

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Los usos socio-políticos del milagro cristiano. Una aproximación teórica y bibliográfica.

Costilla, Julia (UBA).

Cita:

Costilla, Julia (UBA). (2007). *Los usos socio-políticos del milagro cristiano. Una aproximación teórica y bibliográfica. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/378>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título: *Los usos socio-políticos del milagro cristiano. Una aproximación teórica y bibliográfica*

Mesa Temática N° 47: Modalidades de la religiosidad católica: prácticas y representaciones en Iberoamérica (Siglos XVI al XX)

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Ethnohistoria

Autor: Costilla Julia, Tesista de Licenciatura

Dirección postal: Vago 774 Temperley

Tel: 42431737

e-mail: juliacostilla@hotmail.com

Introducción

La presente ponencia tiene por objetivo desarrollar una aproximación teórica y bibliográfica al tema de los usos sociopolíticos del milagro cristiano. A partir de algunos ejemplos de cultos cristianos americanos, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Copacabana, Santa Rosa de Lima, el Señor de los Milagros y la Virgen del Valle,¹ se intentará evaluar la diversidad de estrategias y de significados sociales y políticos que pueden generar y canalizar los milagros de determinados santos y vírgenes. El marco temporal donde se enfocará nuestro análisis es el período colonial, especialmente entre los siglos XVII y XVIII. No obstante, al formar parte este trabajo de un proyecto de investigación más amplio, es nuestra intención poder ulteriormente insertar los ejemplos señalados en una problemática mayor que se extienda en la *larga duración*, atravesando distintos momentos y situaciones de la historia hispanoamericana -desde los comienzos de la etapa colonial, pasando por la formación y consolidación de los Estados nacionales, hasta la época contemporánea- a fin de poder comprender el fenómeno más profundamente.

Los dos ejes que orientarán el análisis se desarrollan en torno a dos objetivos principales. Por un lado, este trabajo se propone indagar y reflexionar acerca de cuál es el lugar del milagro -y de la religión en general- en los procesos sociopolíticos, y simbólicos simultáneamente, de *comunalización*², vinculados a la integración social y política y a la conformación de identidades regionales, nacionales y locales en torno al culto a determinada imagen cristiana. Por otro lado, se tratará de identificar las diversas formas en que el milagro puede ser esgrimido estratégicamente desde distintos actores

¹ Ver *Anexo*, donde se contextualizan estos cultos y se describen sus orígenes.

² Concepto tomado de James Brow (1990), que definiremos más adelante.

sociales -autoridades civiles y religiosas, indígenas, criollos, mestizos y mulatos, por ejemplo- para diferentes y muchas veces encontrados objetivos e intereses.

Respecto de la noción cristiana de *milagro*, su definición teológica establece que no es una mera acción extraordinaria sino un *signo de Dios*. Es decir que no basta que un hecho natural sea excepcional para que pueda ser considerado como milagro; debe tener también un carácter tal que signifique una intervención especial extraordinaria de Dios en la cual Él quiera manifestarse de un modo nuevo (*Enciclopedia...* 1953). Es, por tanto, un hecho sensible producido por Dios fuera del orden natural, aunque sin implicar la introducción de un desorden en el universo creado, sino la introducción de un orden superior (Riaza Morales 1964, Bouyer 1977). Es interesante resaltar también el lugar central que desde la teología se le otorga al milagro en tanto sustento empírico de la verdad religiosa. Se plantea, entonces, que en la apologética católica un milagro tiene la función de fundamentar racionalmente el juicio especulativo de credulidad, dirigiéndose directamente a la razón para asegurar justamente la racionalidad de la fe; esto significa que, supuesto el milagro, se vuelve razonable el asentimiento intelectual a las verdades que se dicen reveladas por Dios. De esta forma, una vez que el milagro ha sido bien comprobado, se trata de precisar su valor demostrativo de la divina revelación. En este punto se introduce la discusión con el protestantismo, en la medida en que éste le niega al hecho milagroso, por ser un episodio extrínseco, su conexión con la revelación divina, cuando la verdad religiosa, desde la visión protestante, debe probarse por su propio esplendor. El catolicismo responde a esto aduciendo que, precisamente por su carácter exterior y sensible, el milagro es más accesible a todas las inteligencias; por eso la Iglesia considera a los milagros y las profecías como los criterios “primarios” de la revelación. Se sostiene entonces que un solo milagro bien establecido bastaría para probar la verdad del cristianismo: el que los milagros obrados por Jesús, por ejemplo, no vencieran la incredulidad de la mayoría de sus contemporáneos, no le quita su valor al milagro como criterio primario (*Enciclopedia...* 1953).

También Joseph Tonquédec (1981) postula que el milagro forma parte de los primeros motivos de la fe, de las razones capitales de creer lo que la Iglesia propone. Pero a su vez agrega, para distinguirlos de otras situaciones y acciones maravillosas y metapsíquicas, que los milagros cristianos son hechos admitidos por la Iglesia Católica: no sólo los de Cristo, cognoscibles con certeza histórica y tenidos por indubitables, sino también los prodigios aparecidos durante el transcurso de la era cristiana, de aceptación o rechazo variable. Como sostiene Manuel Marzal (1992), las religiones necesitan de

legitimación divina por medio de milagros, en la medida en que estos revelan la presencia de un Dios providente y preocupado por los hombres; por eso el valor de los cultos, según este autor, está ligado a la cantidad de milagros que produce. Por otro lado, Marzal (1999) introduce una distinción entre el sentido teológico del milagro y el sentido popular en el cual los devotos lo toman: no ya en tanto hecho que por quebrantar las leyes naturales es atribuido a una intervención de Dios, sino como suceso que supera las posibilidades reales de los fieles³, frecuentemente muy limitadas en razón de los problemas y deficiencias -económicas, sanitarias, educativas, entre otras- del sistema social.

De estas definiciones nos interesa desprender al menos dos ideas que nos servirán en nuestro análisis. Por un lado, que la presencia del milagro se vuelve sumamente funcional desde el punto de vista de los fines e intereses de la Iglesia: la conversión y evangelización de las almas. Por el otro, se anticipan las posibles discordancias que estos fenómenos pueden generar en torno a su aceptación como tales desde la autoridad eclesiástica.

En relación con la primera de estas ideas, Ana María Lorandi y Ana Edith Schaposchnik (1990) afirman que los milagros, al ser signos y pruebas de la presencia de Dios, confirman la misión y la enseñanza de quienes comunican el mensaje en Su nombre, funcionando incluso como lecciones objetivas de dicha enseñanza. También en relación con la segunda idea, estas autoras hacen referencia al conflicto de interpretaciones en torno al milagro. Para el caso particular de la Virgen, analizado por estas autoras, se señala que al aparecerse en forma de visiones sobrenaturales a los mortales que resultan elegidos, ingresa en la mitología popular haciendo entrar en conflicto la interpretación teológica y la que los propios sujetos sociales le asignan. Esto sucede, por ejemplo, cuando al identificarse paulatinamente cada una de las imágenes y apariciones con una comunidad, región o nación particular se va diluyendo gradualmente su carácter universal de Madre de la humanidad. Es en este momento cuando adquiere un lugar central el papel de la Iglesia, cuyo personal debe subsumir la pluralidad de Vírgenes en la idea abarcadora de María como Madre única (*Ibíd.* 185-186). Esta situación puede implicar una lectura del milagro distinta a la del resto de los fieles, sobre todo cuando aquel es entendido como demostración de la voluntad de una determinada imagen de convertirse en patrona de una comunidad.

³ Aunque el autor se refiere concretamente a la población católica del Perú contemporáneo, su distinción vale también para otros contextos espaciales y temporales.

Atendiendo, entonces, a estas dos dimensiones del milagro, es posible introducir en el análisis de estos fenómenos a la noción de *símbolo*, puesto que cuando el prodigio interviene en una determinada realidad social -resultando así interpretado y manipulado desde distintas instancias de la sociedad- parece dejar de ser un mero *signo* de Dios para volverse también y fundamentalmente un *símbolo*. Es, por tanto, un elemento opaco, enigmático y polémico en su interpretación, pasible de condensar y unificar múltiples y hasta dispares significados tras su sentido más manifiesto (Ricoeur 1976, Turner 1980, Eliade 1983, Geertz 1987). Trataremos de ver, a lo largo de los ejemplos que se presentarán en este trabajo, de qué forma operan estos milagros como símbolos en la dinámica social.

