales a lo largo y ancho de Hispanoamérica. En el caso de los temblores, como lo veremos, hallamos una notable variedad de intermediarios, dando cuenta con ello de la ausencia de uniformidad en este recurso¹⁶.

14. FRANCO RUBIO, 2009: 215.

15. CABRERA Y QUINTERO, 1746: 274.

16. Lo mismo sucedía ante otras amenazas. Si se hiciese un recuento de los abogados protectores contra los virus, las plagas, las lluvias, las sequías y otros fenómenos comúnmente dañinos en aquellos contextos, desde luego hallaríamos una inmensa variedad de preferencias entre todas las regiones, ciudades, villas y localidades identificadas con la devoción cristiana.

El origen de estas intermediaciones es tan antiguo como la propia fe cristiana¹⁷. Si bien esto es indiscutible, interesa aquí el proceso de evolución de dicho recurso antes que sus inicios. Los santos y las vírgenes son también representaciones de memoria colectiva, una memoria que se reproduce desde la fe cristiana y no necesariamente a partir de hechos compartidos históricamente. El sostenimiento de la presencia de esas figuras resulta a través de la invocación, una forma de reproducirles en la memoria y fijarles como representación. Su convocatoria significó un medio de abrigo, de protección individual y colectiva en los inicios del cristianismo¹⁸.

La votación de los patronos no aparece con un origen preciso en la historia del cristianismo. Se asume que estas imágenes acompañan la necesidad de protección desde la intimidad de los fieles, allá en el origen de la religión y ante las persecuciones a las que fueron sometidos. Más tarde, las figuras de los mártires, impactantes en su vida y sobre todo en su muerte, serán invocadas como reflejo de enterezas y resistencias. A ellos se solicitarán favores, rendirá culto y celebraciones al respecto. El culto, también llamado «voto», será obligación en aquella comunidad que elija al santo en cuestión¹⁹.

-
17. «El origen de las rogativas es muy antiguo, remontándose a los primeros siglos de la cristiandad, aunque arraigaron con suma rapidez y contribuyeron en buena medida a configurar esa mentalidad popular temerosa de Dios y presta a recurrir a los remedios que fueren con tal de aplacar su, siempre justa, ira». ALBEROLA ROMÁ, 21 (2003): 37.
18. En el *Concilio Vaticano II, Documentos del Vaticano II*, 1964, «Constitución dogmática sobre la Iglesia», puede leerse: «La Iglesia de los viadores, teniendo perfecta conciencia de la comunión que reina en todo el Cuerpo místico de Jesucristo, ya desde los primeros tiempos de la religión cristiana guardó con gran piedad la memoria de los difuntos y ofreció sufragios por ellos. [...] Siempre creyó la Iglesia que los Apóstoles y mártires de Cristo, por haber dado el supremo testimonio de fe y de caridad con el derramamiento de su sangre, nos están más íntimamente unidos en Cristo; les profesó especial veneración junto con la Bienaventurada Virgen y los santos ángeles e imploró piadosamente el auxilio de su intercesión. A estos pronto fueron agregados también quienes habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo y, finalmente, todos los demás, cuyo preclaro ejercicio de virtudes cristianas y cuyos carismas divinos los hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles». Conviene recordar, asimismo, que el sufragio, del verbo sufragar, también significa «ayudar o favorecer». Véase: DDA, tomo Sexto, p. 179.
19. Véase: CABRERA Y QUINTERO, 1746, especialmente el Capítulo IX, «Aciertos de la pretendida Elección, y razón conque fe procedió a ella, fin embargo de las que parecían dificultarla».

Los santos también fueron colocados a las entradas de las iglesias, en señal de advertencia y protección. También los patronos comenzaron a identificar ciudades, levantadas en su advocación o consagradas en su nombre. En el siglo XVI esta tradición se multiplica en Europa coincidiendo con la escalada fundacional en América, donde florecerán patronos al lado de villas y ciudades, y también junto a las vírgenes, en funciones de abogados e intercesores frente a las amenazas naturales y antrópicas²⁰.

En el Concilio de Trento se acordó la «obligación» de instruir a los fieles en la necesidad de invocar a los santos, por ser una cuestión considerada como saludable. Se señaló en esa oportunidad que es «legítimo» el uso de las imágenes y que se debe enseñar «que los santos que reynan juntamente con Cristo, ruegan á Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir á sus oraciones, intercesion, y ausilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro señor»²¹.

La formalización de esta relación personificada con la divinidad fue cobrando envergadura a través de la consolidación de las órdenes y de las iglesias locales en Europa, y a medida que fue popularizándose con el paso de los siglos, la votación del patrono vino a sustituir al uso de la tradición, como originalmente sucedió con la asignación de los santos protectores a cada localidad o ciudad²².

El voto, o elección del santo o virgen en cuestión, va apareciendo en la medida en que emergen más figuras divinizadas. En un principio fueron los que acompañaron a Cristo, luego los mártires, más tarde los fundadores de las órdenes y benefactores más relucientes de la fe cristiana, hasta que el conjunto de estos referentes creció lo suficiente como para que hubiese de dónde escoger a quiénes nombrar como abogados.

20. «Bajo el reinado de Felipe II, en 538 pueblos de Nueva Castilla, en España, William Christian enumera 1.515 votos de devoción formulados en honor de un santo: algunos, con toda seguridad, eran candidatos elegidos en fecha muy reciente y, probablemente, la mitad de estos cultos nacieron a partir de 1500». RAGON, LII/2 (2002): 362.

21. Tomado de: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1847, Sesión XXV, 2 de diciembre de 1563, p. 329.

22. «...que los Santos Patronos los introduxo la tradicion, y uso immemorial; porque antiguamente mas se celebraban los Santos Patronos por uso, y tradicion, que por elección». TELLO LASSO, 1758: 88.

En esa función de «intercesión y auxilio», los beneficiarios e interesados que han de ser colocados bajo la protección del patrono, proponen una figura que, por lo general, procede de la coincidencia entre el martirologio y el día vinculado con un hecho en sí o con el momento de la elección. No obstante, muchos abogados fueron elegidos por su relación biográfica con las amenazas ante las cuales fueron invocados. En la vida de cada uno de ellos, o en las hazañas que les atribuyeron, se resguardaban las razones para su propuesta²³.

La elección del santo resulta de distintas lógicas. A veces, se trata del santo del día, elegido por su ayuda, si logra detener los males que afligen a la comunidad. Pero llegó a suceder que se interpretaran las calamidades como prueba de su ira: entonces, se esperaba apaciguarlo prometiéndole honores particulares²⁴.

El favorecido podía resultar por consenso, por la proclamación *in voce*, o bien por una elección entre varios candidatos. Se introducía su nombre escrito sobre billetes o «tarjetas» en una urna, en el mejor de los casos, o quizás en un recipiente utilizado a la sazón²⁵. Esos billetes, o «cédulas en blanco», eran vertidos sobre «el bufete del Corregidor», quien procedía a contar los votos. Tal acto legitimaba la «suerte» del escogido²⁶. Esto, a su vez, debía ser

23. Por ejemplo, la común invocación a santa Bárbara ante las tormentas proviene del hecho de que su padre, quien la decapitó como acto final del martirio infligido a su hija, murió luego de esto alcanzado por un rayo. San Emigdio, quizás el más conocido de los patronos ante terremotos en Europa, fue ejecutado en Ascoli en el siglo IV, ciudad que resultó ilesa ante un sismo que causó estragos en toda la región de las Marcas en 1703, lo que fue atribuido a su protección. Desde entonces, allí y en muchas ciudades, se le venera como patrono ante los terremotos.

24. RAGON, LII/2 (2002): 363.

25. «Manifiesta, y mas, que la luz, clara estaba ya no la voluntad sola, pero hasta la mas plena libertad de ambos Cabildos á la pretendida elección, y estaba así, y se demostraba por lo que decíamos podia ser como elección *in voce*, aviendo uno, y otro conferidola conveniente, y aun necesaria, estando à los clamores, y aclamación publica...» CABRERA Y QUINTERO, 1746: 267. En el caso de la elección de san Jorge en Caracas, el ayuntamiento dispuso «que se inscriban en tarjetas los nombres de cien santos, y que el favorecido por la suerte sea el patriarca y abogado de las sementeras de trigo». ROJAS, 1982: 20. El autor indica el hecho para 1608; NÚÑEZ (1963: 46), lo ubica el 15 de junio de 1594.

26. «El método de echar suertes estuvo igualmente muy difundido, pues poseía una ventaja evidente: la comunidad no escogía por sí misma su nuevo patrono, sino que se dejaba elegir por un santo que fuera sensible a sus dificultades, dado que la suerte se

aprobado por la autoridad eclesiástica que correspondiera: religioso local, obispo, arzobispo, o la autoridad provincial pertinente.