Por último, es importante destacar también, siguiendo a Ramón Mujica Pinilla (2001), que la investigación de los milagros que intervienen en los procesos de construcción y reconstrucción de un culto católico, no se orienta a la afirmación o negación de tales hechos milagrosos. Como sostiene este autor respecto de las hagiografías que nos han dejado quienes colaboraron en dichos procesos, estas no son estrictamente hablando biografías históricas, ya que su finalidad era deleitar e instruir a los fieles. Es por eso que al investigador no le compete demostrar si un milagro *es o no* científicamente verificable (*Ibíd.*: 43). Sí puede ser interesante, por ejemplo, analizar desde qué lugares y en torno a qué significados e intereses son esgrimidos los milagros asociados a ciertas imágenes cristianas.

Milagros que unen

Muchos autores (entre otros Lafaye 1977, Lorandi y Schaposchnik 1991, Rosworowski 1992, Hampe Martínez 1996, Mujica Pinilla 2001), han abordado tanto el tema de la conformación de identidades regionales, nacionales y locales en torno al culto a determinado santo o virgen, como los procesos de unificación e integración social y política que estos cultos pueden promover y simbolizar. Pero antes de exponer sus aportes, considero necesario definir algunos conceptos teóricos que permiten comprender y analizar más profundamente dichos procesos.

Uno de ellos es la noción de *comunalización*, que según James Brow (1990) es un proceso -continuo, progresivo y penetrante en la vida social- que resulta de pautas de conducta que promueven un *sentido de pertenencia*, ya sea a una región, a una nación o a un determinado grupo social. Es, además, un componente indispensable de cualquier

proceso hegemónico, entendido a su vez como proceso político, problemático y disputado, de dominación y lucha, orientado principalmente a la coordinación de los intereses de un grupo dominante con los intereses generales de otros grupos. Al contener siempre un aspecto imaginativo, el proceso de comunalización es clave para la consolidación de un sistema hegemónico, en la medida en que colabora en la producción de los símbolos y sentidos que apuntalan este sistema de *dominación y consenso* (Hall 1986, Brow *op. cit.*, Alonso 1994). Desde esta perspectiva, las situaciones particulares que a continuación describiremos nos muestran cuál es el lugar del culto religioso y de las imágenes, cristianas en este caso, dentro de estos procesos - políticos y simbólicos- de unificación e integración social y en el marco de las prácticas hegemónicas coloniales orientadas a la generación de consenso.

En su obra *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México* (1977), Jacques Lafaye analiza el proceso de conformación de la conciencia criolla y del patriotismo mexicano en relación con los orígenes y la evolución del culto a la Virgen de Guadalupe (ver *Anexo*). Señala, de esta forma, que la devoción a la milagrosa imagen de la Virgen de Guadalupe es un tema central al que debe arribar todo estudio sobre la conciencia criolla mexicana, en tanto fue para México el aspecto espiritual de la rebeldía colonial. Esta Virgen fue, asimismo, en relación con su origen “sobrenatural” y las circunstancias de su aparición milagrosa, una suerte de “mediadora” entre Dios y los hombres, entre Dios y los mexicanos y entre el rey y los americanos. Siguiendo a este autor, “tan visible manifestación de la gracia de María era como un bautismo colectivo de las poblaciones de Nueva España, encarnadas en uno de sus más humildes representantes, el indio Juan Diego, un neófito convertido por los franciscanos”⁴ (*Ibíd.*: 327). No obstante, continúa, este papel casi político de mediadora no es tan trascendente como “la corriente espiritual que circuló en una sociedad fraccionada como lo era la de Nueva España [...] Guadalupe hizo de los criollos, de los mestizos y de los indios un solo pueblo (al menos virtualmente), unido en la misma fe carismática” (*Ibíd.*: 403). También la etnohistoriadora peruana María Rostworowski (1992: 173), refiriéndose a esta Virgen mexicana, cita a Octavio Paz (1990) para ilustrar una idea similar a la que plantea Lafaye:

“La virgen es el punto de unión de criollos, indios y mestizos y ha sido la respuesta de la triple orfandad: la de los indios porque Guadalupe/

⁴ Como se indicó en la introducción, la información básica concerniente a los orígenes y a la formación de cada uno de los cultos a los que se hará alusión se puede encontrar en el *Anexo*.

Tonantzin es la transfiguración de sus antiguas divinidades femeninas; la de los criollos porque la aparición de la Virgen convirtió a la tierra de Nueva España en una madre más real que la de España; la de los mestizos porque la Virgen fue y es la reconciliación con su origen y el fin de su ilegitimidad”.

En su libro *La guerra de las imágenes* Serge Gruzinski (1995) sostiene que la efigie milagrosa de la Virgen de Guadalupe es el arquetipo de una nueva imagen que, en la segunda mitad del siglo XVI y sucediendo a la imagen franciscana que se dirigía prioritariamente a los indios, explotaba el milagro y trataba de reunir en torno de intercesores comunes a las etnias que componían la sociedad colonial: españoles, indios, mestizos, negros y mulatos. Esta imagen -cuyo culto fue alentado desde el decenio de 1550 por el Arzobispo y lanzado definitivamente en 1648 por el clero de la capital- generó en torno de ella un consenso que trascendía las barreras étnicas y sociales, sacralizaba la tierra en donde había aparecido y sostenía la afirmación de un “protonacionalismo” (*Ibíd.*). Vemos entonces que el lugar de la imagen era clave en estos procesos, hegemónicos, de *comunalización*, en la medida en que las diferencias tan radicales que existían entre los distintos sectores de la sociedad colonial sólo podían ser zanjadas en términos simbólicos.

En relación con la imagen peruana del *Señor de los Milagros*, Rostworowski (*op. cit.*) señala que este culto cristiano-andino presenta un profundo significado para la nacionalidad de este país. En este sentido, los sincretismos religiosos que suscitó esta imagen a través de sus milagros, prodigios y sucesos, y a lo largo de su paulatina transformación, permitieron la unión de distintos grupos étnicos en una misma creencia y la fusión de los distintos orígenes raciales del entorno americano en una sola visión integradora. Agrega esta autora que inclusive en otros países donde existen peruanos residentes, el culto a este Cristo se reafirma en esa primera unión simbólica de indios, negros y blancos, quizás en un deseo de integración como peruanos (*Ibíd.*:160). Concluye, entonces, afirmando que el Cristo de los Milagros representa la unidad y la síntesis de las diferentes etnias que forman la nacionalidad peruana (*Ibíd.*: 166). De la misma manera que sucedía con Guadalupe, es en estas diferencias étnicas, culturales y socio-económicas tan profundas donde opera el poder simbólico del milagro, permitiendo la resolución -o al menos una atenuación- en términos religiosos de las contradicciones de la sociedad colonial. Al mismo tiempo, como vimos, al ser ante todo *signos de Dios*, manifestaciones de la voluntad divina, los milagros le confieren trascendencia en un plano simbólico-religioso a la comunión entre los sujetos,

afirmando así el *sentido de pertenencia* que los vincula a una determinada comunidad patronal cristiana y a una particular imagen hegemónica.