En todo caso, no existía un reglamento fijo o preestablecido sobre la forma en que habría de elegirse al candidato en cuestión. Antes bien, se indicaba que «la elección que se trataba, y la de otro qualquier Santo en Patrono sea acción plenamente libre del lugar, ó Ciudad que lo elige, mediante su Cabildo Secular, ó Ayuntamiento»²⁷. Esto, sin duda, operaba de manera más conspicua en Hispanoamérica que en Europa²⁸. No obstante, con la aparición de la Sagrada Congregación de Ritos, creada por Sixto V, se impusieron algunas normativas: «que solo se eligiesen por patronos Santos canonizados; que se hiciese esta elección por los representantes del pueblo de la provincia ó del reino, autorizados para ello y con anuencia del Obispo y del clero; y que estas elecciones debiesen ser aprobadas y confirmadas por la dicha Congregación»²⁹. Con todo, el modo en que habrían de ser elegidos no fue normado³⁰.

Cuando la instancia promotora de la elección contaba con mayores decoros por su robustez económica o envergadura institucional, el acto solía

interpretaba como manifestación de su voluntad sobrenatural». RAGON, LII/2 (2002): 363. En aquella elección de san Jorge en Caracas, se indica que «Después de la misa, según lo acordado, el vicario Bartolomé de la Canal echó suertes, y el santo favorecido fue San Jorge». NÚÑEZ, 1963: 46.

27. CABRERA Y QUINTERO, 1746: 267.

28. «Por otro lado, si se comparan los rituales religiosos efectuados en América durante el siglo XVI y mediados del XVII y las recomendaciones de los funcionarios y teólogos católicos que escribieron en Europa en esta época, se observa que existió en la práctica una enorme brecha entre lo dicho y lo hecho». PETIT-BREUILH, 2002: 340.

29. «Parecer de la Comisión Eclesiástica, 14 de mayo de 1812», *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, 595 (23 de junio de 1812) 3.358. La fecha del decreto de la Sagrada Congregación de Ritos al respecto es 23 de mayo de 1630. Véase, CABRERA Y QUINTERO, 1746: 275.

30. De acuerdo con Ragon, «En los umbrales del siglo XVI, muchas ciudades y pueblos de Europa occidental ya se hallaban bajo el patronato de uno o varios santos. Estos, protectores, escogidos voluntariamente por las comunidades de habitantes, secundaban a los santos titulares de las parroquias, a quienes se les había delegado la defensa colectiva del grupo y la protección particular de cada uno de sus miembros. [...] según parece, este proceder todavía mal conocido se generalizó desde fines de la antigüedad tardía en las ciudades y después fue seguido por los pueblos de menor importancia a lo largo de la alta Edad Media». RAGON, LII/2 (2002): 361.

ser más ceremonioso, tal como ocurrió con la elección de la Virgen de la Guadalupe en México en 1737. Se procedió al «secreto de la votación» escribiendo en «once cedulaones de un mismo tenor» la frase que decía «Voto por Patrona principal de esta nobilísima Ciudad a Nra. Sra. La Virgen Santísima en su admirable, milagrosa Imagen de Guadalupe». También fueron repartidas unas cédulas en blanco por si hubiese alguna opinión contraria, que en lugar de «sufragar» decidiese «refragar a su arbitrio». Finalizada la votación, se recogió la urna «y volcó en el bufete del Corregidor, y Presidente. Leyéronse y contáronse»³¹.

Ciertamente, llama la atención que desde el siglo XVI, cuando menos, y en el seno de la religión cristiana con anuencia de sus máximas autoridades, tuviese lugar la práctica del «voto secreto» y la «elección libre», mediante recursos que siglos más tarde acabarán por ser símbolos de la secularización, por ejemplo, como sucede con la democracia y las elecciones en una sociedad libre. El uso de «cedulones» o papeletas electorales, de «urnas» en las que se depositaban los votos, y de un escrutinio que respetaría los resultados, parece una contradicción con la imagen más común de la Iglesia.

Sufragados o elegidos a viva voz, por consenso o coincidencia con el martirologio, los patronos y las vírgenes protectoras fueron los intermediarios ideales en medio de una vida expuesta a los elementos con mayor énfasis que en el futuro moderno. En Hispanoamérica esto resultó un recurso regular, el cual aparece en paralelo a su auge europeo. Ya desde el siglo XVI y en plena consolidación de la conquista, surgen los primeros patronos no asociados a fundaciones, sino a la invocación por emergencias y desastres. Los sismos, por cierto, tuvieron un rol decisivo en el asunto.

Ídolos entre temblores

Los terremotos, como otros fenómenos que regularmente irrumpían con fuerza destructora en Hispanoamérica, fueron padecidos, asimismo, de acuerdo con la heterogeneidad característica de aquellos dominios ultramarinos que, de por sí, entrecruzó variables sociales, simbólicas, materiales, fenoménicas y ambientales, que dieron cuenta en todo momento de aquella

31. CABRERA Y QUINTERO, 1746: 268.

inmensa diversidad³². En este caso, la heterogeneidad propia de la sociedad hispanoamericana no siempre es advertida como una realidad histórica, y conviene tenerla presente cuando se pretende interpretar desde su dinámica cultural.

El manto simbólico con que la fe cristiana cubrió, ordenó y reordenó las subjetividades de la sociedad que levantó en Hispanoamérica, contó con expresiones de heterogeneidad que, en muchos casos, se manifestaron con singularidad. Si bien la religión y su autoridad no fueron cuestionadas radicalmente por siglos, las formas particulares de llevarla a la práctica enseñaron recursos claramente diversificados y, en situaciones de paroxismo y destrucción, las consecuentes devociones, ruegos e intermediarios no fueron la excepción. Puede decirse que en el pasado colonial hispanoamericano existió una disputa silente entre santos y patronos de distintas órdenes por hacerse con la primacía protectora contra los temblores y otras amenazas.

El dedo de san Saturnino

El primer sismo registrado en el Reino de Chile tuvo lugar el 8 de febrero de 1570 en Concepción³³. «A pesar de las innumerables penitencias y ostensibles muestras de arrepentimiento colectivo surgidas luego de la coyuntura de febrero de 1570, la Tierra continuó estremeciéndose durante cinco meses más»³⁴. Las inquietudes al respecto condujeron a buscar una protección satisfactoria, y esto fue discutido en cabildo abierto. Echada a suertes, fue elegida la Virgen María el día de su «santísima Natividad»³⁵.

32. Varias investigaciones se explayan en el asunto: PÉREZ-MALLAÍNA, 2001. JURADO, 4/1 (2011). PALACIOS, 2015. PETIT-BREUILH, 2000; 2006. GARCÍA ACOSTA, 2001. ALTEZ, 2016. Para aproximarse a la gran cantidad de información sobre los temblores en el periodo hispanoamericano, se recomienda la lectura de los catálogos y estudios que compilaron información al respecto: RAMÍREZ, 1975. SILGADO, 1985. GRASES, 1990. GARCÍA ACOSTA y SUÁREZ, 1996. GRASES, ALTEZ y LUGO, 1999. ESPINOSA, 2000. SEINER, 2009. PALACIOS, 2015.

33. Véase: PALACIOS, 2015. PETIT-BREUILH, 2004.

34. PALACIOS, 54 (2014): 175.

35. PETIT-BREUILH, 2000: 248. «Acordamos, con parecer de personas doctas y religiosas, hacer un público y solemne voto por nosotros, y en nombre de la ciudad, y de todas y cualquiera persona que en ella de aquí adelante hubiere y residiere perpetuamente; y tomar por intercesor al santo que por suerte le cupiera la defensa y protección de

En agradecimiento por haber cesado los temblores, los habitantes de Concepción «prometieron realizar cada año una procesión descalza hasta ese sitio y celebrar una misa» cada Miércoles de Ceniza, día en que tuvo lugar el temblor, y levantar «una ermita en la calle de la Loma» en advocación de la virgen³⁶. Pero una virgen no sería suficiente para resguardar a los habitantes de aquel reino ante la geodinámica de esas regiones.

El 17 de marzo y el 16 de diciembre de 1575 se produjeron otros sismos, esta vez en Santiago y Valdivia respectivamente. Aquí las «suertes», como lo explica Alfredo Palacios, contaron con ciertos favorecimientos previos.

Las órdenes religiosas trataron de influir de manera decisiva en las designaciones de 'abogados protectores', presionando a los cabildos municipales con el fin de proponer las imágenes que custodiaban en sus templos conventuales, y así, conseguir una financiación adicional para el mantenimiento del culto religioso y el sostenimiento de los clérigos regulares³⁷.

El hecho de que las propuestas y elecciones de patronos tuviesen que ejecutarse por manos de autoridades seculares y no religiosas, sugiere que la presión ejercida por las órdenes debió realizarse a través de subterfugios y estrategias indirectas, por lo que se deduce una práctica figurada en influencias e injerencias al respecto. El votado en este caso fue san Saturnino (el 18 de febrero de 1576), y a su poder para contrarrestar los temblores se aferraron los devotos de la ciudad de Santiago. Se acordó celebrar al privilegiado todos los 29 de noviembre, «so pena de excomunió»³⁸.

La representación de este santo en tierra santiaguina descansaba en un dedo de su pie que llegó por donación y encofrado en una cajita de plata. El «dedo de San Saturnino», besado tradicionalmente en su día de festividad, poseía la fuerza esperada para contener a los temblores³⁹. Sin embargo, la

la ciudad que al presente nos aflige; y habiendo echado las dichas suertes por obviar la contención y diferentes pareceres, sin superstición ni engaño, y habiendo primero invocado la gracia del Espíritu Santo, cayó la suerte, en el día de la Natividad de la Virgen Sacratísima, madre de Dios, señora y abogada nuestra, por cuya intercesión siempre esta ciudad ha sido y esperamos firmemente que será defendida, y la ira de Dios finalmente mitigada». Acta capitular citada en PALACIOS, 54 (2014): 176.

36. Véase: PETIT-BREUILH, 2000. PALACIOS, 54 (2014).

37. PALACIOS, 54 (2014): 176.

38. *Vid.* nota anterior, p. 177.

39. Véase, PETIT-BREUILH, 2000: 251.

eficacia del santo, resguardada en su reliquia, comenzó a ponerse en entredicho con el sismo de 1647, especialmente, y luego con los de 1657 y 1690. Ya en el terremoto de 1647 se dudaba de su poder, y eventualmente el fervor popular le sustituyó con la imagen de la Inmaculada Concepción, así como con la del Cristo de la Agonía, salvado «por milagro» de entre las ruinas en el convento agustino⁴⁰.

Según los «noveleros de Santiago», en aquel temblor de 1647 obraron varios prodigios, algunos de ellos dignos de la mayor admiración: «Una india había parido tres niños, y uno de ellos había anunciado la ruina. Un crucifijo había hablado con rigor a un mayordomo. El Santo Cristo de San Agustín había vuelto tres veces el rostro»⁴¹. Sin embargo, el mayor milagro lo produjo el propio Cristo de la Agonía:

El Santo Cristo del convento del glorioso patriarca San Agustín de la iglesia obró una cosa que se tuvo por maravillosa, i hasta ahora se conserva para memoria, i fue que la corona que tenia en la cabeza de agudas espinas, con los remezones del temblor, se fue cayendo por el rostro abajo i por el cerebro hasta la garganta; i así la tiene hasta hoi colgada al cuello como gargantilla en memoria de tan maravilloso suceso; que no quiso perderla, ni que se cayese en el suelo, en señal de que no quiere perder la corona de rei i señor de estas Indias Occidentales⁴².

«Es un Cristo de cuerpo entero –prosigue– de grande veneración, que pone miedo i respeto a cuantos le miran, i mueve a lágrimas i penitencia a toda la ciudad». Petit-Breuilh añade que «nadie ha intentado sacarle la corona del cuello, pues dice la leyenda que si se mueve, volverá a temblar»⁴³.

Debido a que el sismo de 1647, especialmente, y más tarde el de 1790, pusieron en duda las habilidades protectoras de san Saturnino, y «tras

40. Véase: PALACIOS, 54 (2014). Dice VALENZUELA MÁRQUEZ (2007: 53): «El ‘Cristo de la Agonía’, de hecho, se consolidó de manera temprana como el referente simbólico-figurativo de dicho recuerdo, llegando a ser declarado como patrono de la ciudad por sus autoridades. [...] La imagen, que en la coyuntura posterior al terremoto también fuera conocida como ‘santo Cristo de la plaza’, pasaría a ser venerada en las décadas posteriores como el ‘Señor de Mayo’».

41. Esto lo recoge AMUNÁTEGUI ALDUNATE, 1882: 557.

42. La cita corresponde al jesuita Diego de Rosales, también testigo del suceso. *Vid.* nota anterior, p. 575.

43. PETIT-BREUILH, 2000: 251.

comprobarse que la Virgen de la Merced resultó ilesa de los terremotos de 1647 y 1790», los creyentes también le atribuyeron a este referente femenino la facultad de protegerles ante los temblores⁴⁴. Esta intermediaria vino a compartir protagonismo en Chile y, como se apreciará más adelante, también disfrutó de simpatías en otras regiones. Allá en Santiago, san Saturnino y su dedo perdieron la mística, en palabras de Palacios, aunque el santo habría de conservar, de todas maneras, su nombramiento oficial como abogado contra los temblores.

En espera del retorno del Inca

Un caso singular, también, lo representa «El Señor de los Temblores» de Cuzco, reconocido como el *Taytacha*, que en lengua quechua significa el taita de los terremotos. Asociado al sismo del 31 de marzo de 1650, la tradición cristiana cuzqueña le atribuye el haber aplacado los movimientos por acudir a su imagen, resguardada y olvidada en la catedral. En una confusa reconstrucción de su origen, que involucra una donación real, una copia criolla, y una sucesión de milagros vinculados a su actuación, esta devoción por el Señor de los Temblores pervive en el presente con todas las yuxtaposiciones características de una mitología mestiza.

Se ha discutido sobre su «verdadero» origen, y mientras es reconocido como el Cristo más popular del catolicismo peruano, otros estudios le otorgan profundidad milenaria, asociando el culto a Pachacamac, por la veneración inca al dios del mismo nombre, capacitado de controlar la fuerza de las profundidades de la tierra. Se trata de un culto precolombino en código telúrico que mutó en ritual cristiano⁴⁵.

Las narraciones que los religiosos cristianos realizaron sobre los temblores de 1650 (momento en que la tradición funda el inicio de su devoción) parecen no incluir al santo «negro» o «morado», como también se la ha llamado por su color. Un impreso de Madrid en 1651 describe con cuidado el desconcierto del momento, y narra cómo se recurrió a la presencia de

44. *Vid.* nota anterior.

45. Hay explicación adecuada al caso en PETIT-BREUILH, 2006: 32. Sobre la supervivencia de divinidades precolombinas en Hispanoamérica, también de PETIT-BREUILH, 2007: 215-233.

diversas imágenes, pero no a la del Cristo en cuestión: hubo procesiones con el Santísimo Sacramento, con la imagen de Nuestra Señora de la Soledad de la iglesia de La Merced, con el Cristo del hospital de San Juan de Dios, y con una interminable secuencia de jesuitas, dominicos, agustinos, franciscanos y el cabildo eclesiástico en pleno, todos cubiertos de cenizas, descalzos, con sogas al cuello, amordazados, con grillos y cargando cadenas, destacando el guardián del convento franciscano que salió con corona de espinas junto al provincial de la orden, quien marchó «desnudo, cargado de silicios y una soga al pescuezo, tirando della un religioso novicio». Un comendador llevaba «un Cristo en una mano y una calavera en la otra»⁴⁶.

La *Carta Pastoral* del Obispo de Cuzco tampoco menciona al Señor de los Temblores o alguna imagen sacada de la catedral, y en la *Respuesta a la Carta Consolatoria* que los cabildos eclesiástico y civil extendieron al prelado no se dice nada de la misma⁴⁷. Sin embargo, no existe duda en la tradición al asociar este Cristo con su intermediación ante temblores y tsunamis⁴⁸.

Dentro de la complejidad propia de este referente tan entremezclado, es posible sumar una arista más a las representaciones que se asocian con la presencia permanente de fenómenos telúricos, ya desde tiempos prehispánicos como en los coloniales e incluso en el presente. Nos referimos a la imagen del Pachacútec en la mitología inca, lo cual, qué duda cabe, añade simbolismos al caso. Al significado del nombre de este gobernante precolombino se le

46. Archivo Histórico Nacional, Madrid, Diversos-Colecciones, 27, N. 24, Anónimo, *Relación del Temblor, y Terremoto que Dios Nuestro Señor fue servido embiar a la Ciudad del Cuzco a 31 de Março este año passado de 1650, Jueves a las dos de la tarde, con particulares misericordias suyas, como se experimentaron en el tiempo de su mayor ruina. Dase cuenta de las asperísimas penitencias públicas, que las Religiones hazían por las calles, en procession, moviendo a edificación al más endurecido pecho*, Madrid, por Julián de Paredes, impresor de libros, 1651.

47. John Carter Brown Library (en adelante JCBL), b3017765/8, folios 89-96, Juan Alonso Ocón, *Carta Pastoral Consolatoria. Dirigida a los dos nobilísimos Cabildos, Eclesiástico y Secular, de la gran Ciudad de Cuzco, y a sus habitantes todos. Con ocasion de un formidable temblor que hubo en ella, en 31 de março deste año de 1650*; impreso en Lima, 1650, sin pie de imprenta. JCBL, b3017765/9, folios 97-100, Vasco de Contreras y Valverde, *Respuesta a la Carta Consolatoria del Ilustrísimo Señor Doctor don Juan Alonso Ocon Obispo del Cuzco, del Consejo de Su Majestad, visitador general de los Tribunales de la Santa Cruzada*; impreso en Lima, 1650, sin pie de imprenta.