Respecto de la santa limeña Rosa de Santa María, el historiador peruano Teodoro Hampe Martínez (1996) plantea que su vida y obra milagrosa debe ser analizada dentro del proceso de surgimiento de la Lima criolla virreinal, en relación con la búsqueda de identidad en una sociedad indiana en trance de maduración. En este sentido, arguye que Santa Rosa de Lima puede ser vista como el símbolo de la autoconciencia de la emergente “república” criolla. En esta misma línea, el investigador Mujica Pinilla (2001: 42) sostiene que en términos políticos Santa Rosa fue para el Perú del siglo XVII lo que la Virgen de Guadalupe fue para el México del XVIII: a saber, la santa patrona de la región (ver *Anexo*). Para ilustrar esta idea el autor hace referencia a un lienzo del italiano Lázaro Baldi -pintado en 1668 para la basílica de San Pedro en Roma- (*Ibid.* 60, 311) en donde se representa a esta santa americana como protectora divina de criollos, indios, negros y mestizos, venerada por todos los grupos étnicos, naciones y provincias del Perú. Según Mujica Pinilla, dicha pintura ejemplifica por sí sola el valor unificador del culto político-religioso a Santa Rosa de Lima, quien consolidaba por igual los fines políticos de españoles, criollos, mestizos e indios. En Rosa “se unían las aspiraciones de todas las razas y clases sociales de Lima” (*Ibid.* 353), es por eso que, para celebrarla como encarnación del genio de la nacionalidad y del culto peruano, sus fiestas religiosas conglomeraban a todos los sectores sociales y políticos de la sociedad limeña (Bilbao Barquín 1852 en Mujica Pinilla *op. cit.*). Pero al mismo tiempo, este culto político-religioso fue utilizado desde estos diferentes lugares y significó distintas cosas para los diversos grupos sociales. Esto último nos acerca al segundo objetivo de nuestro trabajo: rastrear las diversas formas en que el milagro puede ser esgrimido estratégicamente desde distintos actores sociales para diferentes objetivos e intereses.

Milagros que separan

En este punto quisiera detenerme especialmente en el trabajo de Ana María Lorandi y Ana Edith Schaposchnik (1990) *Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca*, en la medida en que constituye, a mi entender, un antecedente importante para este tema del uso sociopolítico del milagro cristiano. Básicamente, las autoras establecen una vinculación entre los milagros de la Virgen del

Valle y la sociedad colonial catamarqueña, relacionando la difusión e institucionalización del culto a esta Virgen con la colonización de la ciudad de Catamarca y el sometimiento de la sociedad nativa. Analizando, de esta forma, el contexto de desasosiego y marginación social donde surge este culto, las autoras sostienen que la necesidad de recurrir al milagro se tornó imperativa, apuntando éstos, en primer lugar, a sostener la precaria instalación europea en una región afectada por los vaivenes de la guerra y de la producción. Es así como, por ejemplo, en las declaraciones de la época⁵ sobre los milagros referentes a las guerras o a amenazas de ataques a la ciudad, se señala siempre el apoyo de la Virgen a los europeos y a su siempre frustrada necesidad de consolidar la instalación en el Valle. Otros prodigios revelan que la Virgen interviene en la elección del lugar definitivo para instalar la ciudad, manifestándose entonces como una respuesta divina ante las preocupaciones del colonizador (*Ibíd.*).

Respecto de los milagros cuyos principales favorecidos son indígenas, las autoras describen y analizan tres casos ejemplares: el de un indio aliado a los españoles durante los alzamientos, el de una india de servicio personal y el de una bailarina de las procesiones. En el primero, el declarante es un indígena que hace referencia al milagro que recibió su abuelo, cacique aliado de los españoles, al ser enviado a Tucumán a buscar refuerzos: perseguido por los alzados, logró escapar al alcanzar su caballo una velocidad inusitada. Como este cacique aliado atribuye su salvación a la Virgen de Valle "...porque a ella se encomendó, y le invocó en tan declarado peligro..." (Larrouy 1915: 307 en *Ibíd.*), las autoras concluyen que la aceptación de la dominación y de las nuevas pautas culturales y religiosas aparece netamente relacionada con el milagro. En el segundo testimonio, el Maestre de Campo Vera y Sánchez -quien era mayordomo en ese momento de la celebración anual de la Virgen-, describe cómo, luego de llegar a su chacra y ser recibido con "alborozo" por dos indígenas de servicio personal que normalmente no celebraban su llegada, se salva milagrosamente la indiecita que había quedado adentro de su casa al derrumbarse el techo repentinamente (Larrouy *op. cit.*: 317 en *Ibíd.*). Se puede, entonces, relacionar el cambio en la actitud de los naturales hacia el opresor con esta prodigiosa salvación. Pero a su vez, como la intervención de la Virgen sólo es referida posteriormente como interpretación del declarante, quien le atribuye este favor especial aunque su imagen no se hallara en el lugar de los hechos ni

⁵ Las autoras se basan en una fuente del año 1764, *Información Jurídica sobre la Historia de Nuestra Señora del Valle*, donde se hallan declaraciones de blancos, negros e indios convocados por la Iglesia para que informen sobre los milagros de la Virgen (Lorandi y Schaposchnik *op. cit.*).

fuera mencionada su invocación en el momento de la desgracia, las autoras sostienen que Vera y Sánchez se sitúa en el rol de transmisor de los poderes de la Virgen al vincular su actividad como mayordomo con los prodigios ocurridos en su chacra (*Ibíd.*). La tercera declaración es la del Maestro Don Pedro Fernández de Agüero, quien relata que cuando su tío era Comisario, una bailarina indígena que participaría en la procesión de los festejos anuales de la Virgen del Valle, pero se hallaba imposibilitada por una lesión, se sanó milagrosamente luego de levantarse para acompañar la procesión. Como el testigo destaca que la joven tenía muchos deseos de bailar y que su tío no disuadió a la misma de participar por percibir en ella una profunda devoción religiosa, las autoras correlacionan nuevamente el milagro con la actitud sumisa de la indígena. De esta forma, se reitera en los tres casos que sólo mediante la aceptación del poder del invasor y mediante la incorporación al sistema pueden los naturales acceder a los beneficios y recompensas divinas (*Ibíd.*).

Los milagros referentes a la población indígena, por tanto, son divididos en dos categorías. Por un lado, aquellos que impiden que se concreten los ataques indígenas a la ciudad o a la región: los grupos rebeldes huyen ante la aparición de la Virgen, reconociendo en ella la causante de su derrota y alejándose de la Iglesia⁶. De esta manera, la representación de la Virgen en el plano ideológico queda ligada al proceso de dominación, como fuerza sobrenatural imposible de combatir. Por otro lado, encontramos aquellos prodigios que benefician a quienes progresivamente se asimilan a la nueva situación, aceptando el dominio y la superioridad del colonizador. En conclusión, puede verse siguiendo a estas autoras cómo el milagro resulta resignificado en un contexto social que apunta a la integración y a la asimilación del indígena, asegurando su incorporación en las relaciones de producción (*Ibíd.*). Desde la población hispana, el milagro podía ser utilizado como una herramienta clave en el proceso de dominación y sometimiento de la sociedad nativa; pero también para esta última, el milagro funcionaba como una suerte de “pasaporte divino” a la incorporación dentro de la sociedad colonial, aun cuando esta posibilidad de recibir los beneficios de la gracia divina implicara la aceptación del lugar subordinado al cual eran reducidos.

Retomando lo señalado al comienzo respecto de la funcionalidad del milagro en relación con los objetivos de la Iglesia, podemos citar algunos ejemplos de cómo los

⁶ En el primer caso analizado, el testigo indígena declara que la Virgen se aparecía a los indios alzados en el campo de batalla “...con tanta majestad y severidad, q’ de solo verla se elaban, y así acobardados se retiraban con mucha perdida de los suyos...” (Larrouy 1915: 307 en Lorandi y Schaposchnik *op. cit.*).

prodigios de ciertas imágenes cristianas fueron un arma eficaz para el desarrollo de la labor evangelizadora durante el período colonial. En este sentido, Rostworowski (1992: 163) señala que, además de la enseñanza del catecismo y las oraciones cristianas, la narración de los milagros realizados por santos y vírgenes, para despertar la exaltación de la fe y demostrar la presencia de una protección efectiva, fue otro aspecto importante en la evangelización del indígena. De esta forma, y como describe Gruzinski para México, se produjo una asimilación de parte del indígena del bagaje de narrativa sobrenatural traído por los españoles, razón por la cual florecieron milagros y apariciones de santos y vírgenes que se arraigaron en América, multiplicándose durante el virreinato los relatos de sucesos ejemplares y curaciones milagrosas (Gruzinski 1988 en Rosworowski *op. cit.*: 164). Como consecuencia de esta asimilación, es interesante observar la manera en que, por ejemplo, en la narrativa oral más contemporánea de la población del noroeste argentino⁷, se describen e interpretan las apariciones, sucesos y curaciones milagrosas de muchos santos y vírgenes locales, generalmente entendidos como demostraciones de la voluntad y de los sentimientos de estos últimos en relación con los beneficiarios del milagro.