48. Véase: ROSTWOROWSKI, 1992.

otorga la noción de «cambio» o de «transformación», especialmente asociada con la tierra, una especie de «viraje catastrófico y cíclico». De esta manera, compartimos lo que propone Jaime de Almeida al respecto:

La expectativa milenarista del retorno del Inca Rey se cristalizó a mediados del siglo XVIII alrededor de la figura del cacique rebelde Tupac Amaru. Según la cosmovisión indígena la derrota de los incas frente a los cristianos fue un Pachacuti o sea un viraje cíclico, súbito y catastrófico del espacio tiempo. Por eso, en toda época de crisis señalada por temblores, erupciones, inundaciones, hambre y enfermedades aparecen profecías de un nuevo e inevitable Pachacuti⁴⁹.

El *Taytacha* resume el mestizaje de mitologías, las articulaciones entrecruzadas del manto simbólico al que hacemos referencia aquí, y al mismo tiempo representa la espera por el retorno del orden anterior, una trascendencia vuelta cataclismo, tal como lo propone el apocalipsis: la destrucción absoluta que refunda la vida según los ideales de la fe.

Cada temblor de tierra se interpreta como un nuevo movimiento de recomposición de ese cuerpo que volverá un día para restablecer por entero la utopía del Incario. Hay una evidente apropiación de tal asociación entre las divinidades tectónicas, el Pachacuti y los terremotos por el cristianismo andino⁵⁰.

El abuelo santo

Del mismo modo que el poder «antisísmico» del *Taytacha* no alcanza a extenderse más allá del actual Perú (demostrando la nacionalización de esta imagen naturalmente prenatal), otros santos también cuentan con poderes regionalmente limitados y destinados al efecto. Por ejemplo, dentro de los variados patronazgos de san Francisco de Borja, se encuentra el otorgado por el Nuevo Reino de Granada en el Concilio de Santa Fe de 1625, cuando le nombran «abogado contra los temblores que hacían estremecer esta tierra y la ponían

49. ALMEIDA, 2000: 2.

50. Vid. nota anterior. Prosigue ALMEIDA: «Las imágenes de la Virgen, típicas de la escuela cuzqueña, serían la representación mestiza de la Pachamama, la madre-tierra. También son notables las relaciones entre ciertas representaciones del Cristo y los terremotos, como el Señor de los Temblores de Cuzco».

en peligro de asolar las casas y matar a sus moradores»⁵¹. Su patronato se reafirmará posteriormente, pero todo indica que tal dignidad vino al caso no solo por los temblores de 1625, sino también por el hecho de que su nieto, don Juan de Borja, era por entonces el presidente de la Audiencia de Santa Fe.

No obstante, el santo creció en devoción muy rápidamente, y ya en 1629 contaba con una Relación que mencionaba sus milagros en el Nuevo Reino⁵². Poco después Sebastián Hazañero, provincial de la Compañía de Jesús a la sazón, describiría algunas escenas sobre el patrono que enseñaban el fervor de sus seguidores y un detalle sobre su «actuación» ante los temblores de 1643 que afectaron al pueblo de Siachoque. Decía Hazañero, para introducir su narración, que la aprobación general por los jesuitas se apreciaba «a una mano» entre «Indios, Morenos y Españoles», cuyo afecto era «grande y crecido sobre nuestras enseñanzas y celebridades»⁵³.

Explicaba también que un lienzo con la imagen del santo, comprado por un encomendero a «un español», era venerado por los franciscanos del pueblo de Satiba, cuyos «muchos prodigios milagrosos» habían sido probados por las autoridades del arzobispado, ganando devoción en los corazones de los testigos de la zona⁵⁴. El «frecuente sudor» de la imagen era recogido por los

51. MERCADO, Tomo I, 1957: 86 (original de 1683). Se hace mención a esto en el manuscrito *Verdadera relación de la sucesión de los Ilustrísimos Señores Arzobispos de esta Metrópoli año de 1764*, firmado por Fo. Ma. Pn. (Biblioteca de la Real Academia de la Historia, en adelante BRAH, Colección José Celestino Mutis, 9-4103, folios 214-219), que en realidad es la transcripción de un manuscrito realizado en 1644, aparentemente por Alonso Garzón de Thauste. En el folio 218, específicamente, se señala que en ese concilio de 1625 «fue votado como abogado contra los temblores de tierra el Santo Francisco de Borja recién Beatificado en aquella sazón, y se revalidó este voto en la Ciudad de Santa Fe en su convento de la Compañía a tres de febrero de este presente año de mil seiscientos quarenta y quatro por la ruina y destrucción de la ciudad de Pamplona».

52. BRAH-Jesuitas, 9-3578, doc. 28, Manuel de Vargas, *Relacion de los Milagros que Dios nuestro señor ha obrado por una Imagen del glorioso P. S. Francisco de Borja, en el nuevo Reyno de Granada, sacada de los procesos originales de la información y aprobación que dello hizo el Ilustrísimo Señor don Julián de Cortázar, arzobispo de Santa Fe*; impreso, Madrid, con licencia del Ordinario, por Andrés de Parra, 1629. Hay un original encuadernado entre los folios 227r y 228v.

53. HAZAÑERO, 1645: 54.

54. El encomendero en cuestión era Sebastián de Mojica Buitrón, regidor de Tunja, y la imagen la resguardaba en la capilla de la hacienda de Chitagoto. De su frecuente

creyentes y utilizado en la cura de males y alivio de dolores⁵⁵. Venían de otros partidos a pedirle ayuda e incluso a rogarle en tiempo de sequía. Fallecido el encomendero y testando a favor de la iglesia jesuita de Tunja con deseo de que la imagen fuese a dar a ese templo, se le concedió su mandato con procesión desde el pueblo hasta la dicha iglesia. A su paso iba pernoctando en otras villas a donde se le demostraba la fe con cantos y misas, al punto que, según Hazañero, se «hundía la tierra con muchos juegos de chirimías», mientras niños e indios llenaban los montes con el eco de sus canciones. En todos lados pedían que la imagen se quedara.

Dos temblores tienen que ver con esta temprana historia. Uno de ellos ocurrió un 3 de octubre, en año no especificado por Hazañero («Vispera de su santo, sucedió un año de estos»), cuando se votó sacarle en procesión por haber sido designado el santo como «Patrón del Reyno», y ante la solicitud de los devotos, un «cura nuevo» se rehusó, teniendo lugar esa noche «un gran temblor de tierra» que «el cura sintió más, por vivir en casa alta, y a voces comenzó a decir: Ah, Santo mío san Francisco de Borja, perdonadme, no solo procession, sino missa, y quanto fueredes servido». Luego, el arrepentido cura «hizo todas las demostraciones que pudo en honor al Santo»⁵⁶.

El otro sismo ocurrió el 23 de abril de 1643 y, como se dijo, tuvo lugar en Siachoque, donde «fue testigo todo el pueblo, el Cura y el Corregidor», de quien Hazañero tomaba la descripción del caso según una carta de este. Aquí el santo patrono obró con destacada actuación: el corregidor y su mujer corrieron a postrarse ante la imagen prometiendo una misa al día siguiente si san Francisco calmaba la tierra; como así sucedió, en efecto se llevó a cabo

sudor dio cuenta el arzobispo, Julián de Cortázar, quien habría dado la orden al vicario de Tunja para que se comprobara el asunto luego de que el 6 de mayo de 1627 se observara el fenómeno con mayor acento. El vicario, Sancho Ramírez de Figueredo, comprobó el caso y firmaron los testigos correspondientes. Estos detalles en el libro de PACHECO, 1959: 174. Sobre la comprobación del sudor como hecho milagroso dio cuenta el jesuita italiano SGAMBATI, 1671: 157-161.

55. Se decía también que su sudor era el presagio de alguna adversidad, especialmente los temblores, y se atribuye la advertencia al caso a su nieto, el mismo que fuera presidente de la Audiencia de Santa Fe: «Plegue a Dios no sude el abuelo en este retrato prodigioso lo que de padecer el Nieto», parece que dijo don Juan de Borja antes de morir, según lo supuso CIENFUEGOS, 1717: 588.

56. HAZAÑERO, 1645: 58.

la misa, y todos advirtieron que «sudaba el cuadro», especialmente en las manos, «y se formaba una cruz de las gotas de sudor. Vieron esto muchos españoles y el pueblo todo de los indios, durando el milagro hasta las quatro horas de la tarde»⁵⁷.

San Francisco de Borja, a pesar de su perfil de «celebridad» jesuita, no extendió su patronato ante terremotos más allá del Nuevo Reino de Granada en Hispanoamérica,⁵⁸ aunque al presente continúe siendo el abogado ante los temblores en Colombia, en una demostración más de la nacionalización de los rituales anteriores a la nación.

La Merced, entre fortunas y desdichas

Un caso diferente ocurre con la Virgen de la Merced, muy votada por la misma razón, aunque su numerosa elección no necesariamente supone conexión o predisposición al efecto. Se trata de una imagen que multiplicó esta función en las regiones hispanoamericanas por diversas razones.