En relación con la Virgen de Copacabana venerada en Bolivia desde fines del siglo XVI (ver *Anexo*), encontramos una alusión explícita a esta utilidad del milagro para la conversión de los “gentiles” en la carta que el corregidor de Guamanga en 1620, Don Francisco Fernández de Córdova, le escribe al agustino fray Alonso Ramos Gavilán con ocasión de la publicación de su libro *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. Refiriéndose a esta Virgen indica:

“Comenzó este favor en España, ilustrándola con diversas apariciones y con sus Imágenes milagrosas (de que hoy día goza con gran consuelo de sus hijos) prosiguiese aqueste favor, viniendo con sus hijos los españoles a este reino, [...] para serles su luz y ayudarles a convertir estos Gentiles. [...]...Y de camino quiso el Soberano Dios fa-/voreciéndolo a este nuevo mundo, con milagrosas Imágenes de su Santísima Madre honrar la religión Agustiniiana con encomendarle los tres Santuarios milagrosos de que goza...” (Ramos Gavilán 1976: 8-9)

⁷ Vidal de Battini, Berta Elena 1980-1995. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas (Tomo VII: 266; Tomo VIII: 55, 98, 105, 114, 120, 122, 132, 134, 137, 141, 144, 148, 151, 807).

De estas afirmaciones parece desprenderse, además, que los milagros de esta imagen mariana responden a una intencionalidad de la Virgen, y del mismo Dios a través de ella, de colaborar con el clero en la evangelización de los nativos americanos.

No obstante este “recurso al milagro”, podemos ver siguiendo a Gruzinski (1995: 111) que la postura de la Iglesia frente al mismo no siempre fue favorable. Los primeros evangelizadores novohispanos desconfiaron de lo milagroso, negándose a explotar los prodigios del cielo para confirmar la fe cristiana. En este contexto, vemos cómo se manifiestan aquellas divergencias en torno a la aceptación del milagro de las que hablábamos al principio del trabajo. El panorama que nos presenta Gruzinski para el México colonial en donde surge el culto a la Virgen de Guadalupe (ver *Anexo*), es el de un arzobispo contando con la curación milagrosa de un criador de ganado -el tío del “elegido” Juan Diego- para asegurar el prestigio de una imagen, frente a la oposición de los franciscanos que reaccionan rápidamente para deplorar la ausencia de un examen serio de los milagros⁸ y que exigen el castigo de quienes difundían los pretendidos portentos de esta Virgen (*Ibíd.*). Siguiendo a Rostworowski (*op. cit.*: 170), el motivo por el cual en 1556 un fraile franciscano denuncia este culto en pleno sermón creando un escándalo entre los feligreses, está vinculado a las fricciones que existían entre el arzobispo y la Orden de San Francisco -que había tenido una especial participación en la evangelización de Nueva España- por la dirección de la Iglesia mexicana. Mientras que el primero posiblemente intentaba atraer a los indígenas al culto de María recurriendo simultáneamente al milagro cristiano y a la reutilización de un espacio simbólico ligado a antiguas deidades paganas, la política de los franciscanos se caracterizaba por una ruptura con las creencias indígenas prehispánicas.

Frente a esta situación, Gruzinski (*op. cit.*) indica que, para que el milagro de la imagen guadalupana fuese verosímil y creíble, fue necesario que los tiempos se prestaran, ante todo que cambiara la actitud del clero frente al mismo. Para esto fue decisiva la contribución de la Iglesia tridentina, por explotar a fondo los recursos de la imagen, del milagro, de las visiones y apariciones, basándose en ellos para apuntalar el sistema sobrenatural en el que pretendía hacer penetrar a todos los fieles de la Nueva España (*Ibíd.*: 111-112). Ante los ojos indígenas, la eficacia de la imagen de la Virgen se expresaba y demostraba en sus prodigios, especialmente cuando estos beneficiaban directamente a la sociedad nativa. Según Lafaye (*op. cit.*: 402), Guadalupe fue primero

⁸ “Era menester haber verificado los milagros y comprobádoslos con copia de testigos” (O’Gorman 1986: 78, 87 en Gruzinski *op. cit.*).

la “madre de los indios”: al haber escogido para dar su mensaje a un simple y humilde indígena, los nativos quedaron involucrados desde el comienzo en sus apariciones, fueron los elegidos y los portadores de la buena nueva (Rostworowski *op. cit.*). Luego, los criollos mexicanos no tardaron en reclamar su parte de la gracia concedida a la “nación indiana” (Lafaye *op. cit.*). Ahora bien, para entender esta progresiva aceptación y demanda de milagros, vinculada a las transformaciones en la explicación de los orígenes de esta imagen de la Virgen, podemos retomar el concepto de *comunalización* a fin de destacar la fuerza que ciertas construcciones ideológicas detentan para volverse reales e impulsar el proceso de *imaginación* de una comunidad en una particular dirección (Foster 1991: 254). A partir de la publicación en 1648 del libro que impulsó la devoción a esta Virgen⁹, y dado que su autor apoyaba y exaltaba las visiones beatíficas de Juan Diego que se narraban en el poema *nahuatl* sobre Guadalupe (ver *Anexo*), comenzó a prevalecer la versión de la impresión milagrosa de su imagen en el lienzo por sobre aquella que mencionaba una pintura de la Virgen encargada por el arzobispo Montúfar. De esta forma, “el pasado quedaba relegado y olvidado” y el culto a Guadalupe tomaba un nuevo giro (Rostworowski *op. cit.*: 172). En este sentido, Brow (*op. cit.*: 4-5) postula que el conocimiento de lo que -efectivamente- sucedió en el pasado está siempre sujeto a una retención selectiva, a una amnesia inocente y a reinterpretaciones tendenciosas, situación que refleja -y afecta simultáneamente- la distribución y el ejercicio del poder. Si consideramos, desde esta perspectiva, que la construcción y difusión de *versiones del pasado persuasivas* se orienta principalmente a establecer el carácter perdurable de una comunidad a pesar de los vaivenes de la historia (*Ibid.*), este paulatino desplazamiento de una versión por otra puede ser entendido como una estrategia simbólica para afianzar y encauzar en un sentido religioso el proceso de comunalización.

Una situación similar se observa con la milagrosa aparición de la Virgen de Copacabana de Punta Corral, en la provincia argentina de Jujuy (ver *Anexo*), que aunque corresponde a una época posterior -comienzos del XIX- la incluiremos aquí para ilustrar con otro ejemplo esta sustitución y difusión estratégica de *versiones del pasado persuasivas*. Según lo que propone el antropólogo argentino Ciro Lafón (1967), los reemplazos que a lo largo de la historia se hicieron en relación con las distintas

⁹ *Imagen de la Virgen Madre de Dios de Guadalupe*, del religioso Miguel Sánchez.

versiones que existían acerca del origen de la imagen -la oficial y la tradicional-, implican una cristianización y apropiación eclesiástica del culto jujeño a la Virgen de Copacabana. En primer lugar, la versión tradicional original del hallazgo de una “piedrita” blanca -con la forma de esta Virgen altiplánica- que hacía milagros¹⁰, fue reemplazada por la versión clásica de la aparición de una “imagen” (ver *Anexo*). Por otro lado, el protagonista de la versión original, don Pablo Méndez, fue reemplazado por un promesante típico, a la manera católica y europea, que consagra su vida a la Virgen, don Roque Jacinto Torres; así, con la consagración de este hombre como Esclavo y devoto de la imagen, la Iglesia tomaba el asunto en sus manos. Finalmente, el milagro de la desaparición de la piedrita una vez trasladada, y su posterior hallazgo en el mismo lugar original, fue sustituido por el milagro de la curación de una grave enfermedad del promesante; sustitución que, según Lafón, pudo deberse al “aire pagano” que rodeaba al primer milagro, por recordar a los relatos de piedras animadas que se mueven por sí solas (*Ibíd.*: 280). El autor interpreta este fenómeno como un caso de idolatría canalizada por la Iglesia hacia cauces dogmáticos, hacia una imagen más apta para la veneración, aprovechando la enorme difusión que en esa época tenía el culto a la Virgen de Copacabana de Bolivia (*Ibíd.*).¹¹

Desde otro contexto, el caso de Santa Rosa de Lima resulta muy prometedor en cuanto a su capacidad para mostrar cómo varios actores recurrieron a la imagen y milagros de esta santa americana revistiéndola con distintos significados sociopolíticos. En el prólogo a la citada obra de Mujica Pinilla, Josep Ignasi Saranyana refiere a la utilización sociopolítica del imaginario rosariano, describiendo cómo esta santa criolla fue apropiada desde distintas instancias de la sociedad colonial y convertida en un *ícono político* de primer orden. Plantea, de esta forma, que mientras para la monarquía española representaba el fruto maduro de la misión encomendada por la Sede apostólica al Patronato Real, los criollos americanos vieron en ella la piedra legitimadora y fundacional de una espiritualidad indiana distinta y el apoyo para reivindicaciones americanistas frente al descrédito de algunos europeos en relación con sus capacidades:

¹⁰ Las versiones que se recogen de la narrativa oral de Jujuy, hablan de un progresivo crecimiento en tamaño de esta piedrita milagrosa (Vidal de Battini *op. cit.* (VIII): 112, 114, 116, 117, 119, 120).

¹¹ Es muy interesante la descripción que hace el autor de cómo estas dos versiones siguieron su curso: aun cuando el Esclavo Torres consignara por escrito, en los cuadernos que guardó celosamente su sucesor don Guillermo -y que fueron las fuentes de Augusto Cortazar (1965, citado por Lafón)-, la historia “oficial” de la aparición y origen del culto de esta Virgen, persistió la versión original que circulaba de boca en boca, la vieja historia de la piedrita, que con la asunción al puesto de Esclavo del sobrino analfabeto de don Guillermo, antiguo pastor de Punta Corral, tomó cuerpo nuevamente (*Ibíd.*: 281).

para los dominicos criollos, por ejemplo, fue la santa que necesitaban para defender su cuestionada autoridad espiritual y recuperar el poder y prestigio que habían perdido durante el régimen Toledano. También fue un *ícono* para los gremios artesanales limeños, por servirse esta santa de los trabajos manuales y oficios para expresar sus experiencias sobrenaturales, y para los mineros, al enaltecer los obrajes con sus visiones y apelar a las canterías para expresar las mercedes de Dios, otorgando sentido y trascendencia a los trabajos de rango inferior. Asimismo, tuvo un significado sociopolítico para los indígenas peruanos, siendo asumida por los caciques cusqueños -a partir del siglo XVIII y especialmente durante las rebeliones- como la santa que habría vaticinado el retorno profético de un Inca católico que restauraría el imperio austro-andino, y para los afroamericanos, por el trato que mantuvo con los esclavos y la protección que les brindó, obrando entre ellos muchos de sus primeros milagros. Teniendo en cuenta este cuadro, es válido preguntarse de qué manera fueron tomados e interpretados sus milagros desde cada uno de estos sectores de la sociedad. Como afirma Mujica Pinilla (*Ibíd.*: 335), españoles, criollos, mestizos e indios, fuera como grupo social o por medio de alianzas políticas, intentaron en algún momento de la historia apropiarse de esta santa para consolidar su soberanía política. Es por eso que “no hay una sino muchas Rosas de Lima”: la Rosa contrareformista defensora de la Eucaristía y de las campañas de extirpación de idolatrías; la Rosa protectora del indio que se entrega a las labores sociales; la Rosa milagrosa que fuera convertida tras su muerte en un símbolo del incipiente patriotismo criollo; la Rosa imperial que la Corona española levantaría como el nuevo emblema de un siglo de oro hispanoamericano inaugurado con su beatificación; y la Rosa andina que auguraba la restauración del Tahuantinsuyo (*Ibíd.*: 62-63). Como vemos, cada una de estas Rosas respondía a las necesidades e intereses de un determinado grupo, y en relación a estos es que deben analizarse las concepciones, los discursos y las prácticas desplegadas en torno a sus milagros durante el proceso de conformación de su culto. En esta ocasión, nos detendremos un poco más, a modo de ejemplo, en la situación particular de los criollos.

El milagro a favor de los criollos

En su trabajo sobre *Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial...*, Hampe Martínez (1996) sostiene que el significado sociopolítico que esta santa americana tuvo para los nacidos en el Nuevo Mundo durante la etapa colonial,

está ligado a su imagen milagrosa -como indicaba Mujica Pinilla (*op. cit.*)- en tanto símbolo del emergente nacionalismo criollo. Analizando los expedientes de la causa de beatificación y canonización de Isabel Flores de Oliva (su nombre original), donde se pueden examinar la procedencia social y los objetivos de los agentes que la fomentaron¹², el autor desprende de las testificaciones la vinculación de esta “flor de Lima” con las inquietudes y el ambiente donde surgieron el protonacionalismo y la conciencia criolla. En este sentido, uno de los efectos de su beatificación fue demostrar que el criollo estaba capacitado para la santidad y que el Nuevo Mundo también era tierra de santos, caducando así muchos prejuicios europeizantes contra el indio y el criollo peruano y novohispano (Mujica Pinilla *op. cit.*). La tesis de Hampe Martínez (*op. cit.*) respecto de este tema, es que la diligente elevación a los altares de esta santa fue incentivada por el interés político de las elites criollas del virreinato del Perú que buscaban consolidar su ascenso como grupo de dominio económico-social.¹³

No obstante este especial impulso de la elite criolla limeña, este autor destaca que no fue el interés de una clase en especial sino la suma de expresiones de los más diversos estamentos de la población lo que garantizó el éxito de su proceso de canonización. Nos indica, por ejemplo, que a partir de 1665 la reina Mariana de Austria brindó un dinámico apoyo a la santidad de Isabel Flores, sumándose también, como promotor de la causa, el inquisidor general y sacerdote jesuita Juan Everado Nitchard, quien fuera confesor de Su Majestad. Se trató, por ende, de una campaña de alto nivel y con una muy buena dotación de medios, en la medida en que todas las autoridades que la orquestaron, el Cabildo de Lima, la corona española y la congregación de Santo Domingo, comprendían la importancia política del asunto (Hampe Martínez *op. cit.*). En el siguiente fragmento de la *Relación de las fiestas y gastos por la beatificación de Santa Rosa...*, compuesta el 28 de mayo de 1669 por el regidor de la ciudad de Lima Pedro Álvarez de Espinosa, es posible apreciar la participación de autoridades civiles y eclesiásticas en dicho proceso de beatificación.

“Y a treinta de abril del año de seiscientos y treinta y dos en el dicho Cavildo sobre este mesmo negocio se leió otra petición presentada por el

¹² Según la percepción del autor, una mirada de conjunto sobre los testigos de la vida, virtudes y milagros de Santa Rosa ayuda a conocer la composición de la sociedad indiana colonial y las relaciones de poder al interior del mundo social virreinal (Hampe Martínez *op. cit.*).

¹³ La “ciudad de Lima [...] halló su representante ideal en Isabel Flores de Oliva, devota, virgen y bella, mujer de buena cuna y educación, ni muy pobre ni muy rica, y resolvió impulsar firmemente la causa de su elevación a los altares” (*Ibíd.*: 10-11).