Ya conocimos la simpatía que por ella sintieron en Chile, especialmente después de los sismos de 1647 y 1790. También en Quito se sigue su advocación, en este caso luego de la erupción del volcán Pichincha y del terremoto del mismo día 8 de septiembre de 1575. Su patronazgo, además, se renovó con énfasis varios siglos después, cuando el 2 de mayo de 1954 se colocó una placa a la sazón, «restaurando para siempre la festividad oficial... para

57. Vid. nota anterior, pp. 58-59.

58. Es justo señalar, igualmente, que el santo jesuita fue votado «Patrón contra los Temblores» en Nápoles el 10 de octubre de 1695, luego del terremoto que padeciera esa ciudad el 8 de septiembre de 1694. Véase, UVERTE BALAGUER, 1697: 30. En el caso de la Nueva Granada, los votos de san Francisco de Borja fueron renovados, en primer lugar, el 24 de octubre de 1743, debido a los temblores ocurridos el 17 de ese mes y año en la ciudad de Santa Fe. Se acordó que todos los años en esa fecha se harían procesiones en honor de la «divina Majestad que nos libertó de la gran ruina». El 14 de octubre de 1765 se subrayaba que, «según lo acostumbrado», se realizase la correspondiente procesión del santo, «por haver esta ciudad logrado la tranquilidad y el sosiego de los terremotos con que a sido amenasada». Se reiterarían estos votos, por lo menos, en los dos años sucesivos hasta 1767. Esta documentación la hallamos en el Archivo Histórico de la Catedral de Bogotá, Fondo Cabildo Eclesiástico, Fiestas, Expediente San Francisco de Borja, 1743-1747.

circunstancia de las generaciones subsiguientes»⁵⁹. La placa colocada a las puertas de la iglesia de La Merced de Quito en ese día no es conmemorativa sino sancionadora: allí está para recordar a todos que se trata de la «advocación de Nuestra Señora de los Terremotos», y que es una festividad oficial. Dentro de la iglesia, además, se encuentra una serie de cuadros evocadores de sus milagros, especialmente vinculados a su intervención ante sequías, lluvias, langostas, sismos, e incluso la cura de la ceguera⁶⁰.

En Caracas, la virgen de los mercedarios no corrió con esta suerte desde tan temprano, y tuvo que luchar, literalmente, contra la severa oposición de un obispo tan atrabiliario como tozudo: el benedictino fray Mauro de Tovar, quien decidió oponerse con todas sus fuerzas en el siglo XVII a la instalación de la orden de La Merced en la Provincia de Venezuela. Su enemistad con el gobernador Ruy Fernández de Fuenmayor, responsable de la introducción de la Orden en Caracas hacia 1637, encendió sus pasiones; pero no alcanzarán su máximo ardor sino hasta después del sismo del 11 de junio de 1641.

Con el temblor la ciudad quedó en ruinas, y el hospicio que servía de primera fundación mercedaria vino al suelo. Los religiosos con el mayor empeño levantaron una capilla y un oratorio en dos meses; pero el obstinado obispo decretó la demolición de la hospedería y lo ejecutó de propia mano el día 7 de septiembre de ese año, armado de palas, machetes, barras, hachas y cuchillos, y acompañado de otros religiosos. Los mercedarios la reconstruyeron nuevamente, y en esta oportunidad el obispo volvió a derribarla el 27 de ese mes, otra vez con la misma determinación que la anterior⁶¹.

59. Por haber visitado personalmente esta iglesia conocemos lo que reza esta placa: «Reinando Su Santidad Pío XII; presidiendo la iglesia ecuatoriana el Emmo. Carlos María Cardenal de la Torre Arzobispo de Quito; ejerciendo D. Rafael León Larrea la Alcaldía de la Ciudad de San Francisco de Quito; siendo Provincial de Mercedarios el M. R. P. Fr. José Cristóbal Arroba, el M. I. Consejo Cantonal y el Alcalde de la Ciudad, a nombre del vecindario quiteño, restaura para siempre la festividad oficial de la Virgen Santísima de la Merced, bajo la advocación de Nuestra Señora del Terremoto, conforme al juramento y voto municipal de 1575». Siguen los nombres de quienes firmaron este decreto el 2 de mayo de 1954.

60. Las fechas de los milagros representados en cada cuadro es como sigue: la cura de la ceguera de 1752; los terremotos de abril y mayo de 1755; la sequía de 1781; y las lluvias extraordinarias y langostas de 1806.

61. Hay información del asunto en Archivo General de Indias (en adelante AGI), Santo Domingo, 216-A, *Cartas y expedientes del Gobernador de Caracas, 1641-1649*, expediente

De muy bajo perfil, a los mercedarios les tocó esperar a que Mauro de Tovar se fuera de Caracas para poder desarrollarse en la ciudad y en la provincia. Por entonces no se había decidido (no hallamos documentos que así lo certifiquen), sobre quién habría de defender a los caraqueños ante los sismos. No obstante, según parece, luego del sismo se desarrolló la devoción a Nuestra Señora del Rosario en el convento de San Jacinto⁶².

La advocación de la Virgen de La Merced como patrona contra los terremotos tuvo que esperar, en consecuencia, hasta más de un siglo después, lo que llegaría de la mano de un sismo, una epidemia y una casualidad. Ya era patrona del cacao desde 1638, y en 1766 decidieron llevarla en procesión hasta la catedral para rogarle que ahuyentara la viruela. Allí pernoctaba desde el 19 de octubre de ese año cuando, dos días después, se sintió uno de los mayores temblores de la historia sísmica del continente suramericano⁶³.

Los daños en Caracas, para fortuna de todos y como milagro entre devotos, fueron mínimos, y con esto la virgen adquirió una fama bien ganada. Se hicieron fiestas, misas y procesiones, y el cabildo ordenó esculpir una tarjeta de plata en su nombre. Las celebraciones en agradecimiento a La Merced se hicieron junto a la Virgen del Rosario, aún patrona contra los temblores, traída desde la iglesia de San Jacinto a la catedral para hacer compañía a la milagrosa mercedaria por orden del gobernador. El obispo de entonces indicó que se realizara un cuadro con el título de «Nuestra Señora de Venezuela», en homenaje a María y correspondiendo al decreto extendido por Carlos III en 1762 que nombraba a la Virgen María como la patrona de todos sus reinos⁶⁴.

Autos sobre haber demolido el Obispo de Venezuela la Casa de Hospedería e Iglesia de los Religiosos de la Orden de Nra. Sra. de la Merced, Redención de Cautivos. También en CASTILLO LARA, 1980, 2 tomos. Y en ALTEZ, 2010; 2016.

62. Así lo dijo OVIEDO Y BAÑOS (1723: 427), al referirse a la «imagen de nuestra Señora del Rosario, dádiva de la Majestad del Sr. D. Felipe Segundo, y atractivo de la devoción de todos los vecinos, que la reconocen por eficaz patrona contra la violencia de los temblores», p. 427. Alejandro IBARRA (1862) comentó: «para perpetuar con fiestas religiosas la memoria de tan terrible acontecimiento» se creó «una fiesta en San Jacinto a Nuestra Señora del Rosario llamada de los temblores».

63. El temblor ocurrió el 21 de octubre de 1766. Véase: GRASES, 1990.

64. NÚÑEZ, 1963: 164. El 21 de septiembre de 1762 se publica el bando que informa el asunto.

El cuadro «Nuestra Señora de Caracas», como finalmente se llamó, es del mismo año del temblor, 1766, y forma parte de los agradecimientos al respecto⁶⁵. Y «para perpetua memoria», solicitaban a las autoridades metropolitanas que se les autorizase a publicar la «Noticia del temblor de tierra», manuscrito sobre los hechos del terremoto y la actuación de sus vírgenes, con especial énfasis en la mercedaria⁶⁶.

La relación de lo ocurrido no tuvo la suerte de otros impresos hispanoamericanos sobre sucesos similares. Luego de elevada la solicitud de su impresión, tropezaron con el fiscal, quien sentenció que el escrito «se reduce a una puntual narración del subceso, mezclada con expresiones panegíricas». Aseguraba el funcionario que «un asunto tan serio» no había sido remitido a su despacho por ambos cabildos, secular y eclesiástico, ni fue «formalmente pedido por uno ni por otro, ni intervenido como era justo por el Reverendo Obispo y el Gobernador, únicas y principales cabezas». Agregaba tajante que el escrito «no publica *milagro*, sino *piedad*», y que su fervor «solo se descompone en frases impropias, inusitadas, o mal recibidas, ciñéndose a encomios y alabanzas de la virgen», a la que reiteraban como «*conservadora del pueblo*», y nada más. Finalmente sentenciaba «que no se le pase a lo menos por ahora a la pretensión introducida»⁶⁷.

La relación jamás se imprimió. Sin embargo, y desde entonces, La Merced es la patrona de los terremotos en la ciudad, y cuando el 29 de octubre de 1900 otro sismo la sacudiera, se talló una estatua de mármol al frente de su iglesia con estas inscripciones: al frente, «Los católicos de Caracas agradecidos a la Santísima Virgen de Las Mercedes»; al oeste: «*Salus Nostra in Manu Tua Est, Terremoto del 29 de octubre de 1900*»; al este: «*Tu Gloria Jerusalem, Tu Letitia Israel, Tu Honorificentia Populi Nostri*»; al sur: «*Gloria Laus et Honor tibi sit,*

65. E. B. Núñez (Vid. nota anterior, pp. 164-165), inserta un dibujo copiado del cuadro y lo atribuye al pintor caraqueño Juan Pedro López, autor de un centenar de obras plásticas en la época.

66. AGI, Caracas, 206, *Noticia del temblor de tierra padecido en la Ciudad de Santiago de León de Caracas, Provincia de Venezuela, en las Indias occidentales, la madrugada del día 27 de octubre de 1766*.

67. La solicitud en: AGI, Caracas, 206, *La ciudad de Santiago de León de Caracas al rey*, Caracas, 7 de julio de 1767; la respuesta del fiscal en: AGI, Caracas, 206, *Respuesta del fiscal a la solicitud de la ciudad de Santiago de León de Caracas*, Madrid, 20 de agosto de 1767. Cursivas originales.

Rex Christi Redentor-Dic 13 annuari 1901»⁶⁸. Aunque desventurada, la virgen de La Merced finalmente logró su reconocimiento en la ciudad de Caracas.

Las Guerras de Dios

Felipe de las Casas Martínez fue un niño rico y un joven rebelde nacido en México en 1572. A los dieciséis años ingresó al convento de Santa Bárbara, en Puebla, pero pronto abandonó sus estudios. Sus padres, comerciantes de platería, lo enviaron a Filipinas para que se dedicase al negocio familiar. Sin embargo, en Manila se entregó al hábito de San Francisco y al cuidado de los enfermos, y optó por cambiar su nombre a Felipe de Jesús. Así comienza la vida de un santo acorralado por las vicisitudes que luego acabará siendo un singular patrono de los temblores en Colima, tal como lo explica cuidadosamente Raymundo Padilla⁶⁹.

Acaso pudo no haber existido, pues la nave que trasladó a sus padres desde Sevilla a Veracruz en 1571 fue destrizada por una tempestad y ellos apenas salvaron sus vidas. Allá en Filipinas tuvo que enfrentar el decreto japonés de expulsión de cristianos extendido por el emperador Taycozama en 1582. Poco después cambiaría de opinión hacia los franciscanos, permitiéndoles predicar y hasta levantar un templo en Manila. Sin embargo, en 1596 optó por encarcelar cristianos, sospechando de sus malas influencias ante ciertos fenómenos naturales que, según sus consejeros, ponían en peligro al imperio.

Felipe de Jesús había partido ese mismo año de 1596 rumbo a México para ordenarse como franciscano. Mientras la nave, de nombre *San Felipe* para mayor coincidencia, se adentraba en el Pacífico en el mes de julio, en Japón se sucedieron lluvias de cenizas, un cometa, dos sismos y un tsunami, suficiente como para que la confianza en los cristianos fuese revocada. El *San Felipe*, que pudo haber llegado a destino de no ser por su desgraciada suerte, tropezó con un huracán y quedó a la deriva, siendo llevado por el viento y

68. Detalles en CASTILLO LARA, 1980. También en ALTEZ, 2010; 2016. La noticia sobre la escultura en el periódico *La Religión* (Caracas, 22 de diciembre de 1900). Allí se dijo que «al comenzar el siglo nuevo inauguraremos ese monumento de la gratitud pública de Caracas a la Abogada de Terremotos, homenaje también a su Divino Hijo, el Redentor de la humanidad pecadora».

69. PADILLA LOZOYA, 2014. Este trabajo nos acerca con extensos detalles al caso.

las corrientes de vuelta a costas japonesas. El joven religioso, de 25 años de edad, fue atrapado como el resto de los cristianos. Martirizados y crucificados, hallaron su final en tan lejanas tierras, y su cuerpo «fue desmembrado y distribuido en diversos lugares»⁷⁰.

Su martirio fue suficiente para elevarlo como símbolo de fe. Quizás por ello fue que, en 1609, ante un temblor sucedido en Colima, entró Felipe de Jesús en la «rifa» de santos y ganó a sus competidores, siendo elegido patrono contra incendios y terremotos. Llama la atención al respecto que a la fecha aún no había sido canonizado, lo que sucederá en 1627, de manera que obtuvo el título de «santo» antes de su nombramiento. Con todo, este personaje signado por los desastres desde antes de nacer, acabó siendo patrono de una ciudad que ni siquiera conoció, y de allí que Padilla comente con sorpresa que este «franciscano nunca imaginó que algún día representaría tanto para una comunidad que nada representó para él».

San Felipe de Jesús fue, de acuerdo con esto, el primer patrono contra temblores en la Nueva España. Pronto se le uniría san Nicolás Tolentino, votado en México hacia 1611, cuando salió en defensa de la ciudad en medio de una de las tantas «Guerras de Dios», como las llamó Cayetano de Cabrera. Repartidas en cuatro «causas universales» asociadas con «Cielo, Aire, Agua y Tierra», la de esta última, cuando «aquarteladas las primeras, se deja minar a terremotos», tuvo lugar ese año el 26 de agosto⁷¹.

Según indicaba Cabrera en 1746, san Nicolás Tolentino «sorteado, elegido y jurado» patrón de México contra «el riesgo de terremotos» ese mismo año de 1611, con fiesta de preceptos ordenada por el virrey García Guerra, «a quien sanó de un mortal accidente», parecía haber caído en el olvido. Señalaba que se le había «privado del oficio y rito debido», por «motivo de haberse reformado las fiestas a los menos principales patronos».

Todo indica que existió, cuando menos, una peculiar convivencia de patronos contra la misma «guerra» divina. Sabemos que san José también era abogado de los temblores en México desde 1682 por los sismos sucedidos en su día, 16 de marzo. Será nuevamente jurado el 28 de diciembre de 1731 luego de los sismos del 16 de marzo de 1729. Pero hallamos noticia de otro

70. *Vid.* nota anterior, p. 119.

71. CABRERA Y QUINTERO, 1746: 2.

patrono, san Cristóbal, al que reafirmaron varias veces en esas funciones. No hay datos sobre su elección, pero existe un impreso que rezaba una novena en su nombre reeditado varias veces: 1743, 1745, 1768, 1775 y 1784⁷².

En las Guerras de Dios, la de la Tierra contó con varios defensores en México, patronos probados en las dificultades características que provenían de la ira divina. Por ello rezaban a san José en 1754, año de varios temblores, implorando su protección cuando, «combatido por las iras del Cielo, ya en los terremotos, ya en los rayos y centellas, ya en los incendios, pestes y demás tribulaciones», su intercesión pudiese garantizar a los feligreses librarse de una «muerte súbita y desapercibida»⁷³.

Reflexiones finales: fe y eficacia simbólica en Hispanoamérica

En relación con lo planteado al inicio de este trabajo, y como reflejo de la heterogeneidad indicada, la historia de Hispanoamérica da cuenta de la presencia de múltiples divinidades intercesoras que vienen a dar en una inconexa corte celestial antisísmica, forjada desde el propio proceso colonial y que ha pervivido hasta la contemporaneidad moderna, mutando eventualmente en formas mestizas y criollas que encubren cultos y rituales milenarios del pasado precolombino.

Con cada ermita y altar levantado en honor a patronos y vírgenes se reforzó una fe plástica, adaptada a la diversidad hispanoamericana y signada por una evangelización que forjó un simbolismo mestizo, aunque finalmente

72. La primera referencia que hallamos es la siguiente: *Novena al glorioso mártir S. Christobal, Abogado contra los Temblores de Tierra y muertes repentinas, escrita por un religioso del Orden de N. Seraphico P. S. Francisco, devoto suyo*, México, por la Viuda de José Bernardo de Hogal, 1743, referida en la obra de MEDINA, 1908: 536; la misma novena (JCBL, BSF-34182, UL-MGt), con autoría de Miguel de Rivera Calderón, impresa en México en la Imprenta del Lic. D. Xptobal de Hincapié Melendes, 1745; luego reimpressa también en México en la Imprenta de los Herederos de Doña María de Rivera, en 1768 (JCBL, BSF-19377, UL-MMe); nuevamente reimpressa en México por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros en 1775 (JCBL, BSF-83601, RPJCB); y en el caso del año 1784, véase GARCÍA ACOSTA, 2001: 154.