Padre Frai Blas de Acosta, procurador general de la dicha religión, diciendo que en la armada que entonsse estava próxima para los reinos de España, se remitían las informaciones y recaudos de la vida y milagros de la vendita Rossa de Santa María a Su Santidad para que los mandasse ver, y que dilijencias tan graves no se podría conseguir sin muchos gastos, y que (atendida la piedad cristiana) suplicava al Cavildo ayudasse a ello. Y conferido y tratádose sobre la materia, todos de común acuerdo ofrecieron de limosna de los propios y rentas de la ciudad doscientos ducados de a onse reales en cada un año de los que se tratasse de la dicha beatificación, como no pasasse de diez años, sacando confirmación del señor Virrey para ello” (*Ibíd.*: 21).¹⁴

La reflexión que hace Hampe Martínez al concluir su trabajo es que resulta lógico, en este contexto, sugerir que el proceso de canonización de esta primera santa nacida en América fue promovido por el interés de las nuevas elites urbanas, deseosas de consolidar su posición mediante la elevación de una representante suya a los sitios de la Cristiandad (*Ibíd.*). De la misma manera, es entendible que las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato, representando las aspiraciones de la naciente aristocracia criolla, asumieran inmediatamente de su muerte (1617) la tarea de conseguir una “santa autóctona” para las colonias de Hispanoamérica, declarándola patrona de Lima antes de recibir la aprobación oficial del pontífice romano (*Ibíd.*, Mujica Pinilla *op. cit.*). Según la opinión de este último autor, Santa Rosa fue el símbolo religioso que el oficialismo eclesiástico precisaba para impulsar el naciente sentimiento de superioridad criolla, en la medida en que su canonización afianzaría la Iglesia indiana de criollos e indios (Mujica Pinilla *op. cit.*). Es por eso que, no obstante su beatificación sustentaba el sentido apostólico de la monarquía española en Indias, los criollos e indígenas no tardaron en utilizar su culto para abrirse paso en la historia y consolidar su soberanía e identidad cultural (*Ibíd.*: 260). Teniendo en cuenta esta situación, cobra un nuevo sentido la confirmación y demostración de los milagros de esta joven limeña, con lo cual cabe enriquecer el análisis de estos procesos atendiendo más profundamente a los distintos usos que cada uno de los actores implicados hacen de los milagros de esta nueva santa.

Es interesante notar, de la mano de Mujica Pinilla, que incluso en México el criollismo encontró en la imagen de Santa Rosa la bandera que necesitaba para representar sus ideales sociopolíticos. Debido a que durante el siglo XVII la devoción a

¹⁴ Archivo Histórico Municipal de Lima, Libro de Cabildos no. 28 (1664-1669), fol. 228v. [cita extraída del apéndice documental del citado artículo].

la Virgen Guadalupe fue perseguida y discutida por varios años -para declarar su patrocinio fue menester la unificación de ideales políticos y religiosos en pugna- era preferible exaltar el culto a esta santa peruana ya autorizado por la Santa Sede (Vargas Lugo 1979: 82-84 en Mujica Pinilla *op. cit.*).

Avanzando un poco más en el tiempo, y desde otro lugar, encontramos que también durante la etapa revolucionaria el elemento criollo de la sociedad colonial continuó haciendo uso del milagro para sus objetivos políticos. Para ilustrar esta aseveración, traeremos aquí las palabras del obispo de Tucumán Pablo Padilla y Bárcena, plasmadas en el prólogo a la obra del presbítero Julián Toscano (1901) *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de Nuestra Señora la Virgen del Milagro que se veneran en la catedral de Salta* (ver *Anexo*). En esta cita, el prelado hace referencia a la vinculación entre los favores de esta Virgen y la causa “patriótica” criolla.

“Modestos santuarios consagrados a la SS. Virgen fueron las fortalezas que defendieron nuestros pueblos y el lugar de refugio donde nuestros padres obtenían valor y celeste protección para luchar con denuedo por mas de dos siglos contra la ferocidad de los indígenas, y en ellos después retemplaron su espíritu los patriotas que, con el esfuerzo de su brazo y la sangre de sus venas, conquistaron la independencia y soberanía de la patria” (Toscano 1901: XVI).

El obispo destaca en este prólogo la intervención constante de la Virgen a favor de la Nación Argentina, contribuyendo así con el fin apologético del libro: en sus propios términos, aumentar el culto y fomentar la devoción a las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro. Tal es así que, hacia el final del prefacio, nos afirma que una vez conocida y difundida la historia de esta Virgen se vuelve “obligatorio” exclamar que “...ninguna nación ha sido tan favorecida por la Madre de Dios, como la Nación Argentina!” (*Ibíd.*: XVII).

Retomando el análisis que hace Mujica Pinilla (*op. cit.*) de las distintas variantes políticas de Santa Rosa de Lima, podemos considerar aquí también la manera en que esta santa criolla intervino simbólicamente en el proceso revolucionario esgrimida desde distintos flancos. Por un lado encontramos a la “Rosa realista”, a la cual recurrió el virrey con el objetivo de conciliar intereses criollos y peninsulares contra las insurrecciones separatistas: usada como símbolo estratégico de la concordia que intentaba implantar, esta santa garantizaría la unidad política y la victoria de las ramas

reales. Posteriormente, y quizás en respuesta a esto, surge otra variante de esta virgen criolla: la “Rosa independentista”, bajo cuyo amparo el Congreso de Tucumán buscaba legitimar sus sesiones. Frente a esta “herejía” se elevaron las protestas del clero español, en tanto para justificar una revolución independentista se estaba intentando enfrentar a un Rey cristiano con una santa católica. Concluido el proceso emancipador, fue gestándose otro perfil político de esta santa: la “Rosa patriota”, quien se haría presente en la guerra del Pacífico interviniendo milagrosamente en defensa de Lima (*Ibíd.*). Vemos así que estas distintas caras de Santa Rosa de Lima son el corolario de la manera en que cada uno de los actores señalados fue cargando su imagen y sus milagros, en tanto símbolos, con distintos y particulares significados.

Es por eso que, a diferencia de lo que sucede cuando la imagen cristiana y el milagro son utilizados para simbolizar y motivar integración y comunión, nos encontramos en estos casos frente a *milagros que separan*, a fuerzas centrífugas engendradas a partir de una misma imagen y canalizadas a través de la potencia polisémica de sus milagros. Volviendo a la noción de comunalización, Brow (*op. cit.*) asevera que el fundamento de una comunidad es siempre vulnerable a la puesta en tela de juicio, dado que, al ser la lucha por la hegemonía un proceso *abierto* y controversial de incorporación, negociación y resistencia, las interpretaciones prevalecientes nunca dejan de estar en riesgo -siendo la memoria, particularmente la memoria popular, *el* lugar de conflicto político y versiones del pasado rivales-. Existen, por consiguiente, movimientos y formaciones complejas que continuamente re-crean, resisten, alteran y limitan los sistemas hegemónicos, poniendo en cuestión lo previamente incuestionable e indiscutible (*Ibíd.*). En las situaciones particulares que hemos considerado -la Virgen del Valle de Catamarca, la Virgen de Copacabana de Bolivia y de Punta Corral, la Virgen de Guadalupe de México, Santa Rosa de Lima y el Señor de los Milagros de Perú y de Salta- se ha podido vislumbrar cómo de alguna manera el milagro cristiano formó parte de las controversias, negociaciones, resistencias a las políticas hegemónicas y luchas por el poder que caracterizaron a la sociedad hispanoamericana durante el período colonial y los albores de la etapa republicana.

Consideraciones finales

Las preguntas que hemos ido formulando a lo largo de este trabajo constituyen, ante todo, el marco conceptual para una futura investigación que buscará profundizar, a

partir de este estado de la cuestión, los temas y objetivos presentados. Por un lado, como vimos, indagar y reflexionar acerca de cuál es el lugar del milagro -y de la religión en general- en los procesos de comunalización vinculados a la integración sociopolítica y a la conformación de identidades en torno a un culto. Por otro lado, identificar las variadas formas en que el milagro puede ser esgrimido estratégicamente desde distintos actores sociales.