73. SÁNCHEZ, 1754. Más tarde, en la *Gazeta de México* de 25 de febrero de 1784: 25, se indica que en Puebla hicieron rogativas y procesiones a san José, para que «logren sus vecinos las divinas misericordias» de este santo y se calmaran los temblores y la peste que assolaban a la ciudad.

cristiano. Podemos asumir, con Michael Sallnow, que los santuarios (y los santos) no emergen de la nada o por decretos religiosos especialmente eclesiásticos, sino que se conforman desde una «topografía ritual» o bien desde una compleja espiral desplegada en el tiempo, como se observa en los santos propios del mestizaje americano, que siempre indican un patrón preexistente de cultos y devociones⁷⁴.

Con el *Taytacha*, por ejemplo, símbolo complejo que recoge significados precolombinos y cristianos, se observa la mezcla de criollos e indígenas, compartiendo «los mismos motivos míticos, pero cada uno haciendo una lectura particular de los mismos»⁷⁵. El Cristo sobre el Pachacamac no supone una simple imposición, sino la reconfiguración de una representación religiosa en la que uno y otro signo se resemantizan mutuamente⁷⁶. Con este ejemplo queda claro que la fe cristiana extendió, ciertamente, un manto simbólico sobre el significado de los rituales prehispánicos y africanos en América, pero nunca representó, con todo, una matriz simbólica.

No compartimos las interpretaciones que suponen la imposición «tiránica» de las imágenes cristianas, especialmente a la vuelta de más de un siglo de conformación de la sociedad colonial hispanoamericana, como lo señala Motte-Florac, al asegurar que «desde fines del siglo XVII, los ritos destinados a las divinidades eran ya desnaturalizados, así como había sido modificado el panorama etiológico de las enfermedades; el terapeuta hacía referencia a la ira de Dios Nuestro Señor o de la santísima virgen»⁷⁷. A fines del siglo XVII ya había transcurrido demasiado tiempo como para pensar aún en imposiciones

74. SALLNOW, 1987: 89.

75. LECAROS TERRY, 19/19 (2001): 113.

76. DÍAZ, GALDAMES y MUÑOZ, 35 (2012): 25. Allí también comentan que «El culto a las imágenes de Cristo, la Virgen, la celebración de las fiestas patronales, el Corpus Christi, las Cruces de Mayo y las procesiones formaban parte de un acervo religioso público que rápidamente fue recepcionado por los indios desde una praxis agencial, dando como fruto una propia identidad religiosa católica».

77. MOTTE-FLORAC, 2015: 12. Además, y como lo señala JURADO, 41/65 (2004): 67: «Reiteradamente se hace referencia en los documentos históricos a un Dios iracundo y vengativo, propio de la tradición judaica, que origina el flagelo catastrófico o la enfermedad, como una forma de expiación de la culpa colectiva por la situación decadente o pecaminosa de la ciudad. Pero también se hace presente un Dios piadoso que puede proveer el remedio y la misericordia si se acude a él con arrepentimiento y devoción».

tiránicas; quizás convenga asumir que la implantación colonial no siempre fue un ejercicio coercitivo, y sí un proceso de asociaciones que, en favor de la metrópoli, también benefició intereses y poderes en el continente americano que no fueron exclusivamente españoles, sino criollos e incluso indígenas, dependiendo del contexto.

Por otro lado, la heterogeneidad hispanoamericana también se conformó sobre la diversidad precolombina. No todas las realidades contaron con la presencia indígena de México o los Andes. En Venezuela, por ejemplo, la criollización es un hecho que supera lo aborígen rápidamente, y lo urbano, que supone la presencia de los rituales cristianos con mayor contundencia, representó un contexto más criollo que indígena, en este caso. También favoreció el éxito de la religión cristiana el hecho de que esos indígenas no provenían de grandes civilizaciones, como en la región mexicana o andina; eran grupos pequeños de cazadores y recolectores, o bien de agricultura incipiente sin rituales de envergadura como en los imperios precolombinos.

Creemos, además, que las homologías simbólicas que se aprecian en Hispanoamérica con relación a una misma fe cristiana, no representan una unidad confesional uniforme, sino diversa y heterogénea, levantada sobre la propia diversidad precolombina. En una sociedad de jerarquías verticales, como la colonial, las representaciones no pueden ser sino asimétricas, lo que reproduce, desde luego, la heterogeneidad de las creencias⁷⁸. Un mismo santo no necesariamente ha de compartir significados, aunque se levante como protector ante un mismo fenómeno.

78. Tal heterogeneidad, además, puede apreciarse en las diferencias materiales características de las realidades urbanas y rurales. Si bien la fe cristiana, con la plasticidad que ya hemos señalado, logró extender la eficacia simbólica de su contenido en todos los espacios hispanoamericanos, el efecto subjetivo de lo representado en cada escenario no puede ser el mismo si advertimos la comparación entre una ermita de los llanos hoy venezolanos y la iglesia de los jesuitas en Quito, por ejemplo. La vivencia de la fe tuvo que anclarse a la constricción de las condiciones materiales de vida, y asociado a ello hay que advertir todo lo que de suyo se desprende: formas rituales, advocaciones, participación, jerarquías, devoción, feligresías, acceso a las imágenes, regularidad de las convocatorias, asistencia pastoral, y tantos otros aspectos característicos de la cotidianidad cristiana que, en aquellas regiones, resultaba fundamental en el orden de la sociedad.

El icono del santo ofrece, por su propia naturaleza, la apertura a la reinterpretación local. Si consideramos que el simbolismo del santo es realmente una distinción que opera como una frontera simbólica (significante/significado), se comprende entonces que el significado al que remite su manifestación está abierto a las resemantizaciones, inventivas y a las configuraciones rituales agenciadas por la comunidad local⁷⁹.

Consideramos, también, que ante las desestabilizaciones características de los desastres, la fe cristiana y sus rituales resultó un catalizador fundamental. El retorno del orden, obsesivo horizonte de la actividad eclesiástica, se realizó de la mano de símbolos que garantizaron el reencuentro con el equilibrio: «recurrir a lo religioso no implicaba un fatalismo paralizante ante la calamidad, sino un sustento y motivación simbólica efectiva para la acción humana dirigida a neutralizar sus efectos»⁸⁰.

La eficacia de la fe no tiene lugar si no existe una articulación estructural entre la sociedad y el universo simbólico en el que se inserta. Una sociedad simplemente no funciona si no se encuentra simbólicamente articulada, y por ello resulta insostenible suponer que tres siglos de existencia colonial hispanoamericana fueron soportados por la coerción. La fe cristiana, como la propia sociedad colonial, fueron implantadas, desde luego; pero su reproducción en el tiempo, así como la consolidación de sus estructuras y su forma de organización no puede ser atribuida a la violencia física o simbólica, sino al éxito de las diferentes formas de negociación y articulación de intereses entre los diferentes grupos que la conformaron. Y eso incluye a los indígenas.

Aquel amalgamamiento permanente de diferentes lógicas acabó por crear una forma de fe que, especialmente hispanoamericana, también conformó al cristianismo en general, y legó al presente diversas estrategias confesionales que suman heterogeneidades a esa plasticidad ganada en la experiencia colonial. Los sismos, los desastres en general, y la necesidad de defensa ante las amenazas, ofrecieron recursos para la reproducción y redespiegue de esa fe que, de la mano de patronos y vírgenes, conformó una sociedad heterogénea y compleja, base característica de las naciones por venir.

79. DÍAZ, GALDAMES y MUÑOZ, 35 (2012): 37.

80. JURADO, 41/65 (2004): 67.

Siguiendo a Ruiz Guadalajara, pensamos que «en las calamidades, como en otras expresiones del mundo social, existieron usos diferenciados de los materiales culturales compartidos, principalmente en la construcción de los sentidos y los significados, y en la lectura que de la realidad se generaba a partir de las desgracias»⁸¹. Creemos que la cita viene al caso, aunque con una conjugación verbal que puede situar esto en cualquier tiempo, sin duda.

Bibliografía

- ALBEROLA ROMÁ, Armando, «Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo valenciano ante la plaga de langosta de 1756», *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003): 7-75. <http://dx.doi.org/10.14198/RHM2003.21.17>
- ALBEROLA ROMÁ, Armando, «Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna», *Estudis*, 38 (2012): 55-75. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10045/25136>
- ALMEIDA, Jaime de, «Respuestas Rituales a los Desafíos de la Naturaleza en la Época de la Independencia», Bogotá, *XI Congreso de Historia de Colombia*, Ponencia, 2000: 1-5. Disponible en: <http://relicultura.tripod.com/ponencias/JaimedeAlmeida.htm>
- ALTEZ, Rogelio, *Si la naturaleza se opone... Terremotos, historia y sociedad en Venezuela*, Caracas, Editorial Alfa, 2010.
- ALTEZ, Rogelio, *Historia de la vulnerabilidad en Venezuela. Siglos XVI-XIX*, Madrid, CSIC-Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla, 2016.
- AMUNÁTEGUI ALDUNATE, Miguel Luis, *El terremoto del 13 de mayo de 1647*, Santiago de Chile, Rafael Jover Editor, 1882.
- ARIÈS, Phillipe, *El hombre ante la muerte*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987.
- CABRERA Y QUINTERO, Cayetano de, *Escudo de armas de México: Celestial protección de esta nobilísima ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo, María Santísima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el Palacio Arzobispal el año de 1531*, México, por la Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746.