Teniendo en cuenta que durante todo el período colonial existió una estrecha vinculación entre lo religioso y lo político, se comprende mejor porqué el culto cristiano y las imágenes milagrosas ocuparon un lugar tan destacado dentro de los procesos de *comunalización* e integración sociopolítica, y en el marco de las prácticas hegemónicas orientadas a la generación de consenso. En sociedades donde la diversidad étnica y sociocultural era tan grande y donde los conflictos y contradicciones sociales eran la norma, pudo haber sido necesario recurrir a la trascendencia de lo sagrado y a la ecumenicidad del cristianismo para construir un *sentido de pertenencia* y relaciones comunales supra-locales. Siguiendo a Brow (*op. cit.*), a través de un proceso de *primordialización* ciertas relaciones comunales pasan a ser fomentadas y experimentadas como original y naturalmente “inevitables”, como auto-evidentes y dadas por sentadas; naturalizándose y reificándose lo arbitrario y socialmente construido. Aunque este autor lo plantee principalmente en términos de nación, pueden entenderse en este sentido los lazos sociales que se construían en tiempos coloniales bajo la égida de una determinada imagen milagrosa, ya fuera a nivel local -cofradías, por ejemplo- o regional. El milagro en tanto *revelación divina* (*Enciclopedia...1953*) podía ser, en el contexto colonial, una herramienta altamente eficaz para la construcción de ciertas relaciones como *providenciales*, como *primordiales*, verdaderas e incuestionables.

Asimismo, hemos visto que aunque la presencia del milagro se volvía sumamente explotable desde el punto de vista de los fines evangelizadores de la Iglesia -milagro como *signo* de Dios-, también resultaba funcional, dada su potencia polisémica en tanto *símbolo*, a los intereses y objetivos de distintos actores. Esto conllevaba la posibilidad no sólo de que se generara un choque de interpretaciones en torno al suceso milagroso, sino también de que se suscitaran discordancias en cuanto a su aceptación como tal incluso desde la Iglesia misma.

Bibliografía

- Alonso, Ana** 1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- Bouyer, L.** 1977. *Diccionario de Teología*. Barcelona, Herder.
- Brow, James** 1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-7.¹⁵
- Eliade, Mircea** 1983. *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus.
1953. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo V. Barcelona, Dalman y Joser S.A. ediciones.
- Foster, Robert** 1991. Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.
- Geertz, Clifford** 1987. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- Gruzinski, Serge** 1995. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart** 1986. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.
- Hampe Martínez, Teodoro** 1996b. Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial: ensayo de interpretación. *Revista de Historia de América* 121: 7:26.
- Lafaye, Jacques** 1977. *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. México, Madrid, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Lafón, Ciro** 1967. Fiesta y religión en Punta Corral, provincia de Jujuy. Primera parte. *Runa* 10: 256-289. Buenos Aires.
- Lorandi, Ana María y Ana Edith Schaposchnik** 1990. Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca. *Journal de la Société des Américanistes* 76: 177-198. París.
- Marzal, Manuel** 1999. La transformación religiosa peruana. En Armas Asín, Fernando (comp.) *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. San Miguel, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1992. La experiencia religiosa quechua. En Marzal, Manuel (coord.) *Rostros Indios de Dios*. Cochabamba, CIPCA, HISBOL, UCB.

¹⁵Traducción para la cátedra de Etnolingüística. Docente titular: Dra. Lucía A. Golluscio. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad B.A. 1999.

- Mujica Pinilla, Ramón** 2001. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú.
- Ramos Gavilán, Alfonso fray** 1976 [1621]. *Historia de Nuestra señora de Copacabana*. Segunda edición completa. La Paz, Empresa editora “Universo”.
- Riaza Morales, José M.** 1964. *Azar, ley, milagro, introducción científica al estudio del milagro*. La Editorial Católica.
- Ricoeur, Paul** 1976. *Introducción a la simbólica del mal*. Megápolis, Buenos Aires.
- Rostworowski, María** 1992. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tonquédec, Joseph de** 1981. *Maravilloso, metapsíquico y milagro cristiano*. Buenos Aires, Editorial Iction.
- Toscano, Julián** 1901. *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de Nuestra Señora la Virgen del Milagro, que se veneran en la Catedral de Salta*. Buenos Aires, Imprenta, litografía y encuadernación de Jacobo Peuser.
- Turner, Víctor W.** 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

Anexo

Contextualización y descripción del origen de cada culto

Virgen de Guadalupe

La imagen de la Virgen que el arzobispo mexicano le encomendó a un pintor indígena en 1555 para la ermita edificada sobre un santuario prehispánico, fue celebrada por los escritos y crónicas de la época como una “milagrosa aparición de la Virgen de Tepeyac” (Rostworowski 1992: 170). De acuerdo con el relato del poema *nahuatl* sobre esta Virgen¹⁶, en 1531 un humilde indígena llamado Juan Diego fue protagonista de una serie de acontecimientos milagrosos ligados ella: cuando, enviado por esta “Señora del Cielo”, Juan Diego se presenta ante el Obispo y despliega una manta blanca con las flores que aquella le había ordenado recoger del cerro Tepeyac, la imagen de Guadalupe se imprimió milagrosamente en el lienzo, sin intervención humana (*Ibid.*). A pesar del inicial rechazo a este culto por parte de la Orden Franciscana, la devoción a la Virgen de Guadalupe fue estimulada por el naciente “patriotismo guadalupano” que animaba a los

¹⁶ Posiblemente de mediados del siglo XVI, pero impreso en 1649 luego de la publicación en 1648 del libro que impulsó la difusión de este culto mariano (Rostworowski *op. cit.*).

religiosos criollos (Gruzinski 1988 en Rosworowski *op. cit.*). De esta forma, en 1737, fue declarada por el ayuntamiento de la ciudad de México patrona de este lugar, antes de que el Papa aprobara oficialmente su patronazgo y le concediera día festivo (*Ibíd.*).

Virgen de Copacabana

El culto a esta imagen surge en Bolivia en 1582, cuando Tito Yupanqui, natural del lugar, comenzó a esculpir una figura de la Virgen para su pueblo; mientras sus hermanos trataban sin éxito de conseguir la autorización del obispo para fundar una cofradía mariana. Una vez conseguido el permiso, el problema fue la adversidad de los Urinsayas a aceptar como de factura local la obra de Tito -miembro de los Anan-, reticencias que, no obstante, menguaron cuando esta Virgen realizó su primer milagro: en la celda del convento donde era guardada se iluminaba de noche echando rayos de luz. Enterado de este suceso, el corregidor de Omasuyu quiso que esta imagen se quede para la iglesia de Copacabana impidiendo que fuese vendida. Aunque, sabiendo de este apoyo, el gobernador de los Urinsayas ofreció llevarla él mismo a su destino final, los miembros de esta parcialidad siguieron incrédulos hasta que la Virgen efectuó su segundo milagro: luego de una prolongada sequía en 1587, y de que los Anansaya le suplicaran a esta imagen, abundantes aguaceros cayeron sobre la región, acontecimiento que instó a los habitantes de la mitad Urin a cambiar de opinión y a hacerle una misa arrepentidos (Rostworowski *op. cit.*).

Más de dos siglos después, en las primeras décadas del siglo XIX, el culto a esta Virgen comienza a desarrollarse en la provincia de Jujuy. Según una de las versiones que Ciro Lafón (1967) presenta, en el Abra de la Estancia Grande, en Punta Corral, la Virgen se le aparece a un campesino del lugar que arriaba sus vacas, don Pablo Méndez, como una “señora blanca de cabellera reluciente”. Al volver éste al día siguiente, habiendo dejado el sitio marcado con unas piedras, halló una piedrita blanca que recordaba la forma de algunas estampas de la Virgen de Copacabana venerada en el Altiplano. Luego de llevársela al cura de Tumbaya, quien “reconoció el parecido” y decidió que la piedrita quedara en su iglesia, ésta desapareció misteriosamente para volver a ser encontrada en el sitio del primer hallazgo. Al ser este suceso milagroso interpretado como el deseo de la Virgen de permanecer allí, se decidió hacerle una capilla en Punta Corral, desde donde comenzara a ser venerada por los habitantes del lugar (*Ibíd.*: 278-279).

Santa Rosa de Lima

Rosa de Santa María nace en la Ciudad de los Reyes el 30 de abril de 1586. Aunque fue bautizada como Isabel Flores de Oliva, comienzan a llamarla Rosa a partir de un suceso prodigioso, ocurrido a los tres meses de nacida, conocido como el *milagro de la cuna*: según el testimonio de su madre -quien lo atestiguó junto a una criada indígena- por un momento pareció que su rostro y su cabeza estaban dentro de una rosa muy hermosa y de un color muy encendido. Aunque no fue monja de clausura, vivió como terciaria dominica vistiendo el hábito, dedicándose a trabajos manuales para ayudar con los gastos de su familia y a auxiliar a los pobres y más necesitados de Lima, adquiriendo ya en vida su fama de santidad. Llevo una vida de retiro y de piedad, plagada de dolencias y de mortificaciones, ayunos y penitencias que constantemente se imponía. Asimismo, tuvo una fuerte conexión con Dios, siendo descripta por los testigos del Proceso Ordinario (1617-1618) como visionaria, profeta, clarividente y con poderes milagrosos sobre el orden natural. Incluso interrogada por el Santo Oficio, sorprendió a sus inquisidores ante su solidez doctrinal y su madurez espiritual. Conocida la noticia de su muerte, el 24 de agosto de 1617, toda la ciudad de Lima se conmocionó y quiso acercarse a ver a esta santa consagrada. Su entierro multitudinario, sostiene Mujica Pinilla (2001: 47), “mostró por primera vez la magnitud y extensión de su culto, común a todas las clases sociales”: haciéndose presentes el Virrey, la Real Audiencia, el arzobispo, el clero, el cabildo, todas las familias religiosas y autoridades locales. A partir de entonces, según se manifiesta en los archivos de su proceso de canonización, numerosas curaciones y milagros se sucedieron al sólo contacto con su cuerpo o con la mera mención de su nombre. En 1632 concluyeron los procesos ordinarios y apostólicos para su beatificación y canonización, y luego de varias décadas de ser censurado su culto por la Inquisición limeña, fue beatificada en 1668 por Clemente IX y convertida en 1670 por Clemente X, antes de su canonización en 1671, en patrona de la ciudad de Lima y de los reinos del Perú y en patrona universal y principal de toda la América y dominios de España (Mujica Pinilla *op. cit.*)¹⁷.

Señor de los Milagros

La historia de esta imagen milagrosa comienza en Lima en el año 1650, cuando la figura de este Cristo Moreno fue pintada por un grupo de esclavos negros en un muro de la ermita donde se reunían en la zona de Pachacamilla. Aunque el lugar fue pronto

¹⁷ Arzobispado de Lima 2006. Advocaciones y santos peruanos. *Santa rosa de Lima. Biografía*. VE Multimedios. En: <http://www.arzobispadodelima.org/starosa/biografia.htm>

abandonado por esta cofradía de africanos, la devoción se reavivó luego del terremoto de 1655, puesto que a pesar de su fuerza destructiva quedó intacta la pared con esta imagen. En 1670, un vecino de la parroquia de San Sebastián, Antonio León, que comenzó a venerar la imagen, fue protagonista de una curación milagrosa que, al difundirse, hizo crecer la devoción al Cristo: se le redujo hasta desaparecer un tumor maligno imposible de curar. Como el movimiento popular que desencadenó esta devoción no contaba con la presencia de un sacerdote, se generaron sospechas en el párroco a quien correspondía la zona de la ermita, y apoyado por la autoridad eclesiástica promovió la disposición de que se borrara la imagen del muro para terminar con el culto. Con la llegada de la comitiva arzobispal al lugar, y al momento de intentar ejecutar dicha disposición, se produjeron dos hechos milagrosos que lo impidieron: en principio, el pintor quedaba paralizado cuando entraba en contacto con la imagen, por lo cual no pudo borrarla; a continuación, el cielo se despejó súbitamente para luego volver a nublarse y desatar una intensa lluvia (Rostworowski *op. cit.*).¹⁸ Años más tarde, la ermita de Pachacamilla comenzó a ser vinculada con los terremotos de Lima. El primero de gran intensidad fue en 1687, luego del cual Antuñano, en vistas de que a pesar de sus efectos se había mantenido intacto el muro con su imagen, hizo reproducir una copia del Cristo para pasearla en procesión por las inmediaciones de la ermita. El segundo, el 28 de octubre de 1746, fue uno de los más fuertes y destructivos y el más ligado a esta imagen: a partir de ese momento comenzó a crecer y extenderse la fe en el Cristo Morado y se cambió definitivamente la fecha principal de su culto al 28 de octubre. Posteriormente, en 1753, se imprime en Lima una Relación histórica para dar a conocer sus milagros, y el Papa Benedicto XIV concede permiso para salir con su imagen todos los años para pedirle que librase a la ciudad de los temblores, habiéndose convertido casi en un seguro contra terremotos y temblores (*Ibíd.*).

También los habitantes de la ciudad de Salta, luego de sufrir las repercusiones del mismo terremoto que destruyó a la ciudad de Esteco en 1692, y advirtiendo que cesaban los temblores al ser sacada en andas la efigie del Santo Cristo que desde 1592

¹⁸ Aclara esta autora que según Vargas Ugarte (1966 en *Ibíd.*) estos sucesos no figuran en los documentos de la época, sino sólo en la narración del Alférez Sebastián de Antuñano, quien asumiendo como mayordomo de esta ermita en 1684 dedicó su vida a mejorar el lugar y expandir la fe. Con el fin de demostrar la efectiva santidad del Cristo, Antuñano escribió una *Relación de la Casa y Santuario de la Santísima Trinidad y Santo Cristo de la Fe y Maravillas*, dirigida al Provisor del Arzobispado, relatando sus numerosos milagros para que recibieran la aprobación de las autoridades. No obstante lo señalado por Vargas Ugarte, en una real cedula de 1681 (Rostworowski 1992: 154), donde se responde al pedido de ayuda económica del segundo mayordomo de la capilla, González de Montoya, se hace mención a los referidos sucesos milagrosos.

permanecía relegado en la sacristía de la Iglesia matriz, reavivaron su devoción y su fe hacia esta milagrosa imagen. Días después, los vecinos de Salta realizaron la primera procesión del “Milagro” con el Cristo y la Virgen del altar mayor; llegando al mes siguiente la consagración oficial de esta Virgen del Milagro como patrona y abogada. Con el correr del tiempo, la devoción se fue inclinando hacia su Hijo Crucificado, quien pasó a ser llamado *Señor del Milagro* desde las últimas décadas del siglo XVIII (Toscano 1901, Bruno 1987).

Virgen del Valle

Esta imagen de la Virgen María fue hallada en el año 1620 en la gruta de Choya, al norte de la actual ciudad de Catamarca, por un indígena asignado al servicio personal del español Don Manuel Salazar. Cuando el primero comunica su descubrimiento al español, éste se dirige a la gruta para verificarlo, decidiendo luego llevársela a su casa. Después de volver repetidas veces a la cueva donde había sido hallada, a pesar de ser nuevamente transportada al hogar de Salazar, finalmente la imagen permanece en esta casa, comenzando a ser venerada por la gente del lugar y a realizar sus primeros milagros. En 1628 se le edifica su primera capilla, y en 1653 es trasladada a un convento franciscano. En 1688 el Cabildo de la recientemente fundada ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca jura a la Virgen de Valle como patrona de la ciudad y de toda la provincia de Catamarca, renovándose el compromiso doscientos años más tarde, en 1888 (Lorandi y Schaposchnik 1991).

Bibliografía

Bruno, Cayetano 1987. La destrucción de Esteco y el milagro de Salta. *Separata* 195-216. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Lafón, Ciro 1967 *op. cit.*

Lorandi, Ana María y Ana Edith Schaposchnik 1991. *op. cit.*

Mujica Pinilla, Ramón 2001 *op. cit.*

Rostworowski, María 1992 *op. cit.*

Toscano, Julián 1901 *op. cit.*