81. RUIZ GUADALAJARA, 19 (2005): 162-163.

- CASTILLO LARA, Lucas Guillermo, *Los mercedarios y la vida política y social de Caracas en los siglos XVII y XVIII*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1980.
- CIENFUEGOS, Álvaro, *La heroica vida, virtudes, y milagros del grande S. Francisco de Borja, antes Duque Quarto de Gandía y después Tercero General de la Compañía de Jesús*, Madrid, por la viuda de Juan García de Sanzon, 1717.
- CONCILIO VATICANO II, *Documentos del Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 50, 1964.
- DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente, siglos XVI-XVIII. Una ciudad sitiada*, Madrid, Penguin Random House, 2012.
- DIARIO DE SESIONES DE LAS CORTES GENERALES Y EXTRAORDINARIAS, Madrid, Imprenta de J. A. García, 1812.
- DÍAZ, Alberto, GALDAMES, Luis y MUÑOZ, Wilson, «Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)», *Alpha*, 35 (2012): 23-39. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4848460>
- EL SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indár, 1847.
- ESPINOSA, Manuel (Comp.), *Historia de los Terremotos y las erupciones volcánicas en el Ecuador, siglos XVI-XX*, Quito, Taller de Estudios Andinos, 2000.
- ETTE, Ottmar, «Miedo y catástrofe / Miedo ante la catástrofe. Sobre la economía del miedo de cara a la muerte», en Ottmar Ette, Consuelo Naranjo Orovio e Ignacio Montero (Eds.), *Imaginario del miedo. Estudios desde la historia*, Berlín, Verlag Walter Frey, 2013: 11-44.
- FRANCO RUBIO, Gloria A., «La fragilidad de la vida cotidiana en la España moderna», en Armando Alberola Romá y Jorge Olcina, (eds.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*, Alicante, Universidad de Alicante, 2009: 209-251.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia, *Los sismos en la historia de México*, Tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica, 2001.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia y SUÁREZ, Gerardo, *Los sismos en la historia de México*, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica, 1996.

- GRASES, José, *Terremotos Destruedores del Caribe, 1502-1990*, Montevideo, UNESCO/RELACIS, 1990.
- GRASES, José, ALTEZ, Rogelio y LUGO, Miguel, *Catálogo de Sismos Sentidos o Destruedores, Venezuela 1530-1998*, Caracas, Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales/Universidad Central de Venezuela, 1999.
- HAZAÑERO, Sebastián, *Letras Anuas de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Desde el año de mil y seus cientos treinta y ocho hasta el año de mil y seis cientos quarenta y tres*, Zaragoza [s.n.], 1645. Disponible en: <https://archive.org/details/A172067>
- IBARRA, Alejandro, «Temblores y terremotos en Caracas. (Continuación)», *El Independiente*, Caracas, 8 de abril de 1862: 2-3.
- JURADO, Juan Carlos, «Desastres naturales, rogativas públicas y santos protectores en la Nueva Granada (siglos XVIII y XIX)», *Boletín cultural y bibliográfico*, 41/65 (2004): 59-80. Disponible en: https://publicaciones.banrepultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/926
- JURADO, Juan Carlos, «Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo y la misericordia de Dios en la Nueva Granada (Siglos XVIII y XIX)», *Hib*, Madrid, Universia, 4/1 (2011): 25-49. <http://dx.doi.org/10.3232/RHI.2011.V4.N1.03>
- LECAROS TERRY, Ana Teresa, «Los orígenes de un santuario andino. Exploraciones en mitología», *Anthropologica*, Lima, 19/19 (2001): 99-119. Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1107>
- LUNA ZAMORA, Rogelio, *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005.
- MEDINA, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta de la casa del Autor, 1908.
- MERCADO, Pedro de, S. J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957 (original de 1683).
- MOTTE-FLORAC, Elisabeth, «Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán)», en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, *Aires y llluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015: 481-515.
- NÚÑEZ, Enrique Bernardo, *La ciudad de los techos rojos. Calles y esquinas de Caracas*, Madrid, EDIME, 1963.

- OVIEDO Y BAÑOS, José de, *Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela*, Madrid, Imprenta de D. Gregorio Hermosilla, 1723.
- PACHECO, Juan Manuel, *Los jesuitas en Colombia, Tomo I (1567-1654)*, Bogotá, Editorial San Juan Eudes, 1959.
- PADILLA LOZOYA, Raymundo, «Representaciones en san Felipe de Jesús (santo patrono contra incendios y temblores)», en Aideé Arellano Ceballos y Carlos Ramírez Vuelvas (Coord.), *Imaginario y representaciones sociales y culturales en transición*, México, Universidad de Colima/Editorial Praxis, 2014: 96-129.
- PALACIOS, Alfredo, «Antecedentes históricos de la ‘abogacía telúrica’ desarrollada en Chile entre los siglos XVI y XIX», *Historia Crítica*, 54 (2014): 171-193. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n54/n54a10.pdf>
- PALACIOS, Alfredo, *Entre ruinas y escombros. Los terremotos en Chile durante los siglos XVI al XIX*, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2015.
- PÉREZ-MALLAÍNA, Pablo Emilio, *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, Sevilla, CSIC et al., 2001.
- PERIS ALBENTOSA, Tomás, «La religiosidad instrumental comunitaria en la ribera del Júcar durante los siglos XVI-XVIII: el ejemplo de las rogativas», en Armando Alberola Romá y Jorge Olcina (eds.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*, Alicante, Universidad de Alicante, 2009: 335-389.
- PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, María Eugenia, «Religiosidad popular y desastres naturales en el Reino de Chile (ss. XVI al XVIII)», en David González Ruiz (ed.), *Religiosidad y Costumbres Populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, Centro de Estudios Rocieros, 2000: 247-256.
- PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, María Eugenia, «Conjuros y exorcismos ante los desastres naturales en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)», en *Ritos y ceremonias en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Huelva, Centro de Estudios Rocieros/Universidad de Huelva, 2002: 331-351.
- PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, María Eugenia, *Desastres naturales y ocupación del territorio en Hispanoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004.
- PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, María Eugenia, *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*, Madrid, Editorial Sílex, 2006.
- PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, María Eugenia, «Diosas, vírgenes y chamanes femeninos en el mundo indígena hispanoamericano durante el Antiguo Régimen (Siglos XVI-XVIII)», en David González Ruiz (ed.), *Vírgenes, Reinas y Santas*.

- Modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva, Universidad de Huelva, 2007: 215-233.
- RAGON, Pierre, «Los santos patronos en las ciudades del México central (siglos XVI-XVII)», *Historia mexicana*, LII/2 (2002): 361-389. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60052202>
- RAMÍREZ, Jesús Emilio, *Historia de los terremotos en Colombia*, Bogotá, Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 1975.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio*, Madrid, Imprenta Real, 1807.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Editorial Gredos, 1976.
- ROJAS, Arístides, *Crónica de Caracas*, Caracas, FUNDARTE, 1982.
- ROSTWOROWSKI, María, *Pachacamac y el Señor de los Milagros, una trayectoria milenaria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- RUIZ GUADALAJARA, Juan Carlos, «Como el santo Job: Un caso de literatura de prodigios y calamidades en los territorios hispánicos del siglo XVII», *Desacatos*, 19 (2005): 161-174. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2005000300010&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- SALLNOW, Michael, *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1987.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Susy M., «Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746», en Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 2005: 103-121.
- SÁNCHEZ, Thomas, *Oración al Santísimo Patriarca Sr San Joseph, para implorar su Patrocinio en los temblores, rayos, y pestes, y demás castigos con que la Divina Providencia nos amenaza*, México, en la Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana, 1754.
- SEINER, Lizardo, *Historia de los sismos en el Perú. Catálogo: siglos XV-XVII*, Lima, Universidad de Lima, 2009.
- SGAMBATI, Scipion, *Resumen de la vida y milagros de S. Francisco de Borja, Duque de Gandía, Marqués de Lombay, Cavallerizo mayor, etc. Después religioso de la Compañía de Jesús, y su Tercer Preposito General*, Austria, Mateo Cosmerovio Impresor, 1671.

- SILGADO, Enrique, *Terremotos destructivos en América del Sur, 1530-1984*, Lima, CERESIS, 1985.
- TELLO LASSO, Diego, *San Laureano, Obispo Metropolitano de Sevilla y Martyr*, Sevilla, Imprenta de Geronimo de Castilla, 1758.
- UVERTE BALAGUER, Anastasio Marcelino, *Los estragos del temblor y subterránea conspiración*, Nápoles, Impreso por Felice Mosca, 1697.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, «El terremoto de 1647: Experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial», en Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2007: 27-65.